

# تبیین و بررسی انتقادی روپکرد ملامحمد نعیم طالقانی به نظریه وحدت شخصی وجود

سیدشهریار کمالی سبزواری\*

## چکیده

از دیدگاه ملامحمد نعیم طالقانی، نظریه وحدت شخصی وجود یا مستلزم عینیت محض واجب‌تعالی با اشیاء است و یا مستلزم ممکن‌الوجود بودن واجب‌تعالی است و بتبع این دو استلزام، اشکالات و مفاسد فراوانی بر این نظریه وارد میشود که آن را نظریه‌یی غیرمعقول و غیر قابل قبول میسازد. ما در نوشتار حاضر پس از تحلیل دیدگاه ایشان در باب این نظریه، با استفاده از مفاهیمی مانند وجود رابط معلول و کثرت و تمایز احاطی، به تبیین نظریه وحدت شخصی وجود میپردازیم و نشان خواهیم داد که هیچکدام از اشکالات مذکور، بر این نظریه وارد نیست و ایشان در تبیین و تحقیق مرام عرفا در اینباب مصاب نمیشد.

**کلیدواژه‌ها:** ملامحمد نعیم طالقانی، نظریه وحدت شخصی وجود، واجب‌الوجود،

ممکن‌الوجود

\* \* \*

\* دکترای حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس؛ shahriarkamali@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۲۴

۶۹

سال هشتم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۶  
صفحات ۶۹-۹۴



## مقدمه

محمد نعیم بن محمد تقی عرفی طالقانی معروف به ملانعیما طالقانی از حکما و فلاسفه دوران شاه سلطان حسین صفوی است. از تاریخ تولد ایشان اطلاع دقیقی در دست نیست، اما تاریخ وفاتشان مطابق آنچه بر روی سنگ مزار ایشان ثبت شده سال ۱۱۶۰ ه.ق بوده است. وی پس از گذراندن دوره مقدمات در قزوین عازم اصفهان شد و از محضر ملا محمد صادق اردستانی و فاضل هندی استفاده کرد ایشان تا زمان حمله افغانها در اصفهان ماند و پس از محاصره اصفهان به شهر مقدس قم پناه برد و رساله *اصل الاصول* را در آنجا تألیف نمود و پس از آن به طالقان رفت و در همانجا از دنیا رفت.<sup>(۱)</sup> رساله مذکور مشتمل بر سه فصل است: فصل اول با عنوان «فی عینیة الوجود و سائر الصفات و زیادتها»، فصل دوم با عنوان «فی کیفیتة الجعل و التأثير و الایجاد و الاحداث و التکوین و الابداع» و فصل سوم با عنوان «فی توحید الواجب تعالی و احدیته و واحدیته». ایشان در بخشی از فصل دوم رساله *اصل الاصول* به بیان نظریه وحدت شخصی پرداخته و بشدت با آن مخالفت نموده است و حتی در تقریر مرام عرفا، کوچکترین همدلی با آنها نداشته و کلمات رمزی و چند وجهی آنان را به اشنع وجه حمل کرده است. ظاهراً عمده دلیل مخالفت ملانعیما با نظریه وحدت شخصی وجود، آن است که بنظر ایشان چنین نظریه‌یی سراسر تشبیه است و موجب آن میشود که خداوند عین مخلوقات گردد و مقام تنزیه حق تعالی مورد خدشه قرار گیرد. از نحوه نگارش رساله *اصل الاصول* بخوبی آشکار میشود که بشدت تحت تأثیر ملاصدرا بوده است اما گرایشات مشائی نیز در ایشان بسیار قوی مینماید. به هر حال رساله مذکور شاهد مناسبی در تبحر و چیره‌دستی این حکیم و فیلسوف مکتب اصفهان است. ما در نوشتار حاضر ابتدا به تبیین نظریه وحدت شخصی وجود از دیدگاه ملانعیمای طالقانی میپردازیم و اشکالات ایشان را بر این نظریه بازگو میکنیم و سپس با ارائه تقریری از وحدت شخصی وجود نشان خواهیم داد که ایشان در تبیین نظر و مرام عرفا به راه صواب نرفته است.

### گزارش و تبیین دیدگاه ملامحمد نعیم طالقانی در باب نظریه وحدت شخصی وجود

لامحمد نعیم طالقانی در بخش دوم از رساله *اصل الاصول* فصلی را تحت عنوان «در چگونگی جعل و ایجاد و احداث و تکوین و ابداع» منعقد نموده و به



پاسخ از این سؤال اساسی پرداخته است که متعلق جعل و ایجاد بالذات واجب‌تعالی چیست؟ ایشان پنج احتمال را در این مسئله مطرح میکنند و سه احتمال اول را مطرود تمام عقلاً میدانند و دو احتمال آخر را احتمالاتی عقلایی بشمار می‌آورد که هریک از آنها توسط گروهی از حکما مورد پذیرش قرار گرفته است.

### ۱. اصالت وجود و جعل وجود

از دیدگاه ملائعیا متعلق جعل یکی از احتمالات و مفروضات ذیل است:

۱. متعلق جعل ماهیت باشد به جعل مرکب
  ۲. متعلق جعل وجود باشد به جعل مرکب
  ۳. متعلق جعل ارتباط وجود و ماهیت باشد.
  ۴. متعلق جعل ماهیت باشد به جعل بسیط بگونه‌یی که مفهوم وجود از آن مجعول بالذات قابل انتزاع و حمل باشد. (قول به اصالت ماهیت)
  ۵. متعلق جعل وجود باشد به جعل بسیط بگونه‌یی که ماهیت تابع آن وجود و مظهر آن باشد. (قول به اصالت وجود)
- ایشان در ادامه با رد احتمال چهارم، مختار خود را در این بحث همانا احتمال پنجم ذکر میکنند که مجعول بالذات همانا وجود است به جعل بسیط و ماهیت بنحو ثانیاً و بالعرض متعلق جعل و ایجاد واقع میگردد.

و الحاصل: ان الوجود الحق الحقیقی الذی هو عین ذات الواجب‌تعالی، تجلی و افاض من ذاته بذاته من دون ان ینفصل عنه شیء و جودات مقیدات بقیود ظلمات الماهیات و اعدامها و معروضات لتلك الماهیات و توابعها، و تلك الماهیات عوارض لتلك الوجودات کالاسامی و الإمارات لها، و جعل الوجود هو عبارة عن هذا المعنی و سیأتی زیادة تحقیقه فیما بعد إن شاء الله تعالی.<sup>(۲)</sup>

نکته‌یی که در این بند از اهمیت ویژه‌یی برخوردار است آن است که تجلی بمعنای جعل و ایجاد وجود مقابل، تفسیر شده است؛ بنحوی که سایر کثرات امکانی نیز مصداق مفهوم اسمی وجود و دارای وجود حقیقی میباشند و واجب‌تعالی بدون تجافی از مقام ذات خود وجودات امکانی را جعل میکند و این وجودات امکانی بواسطه محدودیتی که

دارند همواره قیود، سلوب و اعدامی آنها را همراهی میکند که از این حدود وجودی به ماهیت یاد میشود که دارای تحقق تبعی وجود میباشد.

## ۲. وحدت وجود بمعنای عینیت صرف حق و خلق

ماتن در انتهای بحث جعل، همین معنی از تجلی را بهانه‌ی برای پرداختن به نقد معنی تجلی در لسان عرفا و نظریه وحدت شخصی وجود قرار داده و بر آن میشود که تفاوت تجلی از دیدگاه خود و معنای تجلی از دیدگاه عرفا را مورد تدقیق قرار دهد.

از دیدگاه ملانعیم طالقانی بسیاری از بیانات و نوشته‌های عرفا مملو از کلمات بی‌معنی و هذیان‌گویی و یاوه‌سرایی است. آنها براهین و دلایل نقلی را به کناری نهادند و ادعای کشف و شهود نمودند و چیزهایی گفتند که منشأ مفاسد فراوان و موجب هلاکت و شقاوت ابدی است. آنها خود گمراه بودند و بسیاری را نیز گمراه کردند. بنابراین، لازم است که به بعضی از عبارات آنان اشاره و وجوه ضعف آنها بیان شود و ادله عقلی و نقلی علیه آنها اقامه گردد و سپس آنچه در این بحث مطابق حق و حقیقت است، بیان شود.

ماتن محترم با این مقدمه وارد تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود از دیدگاه خود میشود و اصلیت‌ترین و مهم‌ترین رکن این نظریه را عینیت واجب‌تعالی با مخلوقات میدانند:

قال شیخهم و رئیسهم محی‌الدین العربی: ان الله تعالی هو الوجود المطلق و انه تعالی اظهر الأشياء و هو عینها.

و قال بعض من متابعیهم: ان حقيقة الوجود عند ارباب الكشف و الشهود شیء واحد و هو عینه تعالی، ثم ظهرت بتلبسها بملابس الأكوان و تعینها بماهیيات الأعراض و الاعیان فی صور الکثرة و مجالیها، و کل من تلك الملابس شوون طاریة علیها و اعتبارات عارضة لها، و ذکروا لایضاح ذلك امثلة کثیرة: و منها، الموج و البحر و منها، الشمس و النور و منها، النور و الظلال و منها، الواحد و الاعداد و منها، الحروف و المداد و منها، الشجرة و النواة و منها، الشمعة و المرابا.<sup>(۳)</sup>

مطابق متن مذکور میتوان سه عنصر اصلی نظریه وحدت وجود را چنین بیان کرد:  
۱. خداوند وجود مطلق است.

۲. خداوند کثرات و اشیاء را ظاهر کرد.

۳. خداوند عین کثرات و اشیاء است؛ بنحوی که همان حقیقت مطلق واحد یگانه به صور و تعینات گوناگون جلوه و ظهور پیدا میکند و رابطه این امر وحدانی با کثرات مانند رابطه موج و دریا، خورشید و نور، نور و سایه، عدد یک و اعداد، حروف و جوهر، درخت و دانه و شمع و آئینه است.

ملا محمد نعیم طالقانی چنین نظریه‌یی را دارای مفاسد عقلی و نقلی فراوانی میداند که در ذیل به پنج مورد از آنها اشاره میکند:

### ۳. مفاسد وارد بر نظریه وحدت وجود

- **تمثیل و تشبیه:** یکی از لوازم این نظریه که برای بعضی از متصوفه حاصل شده است، افتادن در دامان تمثیل و تشبیه است. توضیح مطلب آن است که چون شاهد مشاهده حقیقت وجود را امری واحد یافت، اما کیفیت این وحدت و نحوه معیت و همراهی این امر واحد با کثرات و مظاهر بدرستی برایش آشکار نگردید، او را به موجود ممکن تشبیه میکند تا جایی که میگوید: خدای تعالی بصورت اشیاء درآمده بلکه او همان کثرات است و کثرات هم اوست.

- **حلول و اتحاد:** بعضی دیگر از اهل تصوف به مفسده حلول و اتحاد دچار میشوند به این نحو که چون وجود واحد مطلق حق تعالی را در تمام مظاهرش ظاهر میبینند و نمیتوانند بین ظاهر و مظهر تمایز قائل شوند، حکم به حلول واجب تعالی در مظاهرش و یا حکم به اتحاد آنها میکنند. این همان مذهب نصاری و مسیحیت است، بلکه شناخت این نظر از آن نیز بیشتر است؛ زیرا از دیدگاه مسیحیت خداوند در بدن عیسی حلول کرده و با او متحد شده است، در حالی که از نظر این گروه از صوفیه، خداوند در جمیع مخلوقات و ممکنات حلول کرده است.

- **اباحیگری:** این مذهب بعضی دیگر از اهل تصوف است و به این معنی است که کسی که وجود واحد مطلق را در مظاهر متعدد ملاحظه نمود و نتوانست بین ظاهر

و مظهر تمیز دهد، همه چیز در نظرش نیکو مینماید و بنابراین همه چیز را جایز و مباح میداند و به حرام و حلال، پاکی و نجسی اعتنایی نمیکند و به فسق و فساد اهمیتی نمیدهد.

- الحاد: الحاد در شریعت بمعنی تمایل یافتن از حق به باطل است و در اینجا به این معنی است که چون شاهد مشاهد، وجود را حقیقت مطلق یگانه‌یی یافت که در مظاهرش ظهور کرده و نتوانست بین ظاهر و مظهر تفاوت قائل شود، از ظاهر شریعت حقه به باطن آن عدول میکند و دست به تأویل و تفسیر ظواهر شریعت میزند و دست از ظاهر آن به کلی می‌شویند.

- جمع و فرق: جمع در اصطلاح این طایفه عبارت از شهود حق است بدون مشاهده خلق و لازمه چنین چیزی اسناد تمام افعال و آثار اعم از خیر و شر به واجب‌تعالی است بگونه‌یی که خلق در این افعال و آثار هیچ نحو تأثیری نداشته باشد. اما فرق در اصطلاح این طایفه عبارت است از استناد جمیع افعال به خلق و تعطیل واجب‌تعالی بطور مطلق بگونه‌یی که هیچ فعلی به هیچ نحو به خداوند متسبب نگردد.

#### ۴. معنای «وجود مطلق» در نظریه وحدت وجود

ماتن پس از بیان مفاسد نظریه وحدت شخصی وجود، در ادامه به تحلیل مفهوم «وجود مطلق» پرداخته و میگوید: بر اساس احتمال عقلی مفهوم «وجود مطلق» در لسان اهل تصوف به یکی از چهار معنای زیر میتواند بکار رفته باشد که هر چهارتای این فروض باطل است:

فرض اول: احتمال نخست آن است که مقصود از «وجود مطلق»، وجود مطلق کلی من حیث هو هو باشد؛ به این معنا که در این وجود مطلق کلی من حیث هو هو، هیچ خصوصیتی لحاظ نشده باشد بنحوی که نسبت به وجود و عدم هر خصوصیتی لابلشروط باشد؛ مانند کلی طبیعی که در آن، عدم خصوصیت لحاظ شده است نه مانند کلی منطقی و عقلی که بسبب اینکه خصوصیت عدم در آنها اخذ شده است صرفاً در ذهن میتوانند موجود باشند. توضیح مطلب آن است که در عبارات ماهیت، یا ماهیت به شرط بودن امور خارج از ذات اوست که آن ماهیت بشرطشیء است و یا بشرط نبودن آن امور است که آن ماهیت بشرط لا است و یا لابلشروط از



بودن یا نبودن امور خارج از ذات است که این همان ماهیت مطلق یا لایشرط است.

و چون نظر عقل از حاق ذات ماهیت، خارج شود و امور خارجه از ذات او را ملاحظه کند، ماهیت نسبت به آن امور خارجه از سه اعتبار خالی نباشد: یکم آنکه بشرطی اعتبار شود، یعنی بشرط معیت با او یا اتحاد با او، اعتبار شود، دوم آنکه بشرط لاشیء اعتبار شود یعنی بشرط عدم معیت و اقتران یا اتحاد با او اعتبار شود، سیم آنکه لایشرطیء اعتبار شود یعنی نه اقتران و معیت یا اتحاد با او اعتبار شود نه عدم اقتران و معیت یا اتحاد با او. اول را ماهیت بشرطیء گویند و دوم را ماهیت بشرط لا و سیم را ماهیت لایشرط.<sup>(۴)</sup>

از دیدگاه ابن سینا<sup>(۵)</sup> و تابعین او ماهیت لایشرط در خارج موجود است و نحوه موجودیت آن بگونه‌یی است که در ضمن افرادش تحقق پیدا میکند و دارای وجود مستقل از افرادش در خارج نمیباشد. حال اگر وجود مطلق مانند ماهیت مطلق در خارج موجود باشد، لازم می‌آید همانگونه که مثلاً طبیعت من حیث هی هی انسان بواسطه همراهی با کثرات و عوارض مشخصه و مصنفه متکثر میشود، همینطور وجود مطلق نیز بواسطه همراهی با ممکنات و تحقق در ضمن کثرات امکانی و ماهیات، متکثر و متعدد گردد. از این نحو تحقق وجود مطلق در خارج لازم می‌آید که که خداوند صرفاً در ضمن افراد ممکنات متحقق شود و صفاتش منحصر در صفات کثرات امکانی خود باشد. پس اگر افراد امکانی دارای هر وصفی باشند، آن وجود مطلق نیز همان اوصاف را خواهد داشت و این مستلزم ابهام ذات واجب‌تعالی و تابعیت ذات حق‌تعالی در وجود و صفات ممکنات خواهد بود.

و إذا كان كذلك فيلزم ان يكون تحقق الحق تعالى في ضمن افراد الممكنات و حصر صفاته تعالى في صفات الأفراد، فلو لم يكن للممكنات وجود و لاصفات، لم يكن له تعالى وجود و لاصفات و كل ما لم يكن معلوما و لا مقدورا، مثلاً للممكنات لم يكن معلوما و لا مقدورا له تعالى و يكون ذات الواجب طبيعة مبهمة تابعة لوجود الممكنات و صفاتها، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.<sup>(۶)</sup>



همچنین مفسده دیگری که بر این فرض بار میشود آن است که چون وجود مطلق بر تمام افرادش قابل حمل است لازم می آید که تمام ماهیات حادث فانی متغیر، واجب بالذات و قدیم بالذات گردند. همچنین اگر افراد این وجود مطلق همگی واجب الوجود باشند، از اینجا تعدد واجب الوجودها لازم می آید و اگر همگی ممکن الوجود باشند لازم می آید که ممکن الوجودهایی داشته باشیم که به واجب الوجودی مستند نباشند و این امری محال است و یا به واجب الوجودی مستند باشند که این واجب الوجود خارج از ذات ممکنات است و این نیز خلاف فرض است، زیرا ما وجود مطلق را همان واجب الوجود فرض کردیم و تحقق آن را هم صرفاً در ضمن افراد دانستیم.

همچنین لازم می آید که تشخیص وجودات ممکن و بتبع آن، تشخیص وجود حق تعالی بواسطه ماهیات و عوارض آن باشد، زیرا طبیعت لابشرط بواسطه عوارض مشخصه و مصنفه ماهیات تشخیص و فردیت مییابد، چون خود طبیعت وجود مطلق امری لابشرط و مبهم است، ازاینرو باید بواسطه ماهیات و عوارض آن متشخص گردد.

فرض دوم: در فرض اول، وجود مطلق همان طبیعت کلی وجود من حیث هو هو بود؛ یعنی همانطور که ماهیت لابشرط در ضمن افرادش تحقق دارد، وجود مطلق نیز بعنوان وجود لابشرط در ضمن افراد ماهیت متحقق میشود. در فرض اول، نحوه تحقق وجود مطلق مانند نحوه تحقق ماهیت لابشرط در خارج بود. بعبارت دیگر، همانطور که ماهیت لابشرط هیچ خصوصیتی در آن اخذ نشده است و بنابراین در ضمن تمام افراد ماهیت تحقق دارد، وجود مطلق هم مانند ماهیت لابشرط در ضمن افرادش متحقق میشود. این تربیت در فرض اول، وجود لابشرط هویتی مقدم بر افرادش نخواهد داشت، بلکه صرفاً به تحقق افرادش محقق میشود.

۷۶ در فرض دوم، مقصود از وجود مطلق، وجود محض لابشرط است نه بمعنی وجود مطلق من حیث هو هو که همان شأن کلی طبیعی و ماهیت لابشرط در خارج است و دقیقاً مطابق همان چیزی که در فرض نخست گذشت، بلکه منظور از وجود مطلق، وجود لابشرطی است که در آن هیچ نحو خصوصیتی لحاظ نشده است و نسبت به هر ویژگی و خصوصیتی لابشرط است، اما بر سایر تعینات و کثرات وجودی نوعی تقدم دارد. چنین وجودی در خارج با هر تعینی عین همان تعین



خواهد بود با این تفاوت که چنین وجودی در مقام اطلاقش دارای هیچ تعیین و خصوصیتی نیست، اما در مقام سریان، عین تمام حدود و تعینات است، ولی بنحوی که تمام کثرات و تعینات برای آن وجود مطلق در حکم عرض خاص باشد و نه ذاتی و نه عرض عام و نه عرض مساوی.

بنابراین آنچه در تمایز فرض اول با فرض دوم میتوان بیان کرد آن است که در فرض اول، تحقق وجود مطلق، در مقام تحلیل عقلی، متأخر از افراد بشرط شیء بود، در حالی که در فرض دوم، تحقق وجود لابشرط مقدم بر افراد ماهیت میباشد. بنابراین، میتوان چنین نتیجه گرفت که وجود مطلق لابشرط، چون هیچ خصوصیتی در آن اخذ نشده است، در هر موطنی، عین همان موطن و تعیین خواهد بود و چون در مقام تحلیل عقلی نسبت به کثرات تقدم دارد، پس تمام کثرات و ماهیات به عین وجود این وجود موجود است؛ برای نمونه، تحقق فردی از افراد ماهیت انسان مانند زید به عین همین وجود مطلق لابشرط موجود است. اما همین وجود مطلق در اعتبار و ملاحظه دیگر بعنوان حقیقتی غیر از کثرات لحاظ میشود، بنحوی که هر تعیین و کثرتی که بر آن عارض میگردد خارج از ذات و حقیقت آن وجود مطلق است. با این لحاظ اگر فردی از افراد انسان مانند زید را در نظر بگیریم؛ آن وجود مطلق بر زید قابل حمل نخواهد بود.

همین دو نحو اعتبار را در اعتبار جنس و فصل و ماده و صورت نیز داریم؛ بدین نحو که جنس و فصل در خارج با یکدیگر متحد بشکلی که بر یکدیگر قابل حمل میباشد. اما اگر همین جنس و فصل را بعنوان دو ماهیت تام لحاظ کنیم، ماده و صورت خواهند بود که بر یکدیگر قابل حمل نیستند و از طرف دیگر، اگر همین ماده و صورت را بعنوان دو ماهیت غیرتام اعتبار کنیم، همان جنس و فصل خواهند بود که در خارج با یکدیگر متحد میباشدند و بر یکدیگر قابل حمل هستند.

اشکال وارد بر این نظریه آن است که اگرچه در ملاحظه بشرط لایبی، وجود مطلق غیر از تعینات است، اما در واقع و نفس الامر این کثرات به عین همان وجود مطلق موجودند و اگر کثرات به عین وجود مطلق که همان واجب تعالی است موجود باشند، لازم می آید که هر ممکنی، صفات واجب تعالی مانند علم و قدرت و

حیات و... را داشته باشد.

فیلزم ترکیب حقائق الممكنات و وجوداتها من الوجود الواجبی الذی هو عین ذاته  
تعالی و مما لیس بوجود و قدعرفت بطلان هذا مرارا فلا نعیده، و ای عاقل یقول بان  
الوجود الذی فی الحمار مثلاً و جزئه، حی عالم مرید قادر مقتدر واجب متصف  
بصفات الواجب تعالی، تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کثیراً.<sup>(۷)</sup>

**فرض سوم:** مطابق این فرض، وجود مطلق وجودی است که تعیین فی نفسه دارد،  
اما دارای وحدت ذاتی ضعیف است، بنحوی که کثرت شئون مختلف و تعدد صور  
عارض بر آن منافی وحدت ذاتی وجود مطلق نمیگردد.

رابطه آن وجود مطلق نسبت به تعینات خاص، دقیقاً مانند رابطه و نسبتی است  
که بین هیولا و صور مختلف وجود دارد؛ هیولای عناصر در ذات خود دارای  
وحدت ضعیف و مبهمی است که توارد و کون و فساد صور مختلف عارض بر  
هیولا، نافی وحدت سنخی آن نخواهد بود، بلکه وحدت و کثرت عارض بر هیولا  
از جانب ذات هیولا نیست بلکه بواسطه صور حال در آن است که بالعرض عارض  
هیولای عناصر میشود.

این فرض نیز قولی فاسد است، زیرا اگر واجب تعالی در حکم ماده خارجی  
برای ممکنات باشد، آنچه را واجب الوجود فرض کرده بودیم، واجب الوجود نخواهد  
بود و این خلف است. توضیح مطلب آن است که همانطور که در جای خود روشن  
گردیده است هیولا در تحقق و خارجیت محتاج به صورت است و چون خودش  
در ذات خود قوه محض و قابلیت صرف است و شأن آن جز انفعال و قبول نیست،  
بدون صورت هیچ تشخیص و تحقیقی ندارد و بنابراین مرتبه وجودی آن از صور  
حال در آن پستتر است. حال اگر واجب تعالی در حکم ماده برای ممکنات باشد،  
لازم است که مرتبه آن از صور جواهر ممکن الوجود پایینتر باشد. پس لازم می آید  
آنچه واجب الوجود فرض کردیم نه تنها ممکن الوجود بلکه از حیث رتبه و ضعف و  
نیاز وجودی پایینتر از آن باشد و این محال است.

**فرض چهارم:** مطابق این فرض، لازم است وجود مطلق که عین واجب تعالی و  
عین مخلوقات است، وجود محض متعین من جمیع الجهات و الحیثیات باشد،

بنحوی که هیچ نحو تعدد و کثرتی در ذات آن راه نداشته باشد، اما با این حال، ظاهر در تمام مظاهر و کثرات باشد و در هر مجلی و مظهري دیده شود، همانگونه که شخص واحد خارجی با حفظ تعیین و تشخیص و وحدتش، در مرایا و اذهان مختلف و متعدد حضور وجودی دارد و همانطور که از بسیاری از اهل تصوف نقل شده است که واجب‌تعالی در آن واحد در مکانهای متعدد حاضر است و در تعینات متعدد ظهور کرده است و همانگونه که عدد یک با حفظ وحدت خود در اعداد دیگر حاضر است و آنها را ایجاد میکند، بنحوی که سایر اعداد اعتبارات و ظهور و شئون همان عدد یک است و همچنین مانند رابطه‌یی که بین دانه درخت و درخت برقرار است که دانه بصورت درخت، شاخه و برگ درمی‌آید، در حالی که درخت درخت است و دانه دانه، اما یکی از آنها اصل است و بقیه فرع آن اصل و همینطور مانند مرکب که در ذات خود واحد است، اما بصورت حروف و کلمات درمی‌آید، لکن همان حروف و کلمات به اعتباری عین آن مرکب هستند و به اعتباری دیگر غیر آن میباشند و همچنین مانند خورشید که خود در ذات خود واحد است، اما به اعتبار تابش آن بر اشیاء گوناگون و منور کردن آنها متعدد و متکثر میشود و همچنین مانند دریا که در ذات خود واحد است، اما بصورت امواج ظهور پیدا میکند و این امواج در حکم شئون عارضی برای آن امر واحد است.

اما این مثالهایی که بصورت رمز و اشاره بیان شده تنها مسئله‌یی را حل نمیکند بلکه دشواریهای فراوانی را نیز ایجاد میکند، زیرا سریان عدد یک در اعداد دیگر و حاصل شدن اعداد دیگر از عدد یک جز با تکرار عدد یک و انضمام عدد یک به مثل خودش حاصل نمیشود، در حالی که واجب‌تعالی منزله از تکرار و منزله از آن است که از تکرار خودش اشیاء و کثرات حاصل شوند. همچنین در مثال دانه و درخت، جوهر و کلمات، دریا و موج، تحقق کثرات از امر واحد جز بدلیل افزایش در حجم یا اختلاف در وضع و امثال اینها نیست و واجب‌تعالی از این امور متعالی است.

اما در باب مثال ظهور شخص واحد در آن واحد در مظاهر و مکانهای متعدد باید گفت که اگر مقصود آن است که شخص با همان بدن مادی و عنصریش در زمان واحد در مکانهای مختلف حاضر میشود، چنین چیزی به صریح عقل باطل است و اگر مقصود



از ظهور شخص واحد در آن واحد در مکانهای متعدد آن باشد که نفس ناطقه انسانی به علت جدایی از عالم ماده و قوت در مجرد قادر است که در آن واحد در بدنهای مشابه دیگری مانند بدن خود تصرف و تدبیر کند، چنین چیزی ممکن است اما باید به این نکته توجه نمود که تعلق نفس به بدن، تعلق تدبیری جهت استکمال نفس از راه تصرف در بدن است، اما ظهور و تجلی حق تعالی نسبت به کثرات نمیتواند مانند تعلق نفس به ابدان مختلف باشد، زیرا نفس از این راه استکمال مییابد، در حالی که نمیتوان درباره حق تعالی چنین چیزی گفت.

مضاف بر اینها، ظهور شخص واحد در آیینه‌های مختلف و متعدد مستلزم آن است که تمام این صور، حاکی از آن شخص باشد بگونه‌یی که تمام احکامی که بر آن صور حمل میشود حقیقتاً در حکم صاحب صور باشد؛ اگر ظهور حق تعالی نسبت به کثرات این چنین باشد، لازم می‌آید که وجود تمام ممکنات حاکی و مشابه وجود حق تعالی باشد بگونه‌یی که وجود هر یک از ممکنات، عنوانی مطابق برای وجود حق تعالی واقع شود و لازمه این سخن آن است که وجود سگ و گربه و پشه و مانند آنها مشابه وجود قدیم حیّ قادر واجب‌الذات باشد.

ملا محمد نعیم طالقانی پس از رد احتمالات مختلف در باب نحوه تحقق وجود مطلق و بتبع آن، نحوه ظهور و تجلی واجب تعالی بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود عرفا، به معنای صحیح تجلی و وحدت وجود اشاره کرده و بیان میکند که معنای تجلی همان جعل بسیط وجود ممکن و تحقق تبعی ماهیت آن توسط وجود محض و مطلق و نامتناهی واجب تعالی است و معنای صحیح نظریه وحدت وجود نیز آن است که جاعل و مجعول یا عبارت دیگر، حق و خلق یا واجب و کثرات هر دو از سنخ و اصل واحدند و تفاوت آنها در مرتبه و درجه وجودی آنهاست و این ۸۰ معنای صحیح و قابل دفاع نظریه وحدت وجود است.

نحن نقول انه تعالى اخرج من كنه العدم وجودات خاصة مقيدات، هي مناسبة لذاته و فروع لأصلها و مباينة له من وجه آخر، فان العلة لا توجد الا ما يناسب ذاتها و ليس مثل ذاتها و تلك الوجودات من حيث السنخ و الاصل واحدة و من حيث نقصان الكمالات و تبعيته الماهيات لها متعددة متكررة، و لانهى بوحدة الوجود و كثرة الشئون



الا هذا المعنى و هذا الوجود كما انه وجود فهو ايضا موجود كما ان النور نور و منور  
ايضا، فكما ان الوجود بذلك الاعتبار واحد، فكذلك الموجود بهذا المعنى ايضا واحد  
اي الموجود المجعول بالذات الذي هو الوجود، واحد بالسنخ و الأصل و متكثر  
باعتبار التقيدات و نقصان الكمالات...<sup>(۸)</sup>

بنابر آنچه گذشت بدرستی میتوان نتیجه گرفت که از نظر ملانعیم طالقانی یگانه  
تفسیر صحیح از نظریه وحدت وجود، همان نظریه وحدت تشکیکی وجود است که  
در آن با پذیرش کثرت موجودات، وحدت حقیقت وجود نیز پذیرفته میشود.

### تبیین فلسفی از وحدت وجود عرفانی

ما در این بخش از نوشتار حاضر میکوشیم با ارائه تبیین فلسفی از وحدت شخصی  
وجود نشان دهیم که هیچکدام از اشکالات ماتن بر نظریه وحدت شخصی وجود وارد  
نیست و اگر این نظریه بدقت تحلیل و تبیین گردد از تمام اشکالات پیش گفته مصون  
خواهد ماند. در ذیل با استفاده از تحلیل وجود رابط معلول در حکمت متعالیه به اثبات  
نظریه وحدت شخصی خواهیم پرداخت و تبیین فلسفی از تجلی عرفانی ارائه خواهیم  
نمود و با استفاده از مفاهیمی مانند کثرت تقابلی و کثرت احاطی به تبیین از وحدت  
شخصی اشاره میکنیم که علاوه بر اینکه نشان میدهد واجب تعالی در دل هر موطنی  
حاضر است هرگز تمایز حق با ممکنات و ساحت تنزیه واجب را آلوده به همه‌خدایی و  
عینیت صرف واجب و ممکن نمیکرداند.

#### ۱. وجود رابط معلول در حکمت متعالیه

۸۱ در فلسفه ملاصدرا معالیل نسبت به حق تعالی وجود رابط هستند، بگونه‌یی که  
حقیقت وجود تنها به وجود رابط و وجود مستقل تقسیم میشود و مقصود از وجود  
مستقل، وجودی است که در تحققش به هیچ چیز نیازمند نیست، چه آن چیز  
حیثیت تعلیلیه باشد و چه حیثیت تقییدیه.

وجود رابط معلول نیز وجودی است که دارای هیچ جنبه فی‌نفسه‌یی نیست، بلکه  
صرفاً دارای جنبه فی‌غیره است. چنین وجودی صرفاً دارای معنای حرفی است که این



سید شهریار کمالی سبزواری؛ تبیین و بررسی انتقادی رویکرد ملا محمد نعیم طالقانی...

معنای حرفی نیز صرفاً در سایه معنای مستقل قابل فهم است و بنابراین هیچ مصداق مستقلی نخواهد داشت؛ بعنوان مثال جمله «از تهران به اصفهان رفتم» حرف «از» خود بتهایی دارای هیچ معنای مستقلی نیست، اما همین حرف در پرتو معنای اسمی «تهران» بمعنای «ابتدایی» قابل درک است. بنابراین تمام معالیل نسبت به حق تعالی وجودات رابط خواهند بود که هیچ جنبه فی‌نفسه‌یی از خود ندارند، بلکه صرفاً عین ربط و ارتباط به وجود مستقل هستند و بدون وجود مستقل قابل درک نمی‌باشند.

به این ترتیب وجود رابط معلول بواسطه ضعف وجودی، عین ارتباط و تعلق به وجود مستقل است و هویت و معنای خود را صرفاً از وجود مستقل دریافت میکند، بنحوی که صرفاً در پرتو وجود مستقل قابل ادراک است و در درون آن تحقق مییابد. اما همچنان باید توجه داشت که وجود رابط معلول بمعنایی که گذشت، یا همان وجود «فی‌غیره» از اقسام وجود است و قسیم وجود «مستقل» واقع میشود و ازینرو تحققش مناط تکثر وجودی است. بعبارت دیگر، تا زمانی که وجود به رابط و مستقل تقسیم میشود، کثرت حقیقی در وجود پابرجاست؛ هرچند کثرتی که بواسطه وجود رابط ایجاد میشود، کثرتی بسیار ضعیف است.

۲. تحلیل «وجود معلول رابط» و گذر از «وجود معلول رابط» به «معلول رابط» یا

«شان» و «تجلی»

با تحلیلی فلسفی و دقیق از وجود رابط معلول و نفی وجود از آن، میتوان نشان داد که آنچه تا به حال وجود رابط معلول میدانستیم در حقیقت رابط معلول است و بنابراین از سنخ وجود نیست تا منشأ و مناط کثرت گردد. پس در حقیقت، وجود منحصر در وجود مستقل خواهد بود و در عالم تنها چیزی که مصداق مفهوم اسمی وجود است، همان وجود مستقل واجب تعالی است و سایر کثرات نه وجود رابط معلول بلکه رابط معلول میباشند که این رابط معلول دیگر از اقسام وجود نیست تا منشأ کثرت گردد.

آنچه در بالا گذشت محتوای نظریه وحدت شخصی وجود است که در آن تنها وجود واجب تعالی مصداق حقیقی مفهوم وجود است و سایر کثرات به ظهور، نمود، تجلی و شأن واجب تعالی برمیگردند. بنابر توضیحی که در ادامه خواهد آمد،



بخوبی روشن خواهد شد که نفی وجود از وجود رابط معلول و پذیرفتن رابط معلول بجای آن، کمک خواهد کرد که تفسیر و توضیحی فلسفی برای اصطلاحات ظهور، نمود، تجلی و شأن ارائه گردد، بنحوی که مفاد مفهوم رابط معلول در فلسفه همان ظهور، نمود، تجلی و شأن عرفانی خواهد بود.

در حکمت متعالیه بنا بر اصالت وجود، امکان فقری و وجود رابط معلول میتوان گفت: اگر آنچه اصیل است فقط و فقط وجود است، پس آنچه در خارج متعلق جعل و ایجاد قرار میگیرد، فقط و فقط وجود است و این وجود معلول، وجودی فقیر و نیازمند است، بنحوی که نیاز و فقر عین ذات وجود معلول است و نه امری عارض بر وجود معلول. به بیان دیگر، تمام هویت وجود معلول را فقر و نیازمندی پر کرده است، بنحوی که فقر و نیازمندی عین معلولیت و هر دو عین وجود معلول میباشند. همچنین وجود معلول بسبب فقر و نیازمندی عین ربط به علتش است، بنحوی که خودش هیچ نفسیتی ندارد و چون نفسیتی ندارد پس حکم‌پذیر نیز نخواهد بود. چنین چیزی با قطع نظر از علتش بمعنای دقیق کلمه، هیچ است و صرفاً در کنار علتش و با نظر داشت رابطه‌اش با علت «چیزی» قلمداد میشود.

اگر چنین رابطه‌ی بین معلول و علت برقرار باشد، پس میتوان بوضوح نتیجه گرفت که هر حکمی برای معلول میشود، در حقیقت حکم علت آن است که مجازاً به معلول نسبت داده میشود و هر وصفی که برای معلول اثبات میگردد، در حقیقت وصف علت آن است که مجازاً به معلول نسبت داده میشود.

پس اگر حکم میکنیم که معلول موجود است، حکم موجودیت در حقیقت، حکم علت است که مجازاً به معلول نسبت داده میشود. همچنین اگر حکم میکنیم که معلول عالم و قادر و حیّ و... است، این احکام حقیقتاً حکم علت است که مجازاً به معلول نسبت داده میشود.

حال چون در عالم جز وجود مستقل حق تعالی و معلولاتش چیز دیگری موجود نیست، اگر حکم موجودیت بر معلولات حکمی مجازی باشد و متعلق حکم در حقیقت وجود مستقل حق تعالی باشد، بدرستی میتوان نتیجه گرفت که آنچه حقیقتاً موجود است فقط و فقط واجب تعالی است و سایر معلولات که از آنها به کثرات

تعبیر میکنیم، حقیقتاً موجود نیستند بلکه نسبت موجودیت به آنها مجازی است، پس در عالم فقط واجب‌تعالی مصداق مفهوم اسمی وجود است و سایر کثرات مصداق مفهوم اسمی وجود نیستند، ازاینرو حقیقتاً نیز موجود نمیباشند و این دقیقاً مفاد نظریه وحدت شخصی وجود خواهد بود.<sup>(۹)</sup>

با این تقریر، وجود رابط معلول دیگر از سنخ وجود نخواهد بود و باید آن را رابط معلول قلمداد کنیم، زیرا آن چیزی حقیقتاً موجود است که بدون هیچگونه مجازی در اسناد مصداق حقیقی مفهوم اسمی وجود باشد و این در حالی است که حمل وجود بر رابط معلول حملی مجازی است، بنابراین وجود رابط معلول دیگر از اقسام وجود نخواهد بود، پس باید آن را رابط معلول بنامیم نه وجود رابط معلول.

### ۳. تبیینی فلسفی از معنای «وجود مجازی» کثرات در عرفان نظری

در اینجا سؤالی اساسی مطرح میشود که پاسخ به آن در روشن شدن نحوه وجود کثرات و نحوه ارتباط این کثرات با واجب‌تعالی نقش بسزایی دارد. اشکال مذکور به این شکل قابل تقریر است که چون متن واقع نمیتواند خالی از دو طرف نقیض باشد، پس اگر کثرات حقیقتاً موجود نیستند، پس باید حقیقتاً معدوم باشند، زیرا نمیتوان پذیرفت که چیزی نه موجود باشد و نه معدوم و پذیرش معدومیت کثرات مساوی با آن است که کثرات را بعنوان اوهام و خیالات قلمداد کنیم، در حالی که شما ادعا کردید که کثرات اوهام و خیالات و حاصل دویینی شخص احوال نیستند.

ممکن است در پاسخ گفته شود موجود نبودن کثرات مساوی عدم موجودیت آنها نیست، زیرا اگر چیزی حقیقتاً موجود نباشد هم میتواند حقیقتاً معدوم باشد و هم میتواند مجازاً موجود باشد و ما شق دوم که موجودیت مجازی است را انتخاب میکنیم. بنابراین میتوان گفت اگرچه کثرات حقیقتاً موجود نیستند، ولی عدم موجودیت حقیقی آنها مساوی معدومیت آنها نیست، بلکه بدرستی میتوان گفت آنها مجازاً موجودند.

اما چنین جوابی کافی بنظر نمیرسد، زیرا بروشنی مشخص نیست که مقصود از وجود مجازی که در مقابل وجود حقیقی بکار میرود چیست؟ آیا این وجود مجازی





خودش موجود است یا معدوم؟ آیا میتوان برای وجود مجازی، تبیین روشن فلسفی ارائه نمود؟ زیرا صرف بیان اینکه کثرات موجود نیستند و معدوم هم نیستند، بلکه مجازاً موجودند و حقیقتاً معدومند، دقیقاً روشن نمیکند که نحوه تحقق کثرات چگونه است. بنابراین ما نیازمند آن هستیم که با تبیین فلسفی روشن کنیم که وجود مجازی کثرات دقیقاً به چه معنی است و بدون چنین تبیینی دست به الفاظی برده‌ایم که معنای آن بدرستی روشن نیست.

ما در ذیل نشان خواهیم داد که وجود مجازی کثرات و نفی وجود حقیقی از آنها دقیقاً به چه معنایی خواهد بود و چگونه میتوان از آن تبیینی فلسفی ارائه نمود:

### الف) کثرت تقابلی و کثرت احاطی

نکته‌یی که در ابتدا باید به آن اشاره نمود، آن است که وقتی میگوییم دو شیء «الف» و «ب» موجود است، به این معنی است که «الف» دارای ویژگیهایی است که «ب» دست‌کم یکی از آنها را فاقد است و همچنین «ب» دارای خصوصیات است که «الف» دست‌کم یکی از آنها را فاقد است. به بیانی دیگر، هرکدام از «الف» و «ب» دو موطن مختلف از عالم واقع را پر کرده‌اند، بنحوی که وجود «الف» موطنی غیر از وجود «ب» دارد و موطن «ب» نیز غیر از موطن «الف» است.

از این نحو کثرت به کثرت تقابلی یاد میشود و مناط و معیار کثرت در وجود، این نوع از کثرت است. اگر کثرت موجودات، کثرت تقابلی باشد، آنگاه اگر بخواهیم اشیاء عالم را شمارش کنیم، به هر یک از موجودات عالم یک عدد تعلق میگیرد؛ مثلاً شیء «الف» یک موجود و شیء «ب» دومین موجود و شیء «ج» نیز سومین موجود و همچنین واجب‌تعالی نیز در شمارش، عددی به آن تعلق میگیرد.

۸۵

بحث از علت و معلول نیز در فضای کثرت تقابلی طرح و بررسی میشود؛ زیرا علت، ذات و حقیقتی است مغایر ذات و حقیقت معلول، اما ذات و حقیقت علت با ذات و حقیقت معلول دارای نحوی از ارتباط است. بنابراین موطن وجودی علت غیر از موطن وجودی معلول است؛ به این معنا که وجود علت بخشی از واقع را پر کرده و وجود معلول بخش دیگری از واقع را پر کرده است، بنحوی که نه علت در



سید شهریار کمالی سبزواری؛ تبیین و بررسی انتقادی رویکرد ملامحمد نعیم طالقانی...

موطن معلول حضور وجودی دارد و نه معلول به ما هو معلول در موطن وجودی علت حاضر است. بلی، بنا بر اصالت وجود و تشکیک در وجود، علت، کمالات معلول را بنحو اعلی و اشرف و اتم دارد و به بیانی دیگر علت، وجود برتر معلول است، اما هر دو آنها دارای دو موطن وجودی جدای از یکدیگر هستند.

نوع دیگری از کثرت، کثرت احاطی است. در این نوع کثرت، همه کثرات به یک وجود واحد کلی سرپانی موجودند، بنحوی که آن وجود واحد سرپانی در تمام کثرات ساری و جاری است و در تمام آنها حضور وجودی دارد، اما این وجود کلی سعی در مقام تحلیل علی مقدم بر کثراتی است که در آنها حضور وجودی دارد و سرپان وجودی او در کثرات، موجب تجافی او از مقام خود نیست.

دلیل اینکه چنین کثرتی را کثرت احاطی گفتیم آن است که آن کلی سعی به نفس احاطه از کثرات متمایز میشوند. توضیح مطلب آنکه چون کثرات به عین وجود کلی سعی موجودند، پس میتوان پرسید چه تمایزی بین این کثرات و آن وجود سعی موجود است؟ در پاسخ باید گفت که آن وجود سعی عین تمام کثرات است، اما آن کثرات عین آن وجود سعی نیست، پس آن وجود کلی سعی با سرپان و احاطه خود از سایر کثرات متمایز میشود. به بیان دیگر، آن وجود سعی در هر موطن عین کثرات همان موطن است، ولی محدود به حد همان موطن خاص نمیگردد و بواسطه همین عدم محدودیت به حد خاص آن موطن، در عین حضور وجودی در آن، بواسطه سعی وجودی و احاطه خود، از آن موطن متمایز میگردد. در نتیجه میتوان گفت عینیت او با کثرات بواسطه سرپان وجودی او در هر موطنی است و تمایز او از کثرات بواسطه عدم محدودیت آن در حد خاص همان موطن است و به همین دلیل، چنین کثرتی را کثرت احاطی نامیدیم.

۸۶ بهترین مثال برای روشن شدن کثرت احاطی مثال نفس است. نفس بعنوان یک هویت واحد سرپانی دارای قوایی مانند باصره، لامسه و غیره است. این قوا به عین وجود نفس موجودند، بنابراین وقتی چیزی را میبینیم، این حقیقتاً نفس است که در حال مشاهده است و وقتی چیزی را لمس میکنیم، این خود نفس است که در موطن لامسه حضور وجودی دارد و در حال لمس کردن است و همچنین در سایر قوا وضع به همین ترتیب است. پس این قوا به عین وجود نفس موجودند. حال میتوان پرسید اگر این قوا



به عین وجود نفس موجودند، تمایز این قوا با خود نفس چگونه است؟ در پاسخ باید گفت نفس بواسطه نفس احاطه از کثرات متمایز میشود؛ به این معنا که نفس عین تمام قواست، ولی قوا عین نفس نیستند. نفس در تمام قوا حضور وجودی دارد، ولی وجود نفس منحصر در همین قوا نیست، بنابراین اگر بگوییم «باصره همان نفس است» به این معنا که هویت نفس منحصر در قوه بینایی است، این حکم نادرست است، اما اگر بگوییم «نفس همان باصره است» به این معنا که باصره به عین وجود نفس موجود است، چنین حکمی صحیح خواهد بود.

بنابر توضیحات فوق میتوان چنین نتیجه گرفت که هر حکمی که برای قوای نفس میکنیم، این حکم حقیقتاً و اولاً و بالذات متعلق به خود نفس است و ثانیاً و بالعرض به قوا نسبت داده میشود، زیرا حقیقتاً نفس است که در دل این قوا حضور وجودی دارد.

بنابراین بدرستی میتوان نتیجه گرفت که کثرات و روابط امکانی وجود حقیقی ندارند، زیرا اگر گفته شود «کثرات موجود نیستند» این حکم صحیح است، چون معنای آن این خواهد بود که کثرات وجودی مقابل وجود کلی سعی و مستقل ندارند، بلکه در ضمن وجود مستقل و به عین آن وجود موجودند و چون آن وجود کلی سعی است که در دل این کثرات حاضر است، پس حکم موجودیت اولاً و بالذات متعلق به علت است و ثانیاً و بالعرض متعلق به کثرات. پس کثرات حقیقتاً موجود نیستند؛ یعنی وجود مقابل و کثرت تقابلی ندارند. همچنین اگر گفته شود «کثرات موجودند» این حکم نیز صحیح خواهد بود، زیرا مقصود از موجودیت آنها آن است که مجازاً موجودند؛ یعنی به عین وجود مستقل موجود هستند نه اینکه وجود آنها وجود مقابل وجود مستقل باشد و یا اینکه کثرتشان کثرت تقابلی باشد.

۸۷

در همان مثال نفس، قوای نفس موجودند، ولی وجودی مقابل وجود نفس ندارند، بنحوی که نفس موطن خاصی را پر کرده باشد و قوای نفس موطن دیگری را بنحوی که رابطه آنها رابطه علت و معلولی باشد، بلکه قوا به عین وجود نفس موجودند و نفس در قوا سریان وجودی دارد. از طرفی میتوان گفت قوای نفس موجود نیستند؛ به این معنا که وجود آنها وجودی مقابل وجود نفس باشد و کثرت



آنها کثرت تقابلی باشد.

آنچه درباره تمایز کثرت تقابلی و کثرت احاطی بیان کردیم، بنحوی ملهم از متن کتاب تمهید/القواعد است:

إن التعین انما يتصور علی وجهین، إما علی السبیل التقابل او علی سبیل الإحاطة، لا یخلو امر الامتیاز عنهما اصلاً، ذلك لأن ما به یمتاز الشیء عما یغایره، إما أن یکون ثبوت صفة للمتمیز و ثبوت مقابلها لما یمتاز عنه، کالمقابلات، و إما أن یکون ثبوت صفة للمتمیز و عدم ثبوتها للآخر، کتمیز الكل من حیث انه کل، و العام من حیث انه عام، بالنسبة الی اجزائه و جزئیاته.<sup>(۱۰)</sup>

در این بند ابن ترکه به این نکته میپردازد که تمایز دارای دو نوع اساسی است: تمایز تقابلی و تمایز احاطی. در تمایز تقابلی، هر یک از دو طرف دارای ویژگیهایی است که طرف مقابل بعضی از آن ویژگیها را ندارد. در این نوع تمایز، غیریت برقرار است و دو طرف با هم عینیتی ندارند. اما در تمایز احاطی، بین دو طرف علاوه بر غیریت عینیت نیز برقرار است. در این نوع تمایز با دو امر مواجه هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد، بنحوی که امر محیط عین امر محاط است، ولی محاط عین محیط نیست و به نفس همین احاطه محیط از محاط متمایز میشود. به بیان دیگر، محاط به عین وجود محیط موجود است و محیط در دل محاط وجود دارد و همین احاطه و سریان موجب عینیت محیط با محاط میشود، اما چون محاط عین محیط نیست باز به نفس همین احاطه محیط از محاط متمایز میگردد.

او سپس به این نکته اشاره میکند که رابطه کثرات با واجب تعالی از نوع تمایز و کثرت احاطی است و نه کثرت و تمایز تقابلی، زیرا هیچ وجودی مقابل وجود واجب وجود ندارند، بلکه تمام کثرات در ضمن وجود حق تعالی موجود است.<sup>(۱۱)</sup>

حال میتوان برای اشکال پیش گفته، جواب روشنتری ارائه نمود: مضمون اشکال مطرح شده این بود که آیا نفی موجودیت حقیقی از کثرات و اثبات موجودیت مجازی برای آنها بمعنی معدوم بودن آنها نیست؟ اگر موجودیت مجازی بمعنی معدومیت آنها نیست، چگونه میتوان تبیینی روشن و فلسفی از آن ارائه نمود؟ پاسخ آن است که نفی موجودیت حقیقی از کثرات بمعنی نفی وجود مقابل و کثرت

۸۸

تقابلی از آنهاست و اثبات وجود مجازی برای آنها بمعنی اثبات وجود ضمنی و کثرت احاطی برای آنها میباشد، نه نفی مطلق وجود از آنها که مستلزم معدومیت آنها گردد. توضیح مطلب آن است که چنانکه گذشت وجود رابط معلول، عین فقر و نیاز و معلویت است و تمام هویت آن ارتباط با علت آن است، بنحوی که بدون ارتباط با علت نه حکم پذیر است و نه قابل اشاره حسی و عقلی. پس هر حکمی که درباره آن میشود، در حقیقت حکم علت آن است، ازاینرو اگر حکم به موجودیت وجود رابط میکینم، این حکم حقیقتاً حکم علت آن است و با واسطه در اسناد به وجود رابط معلول تعلق میگیرد، بنابراین حکم موجودیت برای وجود رابط معلول حکمی مجازی است و نه حقیقی. پس میتوان بدرستی نتیجه گرفت که رابط معلول دارای وجود حقیقی نیست، پس دیگر از سنخ وجود حقیقی نخواهد بود ازاینرو از وجود رابط معلول به رابط معلول گذر نموده‌ایم. از طرفی بیان کردیم که وجود مجازی بمعنی عدم نیست بلکه بمعنای موجودیت و کثرت احاطی است، پس رابط معلول، معدوم نیست، بلکه بنحو کثرت تقابلی وجود ندارد و نحوه وجود آن بنحو کثرت احاطی است و در کثرت احاطی روشن شد که کثرات به عین وجود محیط موجودند و وجود محیط در کثرات محاط، سریان وجودی دارند. حال میتوان گفت که مقصود از نفی وجود از رابط معلول آن است که رابط معلول بنحوی که وجودی مقابل وجود مستقل داشته باشد، معدوم است، اما به عین وجود مستقل و در ضمن وجود مستقل تحقق دارد. به بیان دیگر، وجود مستقل در دل رابط معلول سریان وجودی دارد، بنحوی که همان وجود مستقل از جهتی خاص و در حدی خاص حضور وجودی پیدا کرده و همین سریان وجود مستقل در حدی خاص را رابط معلول گوئیم و بواسطه همین سریان وجود مستقل محیط در رابط معلول است که حکم موجودیت مجازی رابط معلول میکینم، زیرا منظور از موجودیت مجازی، نفی وجود مقابل برای رابط معلول و اثبات وجود ضمنی و احاطی برای آن است.

... أن الضرورة حاکمة بأن الكون العینی [ای الوجود الکلی الواحد السریانی]  
الذی یشرک فیہ الاکوان العینیة [ای الکثرات الخارجیة] التی بها یتکون الاعیان  
فی الخارج، لابد و أن یکون کونا عینیا و أن تكون تلک الاکوان فی الاعیان و



الاذهان نفس حقيقة ذلك الكون و عين طبيعتها... (۱۲)

تجلیات و ظهورات حق، وجود محض نیستند، زیرا وجودی مبین و مقابل وجود حق تعالی ندارند، بلکه در ضمن وجود حق و به سریان احاطی او موجودند، پس دارای وجود حقیقی یا همان وجود محض نیستند.

### ب) تعریفی فلسفی از «شان» یا «تجلی»

بنابر توضیحاتی که گذشت، حال میتوان تعریف دقیقی از شان، ظهور، نمود، تجلی و یا رابط معلول ارائه نمود.

اگر یک وجود واحد کلی سریانی سعی از جهتی خاص و در حدی خاص حضور و سریان وجودی داشت، بنحوی که تمام کثرات بواسطه (حیثیت تقییدیه نه حیثیت تعلیلیه) حضور و سریان وجودی او موجود باشند، به آن وجود کلی سریانی سعی شان و به سایر کثرات و حدود ذی شان گفته میشود.

دلیل اینکه گفتیم آن وجود کلی از جهتی خاص در حدی خاص حاضر شده است، آن است که آن وجود کلی سعی با تمام صفات خود در آن موطن حاضر نیست، بلکه در هر حد و موطنی مظهر ظهور بعضی از صفات آن وجود واحد کلی سریانی سعی است.

در اینجا ذکر دو مطلب از اهمیت فوق العاده‌ی برخوردار است:

مطلب اول اینکه آنچه درباره سریان وجود واحد کلی در دل تمامی کثرات گفتیم، به هیچ عنوان مستلزم همه خدایی یا اینکه هر موجودی خدا باشد نیست. زیرا همانطور که گفته شد بنابر کثرت و تمایز احاطی، وجود واجب تعالی عین تمام کثرات هست، ولی کثرات عین وجود حق تعالی نیست. بعبارت دیگر، حق بواسطه نفس احاطه بر کثرات عین آنهاست، و بواسطه نفس همین احاطه غیر آنهاست. ۹۰ بنابراین وجود واحد سریانی حق تعالی با تمام کثرات هست، اما هویتش محدود به این حدود مختلف و همچنین محدود به سریان نیست، بلکه علاوه بر بودن و سریان در کثرات دارای هویتی غیر از سریان نیز میباشد.

همچنین باید توجه نمود که این هویت واحد سریانی بر تمامی کثرات تقدم دارد



و در مقام تحلیل عقلی، هویتش مقدم و مستقل بر کثرات است، بنابراین نباید پنداشت که این وجود واحد کلی سعی بر اثر سریان در کثرات دچار انثلام و تجزیه میشود؛<sup>(۱۳)</sup> بعنوان نمونه، سریان نفس در قوای خود هرگز موجب آن نمیشود که قوا عین نفس گردند، زیرا هویت نفس محدود به قوا نیست، همچنین سریان نفس در قوا موجب تجزیه و انثلام نفس نمیگردد، زیرا حضور وجودی نفس در قوای خود بدون تجافی از مقام نفسیت نفس انجام میشود.

عرفا برای تبیین نحوه ارتباط کثرات با واجب تعالی از مثال آئینه استفاده کرده‌اند: اگر شخصی در درون اتاقی قرار گیرد که سراسر این اتاق از آئینه‌هایی با اشکال مختلف و کیفیات متفاوت پوشیده شده باشد، از شخص داخل اتاق تصاویر مختلف و متعدد با کیفیات و اشکال مختلف در آئینه‌های داخل اتاق منعکس میشود. بدون تردید آنچه در آئینه‌های مختلف منعکس میگردد، چیزی جز همان صاحب تصویر از جهات و حیثیات مختلف نخواهد بود و همان صاحب تصویر است که از جهتی خاص در درون آئینه حضور وجودی دارد، زیرا تصاویر آئینه وجودی مقابل وجود صاحب تصویر ندارند و این در حالی است که صاحب تصویر بر اثر این حضور وجودی مثلث و تجزیه نمیگردد.

إذا أدرك الانسان صورته في المرأة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه و أنه ما أدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرأة، أو الكبر لعظمه. ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته، و يعلم أنه ليست في المرأة صورته، و لاهی بينه و بين المرأة. فليس بصادق و لا كاذب في قوله: «رأى صورته و ما رأى صورته». فما تلك الصورة المرئية؟ و أين محلها؟ و ما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معدومة مجهولة.<sup>(۱۴)</sup>

## نتیجه گیری

بنابر آنچه گذشت میتوان بدرستی دریافت که آنچه عالم محقق ملامحمد نعیم طالقانی بر نظریه وحدت شخصی وجود عرفا وارد میدان، بکلی دور از آراء و عقاید ایشان است؛ هرچند که از تبیینی که از وحدت شخصی وجود کردیم پاسخ



به بسیاری از اشکالات ماتن رساله *اصل الاصول* آشکار میشود، اما در مقام نتیجه‌گیری باجمال به برخی از اشکالات و پاسخ آنها اشاره میکنیم:

درباره شبه‌های تمثیل و تشبیه، حلول و اتحاد، اباحیگری، الحاد و جمع و فرق باید گفت که هیچ عارف محققى به چنین اقوالی قائل نیست و قائل آن بطور یقین از صراط مستقیم منحرف شده و از شریعت و طریقت هر دو عدول کرده است. قائلین به این اقوال یا مفسدین ریاکاری هستند که خود را به طایفه عرفا منسوب نموده‌اند و خود را در سلک صوفیان راستین جا زده‌اند، در حالی که بویی از حق و حقیقت نبرده‌اند<sup>(۱۵)</sup> و یا سالکینی هستند که بعلت نقص در استعداد یا روش سلوک یا بواسطه تقصیر در انجام وظایف سلوکی خویش، دچار چنین انحرافات یا هزیان‌گویی‌هایی شده‌اند:

و بسا باشد که بجهت قصور مبتدی [عدم استعداد سالک] یا تقصیر او [کوتاهی اختیاری سالک] در بعضی از مراحل سابق [ترتیب اذکار] مغرور همان [اسماء جلالی یا جمالی] گشته و آثار آن در او ظهور تام به هم رسانیده و از آثار سایر مظاهر غافل و به این سبب به وادی هلاکت - چون اباحت و تعطیل و یأس و جنون و فرعونیت و امثال آنها - افتد.<sup>(۱۶)</sup>

همچنین مصداق شطحیاتی است که از برخی از اهل معرفت صادر شده است که باید در جای خود مورد تحلیل و تدقیق واقع شود. نکته دیگری که در باب برخی از شبه‌های مذکور همچون حلول و اتحاد باید مدنظر داشت آن است که در بسیاری از موارد، عارف مشاهد حالاتی را درک میکند که برای بیان آن حالات، نظام مفهومی و زبانی لازم را در اختیار ندارد، بنابراین برای بیان تجربه خویش از مفاهیم و واژگانی استفاده میکند که از جهاتی بیان‌کننده تجربه سلوکی خویش است، ولی از جهات فراوان دیگری با تجربه مذکور متفاوت است. تعبیرات اینچنینی مخاطب را به این گمان می‌اندازد که تعبیرات توصیفی مذکور از همه جهات با آن تجربه عرفانی یکسان است و از اینرو رویه انکار و تکفیر را در پی می‌گیرد.

همچنین باید در نظر داشت مثالهایی که آنان جهت تبیین رابطه وجود مطلق حق تعالی با شئون و کثرات امکانی از جمله موج و دریا، عدد یک و سایر اعداد،

۹۲





جوهر و حروف و... بیان کرده‌اند، صرفاً از یک جهت مقرب است و از جهات عدیده دیگری مبعد است. هدف آنها از بیان این تمثیلهای صرفاً بیان دو نکته بوده است: نکته اول آنکه وجود مطلق حق در تمام کثرات حضور وجودی دارد و نکته دوم آنکه هویت امر مطلق غیر از تمام کثرات است و بر آنها تقدم وجودی دارد. بنابراین نباید انتظار داشت که مثال و ممثل از همه جهات عین هم باشند. در نهایت اینکه عینیت حق با کثرات، عینیتی من جمیع الجهات و الحیثیات نیست تا لازم آید که تمام ممکنات عین واجب بوده و تمام کثرات متصف به اوصاف واجب‌تعالی گردند، بلکه همانطور که گذشت واجب‌تعالی از جهتی خاص و در حدی خاص در دل کثرات حضور وجودی دارد و این حضور وجودی حق را که ظهور و جلوه واجب‌تعالی مینامیم، هرگز مستلزم عینیت حق و خلق از تمام جهات نیست، بلکه واجب‌تعالی بواسطه تمایز احاطی از کثرات متمایز میشود.

### پی‌نوشتها:

۱. سلطانیان، حسنیه، «زندگی و آثار حکیم ملانعیما طالقانی»، تحقیقات اسلامی، ص ۲۶۱-۲۶۴.
۲. طالقانی، ملامحمد نعیم، رساله اصل الاصول، در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، انتخاب، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، ص ۵۱۴.
۳. همان، ص ۵۲۴ و ۵۲۵.
۴. مدرس زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، ص ۲۹۲.
۵. ابن سینا، الهیات شفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۰۹.
۶. رساله اصل الاصول، در: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، ص ۵۲۸.
۷. همان، ص ۵۳۰.
۸. همان، ص ۵۴۰.
۹. برای توضیح بیشتر ر.ک: ملاصدرای الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۲، فصل ۲۵ و ۲۶؛ یزدان‌پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۲۵۴ - ۲۵۹؛ عبودیت، عبدالرسول، درآمدهی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، فصل ۵.
۱۰. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، تمهید القواعد، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۴۰.
۱۱. «إن التعین الواجبی إنما هو من هذا القبیل [ای من قبیل التمايز الاحاطی]، إذ لیس فی مقابلته تعالی شیء و لا هو فی مقابله شیء» (همان، ص ۲۴۱).
۱۲. همان، ص ۲۶۱.



۱۳. «إنا نعلم بالضرورة أن الكون - الذي يشترك فيه الاكوان العينية - كون عيني تكون طبيعته عين تلك الاكوان في الاعين و الاذهان» (همان، ص ۲۵۹).
- «فقد تحقق و تبين أن الظاهر في الأعيان الخارجية ليس إلا الوجود الواحد القهار، و ليس في دار الوجود غيره ديار، مع صرافة وحدته و تقدس ذاته عن مازجة الكائنات و مخالطة المحدثات و بقاءه على ما كان في أزلية ذاته و سرمدية وجوده» (ملاصدرا، *إيقاظ النائمين*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد خوانساری؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، ص ۶۲).
۱۴. ابن عربي، *محيي الدين، الفتوحات المكية*، ج ۱، ص ۳۰۴.
۱۵. آملی، سيدحيدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحيح هانري كربين و عثمان يحيى، ص ۲۲۰.
۱۶. پارسا، محمدكريم، *شرح و متن رساله سير و سلوك منسوب به سيد بحر العلوم*، ص ۷۳.

### منابع:

۱. آشتيانی، سيدجلال‌الدين، *منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، انتشارات بوستان کتاب، ج ۳، ص ۳، ۱۳۹۳.
۲. آملی، سيدحيدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحيح هانري كربين و عثمان يحيى، تهران، انتشارات علمی فرهنگي، ۱۳۹۳.
۳. ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدين، *تمهيد القواعد*، مقدمه، تصحيح و تعليق سيدجلال‌الدين آشتيانی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ج ۳، ص ۱۳۹۱.
۴. ابن‌سينا، *الهيأت شفا*، تحقيق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ج ۳، ص ۱۳۸۷.
۵. ابن‌عربي، *الفتوحات المكية*، بيروت، دار الصادر، ج ۱، بی‌تا.
۶. پارسا، محمدكريم، *شرح و متن رساله سير و سلوك منسوب به سيد بحر العلوم*، جزوه مخطوط نگارنده.
۷. سلطانيان، حسنيه، «زندگی و آثار حکيم ملانعيمًا طالقانی»، *تحقيقات اسلامي*، س ۱۳، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
۸. حسيني طهرانی، سيدمحمدحسين، *مهترابان (يادنامه و مصاحبات تلميذ و علامه: عالم رباني علامه سيدمحمد حسين طباطبائي)*، مشهد، انتشارات علامه طباطبائي و انتشارات نور ملکوت قرآن، ۱۴۳۱ق.
۹. طباطبائي، سيدمحمدحسين، *نهاية الحكمة*، تصحيح و تعليق غلامرضا فياضي، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ج ۱، ص ۴، ج ۳، ص ۱۳۸۵.
۱۰. عبوديت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ج ۳، ص ۱۳۸۹.
۱۱. ملاصدرا، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، تصحيح، تحقيق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ج ۲، ص ۱۳۸۰.
۱۲. مدرس زنوزی، آقا علی، *بدايع الحكم*، مقدمه و تنظيم احمد واعظی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶.
۱۳. \_\_\_\_\_، *إيقاظ النائمين*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد خوانساری؛ باشراف استاد سيدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، ۱۳۸۶.
۱۴. يزدان‌پناه، سيديدالله، *مبانی و اصول عرفان نظري*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ج ۲، ص ۱۳۸۹.

