

دلایل توحید ذاتی در فلسفه اسلامی

ابراهیم رستمی*

چکیده

پژوهش پیش‌رو در پی تبیین و بررسی دلایل توحید ذاتی در دو مرتبه، یکی به معنای احدیت و دیگری به معنای واحدیت در فلسفه اسلامی است. روش‌شناسی مسئله احدیت و بساطت خداوند بدین گونه است که چون بساطت در مقابل مرکب است، از این رو فیلسوفان پس از شناخت انواع ترکیب‌ها در ممکنات، دلایل متعددی بر نفی همه این ترکیب‌ها در ذات باری تعالی اقامه کرده و بدین طریق به اثبات بساطت و احدیت خداوند می‌پردازند. از آنجا که خداوند وجود صرف است و وجود صرف و بسیط، محدود به هیچ حدی نیست، پس خداوند نامتناهی و تکرارناپذیر بوده و در عین بساطت، واحد است. از نتایج این پژوهش آن است که فیلسوفان مسلمان به توحید واجب‌الوجود در رأس سلسله وجود باور دارند که هیچ علت و سببی برای آن متصور نیست و ماهیت و صورت عقلی نداشته و متصف به احکام ماهیت نمی‌شود و در عین بساطت، واحد بوده و مثل و شریکی ندارد.

کلیدواژه‌ها:

أحدیت، توحید ذاتی، فلسفه اسلامی، واحدیت.

*. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران
rostamiebrahim67@gmail.com

مقدمه

تفاوت مکاتب فکری اعم از مشایی، اشراقی، صدرایی و عرفان نظری، در نوع نگاه و فهم واقعیت هستی است. دار هستی و واقعیت خارجی دارای یک حقیقت است، اما برداشت‌ها و تفسیرها متفاوت است. در نگاه و تفکر مشایی، حقیقت اشیا براساس ماهیات آن‌ها تبیین و تفسیر می‌گردد و بر همین اساس، آنچه در نگاه بدوی بر ذهن مشایی حاکم است، تحقق کثرات و تفاوت ماهوی آن‌ها با یکدیگر است. از این رو خداوند حقیقتی است که کاملاً با اشیا متفاوت و متباین بوده و هیچ سنخیتی بین ذات واجب‌تعالی با سایر ممکنات وجود ندارد و خداوند علت‌العلل همه اشیا است. اما در جهان‌شناسی صدرایی، آنچه در هستی متحقق است، وجود است و این وجود دارای شدت و ضعف بوده و ماهیات به‌حسب همین شدت و ضعف وجود نمایان شده و درحقیقت عارض بر وجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴)؛ یعنی برخلاف تفکر مشایی که جایگاه ماهیات در شناخت اشیا در رتبه اول بود، در تفکر صدرایی، ماهیت این رتبه را از دست داده و حتی جایگاه آن سست شده و وجودش یک وجود بالعرض می‌شود. بر همین اساس، وجود که حقیقتی واحد است، دارای مراتب متعدد بوده و تفاوت موجودات، نه برحسب ماهیات آن‌ها، بلکه به‌واسطه شدت و ضعف کمالات وجودی موجودات است. از این رو خداوند که همه کمالات به‌نحو اعلی، اشرف و اتم در او متحقق است، در رأس سلسله وجود تحقق داشته و سایر موجودات برحسب همان شدت و ضعف وجودی، مادون حق‌تعالی بوده و وابسته به او هستند. پس در فلسفه اسلامی اعم از مشایی و صدرایی، اسناد وجود به ماسوی الله، حقیقی بوده و موجودات سهمی از وجود را دارا بوده و خداوند به‌عنوان موجود واجب‌الوجود و مستقل در رأس سلسله علل و موجودات وجود دارد. پس مدعای اهل حکمت، اثبات توحید واجب‌الوجود است. بر همین اساس، پژوهش پیش‌رو در پی تبیین دلایل فیلسوفان درباره توحید ذات است. از دو زاویه می‌توان به ذات حق‌تعالی نظر کرد و به شناخت ذات پرداخت؛ یکی، نگاه به درون ذات و اینکه حقیقت ذات چگونه است؟ آیا ذات خداوند حقیقتی بسیط است یا اینکه دارای اجزاست و دیگری، نگاه به

بیرون ذات است و اینکه آیا ذات واجب تعالی با این خصوصیات، دومی، مثلی و شریکی برای او تصورپذیر است؟ یا اینکه واحد بوده و لا شریک له است؟ از این رو در این پژوهش، نخست به تبیین دلایل توحید ذاتی به معنای اُحدیت و سپس به تبیین دلایل توحید ذاتی به معنای واحدیت در فلسفه پرداخته خواهد شد.

۱. دلایل اُحدیت خداوند در فلسفه اسلامی

مقصود از اُحدیت همان بساطت است. از آنجا که عقل آدمی دسترسی مستقیم به ذات حق تعالی ندارد، روش‌شناسی شناخت اُحدیت و بساطت خداوند به این صورت است که نخست به شناخت انواع ترکیب‌ها در موجودات ممکن پرداخته می‌شود و سپس با نفی و منزه دانستن خداوند از این گونه ترکیب‌ها، بساطت ذات حق تعالی اثبات می‌گردد.

خود ترکیب دارای اقسامی است:

۱. ترکیب از وجود و ماهیت؛ ۲. ترکیب از اجزای حدی، یعنی جنس و فصل (اجزای ذهنی)؛ ۳. ترکیب از ماده و صورت خارجی (اجزای بالفعل خارجی)؛ ۴. ترکیب از اجزای مقداری (اجزای بالقوه خارجی)؛ ۵. ترکیب از وجود و عدم.

۱-۱. استدلال بر اُحدیت خداوند به معنای نفی ترکیب از وجود و ماهیت

مدعای فیلسوفان این است که خداوند دارای ماهیت نیست و دلایل متعددی بر آن اقامه کرده‌اند:

۱-۱-۱. استدلال اول

هر چیزی که دارای ماهیت باشد، ممکن‌الوجود است.

عکس نقیض این قضیه، این است که «هیچ غیرممکن وجودی دارای ماهیت نیست». بنابراین، واجب‌الوجود بالذات و ممتنع بالذات دارای ماهیت نیست. به سخن دیگر، اگر موجودی دارای ماهیت باشد، ممکن‌الوجود است، اما خداوند ممکن‌الوجود نیست. پس

خداوند ماهیت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۱۷).

۱-۲-۱. استدلال دوم

اگر خداوند ماهیت داشته باشد، وجودش زائد بر ماهیت است، اما وجود خدا زائد بر ماهیت نیست. پس خداوند ماهیت ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۱۸).

بطلان تالی

نسبت ماهیت به وجود و عدم، یکسان است (وجود = ماهیت = عدم). حال اگر وجود خداوند عارض بر ماهیتش گردد، این عروض وجود بر ماهیت (هر امر عرضی) نیازمند به علت است. این علت یا خود ماهیت است یا امری خارج از ذات و ماهیت.

اگر علت آن خود ماهیت باشد؛ از آنجا که علت بر معلول (سبب بر مسبب) مقدم است، بنابراین باید ماهیتی که خودش موجود نیست، قبل از خودش موجود باشد و علت برای وجود خودش گردد که این محال است؛ زیرا:

اولاً، لازمه‌اش دور و اجتماع نقیضین است؛

ثانیاً، اگر قبل از خود موجود باشد، پس وجودش بر ماهیتش عارض شده و این عروض دوباره نیاز به علت دارد که لازمه این امر تسلسل محال است. و اگر علت امری خارج از ذات و ماهیت است، لازم می‌آید که خداوند، معلول غیر و در نتیجه ممکن‌الوجود باشد و این خلاف فرض است؛ زیرا سخن درباره واجب‌الوجود است.

پس خداوند اساساً ماهیت ندارد و هرچه هست، همان وجود خاص خودش است

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که: این استدلال بر مبنای تفکر مشایی درباره

ماهیت است که ماهیت را معروض دانسته و وجود را عارض بر آن می‌دانند؛ درحالی که بر

مبنای فلسفه صدرایی، ماهیت بر وجود عارض می‌گردد، نه اینکه معروض آن باشد. ماهیت در بُعد هستی‌شناختی، چیزی جز «حد وجود» که «امری عدمی» است نبوده، اما ظهور این امر عدمی در ذهن، صورت ایجابی به خود گرفته و مفهوم ماهیت را تشکیل می‌دهد. بنابراین ظرف ماهیت، عقل است، نه خارج. به سخن دیگر، تحقق ماهیات در ذهن حقیقی است، اما تحقق آن‌ها در خارج مجازی است. پس ماهیت ظهور حد وجود خارجی در ذهن است که به دستگاه معرفتی انسان مرتبط است و ماهیات نمودهایی هستند که خاستگاه تحقق آن‌ها در ذهن، همان واقعیت‌های خارجی هستند و این تصور که ماهیت قابل وجود بوده و ظرف خارجی موجودات و واقعیت‌های خارجی است، از اساس باطل و مردود است.

۱-۱-۳. استدلال سوم

اگر خداوند دارای ماهیت باشد، ماهیت او یا تحت مقوله اعراض است یا تحت مقوله جوهر. اگر ماهیت خداوند تحت مقوله اعراض باشد؛ از آنجا که اعراض قائم به غیر هستند، پس خداوند نیز باید قائم به غیر خودش باشد که این محال است (زیرا لازمه‌اش این است که خداوند (واجب‌الوجود) ممکن‌الوجود گردد).

اگر ماهیت خداوند تحت مقوله جوهر باشد، پس در جنس خویش (در جوهر بودن) با انواع جوهری دیگر شریک است و برای متمایز شدن از سایر انواع جوهری دیگر نیازمند به فصل است و نیازمندی وصف ممکنات است، نه واجب‌الوجود. به سخن دیگر، مستلزم این است که در واجب‌تعالی به اعتبار جنس آن، جهت امکانی وجود داشته باشد؛ درحالی که واجب‌تعالی از جمیع جهات واجب است.

کوتاه سخن اینکه، اگر خداوند تحت مقوله جوهر باشد، به اعتبار جنس آن، نیازمند به مخصّص خواهد بود و نیازمندی وصف ممکنات است. پس خداوند، ممکن‌الوجود خواهد شد و این خلاف فرض است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۵۱).

نتیجه: پس خداوند ماهیت ندارد.

در توضیح بیشتر درباره استدلال بالا ذکر دو نکته لازم است:

نکته اول) برخی از انواع جوهری نیازمند به فصل و مخصص هستند و نیازمندی، ملازم و وصف امکان است. بنابراین وصف (ویژگی - صفت) امکان همراه با برخی از انواع جوهری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۶).

نکته دوم) آنچه بر بعضی از انواع مندرج تحت یک جنس جایز باشد، بر خود جنس نیز جایز است و از سوی دیگر، آنچه برای جنس، ممتنع یا واجب باشد، برای هریک از انواع مندرج و تحت جنس نیز ممتنع یا واجب خواهد بود؛ زیرا جنس به عنوان امری ذاتی در همه انواع خود حضور دارد.

پس اگر وصف امکان در برخی از انواع جوهری باشد، در خود جنس نیز وصف امکان خواهد بود و چون خداوند نیز یکی از انواع و تحت این جنس است، بنابراین وصف امکان برای خداوند نیز ثابت خواهد بود. پس واجب الوجود، ممکن الوجود خواهد بود و این خلاف فرض است (همان).

درباره این استدلال باید گفت، همچنان که در بررسی استدلال اول بیان شد، ماهیت تنها در ذهن حاضر است و حدود و جودات خارجی منشأ انتزاع ماهیات و مفاهیم ماهوی است. بنابراین، چون آنچه در خارج اصالت دارد، وجود است، پس این تعبیر که ماهیات در عالم خارج دارای دو نحوه وجود هستند، یکی وجود عرضی و دیگری وجود جوهری، تعبیری مسامحه آمیز است؛ زیرا آنچه وجود دارد و متحقق است، همان وجود است و این تقسیمات مختص وجود است؛ یعنی در عالم هستی وجود یا بی نیاز از غیر است که همان وجود مستقل نامیده می شود یا نیازمند به غیر است که همان وجود رابط است. البته با فرض نگاه استقلالی به جودات رابط مانند انسان، می توان برای آنها تقسیماتی مانند وجود جوهری و عرضی در نظر گرفت.

۲-۱. استدلال بر اُحدیت خداوند به معنای نفی اجزای حدی و ذهنی

۱-۲-۱. استدلال اول

(۱) خداوند فاقد ماهیت است (در استدلال‌های پیشین اثبات شد)؛

۲) هر چیزی که فاقد ماهیت باشد، اجزای حدی (جنس و فصل) ندارد؛
نتیجه) خداوند اجزای حدی (جنس و فصل) ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۹۰؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵).

۱-۲-۲. استدلال دوم

۱) ماده، همان جنس به شرط لا است و صورت، همان فصل به شرط لا است؛
۲) خداوند جنس و فصل ندارد (در استدلال پیشین اثبات شد)؛
نتیجه) پس خداوند ماده و صورت خارجی ندارد.
نکته:

ماده ← لا بشرط ← جنس ← به شرط لا ← ماده
صورت ← لا بشرط ← فصل ← به شرط لا ← صورت

۱-۳-۱. دلایل بر نفی اجزای بالفعل خارجی

۱-۳-۱. استدلال اول

اگر خداوند دارای اجزا باشد، متأخر از اجزا، مرکب و نیازمند به اجزا خواهد بود؛ اما خداوند نیازمند نیست. پس دارای اجزا نیست.

توضیح آنکه، وقتی انسان شیء مرکبی را می بیند و در ادامه عقل به شیء مرکب و اجزای آن نظر کرده و میان آن دو مقایسه می کند، درمی یابد که اجزای آن مرکب بر خود مرکب تقدم بالطبع دارند؛ هر چند از نظر زمانی این دو، یعنی شیء مرکب و اجزا با یکدیگر همراه هستند و همچنین عقل می یابد که هر شیء مرکبی در تحقق خود نیازمند به جزء خود است و نیازمندی با وجود وجود و با صمدیت حق تعالی منافات دارد. به بیان قرآن کریم، چون خداوند احد است (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، پس بی نیاز هم است (اللَّهُ الصَّمَدُ)؛ یعنی علت بی نیازی خداوند، احد بودن اوست و امام محمد باقر علیه السلام در تفسیر «صمد» می فرماید:

«الصَّمَدُ الَّذِي لَّا جَوْفَ لَهُ» (ابن بابویه قمی، ۱۳۹۸، ص ۹۰)؛ یعنی اگر وجودی تمام کمالات وجودی را داشته باشد و فاقد چیزی از اوصاف کمالی نباشد، صمد است و اگر وجودی فاقد برخی از مراحل و صفات کمالی باشد، اجوف خواهد بود. بنابراین چون خداوند متعال أحد است، بی نیاز هم هست و چون بی نیاز است، پس نه زاییده شده است و نه می زاید و هیچ موجودی هم کفو و مثل او نیست.

امیر مؤمنان علی علیه السلام که مفسر واقعی کلام الهی است، در تفسیر «احد» می فرماید: «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدٌ الْمَعْنَى يَعْْنَى بِهِ أَنَّهُ لَّا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ»؛ یعنی برای حق تعالی هیچ جزئی متصور نیست؛ نه عینی و نه عقلی و نه وهمی. از این رو حق تعالی انقسام پذیر نیست و بسیط محض است (همان، ص ۸۴).

۱-۳-۲. استدلال دوم

اگر خداوند دارای اجزای بالفعل باشد، نحوه وجود این اجزا از سه حالت خارج نیست:

الف) یا همه آن اجزا، واجب الوجود بالذات هستند؛

ب) یا برخی از اجزا، واجب الوجود و برخی ممکن الوجود هستند؛

ج) یا همه آن اجزا، ممکن الوجود هستند.

که هر سه قسم باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۸۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳،

ج ۲، ص ۳۷۹).

بطلان قسم اول

اگر همه آن اجزا، واجب الوجود بالذات باشند، رابطه میان آن اجزا از نوع امکان بالقیاس خواهد بود (زیرا در مواد ثلاث اثبات شد که رابطه میان دو واجب الوجود امکان بالقیاس است؛ چون هیچ رابطه علیتی میان آنها برقرار نیست). از این رو میان آنها اتحاد حقیقی وجود ندارد و از مجموع آنها یک موجود واحد دارای اجزا پدید نمی آید و این خلاف فرض است؛ زیرا

فرض بر این بود که خداوند واحد و دارای اجزای بالفعل است.

افزون بر این، لازمه‌اش این است که:

الف) یا این اجزا به یکدیگر نیازمند هستند که واجب‌الوجود بودن با نیازمندی منافات دارد؛

ب) یا این اجزا به یکدیگر نیازمند نیستند که لازمه‌اش تعدد واجب‌الوجود است که دلایل

توحید آن را نفی می‌کند.

بطلان قسم دوم

اگر برخی از اجزا، واجب‌الوجود و برخی ممکن‌الوجود هستند؛ اولاً، لازمه‌اش ترکیب و

نیازمندی خداوند به ممکن‌الوجود است؛ ثانیاً، مستلزم این است که خداوند دارای ماهیت باشد.

اما خداوند نیازمند و دارای ماهیت نیست. پس خداوند دارای اجزای واجب‌الوجود و

ممکن‌الوجود نیست.

بطلان قسم سوم

اگر همه آن اجزا، ممکن‌الوجود هستند؛ بطلان آن روشن است؛ زیرا لازمه‌اش این است که از

اجزای ممکن‌الوجود نیازمند، واجب‌الوجود بی‌نیاز تشکیل گردد (اجتماع نقیضین) که محال

بودن آن بدیهی است.

۴-۱. دلیل بر نفی اجزای مقداری یا اجزای بالقوه

مقصود از اجزای بالقوه این است که شیء به لحاظ وجود خارجی دارای یک وجود است؛

یعنی یک شیء بالفعل دارای وجود واحد یکپارچه‌ای است و هیچ‌یک از اجزای آن فعلیت،

تشخص و مرز معینی ندارند، ولی عقلاً تجزیه و تفکیک آن‌ها از یکدیگر ممکن است و هر

وقت چنین تجزیه‌ای انجام شود، موجود واحد، مبدل به چند موجود خواهد شد که هریک از

آن‌ها دارای تشخص و مرز معینی خواهد بود (برای نمونه، خط در خارج، یک وجود واحد

متصل دارد، اما عقلاً می‌توان برای آن اجزایی فرض کرد). اجزای بالقوه اگر قابل اجتماع باشند، معنایش این است که موجود مرکب از آن‌ها دارای امتدادات مکانی (طول و عرض و ضخامت) است و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری به وجود بیایند، معنایش داشتن امتداد زمانی است و هر دو نوع امتداد، مخصوص به اجسام است؛ پس نفی اجزای بالقوه، در واقع نفی جسمیت از خدای متعال است و لازمه آن نفی مکان و زمان نیز هست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۰).

تفاوت اجزای حدی با اجزای بالقوه در این است که در اجزای حدی، ماهیت اجزا با ماهیت کل متفاوت است؛ اما در اجزای بالقوه، ماهیت اجزا با ماهیت کل یکی است.

۱-۴-۱. استدلال

اگر خداوند دارای اجزای بالقوه باشد، آن اجزا، یا ممکن‌الوجود هستند یا واجب‌الوجود. اگر آن اجزا، ممکن‌الوجود باشند، لازمه‌اش این است که از اجزای ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود به وجود آید؛ یعنی حقیقت اجزا با حقیقت کل متفاوت باشد که این محال است؛ اگر آن اجزا، واجب‌الوجود باشند، لازمه‌اش این است که واجب‌الوجود، وجود بالفعل نداشته باشد، بلکه وجود بالقوه داشته باشد و این هم محال است؛ زیرا فرض این است که واجب‌الوجود دارای وجود بالفعل است، اما دارای اجزا نیست (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۲۱).
دلیل دیگر بر نفی اجزای بالقوه از ذات واجب‌الوجود، این است که همچنان که اشاره شد، موجودی که دارای اجزای بالقوه باشد، عقلاً قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه، زوال‌پذیر خواهد بود؛ در حالی که وجود واجب‌الوجود، ضروری و بی‌زوال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۰).

۱-۵. نفی ترکیب وجود و عدم از واجب تعالی

نوع دیگر ترکیب، ترکیب از وجود و عدم است؛ به این معنا که هر شیئی از جهت وجودی

خود، دارای یک بعد ایجابی و به واسطه سلب‌ها و نقص‌هایی که متصف به آن می‌گردد، دارای یک بعد سلبی است؛ برای نمونه، اسب یک حیثیت وجودی دارد که براساس آن، اسب است و یک حیثیت سلبی و عدمی دارد و آن این است که مثلاً درخت و کوه و انسان نیست. بنابراین، هر شیئی که این‌گونه باشد، مرکب از ایجاب و سلب، وجود و عدم است (این نوع ترکیب با ترکیب از وجود و ماهیت متفاوت است؛ زیرا وجود تقدم حقیقی بر ماهیت دارد و می‌توان وجودی را فرض کرد که ماهیت نداشته باشد، اما فاقد کمالاتی باشد. البته اگر ماهیت به معنای حد وجود گرفته شود، این نوع ترکیب به همان ترکیب وجود و ماهیت برمی‌گردد).

اینکه گفته می‌شود شیء مرکب از وجود و عدم است، مقصود این نیست که در آن شیء، وجود و عدم که نقیض یکدیگرند باهم جمع شده باشند، بلکه مراد این است که شیء در مقایسه با شیء دیگر دارای نقصان وجودی است؛ یعنی فاقد کمالاتی است که در آن شیء دیگر وجود دارد. به سخن دیگر:

مقدمه ۱) هر هویتی که چیزی (کمالی) از او سلب می‌گردد، متحصّل از ایجاب و سلب است؛
مقدمه ۲) هر چیزی که متحصّل از ایجاب و سلب باشد، مرکب از وجود و عدم است؛
نتیجه) هر هویتی که چیزی از او سلب می‌گردد، مرکب از وجود و عدم است.
عکس نقیض نتیجه این است که:

مقدمه ۱) هیچ غیر مرکبی (بسیط الحقیقه‌ای) چیزی از او سلب نمی‌شود؛
مقدمه ۲) خداوند بسیط الحقیقه است؛ یعنی اینکه همه کمالات وجودی که در مخلوقات وجود دارد، به نحو اعلا و اتم در خداوند وجود دارد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء گردد؛
نتیجه) بنابراین خداوند متعال که بسیط الحقیقه است، هیچ کمالی از او سلب نمی‌گردد.
از این رو مرکب از وجود و عدم نیست (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۰؛ همو، ۱۴۲۸، ص ۶، ص ۹۸).

خداوند ← بسیط الحقیقه است ← هیچ کمالی از او سلب نمی‌شود ← خداوند مرکب از وجود و عدم نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹ و ۲۴۴).

به بیان دیگر: ۱. از واجب تعالی هیچ کمال وجودی سلب نمی‌گردد؛ ۲. هر مرکب از وجود و عدم، کمال وجودی از آن سلب می‌گردد؛ نتیجه: پس واجب تعالی مرکب از وجود و عدم نیست. توضیح آنکه، یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء است که صدرالمতألہین آن را برهان عرشی نامیده و بیان می‌کند: «هذا مطلب شریف لم أجد فی وجه الارض من له علم بذلک» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۵۷۵)؛ یعنی قاعده بسیط الحقیقه مطلب بسیار دقیق و شریفی است که هیچ‌کسی را روی زمین نمی‌یابم که دانش درستی بدان داشته باشد. البته هرچند ممکن است این قاعده در آثار عارفان یا فیلسوفان گذشته وجود داشته باشد و خود ملاصدرا نیز در سفر به آن عبارات تصریح کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۴۴-۲۴۵). اما آنچه صدرالمتألہین را از دیگر عرفا و فلاسفه ممتاز گردانیده است، برهانی کردن و تحلیل فلسفی این قاعده است.

۲. تحلیل قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء

۱-۲. معنای بساطت در این قاعده

لفظ بسیط در برابر لفظ مرکب به کار می‌رود و مرکب بودن شیء خود دارای اقسامی است:

۱. مرکب خارجی؛ ۲. مرکب ذهنی؛ ۳. مرکب مقداری؛ ۴. مرکب از وجود و ماهیت؛ ۵. مرکب از وجود عدم یا وجدان و فقدان.

بسیط نیز در این قاعده در برابر مرکب به معنای مرکب از وجود و عدم است و این نحوه از بساطت که همان وحدت حقه حقیقه است، فقط اختصاص به ذات حق تعالی دارد؛ زیرا ممکنات بسیط نبوده و هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است.

۲-۲. معنای اشیا در این قاعده

از آنجا که شیئت مساوق با وجود است، مقصود از اشیا در این قاعده، همان جنبه وجودی و کمالی موجودات است، نه جنبه‌های عدمی و نقص اشیا.

۲-۳. نوع حمل کل الاشیاء بر بسیط الحقیقه

حمل کل الاشیاء بر بسیط الحقیقه، از نوع حمل شایع صناعی نیست، بلکه به نحو حمل حقیقت و رقیقت است که دستاورد تشکیک وجود و مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و تغایر آن در کمال و نقص است و مفاد این حمل، آن است که مرتبه ناقص در مرتبه کامل به گونه‌ای اشرف و اعلا موجود است و مرتبه کامل، تمام کمالات مرتبه ناقص را داراست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۹۶؛ ج ۸، ص ۱۱۳).

۲-۴. تقریر و اثبات قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء

۲-۴-۱. تقریر اول

این تقریر مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است؛ به این بیان که وجود دارای مراتب است و حق تعالی که در عالی‌ترین مراتب وجود قرار دارد و از برترین مرتبه بساطت برخوردار است، هیچ‌گونه ترکیبی در او راه نداشته و دارای وحدت حقه حقیقه است و جامع تمام کمالات موجودات مادون بوده و همه کمالاتی که در دار هستی برای سایر موجودات وجود دارد، به نحو اعلا، اشرف، اتم و ابسط داراست و فاقد هیچ‌یک از این کمالات نیست.

عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است:

و ذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه أبسطٍ و ذلك لأنه فاعل كل وجودٍ مقيد و كماله و مبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء و فياضها يجب أن يكون هو كل الاشياء على وجه الأرفع الأعلى... أن الباري - جلت عظمتة، جميع الاشياء على الوجه الأرفع الأعلى (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۵۹).

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی وجود است و با این عبارات بدان تصریح می‌کند:

فكذلك هداني ربّي بالبرهان النّبّ العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الوجودية الحقيقية و لاثاني له في العين و ليس في دار الوجود غيره ديار و كل ما يترائي في عالم الوجود

غیر واجب المعبود فأنها هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته (همان، ج ۲، ص ۲۳۸).

۲-۴-۲. تقریر دوم

تقریر دیگر این قاعده مبتنی بر وحدت شخصی وجود است؛ به این بیان که وجود حق، بسیط و صرف الوجود و دارای وجود نامتناهی است و وجود نامتناهی اش جایی برای غیر نگذاشته است. از این رو در دار هستی یک وجود بیشتر نیست و ماسوای او، ظهورات و تجلیات او هستند. بنابراین در اینجا مانند تقریر اول، سخن از وجود واجب و وجود ممکن نیست، بلکه وجود فقط ملکِ طلق حق تعالی است.

۲-۴-۳. بیان دو اشکال

۲-۴-۳-۱. اشکال اول

ممکن است اشکال شود که اگر از خداوند چیزی سلب نمی‌شود، پس صفات سلویه چیست؟ برای نمونه، گفته می‌شود که خداوند جسم نیست. پاسخ این است که صفات سلویه، سلب نقص است و سلب نقص همان اثبات کمال وجودی است (همان، ج ۶، ص ۱۰۰).

۲-۴-۳-۲. اشکال دوم

اشکال دیگر این است که اگر گفته شود خداوند بسیط الحقیقه است و چیزی از او سلب نمی‌گردد، لازمه اش این است که هر موجود و کمال وجودی را بتوان بر واجب تعالی حمل کرد و لازمه صحت چنین حملی، عینیت واجب تعالی با ممکن الوجودات است؛ در حالی که بطلان عینیت واجب و ممکن، بدیهی است (بسیط الحقیقه کل الاشیا؛ یعنی حمل همه موجودات بر خداوند که لازمه اش عینیت خدا با ممکنات است).

پاسخ این است که اگر مقصود از حمل، حمل شایع باشد، این اشکال وارد است؛ زیرا در این نوع حمل، موجودات ممکن (محمول) با هر دو جهت ایجاب و سلب، حیثیت کمال و نقص بر واجب تعالی (موضوع) حمل می‌گردند که لازمه این حمل، ترکیب ذات خداوند از ایجاب و سلب (کمال و نقص) خواهد بود؛ در حالی که فرض بر این بود که ذات خداوند بسیط‌الحقیقه است. پس مقصود از حمل، حمل شایع صناعی نیست، بلکه مقصود حکما از اینکه می‌گویند: «بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیا است»، در این عبارت حمل اشیا بر بسیط‌الحقیقه به نحو حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل شایع؛ زیرا در حمل حقیقت و رقیقت، محمول تنها از جهت ایجاب و به لحاظ کمالات وجودی خود بر موضوع حمل می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۲۴).

حمل حقیقت و رقیقت مبتنی بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و تغایر آن‌ها در کمال و نقص است. مفاد چنین حملی این است که مرتبه ناقص در مرتبه کامل به گونه اشرف و اعلا موجود است و مرتبه کامل، تمام کمال‌های مرتبه ناقص را داراست.

در واقع، در حمل حقیقت بر رقیقت و برعکس، خود مطلق و خود مقید بر دیگری حمل نمی‌شود، بلکه آنچه با مقید متحد می‌شود، رقیقت مطلق است، نه خود مطلق و آنچه با مطلق متحد می‌شود، حقیقت مقید است، نه خود مقید؛ و محور اتحاد، مرتبه نازل و کامل آن‌هاست، نه خود آن‌ها.

افزون بر اینکه، در حمل شایع سخن از حمل مفهوم بر مفهوم است، اما در حمل حقیقت و رقیقت سخن از حمل یک وجود بر وجود دیگر است.

با توجه به دلایل عقلی و روایات می‌توان نتیجه گرفت که داده‌های عقلی مورد تأیید آموزه‌های وحیانی است و عقل و نقل در مسئله احدیت و محتوای آن کاملاً منطبق بر یکدیگرند.

۳. دلایل واحدیت خداوند در فلسفه اسلامی

به معنای اینکه واجب‌الوجود تنها دارای یک مصداق است و خداوند شریک و مثلی ندارد.

۳-۱. استدلال اول

مقدمه (۱) واجب‌الوجود، وجود صرف است؛

مقدمه (۲) وجود صرف (صرف‌الشیء) تکرارناپذیر است و دومی ندارد (لایتنی و لایتکرر)؛

نتیجه) واجب‌الوجود تکرارناپذیر است و دومی ندارد؛ پس واحد است (همان، ص ۲۲۵).

اثبات صغری: پیش‌تر اثبات شد که در وجود خداوند متعال هیچ نحوه ترکیبی (اعم از

حدی، خارجی و...) راه ندارد؛ بنابراین وجود واجب‌الوجود، وجود صرف است.

اثبات کبری: از آنجا که وجود صرف حدی ندارد و محدود به هیچ حدی نیست؛ پس

نامتناهی است و زمانی که وجودی: اولاً، بسیط و ثانیاً، نامتناهی باشد، جایی برای وجود دوم یا

تکرار چنین وجودی نخواهد بود.

از جمله نتایجی که بر بساطت به معنای صرافت و نامتناهی بودن وجود خدای متعال، مترتب

می‌شود این است که هیچ کمالی را نمی‌توان از خدای متعال سلب کرد. به سخن دیگر، همه

صفات کمالیه برای ذات واجب‌الوجود ثابت می‌شود بدون اینکه اموری زائد بر ذات به‌شمار

روند و در نتیجه، توحید صفاتی نیز اثبات می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۲).

۳-۲. استدلال دوم

اگر دو واجب‌الوجود وجود داشته باشد، آنگاه هر دو در وجوب وجود مشترک خواهند بود؛

بنابراین باید یک مابه‌الامتیاز و یک مابه‌الاختلاف هم وجود داشته باشد (یعنی یک جزء

مشترک و یک جزء مختلف).

اگر مابه‌الامتیاز در درون ذات آن‌ها باشد، لازم می‌آید که ذات مرکب بوده و مرکب بودن

با واجب‌الوجود بودن منافات دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۵۱).

حال اگر مابه‌الامتیاز از خارج از ذات بر آن‌ها عارض شده باشد، با توجه به اینکه هر امر

عرضی نیازمند به علتی است، این علت یا خود ذات است یا خارج از آن؛ اگر علت، خود ذات

باشد، یعنی ذاتی که تشخص و تمیز نیافته است، بر خودش تقدم وجودی داشته باشد و علت

تشخیص و تمیز خودش شود که این محال است (تقدم شیء علی نفسه محال) (الشیء ما لم یشخص لم یوجد) و اگر این علت، خارج از ذات باشد، یعنی ذات، معلول غیر و نیازمند به آن است که این با واجب‌الوجود بودن سازگاری ندارد.

بنابراین، تعدد واجب‌الوجود محال است و واجب‌الوجود، واحد است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۵۲).

۳-۲-۱. بیان یک اشکال

چه اشکالی وجود دارد که دو واجب‌الوجود داشته باشیم که:

۱. بسیط باشند؛

۲. کنه و حقیقت آن‌ها برای انسان مشخص نباشد؛

۳. به تمام ذات و ماهیت با یکدیگر اختلاف داشته باشند؛

۴. مفهوم واجب‌الوجود از آن دو انتزاع شده و به گونه عرض بر آن‌ها حمل می‌گردد

(عرض عام).

پاسخ این است که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متباین بما هی متباین، محال است؛ زیرا لازمه‌اش

این است که واحد عین کثیر و کثیر عین واحد باشد؛ زیرا مفهوم و مصداق ذاتاً متحد و اختلاف آن‌ها

به اعتبار است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۲۸).

۳-۳. استدلال سوم

مقدمه ۱) اگر دو واجب‌الوجود تحقق داشته باشد، رابطه میان آن‌ها امکان بالقیاس است (البته

بدون اینکه هیچ علاقه ذاتی، رابطه لزومی بین آن‌ها وجود داشته باشد؛ زیرا علاقه لزومی، یا بین

علت و معلول یا بین دو معلول یک علت برقرار است و معلولیت هم با واجب‌الوجود بودن

سازگار نیست).

مقدمه ۲) اگر میان دو واجب، امکان بالقیاس وجود داشته باشد، مستلزم ترکیب در واجب

خواهد بود؛ زیرا هر کدام از آن دو، دارای کمالاتی است که دیگری فاقد آن است. از این رو هر کدام از آن‌ها مرکب از وجود و عدم خواهد بود و ترکیب با واجب‌الوجود بودن منافات دارد. پس امکان تحقق دو واجب‌الوجود منتفی است (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۲۹).

۳-۴. استدلال چهارم

اگر واجب‌الوجود متعدد و کثیر باشد، خاستگاه این کثرت:
الف) یا خود ذات است که لازمه‌اش این است که واجب‌الوجود اساساً مصداقی نداشته باشد؛ زیرا کثیر از واحد پدید می‌آید و وقتی خود ذات، خاستگاه کثرت است؛ بنابراین هیچ واحدی به وجود نمی‌آید و به دنبال آن، هیچ کثیری هم نخواهد بود؛
ب) یا غیر ذات است که لازمه‌اش نیازمندی خداوند به غیر است و نیازمندی با وجوب وجود منافات دارد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۲۹؛ فارابی، ۱۳۴۵، ص ۴).

۴. برهانی دیگر بر واحدیت واجب تعالی

حاجی سبزواری در تقریر این برهان می‌نویسد:
کثرت اگر نوعی باشد، تحقق آن به ماهیات است و مراد از کثرت نوعی، همان انواع متعدد، در مقابل وحدت نوعی است و تعدد انواع هم مبتنی بر وجود و تعدد و اختلاف در ماهیات است؛ در حالی که حق تعالی ماهیت ندارد. اما اگر کثرت را عددی فرض کنیم، در این صورت یا کثرت مزبور در جواهر و لواحق آن است و یا در اعراض. اگر کثرت در جواهر و ضمایم آن باشد، کثرت موصوف به ماده خواهد بود؛ زیرا افراد نوع واحد دارای ماده هستند و اگر ماده‌ای نباشد، در این صورت آن نوع منحصر به فرد خواهد بود، بنابراین کثرت عددی در جواهر منوط به ماده و لواحق آن است. اما اگر کثرت در اعراض وجود داشته باشد، بدون شک این کثرت به واسطه موضوعات آن اعراض خواهد بود.
در حالی که خداوند متعال از جمیع این مفروضات مذکور مبرا است؛ یعنی نه موضوعی دارد

تا عرض باشد و نه دارای ماهیتی است تا کثرت عددی در او راه یابد و نه دارای هیولای مبهم یا قوه وجود است تا کثرت جوهری و مادی در ذاتش داخل شود. پس با نفی همه این موارد، دوگانگی در ذات حق تحقق ندارد. در این برهان با انتفای عوامل و موجبات کثرت بر ثبوت وحدت حق تعالی استدلال شده است (رضانژاد، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۸۸).

بنابراین با توجه به مطالب پیش گفته، می توان گفت که:

۱. خداوند که در رأس سلسله وجود است، هرگز به ذهن نمی آید و آنچه به ذهن می آید، همان ماهیت است. پس واجب تعالی، صورت عقلی و ماهیت ندارد؛
۲. چون واجب تعالی به ذهن نمی آید، بنابراین متصف به احکام ماهیت و ماهیات نمی شود؛ زیرا اتصاف ماهیت به احکامش یا به خاطر انطباق بر چیزی است یا به خاطر اندراج تحت چیزی است و انطباق و اندراج نیاز به منطبق و منطبق علیه و دو چیز است؛ درحالی که وجود، غیر و دومی ندارد تا منطبق بر آن یا مندرج تحت آن باشد؛
۳. چون واجب الوجود ماهیت ندارد، پس در ذات خود بسیط است و منزّه از هرگونه ترکیبی است؛
۴. واجب تعالی در عین بساطت، وجود صرف است و محدود به هیچ حدی نیست. بنابراین ذات حق تعالی واحد بوده و دارای وحدت حقه حقیقیه در رأس سلسله وجود است؛
۵. خداوند هیچ علت و سببی و رای خود ندارد؛ زیرا ماورای او همان ممکنات هستند که همگی وابسته به خداوند و نیازمند به اویند.

نتیجه

از نظر فیلسوفان، حق تعالی در رأس سلسله وجود قرار داشته و سایر موجودات بر حسب شدت و ضعف وجودی مادون خداوند و وابسته به او هستند. از دیدگاه فیلسوفان، خداوند که در رأس سلسله وجود است، حقیقتی بسیط بوده و مقصود از بساطت ذات همان احدیت خداوند است و چون بساطت در مقابل ترکیب است و عقل هم از ادراک مستقیم ذات حق تعالی ناتوان

است، از این رو فیلسوفان به شناخت انواع ترکیبات در ممکنات پرداخته و سپس با استدلال‌های متعدد ذات خداوند را از همه انواع ترکیب، اعم از ترکیب وجود و عدم، وجود و ماهیت، اجزای حدی و خارجی و بالقوه، منزّه دانسته و به اثبات بساطت و احدیت خداوند می‌پردازند. بنابراین، از دیدگاه فیلسوفان خداوند حقیقتی بسیط و کل‌الاشیاء است؛ یعنی همه کمالات وجودی که در مخلوقات است به‌نحو اعلا و اتم در ذات حق وجود دارد و هیچ کمال وجودی از او سلب نمی‌شود و حمل اشیا بر خداوند از نوع حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل شایع صناعی که مفاد چنین حملی آن است که مرتبه ناقص در مرتبه کامل به‌گونه اشرف و اعلا موجود است. به سخن دیگر، همه موجودات به وجود الهی (نه به‌نحو وجود خاص خارجی‌شان) در نزد حق موجود هستند و چون خداوند بسیط است و دارای هیچ حدی نیست، از این رو نامتناهی بوده و جایی برای تکرار چنین موجودی در رأس سلسله وجود نخواهد بود. بنابراین خداوند دومی نداشته و واحد است. بنابراین از نگاه فلاسفه، خداوند یک حقیقت بسیط نامتناهی در رأس عالم هستی است که هیچ شریک و مثلی ندارد.

نکته درخور توجه این است که دلایل فیلسوفان بر احدیت خداوند از طریق نفی ماهیت و حد داشتن خداوند است؛ یعنی چون خداوند ماهیت ندارد، اجزای حدی، ماده و صورت خارجی و... ندارد؛ بنابراین از عدم تناهی خداوند به اثبات احدیت و بساطت او می‌پردازند و از سوی دیگر، در اثبات واحدیت و یگانگی حق، از طریق بساطت وارد می‌شوند؛ یعنی از آنجا که خداوند بسیط است، حدی ندارد و چون حد ندارد نامتناهی بوده و دومی هم نداشته و واحد است. کوتاه سخن آنکه، احدیت خداوند مبتنی بر واحدیت او و واحدیت خداوند مبتنی بر احدیت اوست؛ یعنی احدیت و واحدیت خداوند، دو روی یک سکه، دو نگاه و تفسیر به حقیقتی واحد است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۷، *الالهیات من کتاب الشفاء*، المحقق آیه الله حسن حسن زاده الاملی، قم، بوستان کتاب.
۲. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ابو جعفر، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی طهرانی، قم، نشر اسلامی.
۳. رضائزاد، غلامحسین، ۱۳۸۰، *حکمت‌نامه یا شرح کبیر بر متن و حواشی منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری*، تهران، انتشارات الزهراء.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح و ویرایش کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *شواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۶. _____، ۱۳۸۱، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷. _____، ۱۳۸۴، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۸. _____، ۱۴۲۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ دوم، قم، طلیعه النور.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۷، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱۳۴۵ق، *الفصوص*، حیدرآباد دکن، طبع مطبعه مجلس دایرةالمعارف العثمانیة.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، انتشارات امیرکبیر.