

نظریه وجود رابط از مهم‌ترین دستاوردهای صدرالمآلهین است که می‌توان آن را پایه و اساس دیگر مباحث فلسفی حکمت متعالیه قلمداد کرد؛ به طوری که صدرالمآلهین با طرح این نظریه دستگاه فلسفی گذشتگان را دستخوش تغییر و دگرگونی ساخت. این نوآوری، باعث دگرگونی در مباحث مختلفی همچون علت و معلول، علم، مناط احتیاج ممکن به علت، جعل و دیگر بحث‌های فلسفی شد.

از آنجاکه عبارات صدرالمآلهین بیشتر تعلیمی و تکاملی است، به نظر می‌رسد نظر نهایی او رسیدن به نظام عرفانی و وحدت شخصیه وجود است. چنان‌که خود در جاهای مختلف آثارش، به این مطلب تصریح کرده است. نظریه وجود رابط نیز از این امر مستثنا نیست، بلکه می‌توان گفت این نظریه، خود یکی از مبنایی‌ترین مباحثی است که صدرالمآلهین در مقام تعلیم و تکامل، آن را مطرح کرده است تا مباحث فلسفی را تا پایه عرفان ارتقا دهد و با مباحث عرفانی هماهنگ سازد؛ پس علاوه بر برداشت و تفسیر فلسفی رایج، که بر مبنای وحدت تشکیکی وجود است و در آن برای ممکنات حظی از وجود، هرچند تعلقی و غیرمستقل قائل می‌شود، می‌توان تفسیر دیگری از کلام وی برداشت کرد. حتی می‌توان گفت که درحقیقت هدف نهایی صدرالمآلهین از ارائه این نظریه، رسیدن به نظام عرفانی و ارتقای حکمت و فلسفه تا مرز عرفان بود؛ بر این اساس، آن را حکمت متعالیه نام نهاد.

تفسیر عرفانی از وجود رابط بدین معناست که هرچند به ممکنات در نگاه رایج، وجود و موجود اطلاق می‌شود، درواقع، آنها هیچ حظی از وجود ندارند و فقط اطوار و شئون وجود واحد شمرده می‌شوند. این وجود واحد واجبی است که هستی را فراگرفته است؛ درواقع، عرفان و عارفان چنین باوری دارند. این تفسیر از وجود رابط، پیامدهایی در پی داشت؛ تشکیک در مظاهر و اثبات وحدت شخصیه وجود، برچیده شدن نظام علیت و جعل و تبدیل شدن به نظام تجلی و ظهور، از جمله پیامدهای تفسیر عرفانی از وجود رابط است.

این مقاله در مقام تبیین تفسیر عرفانی وجود رابط با شواهد متنی از تعابیر صدرالمآلهین در آثار وی و بر شمردن پیامدهایی است که این تفسیر به دنبال دارد. پیش از پرداختن به اصل مسئله لازم است نکاتی یادآوری شود:

سیر تاریخی بحث

اصطلاح وجود رابط، از منطق آغاز شد و مراد از آن، ربط و نسبتی است که میان موضوع و محمول هر قضیه وجود دارد. ادیبان و اصولیان نیز به موازات مباحث منطقی، از وجود رابط بحث کردند،

تفسیر عرفانی وجود رابط و پیامدهای آن

علی امینی نژاد / استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

رضا احسان‌نیا / کارشناس ارشد عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

reza.ehsannia@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۱

چکیده

با توجه به تکاملی و تعلیمی بودن مباحث در آثار صدرالمآلهین، می‌توان دو تفسیر از نظریه «وجود رابط» به دست آورد: نخست، تفسیر فلسفی، که در آن، وجود رابط به معنای «عین‌الربط» بودن وجود ممکنات در مقایسه با وجود واجب می‌باشد به طوری که ممکنات در این تفسیر، حظی از وجود دارند. در این تفسیر رایج از حکمت متعالیه، نظام تشکیکی وجودی حکم فرماست.

برداشت دیگر، که به نظر می‌رسد هدف صدرالمآلهین از بیان همه مباحث فلسفی، رسیدن به این معنای «وجود رابط» بوده، همان تفسیر عرفانی این نظریه است؛ بر اساس این تفسیر، «وجود رابط» و «عین‌الربط» بودن ممکنات، به معنای اطوار و شئون بودن آن نسبت به خدای متعال است. هیچ حظی از وجود ندارند و حقیقت وجود در این تفسیر، واحد شخصی است که این خود نظریه عرفاست.

از جمله پیامدهای تفسیر عرفانی وجود رابط، برداشته شدن بساط جعل و علیت و حاکم شدن نظام عرفانی و وحدت شخصیه وجود است که در این نوشتار، پس از تبیین تفسیر عرفانی، از آن پیامدها نیز بحث خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: وجود رابط، تشکیک وجودی، تفسیر عرفانی، عین‌الربط، وحدت شخصیه وجود.

اما مراد آنها از وجود رابط، همان معنای حرفی و غیرمستقلی است که در حروف ربط و هیئت افعال و... وجود دارد.

کم‌کم بحث از وجود رابط به فلسفه راه یافت و بحث از آن در قضایای منطقی و ذهنی، به خارج کشیده شد. فیلسوفان نیز درباره آن به بحث پرداختند و این سؤال مطرح شد آیا همان‌طور که در ذهن و قضیه منطقی ذهنی، وجود رابط، بین موضوع و محمول ربط می‌دهد؛ در خارج از ذهن نیز رابطی باید وجود داشته باشد؟

عده‌ای قائل به ثبوت وجود رابط در خارج شدند؛ همچون ملاحادی سبزواری و علامه طباطبائی، با این توضیح که ظرف تحقق وجود رابط، تابع ظرف تحقق طرفین آن است. اگر طرفین وجود رابط ذهنی باشند، ظرف تحقق وجود رابط، ذهن است؛ اما اگر طرفین در خارج متحقق باشند، وجود رابط هم باید در خارج تحقق داشته باشد؛ از این رو، برای قضایای خارجی که طرفین قضیه در خارج است، وجود رابط هم در خارج تحقق دارد (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ص ۲۸)؛ زیرا وجود نسبت در قضیه، تابع وجود طرفین آن قضیه است. در قضایای خارجی، چون طرفین آن قضایا در خارج تحقق دارد؛ نسبت آن قضایا نیز باید در خارج محقق باشد. از نگاه این گروه، صدرالمتألهین از طریق وجود رابط در قضایا و اثبات تحقق آنها در خارج و اینکه در خارج این وجود رابط به تبع وجود طرفین هست، توانست پا را فراتر نهاده، نظریه فرید و مهم خود را که تا آن زمان مطرح نبود، بیان کند و وجود ممکنات را از نوع ربطی و غیرمستقل به حساب آورد و آنها را «عین‌الربط» به خدای متعال در نظر گیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰).

در مقابل، عده‌ای دیگر همچون شهید مطهری، تقسیم وجود به «فی نفسه» و «فی غیره» را فقط در محدوده ذهن جاری دانسته و تحقق وجود رابط را در خارج انکار کرد و آن را در حد مفاهیم تنزل داد و فقط به معنای رابط در قضایا تلقی کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۳۸، ج ۱۰، ص ۷۴). آیت‌الله مصباح نیز تقسیم وجود به رابط و محمول را مربوط به مفهوم وجود می‌داند. ایشان معتقدند: جای این بحث در منطوق است و سرایت دادن آن به حقیقت وجود را ناشی از خلط میان مباحث و احکام منطقی با مباحث و احکام فلسفی می‌شمرند (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۷۱؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۲).

کاربردهای وجود رابط

وجود رابط، در همه کاربردهایش، فقط یک معنا دارد و آن هم «وجود فی غیره» است؛ اما در مجموعه دیدگاه‌های فلسفی، این معنای از وجود، در سه مورد کاربرد دارد:

نخست: وجود رابط در مطلق قضایاست و همان نسبتی است که بین موضوع و محمول هر قضیه‌ای ایجاد می‌کند. این کاربرد را همگان پذیرفته‌اند.

دوم: در محکی قضایای هلیه مرکبه، موجب صادق است. فلاسفه در پذیرش یا رد این مصداق از وجود رابط، مباحث دراز دامنی مطرح کردند که تفصیل و توضیح آن از حوصله این نوشتار خارج است. سوم: به معنای اضافه اشراقیه (وجود ربطی) است. وجود رابط در این کاربرد به معنای عین‌الربط بودن ممکنات و معالیل به علت خود است، که همان واجب متعال است. وجود معالیل بعینه، همان وجود آنها برای علت فاعلیه تامه است. این کاربرد از وجود رابط، بیشتر در فضای حکمت متعالیه مطرح می‌شود و از ابتکارات صدرالمتألهین است. وی با نظریه‌پردازی خویش نشان داد که هرچند معلول در خارج، تحقق عینی دارد؛ وجود آن عین‌الربط و اضافه اشراقیه به علت خویش است و به هیچ‌روی، وجودی مستقل و قائم به ذات (وجود فی نفسه) ندارد. هرچه دارد از علت خویش دارد و عین‌الربط به علت خویش است؛ به عبارتی دیگر، دارای وجودی فی غیره است.

باید توجه داشت که مراد و مقصود این پژوهش از وجود رابط و تفسیر عرفانی کردن آن، همین کاربرد سوم است.

لزوم تفکیک اصطلاح وجود رابط از رابطی

با توجه به بیان کاربردهای مختلف وجود رابط، نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که فلاسفه قدیم اصطلاح «وجود رابطی» را به معنای وجود محمولی و همچنین، به معنای دوم از کاربردهای وجود رابط، که بیان آن گذشت، به کار می‌بردند؛ به گونه‌ای که گاه باعث خلط در مباحث می‌شد. برای اینکه این مغالطه در مباحث فلسفی رخ ندهد، همان‌طور که صدرالمتألهین به تبع استادش میرداماد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶) به آن اشاره کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۹-۸۰)، باید بین معنای «وجود رابط» و «وجود رابطی» تمایز قائل شد؛ با این توضیح که اضافه در دو اصطلاح «وجود رابط» و «وجود رابطی» اضافه توصیفی است؛ یعنی رابط و رابطی در این دو اصطلاح صفت برای وجودند و حرف «یا» در رابطی، نسبت است.

با این بیان، «وجود رابطی» وجودی است که هویتش ربط‌دادن نیست، کما اینکه وجود رابط چنین است، لیکن نسبتی با رابط دارد و «وجود فی نفسه لغیره» همچون اعراض، با این اصطلاح سازگارتر است؛ زیرا به اعتقاد حکما، برای تحقق اعراض در خارج، علاوه بر اینکه به وجود جوهر در خارج نیازمندیم، به وزن وجود ذهنی آن، به یک وجود رابط نیز نیاز داریم تا به واسطه آن، وجود نفسی عرض

را به وجود نفسی جوهر ارتباط دهیم؛ یعنی همچنان‌که وقتی می‌گوییم «الجسم ایض»، علاوه بر طرفین (موضوع و محمول) رابطی میان آنها نیز وجود دارد، در موطن خارج و مطابق این قضیه نیز برای ارتباط این دو، رابط و وجود فی‌غیره‌ای نیاز است (ر.ک: مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸).

«وجود رابط» وجودی است که هویت و نقشش، فقط ربط‌دادن است و هیچ‌گونه استقلالی ندارد؛ بنابراین، تنها «وجود فی‌غیره» مصداق این اصطلاح می‌شود.

تقسیمات وجود

فلاسفه اسلامی برای وجود تقسیماتی به‌لحاظها و ملاک‌های مختلف بیان کردند؛ از جمله، وجود به‌لحاظ ترتب آثار و عدم آن، یا ذهنی است یا خارجی. به‌لحاظ غنای ذاتی و عدم آن، یا واجب است یا ممکن؛ به‌لحاظ نحوه تحقق (در منطوق)، یا وجود لفظی است یا کتبی یا ذهنی یا خارجی. از آنجاکه این تقسیمات از حوصله این بحث خارج است؛ از توضیح و تفصیل این تقسیمات خودداری کرده، به همین مقدار بسنده می‌شود.

علاوه بر آن تقسیمات، در دستگاه متعارف فلسفی، تقسیمی معروف درباره وجود بیان شده است که از فحوای کلام فلاسفه برداشت می‌شود. این تقسیم بر مبنای حکمت مشاء و اشراق است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ج ۲، ص ۱۱۷).

آن تقسیم‌بندی عبارت است از: وجود یا فی‌نفسه است و یا فی‌غیره؛ وجود فی‌نفسه، یا لِنفسه است یا لَغیره؛ و وجود لِنفسه یا بِنفسه است یا بَغیره.

وجود فی‌نفسه

«وجود فی‌نفسه»، وجودی است که در اصل تحقق و وجود بودن خود، به تحقق موجود دیگری محتاج نیست و به آن «وجود مستقل» نیز گفته می‌شود. این واژه، از جمله واژه‌هایی است که به شکل مشترک لفظی در تقسیم مشهور وجود، به کار رفته است؛ به‌گونه‌ای که، گاه در مقابل «وجود فی‌غیره» یعنی وجود رابط به کار برده می‌شود و گاه در مقابل «وجود فی‌نفسه لَغیره» یعنی وجود رابطی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۲-۸۱)؛ چنانچه گاه در مقابل وجود بَغیره استفاده شده است.

وجود فی‌غیره

«وجود فی‌غیره» وجودی است که در اصل وجود بودن، محتاج به غیر است؛ به بیان دیگر، هرچند وجود و تحقق دارد؛ لیکن تحققش جدای از تحقق غیر نیست. بدون اینکه عین آن غیر یا جزو آن باشد (ر.ک:

طباطبائی، بی‌تا، ص ۳۹). درحقیقت، وجود رابط شبیه معانی حرفی است. معنای حرفی، مفهوم و معنا دارد؛ اما همان معنا را در صورتی افاده می‌کند که در ضمن معنای اسمی قرار گیرد؛ به بیان دیگر، اساساً معنای آن، به‌گونه‌ای است که مستقلاً معنا ندارد؛ بلکه در ضمن یک معنای مستقل اسمی، معنای خود را افاده می‌کند؛ بنابراین، در پرتو وجودات مستقل و در سایه آنها، حقیقت وجود فی‌غیره شکل می‌گیرد.

نکته‌ای که در این تقسیم مشهور جای تأمل و توجه دارد، اشکالی است که بر این تقسیم وارد می‌شود و آن اینکه وقتی اقسام این تقسیم را بررسی می‌کنیم، مشخص می‌شود فقط وجود «فی‌نفسه لِنفسه» به «بِنفسه» و «بَغیره» تقسیم شده است، و وجود «فی‌نفسه لَغیره» یا «وجود فی‌غیره»، در تقسیم وجود به «بِنفسه» و «بَغیره» قرار نمی‌گیرند، درحالی‌که فقط خدای متعال بِنفسه است و دیگر ممکنات بَغیره‌اند. اگر تقسیم یاد شده را با اندک تغییری به‌گونه‌ای دیگر انجام دهیم؛ مثلاً بگوییم وجود یا بِنفسه است، یا بَغیره، و وجود بَغیره یا فی‌نفسه است، یا فی‌غیره، و وجود فی‌نفسه یا لِنفسه است، یا لَغیره؛ در این صورت، مشکل به صورت دیگری بروز می‌کند؛ زیرا در این تقسیم، «فی‌نفسه» و «لِنفسه» بودن حق تعالی نشان داده نمی‌شود در صورتی که خدای متعال بِنفسه فی‌نفسه لِنفسه است. اما اگر تقسیم وجود به «بِنفسه» و «بَغیره»، مستقل از تقسیم مزبور مطرح شود؛ و در تقسیم دیگری، وجود به «فی‌نفسه» و «فی‌غیره» و «وجود فی‌نفسه» به «لِنفسه» و «لَغیره» تقسیم شود، مشکل برطرف خواهد شد.

صدرالمتألهین نیز در کتاب معروف خود *اسفار*، این تقسیم را در جاهای مختلف، با عبارات گوناگون بیان می‌کند، به‌گونه‌ای که با نظر بدوی، تهافت در کلام ایشان دیده می‌شود؛ اما با نظر و بررسی بیشتر مشخص می‌شود که نه‌تنها تهافتی در کلام او وجود ندارد؛ بلکه این تعبیرات تکاملی است.

پیش از اینکه به دیدگاه‌های تکاملی صدرالمتألهین اشاره شود، باید گفت همان‌طور که مشاهده می‌شود، سه شاخه از تقسیم برای وجود در تقسیم مشهور، وجود دارد: نخست، وجود به فی‌نفسه و فی‌غیره تقسیم می‌شود؛ دوم، وجود فی‌نفسه به لِنفسه و لَغیره منقسم است؛ سوم، وجود فی‌نفسه لِنفسه را به بِنفسه و بَغیره تقسیم می‌کنند.

صدرالمتألهین در کتاب *اسفار*، برای بیان دیدگاه نهایی خود با عبارات گوناگون، تغییراتی در تقسیم معروف ایجاد کرد و پس از سه مرحله تغییر، و حذف هریک از شاخه‌های تقسیم، در هر مرحله، دیدگاه نهایی خود را که همان وحدت شخصی وجود است، مطرح کرد:

نخست: در این مرحله صدرالمتألهین نخست وجود را به فی‌نفسه و فی‌غیره تقسیم می‌کند؛ سپس وجود فی‌نفسه را به لِنفسه و لَغیره تقسیم می‌نماید؛ اما دیگر ادامه نمی‌دهد؛ یعنی وجود فی‌نفسه لِنفسه را

به بنفسه و بغیره تقسیم نمی‌کند؛ بلکه وجود فی نفسه لِنفسه را منحصر به خدای متعال می‌داند و بیان می‌کند که وجود ممکنات، فی نفسه لغیره است؛ به بیان دیگر، وی با این تغییر، همه عالم را در مقایسه و نسبت با خداوند متعال «رابطی» تلقی کرده، تنها «وجود فی غیره» یا «وجود فی نفسه لغیره»، برای ممکنات قائل می‌شود. وی در این زمینه می‌گوید:

...و معنای آن، چیزی جز تحقق فی نفسه نیست؛ لکن بنا بر اینکه در چیز دیگری، یا برای چیز دیگر، و یا نزد چیز دیگر باشد، نه آنکه همچون خداوند که در فلسفه ما منحصراً او «لِنفسه» است، لِنفسه باشد. [بلکه لغیره است] (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۰).

با تغییری که صدرالمتألهین در مرحله اول انجام می‌دهد، شاخه سوم تقسیم مشهور، از میان می‌رود و تقسیم مشهور دو شاخه‌ای می‌شود.

گفتنی است، صدرالمتألهین این بیان و این تغییر را مدیون استادش، میرداماد است؛ زیرا میرداماد هم به «لغیره» بودن ممکنات تصریح کرده است.

دوم: صدرالمتألهین در این مرحله، نخست تغییر اول و اینکه موجودات ممکنه، در مقایسه با خدای متعال وجودات ربطی هستند، را به استادش میرداماد نسبت می‌دهد؛ بدون اینکه نامی از ایشان ببرد:

بر تو مخفی نماند... که در فلسفه ما وجودات همه ممکنات، از قبیل روابط هستند نسبت به خدای متعال. عمیق‌تر از آنچه در کلام به ضی از ائمه حکمت دینی و بزرگان فلسفه الهی، واقع شده [به اینکه]... همه ممکنات، [چه] مفارقات و [چه] مادیات، موجوداتی نه لذاته؛ بلکه لغیره‌ای‌اند که [آن‌غیر] فوق جمیع [ممکنات]، و ورای همه است، و آن [غیر] همان واجب متعال است. برای این بزرگان جز همین مقدار از توحید که وجود ممکن رابطی است نه رابط، فراهم نیامده است؛ چون آنها، از آنجاکه دومی را در وجود قائل شدند، برای ممکن وجودی مغایر و مخالف وجود حق اثبات کردند...؛ بنابراین، وجود ممکن نزد آنها رابطی است و نزد ما رابط می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰).

با این تغییر انجام شده، شاخه دوم تقسیم مشهور نیز از میان رفته، تقسیم مشهور یک شاخه‌ای باقی می‌ماند. فلسفه صدرایی با این بیان، بسیار به حوزه عرفان نزدیک می‌شود؛ زیرا با این تغییر، تمام موجودات، وجودات فی غیره‌اند و فقط خداوند متعال، وجود فی نفسه دارد.

سوم: در این مرحله، صدرالمتألهین دیدگاه نهایی خود را بیان می‌کند و وجود رابط را از سنخ و طبیعت وجود بیرون می‌آورد؛ نتیجه این خواهد شد که وجود، اساساً قسمت‌پذیر نیست. این سخن، دقیقاً همان ادعای عرفا درباره وحدت شخصیه وجود است؛ عرفا معتقدند یک وجود، بدون آنکه هیچ‌گونه تكثر و شدت و ضعفی بپذیرد، هستی را فراگرفته است. صدرالمتألهین نخست، این نکته را بیان می‌کند که آنچه تاکنون بیان کردم، در مقام تعلیم و تعالی بحث بود و هیچ منافاتی با نظر نهایی من ندارد که همان کلام عرفاست و بعد از آن، وعده اثباتش را می‌دهد. وی در این زمینه می‌گوید:

و آنچه دانستن آن لازم است؛ [این است که] اثبات کردن مراتب وجودات متکثره و کوتاه آمدن ما در مراتب بحث و تعلیم، بنا بر اینکه متعدد و متکثرند، منافات با آنچه پیش از این در مقام اثباتش بوده‌ایم، ندارد؛ یعنی اثبات وحدت وجود و موجود به لحاظ ذات و حقیقت، همان‌طور که مذهب اولیا و عرفای از بزرگان اهل کشف و یقین است، و به زودی برهان قطعی اقامه خواهیم کرد بر اینکه وجودات اگرچه متکثر و متمایزند؛ اما از مراتب تعینات اول حق و ظهورات نورش و شئون ذات اویند. نه آنکه آنها اموری مستقل و ذوات جدا از هم باشند... (همان، ص ۷۱).

سپس وی در جلد دوم / سفر، (فصل بیست و ششم از مرحله ششم) را با عنوان «فی الکشف عما هو البغیه القصوی و الغایة العظمی من المباحث الماضیه»، ادامه می‌دهد. وی در این فصل، مباحث علت و معلول را به مباحث عرفانی نزدیک و اثبات می‌کند که حقیقت معلول، هویتی مباین با ذات علت ندارد، بلکه به این اعتبار حقیقتش فقط اضافه و لحوق به علت است و با استفاده از وجود رابط معلولات، آن را به وحدت وجود عرفانی متصل می‌کند، و با آن، وحدت شخصیه عرفانی را اثبات می‌کند و نظر نهایی خود را که همان کلام عرفاست، بیان می‌کند:

بنابراین، معلول بالذات، به این اعتبار، هیچ [از خود]، غیر از اینکه مضاف و لاحق به علت خود باشد، ندارد، و معنایی غیر از اثر و تابع بودن، بدون ذاتی که این معانی عارض آن شود، ندارد. چنانچه اصل بودن و مبدأ و مضمود بودن و ملحق و متبوع بودن علت مفیضه، همان عین ذات بودنش است. پس اگر [چنین معنایی] ثابت شود... روشن و ثابت خواهد گشت که برای همه موجودات یک اصل و یک سنخ است، که آن حقیقت است؛ و بقیه شئون او هستند و آن اصل همان ذات است و غیر آن ذات، اسماء و صفات آن ذاتند؛ او همان اصل است و غیر او، اطوار و شئون اویند؛ و موجود فقط اوست و ماورای او، جهات و حیثیات او هستند (همان، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

با طرح این مرحله از تغییر، شق اول از تقسیم مشهور وجود نیز از میان می‌رود. یعنی وجود حتی به «فی نفسه» و «فی غیره» نیز تقسیم نمی‌شود؛ بلکه فقط یک وجود خواهیم داشت که «فی نفسه لِنفسه و بنفسه» است، و آن همان خدای واجب متعال است و باقی موجودات درحقیقت، وجود نیستند؛ بلکه از شئون و ظواهر وجود حق تعالی شمرده می‌شوند.

بنابراین، مشخص می‌شود که نه تنها در کلام و عبارات گوناگون صدرالمتألهین تهافت یا ابهام و پیچیدگی (رک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۰) وجود ندارد، بلکه با توجه بیان صریح صریح عباراتش، این بیانات، تعلیمی و تکاملی است و مقدمه‌ای است برای بیان مباحث عالی عرفانی.

تفسیر عرفانی وجود رابط

همان‌گونه که بیان شد، مرحله سوم تغییر صدرالمتألهین بر تقسیم رایج وجود، درواقع همان تفسیر

عرفانی از وجود رابط است؛ علاوه بر آن، صدرالمتألهین در جای جای آثارش، تصریحات عدیده‌ای دارد که می‌توان این تفسیر عرفانی را از کلامش، به دست آورد. در این قسمت از بحث، برآنیم نخست چند متن اصلی از ایشان که بیانگر مطلب مزبور است، ذکر کرده، در تأیید آن، عباراتی از شارحان کلام صدرالمتألهین ذکر کنیم که قائل به این تفسیر از وجود رابط از کلام صدرالمتألهین هستند. همچنین بعد از آن، سیر طبیعی و منطقی مبانی صدرالمتألهین که به این تفسیر انجامید، توضیح خواهیم داد.

الف) برداشت از کلام صدرالمتألهین

با توجه به تصریحاتی که صدرالمتألهین در کلامش دارد، به راحتی تفسیر یاد شده از کلام وی برداشت می‌شود. اینک به چند نمونه از تصریحات صدرالمتألهین اشاره می‌شود:

وی در جلد اول *سفار* بعد از اینکه کلامی از ابن سینا نقل می‌کند، و از کلام او برداشتی عرفانی به دست می‌دهد، می‌گوید:

می‌گویم: عاقل لیب به واسطه قوه حدس، از سخنان او [ابن سینا] آنچه ما درصدد اقامه برهان برآنیم، خواهد فهمید و درمی‌یابد که جمیع وجودات امکانیه و انیات ارتباطیه تعلیقیه، اعتبارات و شئون وجود واجبی‌اند و اشعه و ظلال نور قیومی که به حسب هویت، استقلال برایشان نیست و نتوان آنها را به عنوان ذواتی منفصل و انبائی مستقل لحاظ کرد؛ چه، تابعیت و تعلق به غیر، و فقر و نیاز عین حقیقت آنهاست؛ نه آنکه هریک از آنها را استقلال و انفراد حقیقتی باشد و سپس تعلق به غیر و فقر و حاجت عارض آن شده باشد؛ بلکه آنها در ذوات خود، محض فاقت و تعلق‌اند؛ پس حقیقتی آنها را نباشد، جز آنکه آنها همگی توابع حقیقت واحدند. بنابراین، چیزی جز حقیقت واحد نباشد، جز آنکه همه، شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و ظلال روشنایی و تجلیات ذات اویند، و هرچه در عالم خارج است، وهم است و خیال یا عکس‌هایی در مریا، یا ظلال او هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷-۴۸).

در اینجا تصریح شده است که تمام موجودات امکانی، از اعتبارات و شئون وجود واجب‌اند و چیزی جز حقیقت واحد نیست و همه ممکنات، شئون و حیثیات و اطوار و شعاع‌های نور حق و تجلیات ذات اویند. در حقیقت این مطلب، همان کلام عرفان است، که صدرالمتألهین به آن معتقد شده است. در جای دیگر از *سفار* بعد از اینکه برهان بر این مطلب می‌آورد، وحدت شخصی عرفانی را از توفیقات الهی و هدایت الهی به واسطه این برهان، برای خود قلمداد می‌کند و می‌گوید:

و برهان این اصل، از جمله حکمت‌هایی است که پروردگارم از ناحیه عنایت ازلی خود به من عنایت کرد و با فضل و جود خود، آن را نمونه‌ای از علم من قرار داد... همچنین پروردگارم با برهان نورانی قویم مرا به سوی راه راست هدایت کرد. از اینکه: موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصیه است که در

موجود حقیقی بودن هیچ شریکی ندارد- و برای او دومی در خارج وجود ندارد و در خارج غیر از آن، هیچ موجودی نیست. هرآنچه در خارج تصور می‌شود که آن غیر از خداوند است، درواقع، از ظهورات آن ذات و تجلیات صفات حق است که در حقیقت عین ذات حق است (همان، ص ۲۹۲).

وی در جای دیگر از *سفار*، حتی وجود تعلقی برای ممکنات را نیز نفی می‌کند و می‌گوید: «اینجا می‌گوییم برای ماسوای حق وجودی نیست؛ نه [به صورت] استقلالی و نه [به صورت] تعلقی. بلکه وجودات آنها جز تطورات حق به اطوار و شئون ذاتی حق نیست» (همان، ص ۳۰۵).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، وی برخلاف تصریح خود در جای دیگر از آثارش، که وجود ممکنات را عین‌الربط و عین‌التعلق به وجود واجب می‌دانست، در اینجا این امر را نیز منکر می‌شود و مطابق کلام عرفا سخن می‌راند که نشان از این حقیقت می‌کند که وی با این بیان از تفسیر رایج فلسفی وجود رابط دست کشیده و به تفسیر عرفانی آن روی آورده است.

نمونه دیگر از کلام صدرالمتألهین که حکایت از بیان نظر نهایی و دست‌شستن از مبنای وی در بحث علیت و همه مباحث تعلیمی گذشته می‌کند، این است که وی پس از آنکه برداشت حلول و اتحاد از وحدت وجود عرفانی را رد و بیانی در وحدت شخصیه عرفانی ارائه می‌کند، می‌گوید:

به تحقیق مشخص شد، کل آنچه اسم وجود، و لو به هر نحو [تعلقی یا مستقل]، بر آن واقع می‌شد، [در واقع چیزی] جز شأنی از شئون واحد قیوم [حق متعال] و نعتی از نعت ذاتش و شعاعی از اشعه صفاتش نیست؛ بنابراین، آنچه ما از اول وضع کردیم، [مبنی بر اینکه] در عالم وجود، علتی و معلولی وجود دارد، با نظر جلیل، به حسب سلوک عرفانی بر می‌گردد به اینکه علت امر حقیقی است و معلول، جهتی از جهات آن [امر حقیقی] و مسمای به علت به این امر حقیقی بر می‌گردد و تأثیر علت برای معلول [بر می‌گردد] به تصور به طوری و تحیت به حیثیتی، نه اینکه چیزی مابین از علت، جدا شود (همان، ص ۳۰۱).

صدرالمتألهین در این عبارت، با تغییر معنای علیت، درواقع یک معنای عرفانی از آن ارائه می‌کند که در آن علت به معلول وجود نمی‌بخشد، بلکه معلول تنها از ظهورات علت به شمار می‌آید. این همان مبنای عرفان است که وی با پشت سر گذاشتن مباحث قبلی و طی کردن مراحل تکمیلی به آن رسیده است.

علاوه بر این متن‌ها، تصریحات فراوانی در کلام صدرالمتألهین وجود دارد که ممکنات درحقیقت، اطوار و شئون حقیقت وجود (وجود حق متعال) هستند. که ذکر همه آنها باعث طولانی شدن بحث می‌شود و از حوصله این مقاله خارج است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵-۳۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴-۶۳).

آیت الله جوادی آملی، به نوآوری و تغییر مبنای صدرالمتألهین در بحث علیت اشاره می‌کند و می‌فرماید: ابتکار وی [صدرالمتألهین] در بحث علت و معلول، همانا ارجاع علیت به شأن است که معلول، در این نوآوری از وجود رابط بودن هم تنزل می‌کند و از «بود» به «نمود» درمی‌آید؛ زیرا حقیقت وجود از وحدت

تشکیکی به وحدت شخصی، تعالی و ترقی می‌یابد. آن‌گاه معلول که تاکنون به‌عنوان صادر مطرح می‌شد، به‌عنوان مظهر شناخته می‌شود و واجب که تاکنون به‌عنوان مصدر معرفی می‌شد، الآن به‌عنوان ظاهر شناخته می‌شود... غرض آنکه ابتکار صدرایی در مبحث علت و معلول، تقریب فلسفه به عرفان و تکمیل فلسفه در این تقریب است؛ چنان‌که خود در فصول پایانی علت و معلول به آن اشاره می‌فرماید (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۸۰-۴۸۱).

ایشان درباره بحث علیت و تأثیر آن بر مبحث جعل می‌فرماید: «در مبحث علت و معلول با ترقی حقیقت وجود از وحدت تشکیک به وحدت شخصی، چیزی اصلاً مجعول نیست تا معلول باشد؛ بلکه ماسوای خدا سهمی جز نمود و ظهور ندارند» (همان، ص ۴۸۱).

ایشان به قرینه مثالی، که صدرالمتألهین برای وحدت شخصیه وجود می‌زند و از طرفی، وی این مثال را در سیر تکاملی مباحث خود، بعد از گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود و از اصالت وجود به وحدت تشکیکی وجود و سرانجام، پس از تثبیت وحدت شخصی، در پایان فصول دوازده‌گانه علیت از این تمثیل استفاده می‌کند، نتیجه می‌گیرد که صدرالمتألهین از تشکیک خاصی به تشکیک خاص الخاصی رسیده است:

و این مرحله انتقالی [از تشکیک خاصی به وحدت شخصی] را می‌توان از سیره فلسفی صدرالمتألهین استنباط کرد، هر چند عناصر محوری حکمت متعالیه بر تشکیک وجود است نه وحدت شخصی آن، تنها مثالی که حقیقت وحدت را تبیین کرده و اطلاق هستی را بدون هیچ شرط و قیدی تأمین می‌کند، به‌گونه‌ای که جز مجاز سهمی از هستی برای تکررات نمی‌ماند، همان مثال مرآت است؛ لذا صدرالمتألهین در سیر تکاملی مباحث خود، بعد از گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود و از اصالت وجود به وحدت تشکیکی و بالاخره پس از تثبیت وحدت شخصی در پایان فصول دوازده‌گانه علیت از این تمثیل استفاده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۵).

بنابراین آنچه از تصریحات صدرالمتألهین در آثارش ذکر شد، حاکی از این واقعیت است که هر چند او در ابتدا از تشکیک خاصی وجود و مباحث جعل و علیت به‌معنای فلسفی‌اش، دم می‌زند؛ به‌طوری‌که جعل به‌معنای ایجاد، و تشکیک در اصل وجود و اینکه علت به معلول وجود می‌بخشد؛ اما در نهایت همه این مباحث را تعلیمی و تکاملی می‌داند و آنها را مقدمه ورود به مباحث عرفانی می‌شمارد و به مباحث عرفانی روی می‌آورد.

سیر و نتیجه منطقی بحث

نکته‌ای که در ادامه باید مطرح شود، این است که با توجه به مباحثی که صدرالمتألهین در آثارش مطرح

کرد، به صورت منطقی و طبیعی، این تفسیر از وجود رابط، از کلام وی اخذ خواهد شد؛ به بیان دیگر، اگر به مباحث مطرح شده در آثار صدرالمتألهین به صورت دقیق نظر شود، خودبه‌خود ما را به مباحث عرفانی می‌کشاند.

استاد عبودیت در کتاب *نظام حکمت صدرایی*، این تفسیر از وجود رابط را سیر طبیعی نظریه وجود رابط می‌داند و می‌گوید:

صریح‌تر بگوییم، از دیدگاه صدرالمتألهین قائل شدن به وجود رابط برای ممکن، بالذات و معلول، مساوی است با نفی وجود از آن و اثبات شأن بودنش برای وجود مستقل و در نتیجه مساوی است با نفی کثرت اشیاء و موجودات و اثبات کثرت شئون وجود یگانه مستقل، که همان وحدت شخصی وجود است» (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۲؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۹۹).

آیت‌الله جوادی آملی نیز، در سیر طبیعی این تفسیر از وجود رابط می‌فرماید:

ا ضافه و قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در زمره او صاف و شئون علت درمی‌آورد؛ و صف و شأنی که جدای از ذات علت بوده، مقتضای ذات آن می‌باشد. بدین ترتیب، کل جهان و صف و شأن الهی می‌شود و رابطه وصف با موصوف رابطه تولیدی نیست... و بدین ترتیب آنچه در خارج واقعیت دارد. یک واحد شخصی خواهد بود که دارای شئون، تجلیات، نعوت و اوصاف کثیر است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۹۷).

همچنین اگر مسئله امکان فقری در کلام صدرالمتألهین به‌خوبی تحلیل شود، به وحدت وجود باز می‌گردد:

جریان امکان فقری اگر به‌خوبی تحلیل و به عمق آن عنایت شود، به همین معنای لطیف مرآت بودن ظهور می‌کند. در این تحلیل نیز جریان وجود رابط و امکان فقری کاملاً محفوظ است؛ زیرا اسمای الهی عین ربط و فقر به ذات اقدس خدایند؛ یعنی آنچه را حکمت پایان راه می‌فهمد، عرفان نیمه راه می‌بیند و آنچه را حکیم به‌عنوان وجود رابط می‌نگرد، عارف به عنوان مرآت وجود رابط می‌یابد؛ چون افعال الهی که ظاهرند، نه مظاهر، عین فقر و ربط به فاعل، بلکه به منبع ظهور خودند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۴۰).

حتی در مسئله تشکیک در وجود، هر چند صدرالمتألهین برای ممکنات، وجود غیرمستقل قائل است، اما برخی فلاسفه بر این باورند که این مسئله، منافاتی با تشکیک در مظاهر ندارد. البته با این توضیح که تشکیک در وجود را واسطه تشکیک در ظهور بدانیم؛ زیرا در تشکیک در ظهور چیزی از آنچه در تشکیک در وجود هست، کاسته نمی‌شود، فقط کثرات در آن رقیق‌تر شده و تمام هستی و وجود را به صاحب وجود، عطا می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۴). علامه طباطبائی، مطابق تقریر شاگرد خود، آیت‌الله طهرانی، تشکیک در ظهور و وحدت عرفانی را منافاتی با تشکیک در وجود نمی‌داند، بلکه قائل به آن است نظر عرفا در این مسئله حاکم بر نظر حکما است. ایشان در این زمینه می‌فرماید:

و اما وحدت عرفا، منافاتی با تشکیک در وجود ندارد؛ بلکه با نظر دقیق‌تر و عمیق‌تر به وجود نظر شده است. چون در تشکیک، که فلاسفه بدان قائل هستند، موجودات امکانیه، دارای وجود حقیقی هستند. غایب الامر، وجود امکانیه افتقاریه، که هر یک از آنها معلول وجود بالاتر از خود بوده، تا برسد به ذات واجب جل و عز. بنابراین تمام موجودات، معلولات ذات حق‌اند؛ و متدلیات به عظمت و کبر یانیت او. و لکن، در نظر عرفا، وجود اختصاص بذات حق دارد؛ و بقیه موجودات امکانیه، همه سایه و ظل و فیئی برای وجود حق‌اند؛ و نفس ظهورند و بس؛ و نسبت وجود به آنها مجازی است؛ بالاعتبار به آنها موجود گفته می‌شود. این نظر منافات با نظر فلاسفه ندارد؛ بلکه با نظر دقیق‌تر و عمیق‌تری به موجودات ملاحظه می‌شود؛ و در واقع، نظر عرفا را می‌توان حاکم بر نظر فلاسفه دانست (حسینی طهرانی، بی‌تا، ص ۱۳۵).

بنابراین، سیر منطقی مباحث مطرح‌شده در حکمت متعالیه، ما را به مبانی عرفانی و وحدت شخصیه خواهد رساند. از طرفی صدرالمتألهین در جاهای مختلف از آثار خود مباحث عرفانی را مطرح کرده، آن را توضیح می‌دهد، که نشان می‌دهد خود آنها را باور دارد. این مطلب می‌تواند خود دلیل دیگری بر تفسیر عرفانی وجود رابط، و نظر نهایی صدرالمتألهین باشد که همان نظر عرفانی است.

پیامدهای تفسیر عرفانی وجود رابط

با توضیحی که از تفسیر عرفانی وجود رابط داده شد و نیز شواهدی که برای آن تفسیر از کلام صدرالمتألهین ذکر شد، باید گفت این تفسیر عرفانی، پیامدهایی به دنبال داشته است که برخی آنها در ذیل می‌آید:

الف) نفی نظام علیت و تثبیت نظام تجلی

از جمله آثار تفسیر عرفانی وجود رابط، این است که نظام علیت برچیده شده و به تشان بازگشت می‌کند. صدرالمتألهین خود به این نکته مهم اشاره می‌کند و می‌گوید: «بنابراین، آنچه ما از آغاز وضع کردیم، [مبنی بر اینکه] در عالم وجود، علتی و معلولی وجود دارد، با نظر جلیل، به حسب سلوک عرفانی، برمی‌گردد به اینکه علت امر حقیقی است و معلول، جهتی از جهات آن [امر حقیقی] و مسمای به علت به این امر حقیقی برمی‌گردد و تأثیر علت برای معلول [برمی‌گردد] به تطور بهطوری و تحیت و حیثیتی، نه اینکه چیزی مباین از علت، جدا شود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۱).

بنابراین با توجه به بیان صدرالمتألهین براساس برداشت نهایی از کلام وی، علیت به تجلی برگشت می‌کند؛ البته مسئله برگشت علیت به تجلی، تمام مسائل فلسفی را تحت الشعاع قرار می‌دهد، به‌گونه‌ای که صدرالمتألهین هنگامی که علیت را به تشان، تجلی و ظهور بازگرداند، اعلام کرد که با این

کشف جدید فلسفه به کمال خود رسید (ر.ک: همان، ص ۲۹۱-۲۹۴)؛ همچنین با این کشف، عرفان نیز به‌آسانی برای خرد بشری قابل فهم گردید.

همان‌گونه که بیان شد، صدرالمتألهین در این عبارت، با تغییر معنای علیت، در واقع یک معنای عرفانی از علیت ارائه داد که در آن علت به معلول وجود نمی‌بخشد، بلکه معلول تنها از ظهورات علت به‌شمار می‌آید؛ به بیان دیگر، معنای علیت به تشان بازمی‌گردد که خود مبنای عرفان است و نظام تجلی و ظهور تثبیت می‌شود.

بدین ترتیب، بساط علیت به معنای متعارف و معمول، که در آن علت به معلول خود، وجود افاضه می‌کرد و معلول از علت ایجاد می‌شود، وجود دریافت می‌کرد، برچیده می‌شود و چون وجود در عرفان اسلامی، منحصر در ذات خداوند متعال است؛ پس نمی‌تواند علیت به معنای اعطای وجود باشد و معالیل در عرفان، از حضرت حق جل و علا، وجود دریافت نخواهند کرد؛ بلکه در اینجا علیت علت و تأثیر آن بر معلول، به عنوان تطوّر علت و تحیت آن به اطوار و حیثیات، باز می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲-۴، ص ۵۰۱).

علیت به معنای اعطای ظهور به اعیان ثابت است و اینکه خداوند، خود را در آینه این اعیان، به حسب استعدادات و قابلیت آنها، ظاهر می‌کند و در آنها خود را به نظاره می‌نشیند.

معالیل در نگاه عارفان، همان مظاهر اسماء و صفات الهی است که با توجه به استعدادات خود قابلیت ظهور و بروز می‌یابند، چنان‌که قبل از ظهور در ثبوت علمی و صقع ربوبی، به سر می‌برند.

ب) برچیده شدن بساط جعل به معنای متعارف و تغییر آن به معنای عرفانی

با توضیحی که در باب علیت داده شد، با این تفسیر عرفانی از وجود رابط، جعل نیز معنای فلسفی و کلامی خود را از دست خواهد داد. جعل در تفسیر عرفانی، برخلاف تفسیر فلسفی، به معنای ایجاد نیست؛ زیرا وجود بنا به تفسیر عرفانی، منحصر از آن خداوند متعال است؛ بنابراین، جعل نمی‌تواند به معنای ایجاد و وجود دادن باشد، بلکه به معنای اظهار است (ر.ک: همان، ج ۲-۵، ص ۱۴۰). در واقع خدای متعال اعیان ثابت را در عالم عین به منصب ظهور می‌نشانند و اعیان ثابت مظهر و آینه خداوند در زمین می‌گردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

عَلَمَاهُ حَسَن‌زَادَةُ آمَلِي فِي رِسَالَتِهِ جَعَلَ خُودَ تَعْبِيرِي بِه كَارِ مِي بَرِنْدَ كِه بِه نَظَر، قَابِلِ تَوْجِهِ اسْتِ وَا بِا وَحْدَتِ شَخْصِيَه وَجُودِ سَازْكَارِ اسْتِ؛ اِيْشَانِ نَخْسْتِ دَرِ بَحْثِ اَصَالَتِ وَجُودِ، اِيْنِ مَبْحَثِ رَا دُو بَخْشِ وَ

در دو حوزه مطرح می‌کند. در یک حوزه، وجود را «کما هو المشهور»، اصیل می‌داند و آن حوزه تحقق و ثبوت است؛ اما در حوزه دوم، که جعل نام دارد، اصالت را به ماهیت می‌دهند و آن را نظر برخی حکمای معتقد به اصالت وجود می‌داند (همان، ص ۱۴)، در ادامه برداشت صدرالمتألهین از کلام استادش را، که قول به اصالت ماهیت را به ایشان نسبت داد، رد می‌کند و می‌فرماید: مراد میرداماد از اصالت ماهیت، اصالت در مقام جعل بود نه در مقام ثبوت و تحقق (ر.ک: همان، ص ۲۶-۲۹)، و در مجعول بودن ماهیت، می‌فرماید: «بنابراین می‌توان گفت که جعل، به ماهیت تعلق می‌یابد، از این حیث که وجود من حیث هو، مجعول نمی‌باشد، و ماهیت در جعل، اصیل است. و این قول، به توحید حق صمدی راجع می‌باشد که مختار موحدان کامل است» (همان، ص ۲۹).

بنابراین، مجعول نیز با توجه به معنای جعل در عرفان، تغییر خواهد کرد؛ در واقع، مجعول در عرفان، به معنای مظهر و مرآت است و متعلق جعل همان ماهیات هستند، که به فیض ظهور و بروز دست می‌یابند.

ج) تشکیک در ظهور به جای تشکیک در وجود

از جمله پیامدهای تفسیر عرفانی وجود رابط، تأثیری بود که این تفسیر در مبحث تشکیک گذاشت. با این توضیح که پس از اینکه صدرالمتألهین تشکیک را بنا به اصالت وجود در وجود ثابت کرد و تشکیک در وجود را ترقیق کرد و وجودات را به صورت وجودهای «فی غیره» شدید و ضعیف تلقی کرد، براساس این تفسیر از وجود رابط، تحولی عظیم در این مبحث به وجود آورد و تشکیک در حقیقت وجود را، به تشکیک در مظاهر و شئون وجود ارتقا داد؛ با این توضیح که مظاهر و شئون نیز از نگاه عارفان به صورت یکسان نیست، بلکه ظهور مظهري شدیدتر از ظهور دیگر، و ظهور دیگری ضعیف‌تر از آن ظهور است؛ بدین معنا که صفات و اسمای حق در مظهري، ظاهرتر از مظهر دیگری است و در آن مظهر دیگر مخفی‌تر است؛ به بیان دقیق‌تر، ظهور حق متعال در مظاهر به صورت یکسان نیست، بلکه به صورت شدید و ضعیف و به صورت تشکیکی است، البته نه به معنای تشکیک در وجود، بلکه در حقیقت، تشکیک در آن مظاهر و مراتب وجود، است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).

همان‌طور که در سیر منطقی بحث بیان شد، این امر نیز با تأمل بیشتر در ربط بودن معلول روشن می‌شود؛ با این توضیح که اسناد وجود به معلولی که فقر محض و ربط صرف است چیزی جز مجاز نیست؛ زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن اخذ شده باشد، بدین معناست که از خود هیچ ذاتی ندارد؛

زیرا خصیصه ربط، عین ارتباط با مستقل بودن و نداشتن ذات است؛ بدین ترتیب، برای معلول هیچ ذاتی نمی‌ماند، مگر آنکه ذات مستقلی که واجب است، نشان دهد، چنان‌که با غفلت از آن وجود مستقل و عدم توجه به آن، هرگز نمی‌توان معلول «عین‌الربط» را ادراک کرد. بدین ترتیب، مشخص می‌شود نسبت دادن وجود و هستی و کمالات آن، به معلول‌هایی که «عین‌الربط» خوانده می‌شوند، نسبتی حقیقی نیست، بلکه این اسناد مجازی و بالتبع است و با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول، بساط هرگونه کثرت حقیقی اعم از کثرت تبیینی و کثرت تشکیکی وجودها برچیده می‌شود و کثرت ظهور جای کثرت تشکیکی را گرفته، وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است ثابت می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۶۹-۷۶۷).

د) وحدت وجود و کثرت ظهورات

حقیقت وجود طبق تفسیر عرفانی از وجود رابط، واحد شخصی است و وجودات امکانی، همان‌طور که بیانش گذشت، در حقیقت، وجود نیستند؛ بلکه ظهورات و شئون آن وجود واجبی به شمار می‌آیند. از نگاه صدرالمتألهین، آنچه در خارج به عنوان کثرت لحاظ می‌شود، در واقع ظهورات و شئون حق متعال به حساب می‌آیند: «اینجا می‌گوییم برای ماسوای حق وجودی نیست نه [به صورت] استقلالی و نه [به صورت] تعلق، بلکه وجودات آنها جز تطورات حق به اطوار و شئون ذاتی حق نیست» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵).

به بیان دیگر، کثرت در ظهورات و شئون است و حقیقت وجود، واحد شخصی است. بر مبنای این تفسیر از وجود رابط، نظر صدرالمتألهین همان نظر عرفانی است که وجود واحد شخصی است و مابقی از ظهورات و تجلیات آن وجود واحدند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که گذشت، می‌توان به این نتایج دست یافت:

۱. کلام به‌ظاهر متناقض صدرالمتألهین را به صورت تهافتی ندانیم، بلکه همان‌گونه که خود تصریح کرده است، آن را به صورت تعلیمی و تکاملی برداشت کنیم؛ با این توضیح که وی در آغاز کلام مشهور فلاسفه مشاء را ذکر می‌کند و سپس با نقد مبانی و کلام آنها، نظریه فلسفی مخصوص خود را بیان می‌کند و سرانجام، نظر عارفان بالله را ذکر و نظر نهایی خود را براساس نظر عرفا، تنظیم می‌کند؛
۲. با تفسیر عرفانی وجود رابط، کم‌کم بساط مباحث جعل و علیت به معنای متعارف، برچیده شده و

- کثرات در حد شئون و اطوار حقیقت وجود، تنزل می‌یابد و تشکیک در وجود، جای خود را به تشکیک در مظاهر می‌دهد. اینجاست که فلسفه صدرالمتألهین به عرفان اسلامی، نزدیک می‌شود، بلکه عین عرفان می‌گردد؛
۳. علیت به معنای تجلی و ظهور حق تعالی در لباس ممکنات است و ایجاد به معنای اظهار، و اعدام به معنای اخفاء و ارجاع است؛
۴. جعل نیز به معنای اعطای وجود نیست، بلکه اظهار اعیان ثابت است. با این تفسیر از جعل، مجعول ماهیت است و جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد؛
۵. وحدت شخصیه وجود جای وحدت در عین کثرت وجود که همان کثرت تشکیکی وجود است، می‌نشیند و وحدت شخصیه وجود اوج نظر صدرالمتألهین است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۲۹).
۶. با توجه به تفسیر عرفانی نظریه وجود رابط، صدرالمتألهین که خود در جای جای آثارش به آن اشاره کرده است و لازمه طبیعی کلام ایشان نیز همین تفسیر است، در حقیقت، دیدگاه کلامی او همان حرف عرفان و کلام عرفا است.
- صدرالمتألهین با سیر صعودی و تکاملی مباحث خود توانست، فلسفه را به عرفان و فلاسفه را به عرفا پیوند زده، مکاشفات عرفا را با بیانی شیوا و رسا، در لباس عقل و حکمت، به فلاسفه و عرفا، عرضه کند و از طریق وجود رابط به وحدت شخصی وجود راه یابد. این امر باعث شده بیشتر فلاسفه مسلمان بعد از صدرالمتألهین، به عرفان روی آوردند و آنهایی که از مشرب عرفانی تبعیت نکردند، دست‌کم از انکار مباحث عرفانی سرباز زدند. هرچند در اثبات این مباحث، به صورت عقلانی توفیقی نداشته باشند.

منابع

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهیدالقواعد*، تهران، الزهرا.

_____، ۱۳۸۵، *تسنیم*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۷۵، *رحیق مختم*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۲، *سرچشمه اندیشه*، تنظیم عباس رحیمیان محقق، قم، اسراء.

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *دو رساله جعل و عمل ضابط در وجود رابطی و رابط*، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم، قیام.

حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، بی تا، *مهر تابان (یادنامه و مصاحبه تلمیذ و علامه طباطبائی)*، بی جا، باقرالعلوم.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و

نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث.

_____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نهایه الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، قم

عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ دوم، قم و تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی و سمت.

مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیق بر نهایه الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.

_____، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۷۵، *دروس فلسفه*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموع آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۰.

میرداماد، سیدمحمدباقر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، انجمن و آثار مفاخر فرهنگی.

یزدانپناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.