بررسی منطق دوگانه علّی ملاصدرا
وسه‌گانه فردی ابن‌عربی در تبیین وحدت وجود

سید محمدتقی چاوشی*

مهدی صدفی**

چکیده: به‌ظاهر، دست‌نوشته‌های ابن‌عربی خالی از واژهٔ وحدت وجود و اثبات فلسفیِ آن است، اما همواره اثبات وحدت شخصی وجود در تاریخ عرفان نظری و حکمت متعالیه زیربنایی‌ترین مسئله و درعین‌حال پُر سروصدا بوده است. شارحان ابن‌عربی مانند ابن‌ترکه و همچنین ملاصدرا به اثبات فلسفی وحدت وجود پرداخته‌اند. به نظر نگارنده، روح عرفان ابن‌عربی وحدت وجودی است، اما به شیوهٔ منطق علّی- معلولی روی خوشی نشان نمی‌دهد. ازاین‌روی، تلاش شده تا برمبنای آرای ابن‌عربی منطق جدید سه‌گانه (فردی) استخراج شود تا براساس آن بتوان بهتر وحدت وجود را تبیین کرد. به‌گفتهٔ ابن‌عربی تا فردیتی نباشد، ظهوری رخ نمی‌دهد و احدیت در باطن یگانهٔ خود می‌ماند. از اهداف این مقاله فراروی از شیوه مألوف منطقی است، به‌طوری‌که قوام فلسفه در تبیین هستی برمبنای «علّیت» است - هرچند معلول عین ربط به علت باشد- اما در نگرش عرفانی که برمبنای «تجلی» است، شایسته نیست در تحلیل ساختار هستی به علّیت فروکاسته شود، بلکه سزاوار است شیوه تبیین تغییر کند. به‌همین‌خاطر این «فردیت» که بر منطق انسان کامل استوار است، سودای آن دارد تا در تمامی مراتب وجود یعنی زبان، ذهن، گزاره و حضرت شیوهٔ یگانهٔ خود را نشان دهد و بین وجود حقیقی و عاریتی تفاوت بگذارد.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، منطق، عرفان ابن‌عربی، حکمت متعالیه، فردیت

---

* استادیار پژوهشکده علوم عقلی بنیاد علوم وحیانی اسراء E-mail :tschawuschi@gmail.com

** دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

E-mail: mahdi.sadafi@gmail. com

دریافت مقاله: ۹۲/۲/۱۸ پذیرش مقاله: ۹۲/۷/۲۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

مقدمه

آنچه دراین مقاله در پی آنیم، تبیین منطق دوگانه و سه‌گانه در تبیین نظریهٔ وحدت وجود است. در این پژوهش، مدل وحدت وجود عرفانی را با نظر به فردیت و تثلیثی که ابن‌عربی به آن نظر دارد، سامان دادیم. در این نظرگاه، تا فردیتی در کار نباشد، ظهوری رخ نمی‌دهد و احدیت در باطن خود می‌ماند. این فردیت به دلالت انسان کامل یعنی حضرت محمد(ص) جمع می‌گردد. ابتدا به تبیین چگونگی کارکرد فردیت در تثلیث می‌پردازیم، سپس دلایلی از جانب ابن‌عربی بر فردیت در ساختار کلام، فردیت در انتاج قضیه و فردیت در رابطهٔ عین و ذهن می‌آوریم؛ درآخر تبیین می‌کنیم چگونه انسان که دلیل بر فردیت است، می‌تواند هستی را طوری تبیین کند که به وحدت وجود حق منجر گردد. بنابراین نظر ما تأکید بر حقیقت فردی جمعی انسانی است که می‌تواند «دلیل» بر حقیقت احدی حقهٔ الهیه باشد.

در مدل صدرایی آن به تحلیل ساختار معلول می‌پردازیم تا از ذات عین ربط معلول به حقیقت مستقل علت برسیم. این تبیین وحدت وجودی ناظر به علیت و دوگانگی علت و معلول است. در ابتدا نظر ملاصدرا را در این بحث می‌آوریم تا نشان دهیم که هویت معلول هیچ‌گونه شیئیت و وجود مستقلی ندارد و ذات او چیزی جز ربط به علت قیومی آن نیست. در نظر علامه طباطبایی هم با توجه به قضیهٔ خارجیه و تحلیل ساختار مفهوم در وجود رابط و مستقل به معنای اسمی و حرفی آن می‌رسیم و می‌فهمیم که تنها وجود واجبی نشئهٔ وجودی دارد و ماسوای او جز روابط، نسب و اضافات، چیز دیگری نیستند.

در انتها، به مقایسهٔ دو منطق عرفانی و صدرایی می‌پردازیم و نقص‌ها و نقاط قوت هرکدام را در تحلیل ساختار هستی برمبنای وحدت وجود بررسی می‌کنیم. یکی از مسائلی که برای ما اهمیت به‌سزا دارد این است که چگونه می‌توان کثرت موجودات را با وحدت وجود سنجید و هرکدام از این دو منطق چه پاسخی برای رفع این تناقض‌نمایی دارند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

فردیت انسان در شکل‌دهی منطق سه‌گانه

حقیقت انسان در عُرف عرفان ابن‌عربی، ویژگی خاصی دارد که بدون در نظر گرفتن آن ربط عالم با خداوند بی‌معنا می‌شود. او حقیقت جامعی است که بدان مراتب هستی در «عین و ذهن»، «زبان» و «قضیه» پا می‌گیرد. به همین‌منظور لازم است این ویژگی به‌طور مفصل آشکار شود.

همان‌گونه که در آغاز فصّ محمدی عنوان می‌کند، حکمت این فصّ «فردی» است؛ زیرا کامل‌ترین موجود انسانی در فردیت شناخته می‌شود. این فردیت از یک‌طرف ریشه در کلام و از طرفی دیگر ریشه در اعداد دارد، که به آن‌ها می‌پردازیم. از نظر ابن‌عربی، به نبیّ خاتم(ص) یا انسان کامل مسمّیات اسماء آدم، که جوامع الکلم است، داده شده است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴). زیرا تنها انسان است که جامع تمام مراتب کلمه است. اگر بخواهیم حیوان ناطق را در نظر ابن‌عربی بسط دهیم به این معناست که تنها انسان از میان تمامی موجوات، صاحب کلام جامع است. ابن‌عربی این درجهٔ عالی انسان کامل را که «جوامع الکلم» است، در علم حروف سه چیز می‌داند:

۱. ذات «غنی» که قائم به خود است؛
۲. ذاتی که «فقیر» به ذات غنی است؛ (البته از ذات فقیر به ذات غنی وصفی باز می‌گردد که بدان اتصاف می‌یابد و این اتصاف در ذات خودش نیست و تنها به این مصاحبت است، بنابراین اقتضای ذات فقیر به‌نوعی این سخن را جایز می‌شمرد که فقر، ذات بی‌نیاز را – که به نفس خودش قائم است– نیز می‌باشد).
۳. ذات «رابطه» بین دو ذات بی‌نیاز، یا نیازمند یا بی‌نیاز و نیازمند است.

ابن‌عربی این سه را به‌ترتیب، بنابر تقسیم کلمه، «ذات»، «حدث» و «رابطه» می‌نامد که برابر با «اسم»، «فعل» و «حرف» هستند که به نظر او جوامع الکلم‌اند، زیرا کلمات تمامی محصور در این سه حقیقت‌اند. بنابراین، اسم ذات مستقل غیرزمانی حق است و فعل ذات زمانی عالم و حرف چیزی جز ربط نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۸۶).

بنابراین انسان جامعِ کلمات ذات، حدث و رابطه است. البته این ذات غیر از آن هویت غیبی است که ورای وجود عالم و فراتر از درک و طمع انسانی است (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ب: ۴۸)، بلکه به نحوی از انحا با عالم در رابطه است تا سه‌گانه ذات، حدث و رابطه شکل گیرد. ابن‌عربی در *فتوحات* بین انسان و عالم فرق نهاده است، به‌طوری‌که تمام عالمیان را وجود پس از عدم می‌انگارد، اما تنها

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

انسان است که از عدم نیامده، بلکه از وجود فرق به وجود جمع تغییر یافته است. او با این فرق‌نهادن می‌گوید که هیچ‌چیز از عالم همانند انسان نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۹۰). زیرا انسان کامل است که جوامع‌الکلم می‌باشد و تنها اوست که ادلّ دلیل بر پروردگارش است:

پس او صلی الله علیه [و آله] و سلم، ادّل دلیل بر پروردگارش است. پس به او «جوامع الکلم» داده شده که عبارت از مسمای اسماء آدم است. بنابراین در تثلیث خود به دلیل شباهت یافت و دلیل، دلیل لنفسه است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

بنابراین از لحاظ عددی، عدد سه اول افراد است، زیرا فردیت عدد سه اقتضای ظهور دارد و ظهور جز به سه حاصل نمی‌شود. جَندی در شرح خود بر این فصّ می‌گوید که مراتب ظهور، برای فردیت است و آن علت انتاج و سبب ثمردهی در هر مرتبه است (جندی، ۱۳۸۱: ۷۰۷).

زیرا انسان کامل در تثلیث خود به دلیل شباهت یافت. دلیل به نظر قیصری در اینجا همان اصغر و اکبر و حد وسط است (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۳۲۹) یعنی هیچ‌گاه، در زوجیتِ اصغر و اکبر نتیجه حاصل نمی‌شود، مگر حد وسطی باشد که باعث انتاج و ظهور گردد (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ب: ۵۳)، زیرا حق‌تعالی احدیت وجود دارد و انسان فردیت ظهور.

نکتهٔ اساسی تثلیث در این مطلب است که انسان در فردیت خود چون بر ذات خود دلالت دارد، به‌عینه، بر پروردگارش دلالت دارد، همان‌گونه که در صغرا و کبرای دلیل، حد وسطی است که همان، به‌عینه، باعث حکم و انتاج می‌گردد. پس انسان عین حد وسط و باعث انتاج مقدمتین است.

ابن‌عربی در ابتدای فص محمدی در قالب سه‌گانه حق، مرد و زن، شیوهٔ شکل‌گیری فردیت و نحوهٔ انتاج آن را توضیح می‌دهد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵-۲۲۰). او ابتدا مرد را وضع می‌نهد. سپس از داخل ذات او، زن تکون می‌یابد. یعنی زن در باطن ذات مرد نهفته و غیب است و جزئی از آن در اصل ظهور عینش می‌باشد. به‌نظر ابن‌عربی، خداوند «جوامع الحکم» را به انسان داده است، نه خود انسان آن را کسب کرده باشد، به همین شیوه خداوند برای پیامبر(ص) سه‌چیز را دوست‌گردانیده است، نه اینکه او خود این‌ها را دوست بدارد، بلکه این دوستی بر او رفته است، زیرا محبت اصل موجودات است و در تمامی آن‌ها سریان دارد. این سه‌چیز به‌ترتیب، زنان، بوی خوش و نماز است. پس ابتدا به زنان (نساء) شده و نماز عقب افتاده است. بنابراین شناخت نفس خود -که ظهور زن به آن است- مقدم بر شناخت پروردگار است (مَن عَرَفَ نَفسُه، عَرَفَ ربّه). حال اگر شناختی رخ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

ندهد، ظهوری در کار نخواهد بود و حق در مکمن غیب هویت خود می‌ماند. اما شناخت که باعث ظهور و انتاج است، جز به فردیت رخ ندهد. بنابراین محمد(ص) واضح‌ترین دلیل بر پروردگارش است و ازاین‌رو، به فردیتش، علت ظهور عالم است.

اما شیوهٔ فردیت این‌گونه است: محبت که اصل موجودات است، حب را رقم می‌زند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴)، یا می‌خواهی بگو که سریان رحمت واسعهٔ الهی، یا به‌عبارتی احدیت ساری در تمامی موجودات به‌گونه‌ای است که بر انسان و غیر انسان یگانه می‌وزد و مختص و مطمع انسان نیست (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ب: ۴۸). ازطرفی‌دیگر، «نفَس‌الرحمن» در چیزی که انسان به آن انسان می‌شود، پنهان است. پس از ذات انسان چیزی خارج می‌شود، که به‌صورت خود اوست و آن زن است. بنابراین برای او از خودش، زن حاصل است و زن به او اشتیاق پیدا می‌کند. اشتیاق انسان به زن، اشتیاق شیء به نفسش است و اشتیاق زن به او، اشتیاق شیء به وطن و اصلش است. به‌نظر ابن‌عربی این امر سه‌گانه در بستر «صورت» رخ می‌دهد، زیرا زن بر صورت انسان و انسان بر صورت حق است. انسان به‌صورت الهی، وجود حق را شفع و دوتا می‌کند، همان‌گونه که زن به وجودش مرد را شفع کرد و او را زوج ساخت. پس این سه‌گانه کامل شد. انسان به پروردگار خود می‌نگرد همان‌گونه که زن به مرد می‌نگرد (اشتیاق به اصل خود). مرد به زن می‌نگرد، همان‌گونه که حق به انسان می‌نگرد (اشتیاق به مخلوق و صورت خود) (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۶-۲۱۷). ابن‌عربی در ابتدای فص آدمی گفته بود که: «رویت چیزی خودش در خودش عین رویت خودش در امر دیگری مانند آیینه نیست» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۸). بنابراین آیینه حق تعالی، عالم است، یعنی بیش از وجود انسان تنها چیزی که هست، «خداوند» و «عالم» است. اما این عالم، تسویه نشده و آیینه، جلا نیافته است. بنابراین آدم عین جلای آیینهٔ عالم و عین روح آن صورت است و این همان معنای «کون جامع» است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۹)؛ بنابراین خصوصیت جمعیت انسان، جامع سه‌چیز است:

۱. عین روح و صورت الهی است.
۲. عین صورت عالم است، به‌همین‌خاطر در اصطلاح قوم به عالم انسان کبیر و به انسان، عالم صغیر می‌گویند ([هو] صورة العالم المعبَّر عنه فی اصطلاح القوم «بالإنسان الکبیر»).
۳. عین ربط عالم به حق است. زیرا اگر انسان نبود، روح الهی در عالم بی‌تسویه و آیینه غیر پرداخته نمی‌آید (فکان آدم عینَ جلاء تلک المرآة و روح تلک الصورة).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

بنابراین، گرچه ازسویی، انسان «جوامع الکلم» و «کون جامع» است، ازسویی‌دیگر، «برزخی» بین عالم و حق است. یعنی نه «عالم بما هو عالم» و نه «حق بما هو حق» است، زیرا عالم بما هو عالم چیزی جز استعداد صرف و آیینه نپرداخته نیست و در مکمن عدم خفته است، همچون هیولای اولی دارای قوه محض است، و همچنین، حق در ذات احدیِ بی‌نیاز خود، هیچ نحوه ظهوری ندارد، بلکه در غیب هویت خود است.

پس به انسان کامل، حق تقاضای رؤیت خود در عالم می‌کند و عالم را پرداخته و مهیای ظهور حق در آن می‌شود. در این صورت، انسان، «برزخ جامع» می‌گردد و «فردیت» (جامعیت سه‌گانه) او همچون حد وسط (برزخ بین حق و عالم) می‌شود. زیرا با دو مقدمه، تنها قیاس منتج نیست، بلکه باید حد وسط در آن‌ها لحاظ شود. پس دو مقدمه، بی‌حد وسط، عین حق در ذات هویت خود و عالم، همچون استعداد صرف و آیینه نپرداخته است و حد وسط، که باعث انتاج و ظهور حق در عالم می‌گردد، عین انسان کامل است.

بنابراین همان‌گونه که عالم به انسان همچون روح صورتش و جلای مرآتش می‌نگرد، انسان به حق‌تعالی از حیث روح الهی و ظهور او در عالم می‌نگرد، به‌همین‌خاطر ابن‌عربی انسان را «حادث ازلی» و «نشئه دائم ابدی» و «کلمهٔ فاصلهٔ جامعه» می‌خواند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). یعنی انسان به حسب عالم، حادث و نشئه است و به حسب حق، ازلی و ابدی است. از طرفی، او «جوامع الحکم» یعنی اسم (ذات)، فعل (حدث) و حرف (رابطه) را گردآورده و جامع تمامی مراتب کلمه شده است. جمع این سه‌گانه، نه به ماده بلکه به مناسبت صورت است.[1] ازسویی‌دیگر، «فاصله» است، یعنی برزخ بین حق و عالم و «رابط» آن دو است، زیرا انسان خلیفهٔ الهی در عالم است و او به فصّ انسانی عالم را علامت زده و مهر کرده است و قیام عالم به وجود انسان است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

تطور فردیت در شناخت‌های انسانی

پس از اینکه معنای فردیت و نقش محوری انسان در ظهور عالم هستی مشخص شد، جا دارد که آن را در شناخت‌های انسانی نیز پی‌گیریم که چگونه ذهن و زبان و طریق استدلال‌آوری او، همچنین تبیین حضرات هستی ریشه در ذات فردیِ «جمعی و فصلی» انسانی دارد. به‌همین‌منظور در چهار ساحت «زبان»، «قضیه»، «ذهن» و «حضرت» به شناخت انسانی سه‌گانه فردی می‌پردازیم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

فردیت در زبان (زبان‌شناسی)

همان‌طور که پیش‌تر آمد «جوامع الکلم» به این معناست که تنها انسان است که منطق سه‌گانه کلام را می‌پذیرد. در نظر ابن‌عربی، مناسبتی تمام‌تر و فراگیرتر بین انسان و خدا از مناسبت قول نمی‌باشد، زیرا او نزد زبان هر قائلی است و اگر خداوند نزدش نباشد، قول تباه می‌شود. مرتبهٔ زبان بالاتر از مرتبهٔ درک و نیت درونی می‌باشد، زیرا خداوند نزد قول بنده‌اش است و کینونیت الهی جز با حدوث قول به وجود نمی‌آید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۷).

در مراتب وجود نیز، مرتبهٔ سوم پس از دو مرتبهٔ وجود «عینی» و «ذهنی»، مرتبهٔ «کلامی» یا «وجود زبانی» است. به نظر ابن‌عربی، وسعت این مرتبه، بیش از وجود عینی و ذهنی است و هر معلومی حتی محال و عدم در آن داخل می‌شوند[۲] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۰۹). بنابراین انسان در زبان می‌تواند هر چیزی را بگوید. وجود عینی محدودترین حوزه است، زیرا تنها آنچه متحقق شده را شامل می‌شود. وجود ذهنی یا خیالی می‌تواند افزون‌بر آنچه در ظرف خارج است، چیزهای دیگری را نیز تصور و تخیل کند. اما نمی‌تواند، مثلاً عدم یا تناقضات را تصور نماید، اما در ظرف زبان است که همه‌چیز ممکن است. بنابراین ظرف زبان در نظر ابن‌عربی فراگیرتر از هر ظرفی است. ابن‌ترکه از کسانی است که توسع زبان بر وجود عینی و ذهنی را فهمیده است. در نظر او، مطلق وجود نمی‌تواند موضوع فلسفه اولی باشد، زیرا آنچنان جامعیت ندارد که معدومات را هم شامل شود. به‌همین‌دلیل در فلسفه سخنی از معدوم نیست، ولی در عرفان ابن‌عربی معدومات نقش محوری دارند. به‌نظر او، عدم اگر بخواهد در مباحث فلسفی جایی باز کند باید متلبس به وجود گردد. عدم مطلق نیز نمی‌تواند از حالات و عوارض وجود باشد. پس درست است اگر بگوییم که صدق وجود بر معدومات و ممتنعات همانند صدق آن بر موجودات نیست[۳] (رک: ابن‌ترکه، بی‌تا: ۶؛ حکمت، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۵).

پس سه‌گانه زبانی ابن‌عربی، یعنی «اسم» و «فعل» و «حرف»، مبتنی‌بر سه حوزهٔ وجود مستقل اسمی، وجود متغیر و حادث فعلی و عدم رابطی حرفی است که پیش از این ذکر شد.

فردیت در قضیه (گزاره‌شناسی)

در نظر ابن‌عربی اگر دو شیء واحد را تصور کنیم، هیچ نتیجه‌ای از آن‌دو حاصل نمی‌شود، ولی عامهٔ مردم گمان می‌کنند که نتیجه از دو مقدمه حاصل می‌گردد؛ درحالی‌که، نتیجه از دو مقدمه و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

فردیت رابطی که در میان است، حاصل می‌شود. یعنی این واحد رابط باطنی، اگر با دوی ظاهری مصاحب نگردد، هیچ‌گاه نتیجه حاصل نمی‌شود. او این امر باطنی را واحد فرد می‌خواند که به آن شیء ظهور می‌یابد. به عنوان مثال می‌گوید که هر برهان از دو مقدمه تشکیل شده و هر مقدمه از دو مفرد سامان یافته است. این چهار جایگاه به ذات خود خاصیت و انتاجی ندارند. مثلاً به این دو مقدمه توجه کنید: سلطان ستمکار است؛ خالد انسان است. این دو مقدمه در چهار مکان هیچ نتیجه‌ای دربر ندارد. پس چاره‌ای نمی‌ماند مگر واحدی در دو مقدمه یکسان باشد تا نتیجه حاصل گردد و این واحد باعث فردانیت (سه‌تا شدن) مفردات می‌گردد و نتیجه حاصل می‌شود. ابن‌عربی تذکر می‌دهد که این بحث، ربطی به صدق و کذب قضایا ندارد بلکه غرض او انتاجی است که همان ظهور اعیان موجودات است که تنها به‌واسطهٔ واحد فرد اتفاق می‌افتد نه واحد غیر فرد (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ب: ۵۳-۵۴). منظور او این است که اگر شما واحد را لحاظ کنید و واحدی دیگر به آن بیافزایید، هیچ‌گاه از دو امر نتیجه حاصل نمی‌شود، زیرا یا عین هم‌اند که یکی هستند و یا غیر هم‌اند که دوتا می‌باشند. اما نه از یکی و نه از دوتا نتیجه حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه که همان ظهور ماهیات و اعیان موجودات در عالم است با واحد فرد رخ می‌دهد:

> *آیا نمی‌بینی که خداوند عالم را از آن حیث که فقط ذات یا واحد است وجود نمی‌دهد بلکه از آن جهت که ذاتی قادر است آن را وجود می‌دهد، پس این‌ها دو امرند: ذات و قادر بودن ذات که آنچه از قادر بودن تعقل می‌شود چیزی غیر از آنی است که از ذات تعقل می‌گردد... حال نزد ما ذات و قادر بودنِ ذات، غیر از این است که ذات «متوجه به ایجاد» باشد و چیزی با «توجه ذات به ایجاد» به وجود نمی‌آید تا قادر نباشد، و این حکم ثالث است که همان حکم فرد واحد است. ما ذات قادر ازلی را بدون وجود اثبات کردیم (در تحلیل عقلی) و حال اگر حکم ثالث که همان «توجه» است در کار نباشد، وجودی در کار نیست؛ بنابراین، فعل ازلاً مستحیل ولی قادر ازلاً مستحیل نیست، پس تأمل کن* (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ب: ۵۴).

فردیت در ذهن و عین (معرفت‌شناسی)

او در کتاب *فصوص* همین مطلب را با رویکرد دیگری بیان می‌کند. در نظر او کلیات، معقول و معلوم ذهنی و امری باطنی و معدوم‌اند. این کلیات معقول ذهنی (معدوم) بر تمامی موجودات عینی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

(موجود) حکم و اثر دارند. اما همین وجودات عینی، عین همین کلیات یا اعیان موجودات است و از معقولیت فی نفسه خود، جدایی‌ناپذیرند. ابن‌عربی معقولیت آن‌ها را باطنی و ظهور آنان را، از حیث اعیان موجودات عینی می‌داند. همان‌طور که در بحث اعیان ثابته می‌آید، این اعیان هیچ‌گاه از حضرت علمی یا معقولیت ذهنی خارج نمی‌شوند بلکه حکم و اثر آن‌هاست که بر وجودات عینی می‌گذرد. ابن‌عربی مثالی می‌زند، در نظر او حکم تمامی موجودات از حیث «حقیقت کلی» آن یکی است و به نسبتی که هر موجود با آن حقیقت کلی عقلی دارد متفاوت است. مثلاً حقیقت علم را در نظر بگیرید؛ ما جز یک معنا از آن برداشت نمی‌کنیم که این معنا متمایز با معنای حیات است. حال ما خداوند، انسان و ملائکه را «حی» و «عالم» می‌نامیم. می‌دانیم که بین علم قدیم خداوند با علم محدث انسانی تفاوت است. این تفاوت موجودات خارجی است که تفاوت احکام اعیان را رقم می‌زند. درواقع احکام اعیان همان موجودات عینی هستند:

> *نسبت وجود عینی موقت یا غیر موقت، با این امر کلی معقول نسبتی واحد است. جز آنکه حکمی از موجودات عینی به حسب آنچه که حقایق موجودات عینی می‌طلبد، به این امر کلی باز می‌گردد* (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۵۲).

به این معنی که در مثال فوق، ذات خداوند، انسان و ملائکه هر یک به‌حسب وجودات عینی خود اقتضای اعیان می‌کنند و حکم آن را فرو می‌آورند. ابن‌عربی در فص عزیری می‌گوید که «محکوم علیه» به حسب آنچه در اوست بر حاکم حکم می‌کند که اینچنین بر او حکم‌رانی کند، حال حاکم هر که هست همو «محکوم علیه» است. سپس می‌گوید که علم الهی در عالم اقتضایش همان چیزی است که معلوم می‌طلبد و این سرّ قدر است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۱).

این معقولیت امور کلی، معدوم از حیث عینی و موجود از نظر حکمی هستند، به‌طوری‌که ارتباط موجودات عینی با این امور معقول عدمی را داراست.

فردیت در حضرات (هستی‌شناسی)

در بخش پیشین گفتیم امور کلی ذهنی، امور معقولی هستند که بهره‌ای از وجود عینی نبرده‌اند، بلکه دارای احکامی هستند که همان وجودات عینی است. در بخش پیشین سخن از رابطهٔ عین و ذهن رفت، اما در نظرگاه ابن‌عربی همین مسئله معرفت‌شناختی، در هستی‌شناسی او هم محل بحث

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

است. ابن‌عربی نیز در دایرهٔ وجود به سه حوزه نظر دارد که بارها در کتب اصلی خود از آنان نام می‌برد: «ذات»، «اعیان ثابته» و «کَون». هم ازاین‌رو این مبحث را با جمله‌ای از ابن‌عربی در *فصوص* به نقل از *فتوحات* می‌آوریم: «در فتوحات ذکر کردیم که اثر جز برای معدوم نمی‌باشد نه برای موجود، و اگر برای موجود باشد، به حکم معدوم است» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷).

قیصری در *شرح فصوص* می‌گوید که امر معدوم همان اعیان ثابته هستند که در حضرت علمی می‌باشند و رایحه وجود خارجی بر آن‌ها نرفته است. پس وجود متعین خارجی بر حسب و حکم اعیان است، نه خود اعیان؛ پس مؤثر در وجود خارجی اعیان‌اند که معدوم‌اند (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۱۴۹).

قیصری خود نیز از این بحث تعجب می‌کند و می‌گوید:

> *ذکر شد که رحمت هر چیزی را وجوداً و حکماً فراگرفته است و همچنین ذکر شد که شیئیت هرچیزی حتی اسماء الهی و اعیان کونی از رحمت است، درحالی‌که برای رحمت عینی در خارج نیست، پس او در معنی معقول و در عین معدوم است. پس این‌گونه گوینده‌ای (با تعجب) می‌گوید: چگونه رحمت در اعیان اشیاء اثر دارد، درحالی‌که در ذات خود معدوم است؟* (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۱۴۹).

سپس توضیح می‌دهد که ذات الهی یا غیب الغیوب در باطن است و هیچ‌گاه از بطون خارج نمی‌شود. اگر او در خارج وجود یابد، جز به صور احوال ممکنات ظهوری ندارد. بنابراین همان‌طور که ذکر شد، ذات غنی او هیچ‌گاه عالم را اقتضا نمی‌کند، بلکه اقتضای عالم تنها از حیث اسماء الهی است که نسبت‌های معدومند. چون این نسب معدومند، پس وجود عالم نیز موهوم و خیالی است. ابن‌عربی در ادامه همین مطلب ذکر می‌کند که این علمی، غریب و مسئله‌ای نادر است که جز اصحاب اوهام، کسی تحقیق مطلب را نمی‌فهمد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷).

در نظر صاحب وهم، حکم وهم است که عالم خارج را رقم می‌زند. مثال: گمان کنید که در خانه خود نشسته‌اید و قوهٔ وهم و خیال شما اطراف شما را رقم زده است. حال از خانه خارج می‌شوید و به بازار می‌روید. خانه شما به عدم رفته و بازار اینک ظهور کرده است. برای کسی که صاحب وهم نباشد، گمان می‌کند که الان خانه که اینک مشاهَد او نیست، سرجایش موجود است، ولی خانه تنها معقول اوست و الان هیچ ظهور خارجی برای او ندارد. آنچه برای اوست، همان‌چیزی است که ظهور دارد و مابقی معقول معدوم است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

بنابراین اعیان ثابته معقول معدوم در حضرت علمی هستند و عالم هم چیزی جز احکام اعیان و تلبس به صور احکام ممکنات نیست. آنچه عالم را این‌گونه رقم زده و در آن مؤثر است، نسب اسمائی است که خود رائحه وجود را استشمام نکرده است. به‌گفتهٔ ابن‌عربی:

بقای اعیان ثابته -با اینکه معدومند- به تجلی حق‌تعالی به اسم نور است، یعنی وجود ظاهر شده در صور مخلوقات و ظهورش به احکام این مخلوقات است[۴] (ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۸).

منطق دوگانه ملاصدرا در تبیین علّی وحدت وجود

ملاصدرا در مرحلهٔ پنجم، فصل ۲۶ *اسفار* می‌آورد که برای وجود واحد حق، دومی نیست، بلکه هرچیزی سوای او که به‌نحوی از انحا بر او اسم وجود برود، چیزی جز شأنی از شئونات واحد و نعتی از نعوت او نیست. این استدلال که به ربط علّی وجود ممکنات به حق‌تعالی موسوم است، شامل موارد زیر است:

- تمامی ماسوای حق معلول‌اند.
- معلولیت معلول عین ذات معلول است، زیرا اگر امر عارض باشد، معلول در ذات خود محتاج نخواهد بود.
- اگر معلولیت معلول عین ذات معلول است، پس ذات و هویت معلول عین تعلق به‌غیر است.
- تعلق به‌غیر به‌معنای ربط به‌غیر است و چون تعلق عین ذات معلول است، پس وجود معلول عین ربط می‌شود.
- در تحلیل عقلی نیز عین ربط بودن قابل تحلیل به ذات به‌علاوه تعلق به غیر نیست. یعنی معلولیت معلول چه در خارج و چه در ذهن، زایدبر واقعیت معلول نیست و عین ذات معلول است. نتیجه اینکه هویت معلول چه در خارج و چه در تحلیل ذهن وجود فی‌نفسه ندارد.
- بنابراین معلول در حقیقت ذات خود هیچ هویت و وجودی، غیر ربط به علت خود ندارد و حتی نمی‌توان غیر از این ربط، نظری استقلالی به نحوی از انحاء به آن داشت بلکه او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

تنها شأنی از شئون او و حیثی از حیثیات وجود علت است (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۰۳-۲۰۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۲: ۲۹۹-۳۰۰).

در نظر ملاصدرا دو نوع وجود مطرح است، وجود رابطی و وجود رابط. وجود رابطی وجودی است که فی‌نفسه لغیره است. یعنی اگر فرض کنیم معلول وجود رابطی دارد، می‌تواند هم در تحلیل عقلی و هم در ظرف ذهن و عین به آن نظر استقلالی انداخت و فی‌نفسه بودن آن باعث تکثر وجود می‌گردد. یعنی هم وجود علت و هم معلول، فی‌نفسه باعث دوتایی در وجود می‌گردند. به‌عبارتی هر دو مفهومی اسمی هستند (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۸۲).

اما وجود رابط، همان‌گونه که در استدلال آمد، تنها وجود لغیره دارد، یعنی فقط به‌صورت مفهومی حرفی در ذهن منعکس می‌گردد. بنابراین چه در عین و چه در ذهن و حتی در تحلیل عقلی نمی‌توان هویت مستقلی برای آن در نظر گرفت.

در مجموع می‌توان ویژگی‌های وجود رابط را این‌گونه ذکر کرد:

- ذات ندارد، بنابراین مانند آیینه است که اصلاً نه رنگ و نه حقیقت دارد و به این جهت پذیرای رنگ‌ها و حقایق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۱۴۳).
- وجود فی‌نفسه ندارد، بلکه وجودش لغیره (اصطلاح صدرا) یا فی‌غیره (اصطلاح علامه طباطبایی) است.
- اشتراط مفهوم وجود در وجود فی‌نفسه و فی غیره تنها در لفظ است. بنابراین نه شیئیت و نه وجود به‌معنای منشاء اثر دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۷۹).
- موضوع هیچ محمولی و محکوم هیچ حکمی قرار نمی‌گیرد و هیچ‌گونه اثری ندارد. بنابراین نه می‌توان گفت موجود است و نه می‌توان گفت معدوم است، زیرا نه وجود و نه عدم بر او حمل نمی‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۹، ج۱: ۲۲۲).

بنابراین منطق ملاصدرا در بحث از وحدت وجود برپایهٔ دو وجود استوار است: وجود رابط و وجود مستقل. وجود رابط هیچ‌گونه هویتی در هیچ ظرفی، جز وجود کلامی ندارد. تنها آنجاست که به او وجود حرفی دربرابر وجود اسمی می‌گویند. حتی حمل وجود بر او تسامح است؛ زیرا او شیئیتی ندارد تا چیزی بر آن حمل شود، همچنین وجودی که بر او حمل می‌گردد با وجود عینی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

ذهنی تنها اشتراک لفظی دارد؛ یعنی در مجرد لفظ و کلام است که او وجود می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۷۹).

تبیین وحدت وجود با نظر به ربط در قضایا و موجودات

علامه طباطبایی در حاشیهٔ *اسفار* استدلالی در وجود رابط معلولی می‌آورد. در نظر او رابط در وجود معلولی همانند رابط در قضایا و موجودات است. ربط در قضایا هیچ‌گونه استقلال نفسی و وجودی منحاز از طرفین ندارد. اگر وجود مستقلی داشت نیاز به رابط داشت که تسلسل لازم می‌آمد. بنابراین دومی و سومی طرفین نخواهد بود. در ربط معلول به‌علت نیز همین قضیه در موجودات برقرار است. با این تفاوت که این ربط یک‌طرفه است. پس کل ماسوی‌الله دومی برای حق نیستند بلکه از مراتب و شئون حق‌اند (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۰۵-۲۰۶ و ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۳۲۷).

علامه در مرحلهٔ دوم *بدایة الحکمة* پس از بحث در باب احکام کلی وجود به انقسام وجود به رابط و مستقل می‌پردازد. نکتهٔ مهم این است که علامه همان ابتدا به قضایای خارجیه می‌پردازد که به موضوع و محمولش بر خارج منطبق است. وقتی می‌گوییم: زیدٌ قائمٌ، زید و قائم هویت مستقل دارند اما آنچه به وحدت خارجی آن‌ها می‌انجامد، نسبت و ربطی است که بین موضوع و محمول است و جدایی‌ناپذیر از طرفین است. این نسبت نه عرض خارج ذات است و نه جزء ذات طرفین. بنابراین دو نحوه وجود در قضیه خارجیه دیده می‌شود.در نظر علامه طباطبایی وجودات رابط، ماهیت ندارند، زیرا ماهیات در جواب ما هو؟ داده می‌شوند و مفهوماتی مستقل دارند، درحالی‌که وجودات رابط مفهوم مستقلی ندارند. همچنین اختلاف وجود مستقل و رابط اختلاف نوعی نیست، به این معنی‌که به‌توان شأن وجود رابط، به حیثیتی گرفته شود که بتوان به آن نظری استقلالی انداخت. زیرا وجود رابط حیثیتی جز معنای حرفی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج۱: ۱۲۱-۱۳۲). او در حاشیهٔ *اسفار* تأکید دارد که وجود رابط و وجود نفسی (استقلالی) دو سنخ مختلف‌اند که جامعی بین آن‌ها نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۳۲۷).

علامه اشاره می‌کند که معلول چیزی جز ربط و حاجت به علت نیست. در انتهای بحث علامه طباطبایی فروعاتی را از بحث استخراج می‌کند که در منطق بحث برجسته است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

مفهوم در استقلال به مفهومیت و عدم استقلال تابع وجودی است که از آن انتزاع می‌شود و در نفس خود مفهوم چیزی جز ابهام نیست. پس حدود جواهر و اعراض، با قیاس بعضی با بعضی و نظر به خودشان، ماهیات جوهری و عرضی هستند و با قیاس به مبدأ اول، تبارک و تعالی، روابط وجودی هستند، درحالی‌که (این حدود) در خودشان با قطع نظر از وجودشان، نه مستقل و نه رابطند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج۱: ۱۳۲-۱۳۳).

این تقسیم اشاره به دو تقسیم دوگانه در مفهوم دارد: مفهوم یا لابشرط از اعتبار عقل لحاظ می‌شود و یا این‌گونه نیست. اگر لابشرط از اعتبار عقل و غیر مشروط از ربط و استقلال لحاظ گردد، چیزی جز همان نفس مفهومیت نیست؛ اما در ذهن یا باید رابط باشد یا مستقل.

حال اگر حدود ماهیات را با قیاس جواهر و اعراض با یکدیگر لحاظ کنیم به آن نظر استقلالی انداخته‌ایم. همچنین می‌توان غیر استقلالی نظر کرد و او را وجودی عین ربط به مبدأ اول دانست. اما ماهیت من حیث هی، با قطع نظر از وجود و عدم آن، نه مستقل و نه رابط است.[۵]

علامه در حاشیه *اسفار* نیز اشاره روشن‌تری به این مطلب دارد:

... وجودات ممکن روابطی نسبت به وجود حق، جلت عظمته، هستند... ماهیت، من حیث هی، هیچ حکمی برایش، به‌هیچ‌وجهی، نیست و نه استقلال و نه عدم استقلال دارد. همانا امر بر مدار نظر به وجودی می‌گردد که مقوم و مقارن با ماهیت است. پس ماهیت واحد، بعینها، به نظری [از ساحت وجود] ماهیت تام می‌شود و معنای اسمی دارد و به‌نظر دیگری، غیرتام می‌گردد و معنای حرفی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۱: ۳۲۷).

بنابراین در نظر علامه ما سه ساحت داریم که دو ساحت آن وجودی و یک ساحت طارد وجود و عدم است. ساحت ماهیت بما هی، همان نفس ماهیت یا به‌تعبیر پیشین، نفس مفهومیت است که ضرورت وجود و عدم را نفی می‌کند؛ اما همین ماهیت مفهومی ذهنی (به نظر علامه، ماهیت مفهومی ذهنی است که تابع وجودی است که از آن انتزاع می‌گردد) بر مدار وجود خارجی، مستقل یا اسمی و رابط یا حرفی می‌گردد.

نکتهٔ قابل تأمل اینکه برای نفس ماهیت هیچ حکمی به‌هیچ‌نحوی نمی‌توان در نظر گرفت، اما وجود رابط در تمامی مراتب خود از ذهنی، خارجی، گزاره‌ای و... تابع وجود مستقل است. به‌نظر او، وجودات رابط در وجود معلول و علت، یک‌طرفه و در سایر نسب و اضافات (مانند قضیه)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

دوطرفه‌اند. بنابراین اصل نشئت وجود در واجب یعنی وجود مستقل است و ماسوای تنها نسب و روابط‌اند.

تطبیق دو منطق ابن‌عربی و صدرا در باب وحدت وجود

دو شیوه‌ای که از منظر حکمت متعالیه و عرفان ابن‌عربی در صورت‌بندی وحدت وجود آمد، هم از نظر روش و هم رهیافت متفاوت به‌نظر می‌رسد. بنابراین تطبیق می‌طلبد که طریق برهان‌آوری و نگرش هرکدام را به هستی، مورد بررسی و نظر قرار دهیم. به‌همین‌منظور در بخش اول، به حقیقت انسان و نقش آن در تقسیم سه‌گانه عرفانی، دربرابر وجود دوگانهٔ علت و معلول و نقش آن در ارتباط وجودات ممکن به واجب می‌پردازیم، سپس در بخش دوم به تبیین کثرت در ممکنات از منظر نظام صدرایی و عرفانی می‌پردازیم:

۱. حقیقت انسان در حکمت متعالیه همان نفس انسانی است. به نظر ملاصدرا این نفس مقامی معلوم و درجه معینی ندارد، همان‌گونه که موجودات طبیعی، نفسی و عقلی دارای مراتب معلوم‌اند، بلکه در هر مقام و عالمی صورتی دیگر دارد. بنابراین نفس که حدوث جسمانی دارد، می‌تواند تا بالاترین مرتبهٔ عقول نیز اشتداد یابد و در هر مرتبه و صورتی سریان یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۳-۳۴۴). در عرفان ابن‌عربی گفته شد، مناسبت سه‌گانه حق، مرد و زن به «صورت» آنان است. یعنی انسان بر صورت حق است و زن بر صورت مرد و به نظر ابن‌عربی، این «مناسبت تمام و کمال»، به صورت است. اما در تبیین مسئله وحدت وجود، ملاصدرا شیوهٔ علت و معلول را پیش‌گرفت، با اینکه عرفا رابطهٔ علت و معلول را دربارهٔ خداوند و ماسوای او درست نمی‌دانند. ملاصدرا عین ربط بودن ذات و هویت معلول را به علتش در وجود رابط از باب شئون و نعوت حق‌تعالی می‌گیرد، اما بعید نیست که او ابتدا با علت و معلول می‌آغازد و سپس از آن عبور کرده و به تشأن می‌رسد(عبودیت، ۱۳۸۹، ج۱: ۲۳۷-۲۳۸)، زیرا معنای علیت با تجلی و تشان تفاوت دارد. در نظر ابن‌عربی نیز، این‌گونه نمی‌توان به علت و معلول نگریست. او می‌گوید که علت خود مخلوق حق‌تعالی است و نمی‌تواند علت باشد. چگونه آنچه در ازل بوده و چیزی با او نبوده، علت را می‌پذیرد. او عالم موجودات و ماسوای خود را از عدم خلق می‌کند، به‌طوری‌که هنوز آن‌ها به حسب ذات و اعیان خود معدومند و وجود برای آنان عاریتی است (ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۱۵۳). بنابراین ربط علّی در مرتبه پایین‌تر از الله تعالی و تنها در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

میان وجودات خلقی او فرض تحقق دارد. حتی نمی‌توان آن را مستند به رابطهٔ ذات با اعیان یا اعیان با اکوان دانست.

آنچه نظر حکیمان متأله را از عرفا جدا می‌کند، منطق دوگانه و سه‌گانه است. در منطق سه‌گانه، اعیان ثابته که به فیض اقدس آمده‌اند، از حیث ذاتشان معدوم‌اند، گرچه ازلی و ابدی هستند. آن‌ها گرچه در علم الهی موجودند و عین ذات خداوند و به وحدت او واحدند، اما به حسب ذات معدومِ ازلی موجود نیستند. معنای عدم اعیان در نظر ابن‌عربی این است که اعیان ثابته عین خارجی ندارند، بلکه احکام آنان که اکوان هستند، در خارج موجودند و این احکام نیز وجودی مستعار و خیالی دارند. بنابراین مسئله فنا در حکم مطرح است، نه در عین (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۴۱). این وجود مستعار که از عدمیّت اعیان، به اسم «النور»، وجود عاریتی یافته، هرآن به اصل خود که عدم است، بازگشت دارند. این نگرش سه‌گانه حق (وجود حقیقی و سرمدی)، اعیان ثابته (عدم سرمدی عینی و ثبوت سرمدی علمی) و کون (وجود مستعار خیالی)، هیچ رابطهٔ علّی و معلولی را برای تبیین خود نمی‌پذیرد. بلکه شیوهٔ تبیین آن برمبنای فردیت انسانی است که ذکر شد. اگر فردیت در کار نباشد، جز احد در احدیت خود باقی نمی‌ماند و ماسوایی در کار نیست (ابن‌عربی، ۱۴۲۳ب: ۴۷). اما در شیوه دوگانه علّی و معلولی، فرض شده ذات معلول هویتی جز علّت ندارد و در ذات خود هیچ‌گونه نفس، هویت، شیئیت و حتی وجود هم ندارد. دراین شیوه، این‌گونه تصور شده که وجودات ماسوای حق که شئون و نعوت ذات اویند، روابط و نسبند و درجهٔ وجودی آنان تا آنجا فروکاسته شده که هیچ‌نحوه وجودی جز وجود کلامی حرفی را ندارند. بنابراین ذات حق تعالی، ازلاً و ابداً، عالم را اقتضا می‌کند. چون در فلسفه عدم، لاشیء و نقیض وجود است و اصلاً به‌هیچ‌نحو نمی‌توان از آن خبر داد (مگر به حمل شایع که در ذهن تقرر دارد)، بنابراین احکام عدم نیز در فلسفه وارد نشده‌اند، زیرا موضوع فلسفه وجود است و نقیضش را کاملاً می‌تاراند و از دامن فلسفه خارج می‌کند. ولی در حکمت متعالیه، وجودات رابط را در حد عدم فروکاسته‌اند، زیرا چیزی که شیئیت ندارد، وجود ندارد و چیزی که وجود ندارد، معدوم است.

۲. بنابر آنچه در قسمت اول گفته شد، تبیین کثرت موجودات نیز متفاوت می‌شود. به‌نظر ابن‌عربی، «در وجود چیزی جز الله و احکام اعیان و در عدم شیء جز اعیان ممکنات نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۶۰). ابن‌عربی در *فتوحات* مسئله کثرت ممکنات را به اعیان ثابته، عالم یا انسان مستند می‌کند: «در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

وجود چیزی جز الله نیست و گرچه عینی واحد است، تنها اعیان ممکنات آن را کثیر می‌کنند، پس او واحد کثیر است، پس به حکم تبعیت برای اعیان ممکنات منقسم می‌گردد، آنچنان که ما در وجود به حکم تبعیت منقسم می‌گردیم. پس اگر او نبود، ما وجود نمی‌یافتیم و اگر ما نبودیم، او نسبت‌های کثیر و اسماء مختلف المعانی در نفسش تکثر نمی‌یافت. پس امر کل متوقف بر ما و بر اوست. پس به او ماییم و به ما اوست. تمامی این‌ها به آن بودنی است که او تنها «اله» است، پس رب، مربوب را به طلب ذاتی وجودی می‌طلبد و الله غنی از عالمیان است[۶]» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۷۶). بنابراین همان‌گونه که ذکر شد، ذات حق‌تعالی یک وجه غنا از عالم، از حیث ذات هویت خود دارد و یک نحوه توجه به عالم از حیث اسمای الهی. پس کثرت تنها مستند به «ما» و «اعیان ممکنات» و «نسب اسماء» است. یعنی اگر ما نبودیم و به اعیان خود اقتضای حکم نداشتیم، کثرتی در عالم نبود. پس تکثر اعیانی و نسب اسمائی از حیث فردیت انسانی در عرفان محلّ ظهور کثرت است. اما اعیان چون وجود عینی ندارند و در وجود علمی خود نیز عین ذات‌اند، کثرت حقیقی رخ نمی‌دهد. از طرفی دیگر، «احکام اعیان» یا «وجودات کونی» نیز از تکثر خیالی بهره‌منداند. بنابراین هیچ نحوه تکثر حقیقی در عالم وجود متصوَّر نیست.

اما در نظام حکمت متعالیه وجودات رابطی معلولی، مصداق مفهوم اسمی وجود نیستند تا قسمی از وجود باشند و تکثر ممکنات و معلولات، مستلزم تکثر اشیاء و موجودات گردد بلکه هر ممکن بالذات و معلولی، صرفاً شأنی از شئون وجود مستقل و مظهر و مَجلائی از مظاهر و مجالی اوست و بالتبع تکثر ممکنات صرفاً مستلزم تکثر شئون و مظاهر وجود مستقل یگانه است. یعنی در واقع وجود رابط برای ممکنات از طرفی نفی وجود حقیقی برای آن می‌کند و از طرفی دیگر اثبات شئون متکثر برای وجود مستقل (عبودیت، ۱۳۸۹، ج۱: ۲۳۲).

بنابر نظر حکمت متعالیه، کثرت وجودات، به شئون حق برمی‌گردد و اصلاً سخنی از انسان و عالم در میان نیست. با توجه به «قاعده الواحد» اگر وجود مستقل علّی را لحاظ کنیم، تنها کلیّت واحد معلولی در ظرف آن متحقق می‌شود، اما اگر علّیت را به معنای تشأن ذات مستقل علّت درنظر گیریم، چاره نداریم که تکثر را هم مستند به آن ذات مستقل بگیریم و شئون و نعوت آن بدانیم. البته ملاصدرا در وجود ممکنات دو شیوه را دنبال می‌کند که این بحث را پیچیده‌تر می‌نماید: «در بسیاری از موارد از رابط بودن معلول به‌نحوی سخن می‌گوید که گویا آن را وجود فی‌نفسه و قسمی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

از وجود می‌داند که خودبه‌خود دارای احکامی است ولی هنگامی‌که به موضع اثبات و توضیح آن می‌رسد، رابط بودن را مساوی تشأن و مستلزم وحدت شخصی و کثرت شأنی می‌داند» (عبودیت، ۱۳۸۹، ج۱: ۲۳۳)

درنتیجه، تفاوت دو شیوه عرفانی و صدرایی در تحلیل وحدت شخصی وجود متفاوت به‌نظر می‌رسد و همان‌گونه که این پژوهش در پی‌گرفت، این بحث ریشه در منطق «دوگانه علّیت» و «سه‌گانه فردیّت» دارد. یکی از امور مشترک این دو منطق، تبیین ساختار قضیه و حیث انتاج آن است. در نظر علامه وجود رابط عین ربط به طرفین است، درحالی‌که خارج از طرفین و زائد بر آن دو نیست و حیثیتی استقلالی ندارد، وگرنه خلف لازم می‌آید. درنظر ابن‌عربی، فردیت اقتضای تثلیث در اصغر، اکبر و حد وسط دارد، و مقدمتین بدون حد وسط نتیجه‌بخش نیستند.

مورد دیگر، تقسیم سه‌گانه زبانی، به اسم، فعل و حرف است که به‌ترتیب همان، ذات و حدث و رابطه‌اند. اما در تقسیم دوگانه فقط به اسم و حرف توجه شده است که همان وجود رابط و مستقل‌اند. می‌توان تقسیم سه‌گانه را منطبق به ذات حق، عالم حادث و رابطهٔ آن‌دو یعنی انسان «حادث ازلی» و کلمه «فاصله جامعه» دانست، اما چون در برهان وحدت وجود در حکمت‌متعالیه انسان جزء ممکنات و عالم است، تنها تفاوت او به سریان نفسش در تمامی مراتب هستی است، با انسان در عرفان ابن‌عربی متفاوت است؛ عالم در نظر فلاسفه، قدیم زمانی است اما در عرفان عالم از عدم خلق شده است و حادث زمانی است، ولی انسان «حادث ازلی» است، زیرا همچون عالم کائنات «حادث» و همچون اعیان آن، «ازلی» است، زیرا انسان «کلمه جامعه» است.

نتیجه

بررسی مسائل پیچیدهٔ فلسفی و عرفانی با منطق مألوفی که یادگار ارسطوست مشکل به نظر می‌رسد؛ به همین خاطر در مقالهٔ حاضر تلاش شد با تبیین شیوه و منطق جدیدی که برگرفته از خود عرفان اسلامی است، مسئله وحدت وجود سامان گیرد. یکی از این شیوه‌ها منطق سه‌گانه ابن‌عربی است که در بیشتر آثار خود و در مواضع مختلف زبان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به‌کار می‌گیرد. با در نظر گرفتن رابطهٔ زبان و منطق در نظام عرفانی او توانستیم تبیینی متفاوت از هستی‌شناسی ابن‌عربی نشان دهیم. به‌گفتهٔ او عالم هستی همانند عالم زبان به سه حوزهٔ اسم، فعل و حرف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

تقسیم‌بندی می‌شود. اتفاقاً در منطق دوگانه صدرایی که بر اساس علیت شکل گرفته، ردپایی از این تقسیم‌بندی در حیثیت اسمی علت و حرفی معلول وجود دارد که کار تطبیق را هموارتر می‌کند. همچنین تبیین ساختار قضیه و حیث انتاج آن به نظر علامه طباطبایی که وجود رابط عین ربط به طرفین است گویی برگرفته از برهان سه‌گانه ابن‌عربی است که فردیت اقتضای تثلیث در اصغر، اکبر و حد وسط را دارد و مقدمتین بدون حد وسط نتیجه‌بخش نیستند. به هر روی تحلیل زبان‌شناختی و گزاره‌شناختی و ارتباط آن با تبیین ساختار وحدت وجودی هستی نکتهٔ اساسی این مقاله است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در فلسفه ملاصدرا وجود و ماهیت، شبیه ماده و صورت انگاشته شده‌اند.

۲. فرق عدم و محال در این است: عدمی که ممکن به آن وصف می‌شود و از خصوصیات عین ثابته اوست، می‌تواند وجود عینی را بپذیرد اما عدم که عبارت از محال است، وجود عینی را نمی‌پذیرد.

۳. البته کوشش‌هایی هم در فلسفهٔ اسلامی انجام شده، که آقای دکتر ابراهیمی دینانی برخی از آنان را در کتاب *فلسفه و ساحت سخن* گردآورده است. او در این کتاب به فلسفه‌های معاصر غرب که زبان در آنان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، اشاره می‌کند و بعید نیست که رشد فزاینده توجه فلسفه‌های معاصر به مقولهٔ زبان باعث شده، او به نوشتن این کتاب همت گمارد.

۴. همچنین او در «تجلی حکم المعدوم» کتاب *التجلیات* می‌گوید:

ثلاثة ما لها کیان — السلب و الحال و الزمان

فالعین لا، و هی حاکمات — قال به: العقل و اللسان

بنابراین در نظر ابن‌عربی بعضی چیزها کینونیت یعنی وجود کونی ندارند و تنها احکامی هستند که در زبان و عقل معنا دارند (ابن‌عربی، ۱۴۲۳الف: ۲۱۰).

همچنین ابن‌عربی در *فصوص* می‌گوید: «ثم السر الذی فوق هذا فی مثل هذه المسألة أن الممکنات علی أصلها من العدم، و لیس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممکنات فی أنفسها و أعیانها»

۵. ملاصدرا نیز در حاشیه بحث علت و معلول بعضاً به رابطهٔ وجود و ماهیت نیز می‌پردازد: «پس چون ثابت شد که هر علتی، علت به ذاتش و هر معلولی، معلول به ذاتش است و ثابت شد که ذات شیء وجودش است (نه ماهیت آن) و ماهیات اموری کلی اعتباری انتزاعی از انحاء وجودات به حسب هویات آن هستند، پس کشف می‌گردد که هویت مسمی به معلول مباین با هویت علت مفیضش نیست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]

و برای عقل امکان ندارد به هویت معلول جدا از هویت موجدش اشاره کند تا اینکه دو هویت مستقل در اشاره عقلی باشد: مفیض و مفاض.... بله! برای عقل اشاره به ماهیات و اعیان ثابته رخ می‌دهد، به‌جهت عدم تعلق ذوات این ماهیات به علت فاعلی آن‌ها، پس بنابراین مجعول به جعل بسیط ذاتی مباین با ذات مبدعش ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج۱: ۶۳-۶۴ و معلمی، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

۶. همچنین ابن‌عربی در *فصوص الحکم* می‌گوید: «حق‌تعالی عین دلیل بر خودش و بر الوهیتش می‌باشد و عالم جز تجلی (فیض مقدس) او در صور اعیان ثابته آنان نیست، اعیانی که وجودشان بدون آن تجلی محال است و اینکه او به حسب حقایق اعیان و حالاتشان متنوع و متصور می‌شود، بعد از علم به او از جانب ماست که دریابیم او الاه ماست» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۸۱).

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰)، *فلسفه و ساحت سخن*، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- ابن‌ترکه، اصفهانی (بی‌تا). *المفاحص*، نسخه خطی کتابخانه آیت‌ا... مرعشی ، قم: شماره ۳۵۴۳.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین.(۱۴۲۳الف)، *التجلیات الالهیة*، تعلیقات ابن‌سودکین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر.
- _____.(۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهرا
- _____.(۲۰۰۳)، *کتاب المعرفة*، تحقیق محمدامین ابوجوهر، دمشق: دارالتکوین.
- _____. (۱۴۲۳ب)، *رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۰)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۹)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: فرهنگستان هنر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۱)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ ششم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چاپ دوم، تهران: سمت.
- قیصری، داود. (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن حسن‌زاده، قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____. (۱۳۷۹)، *تفسیر ملاصدرا*، چاپ سوم، قم: بیدارفر.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۷)، *حکمت متعالیه*، قم: هاجر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-12-31]