

حقیقت خداوند در نظر ابن سینا و تأثیر آن بر نظریه وحدت وجود در ملاصدرا^۱

محمود زراعت‌پیشه^۲

چکیده

بحث «وحدت وجود» در عرفان و فلسفه اسلامی به‌عنوان بحثی پرمناقشه شناخته می‌شود. این بحث در حکمت متعالیه که محل تلاقی جریانات فکری پیش از خود بوده، نیز به‌گونه‌ای جلوه‌گر شده است. یکی از پرسش‌های اساسی مطرح در این زمینه چگونگی راه یافتن این بحث به فلسفه اسلامی است؛ پرسشی که در این مقاله برآنیم تا پاسخش را در بحثی نزد ابن سینا بیابیم که می‌توان آن را «حقیقت خدا» (انتساب حق به خدا) نامید. چنین به‌نظر می‌رسد که گرایش‌های قرآنی فیلسوفان اسلامی که بر طرح و بسط این بحث (حقیقت خدا) نزد آن‌ها اثرگذار بوده، باعث به‌وجود آمدن بحث تقابل «حق» و «باطل» در فلسفه اسلامی شده است؛ بحثی که بعدها با عنوان تقابل «وجود» و «عدم» پی گرفته شده است. سرانجام، تقابل حق و باطل در فلسفه اسلامی از نگرشی انحصارگرایانه در انتساب حق، به‌معنای وجود، به خدا سر درآورده و در پایان به نسخه‌ای تلطیف‌شده از نظریه وحدت وجود نزد ملاصدرا ختم شده است.

واژگان کلیدی

حقیقت خداوند، وحدت وجود، ابن سینا، ملاصدرا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۸/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۱

m.zeraatpish@birjand.ac.ir

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه بیرجند

طرح مسئله

اهمیت بحث «وحدت وجود» و مناقشات فراوان حول وحوش آن در فلسفه اسلامی بر هیچ کس پوشیده نیست. این بحث که نحوه‌ای اعتقاد به انحصار وجود در خدا را به تصویر می‌کشد، در حکمت متعالیه نیز خود را نشان داده است؛ فلسفه‌ای که خداوند را در اوج سلسله وجود، تنها موجودی می‌داند که از محوضت در وجود بهره‌مند است و سایر موجودات نسبت به وی را «تجلیات» می‌خواند. در میان ابهامات و پرسش‌هایی که بحث وحدت وجود بدان‌ها دامن می‌زند، یک پرسش اساسی، پرسش از ریشه تاریخی آن است؛ پرسشی که در این مقاله سعی داریم با تمرکز بر فصلی حدوداً سه‌خطی در ابن‌سینا به آن پاسخ گوئیم؛ فصلی که ابن‌سینا در آن استدلالی بر حق بودن خدا ارائه می‌دهد.

در این راستا، پس از گزارش عبارت‌های ابن‌سینا و ملاصدرا و یا فیلسوفان مؤثر بر بحث حقیقت خدا و یا متأثر از آن، تلاش می‌شود تا چرایی و چگونگی سیر فکری - فلسفی از بحث حقیقت خدا تا وحدت وجود نیز تبیین شود؛ حرکتی که به‌زعم نویسنده نه‌تنها در پیدایش که در بقا و استمرارش متأثر از گرایشات قرآنی فلاسفه اسلامی بوده است.

در این تحقیق، علاوه بر تأثیرپذیری بحث وحدت وجود در حکمت متعالیه از بحث حقیقت خدا، تفاوت‌های این بحث با بحث اصالت وجود نیز بازگو خواهد شد. پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «از حق بودن خدا تا اصالت وجود»، تأثیرپذیری بحث اصالت وجود از بحث حقیقت خدا نیز نشان داده شده است. مخاطب باید توجه داشته باشد که به‌رغم ارتباط تنگاتنگ بحث اصالت وجود و وحدت وجود با یکدیگر و با بحث حقیقت خدا، نحوه تأثیرپذیری هریک از این مباحث در ملاصدرا از بحث حقیقت خدا در ابن‌سینا متفاوت بوده است.

از حق بودن تا اصالت وجود

مقصود مؤلف از بحث «حقیقت خدا»، اشاره به فصلی حدوداً سه‌خطی است که ابن‌سینا هم در *نجات* و هم در *مبدأ و معاد* آورده است تا نشان دهد که «واجب‌الوجود حق است». عنوان این فصل در *نجات*، و *مبدأ و معاد*، به‌ترتیب عبارت است از: «خداوند به تمام معانی حق، حق است» و «خداوند بذاته حق است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱). این بحث در *المباحثات* ابن‌سینا بدون آنکه عنوانی اصلی را به خود اختصاص دهد، آمده است (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۸۱). ابن‌سینا در تمامی منابع مزبور، دو معنا از «حق» ارائه می‌دهد: ۱- حق به معنای «وجود»؛ ۲- حق به معنای «صدق». او خداوند را به هر دو معنا حق می‌خواند. محل بحث در مقاله حاضر انتساب حق به خداوند در معنای نخستین آن

است. حاصل سخن ابن‌سینا را در این باره در هر دو منبع می‌توان در این بیان خلاصه کرد: «از آنجاکه حق بودن هر چیزی، همان موجودیتی است که برای آن ثابت می‌گردد، لذا آنچه وجودش واجب است، حق بذاته نیز خواهد بود».

پیش‌تر در مقاله «از حق بودن تا اصالت وجود»، علاوه بر اینکه مشخص شد بحث حق بودن خدا در ابن‌سینا را می‌توان متأثر از عامری، یا فارابی، و یا تأثیری مستقیم یا غیرمستقیم از قرآن قلمداد کرد (درست به همان نحو که می‌توان ابن‌سینا را در این زمینه متأثر از تلفیقی از منابع مزبور دانست)، تأثیر این بحث بر بحث اصالت وجود در ملاصدرا نیز نشان داده شد (زرّعت‌پیشه، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹-۱۱۶). نحوه این تأثیر و تأثر میان این دو بحث را می‌توان چنین خلاصه کرد که فارابی در اثبات وجود خدا، «وجود» را معادل «حق» در آیه قرآنی می‌گیرد. ابن‌سینا در تفسیر صفت «حق» و انتساب آن به خدا، نه تنها واژه «حق» که واژه‌هایی چون «حقیقت» و «حقیقت» را نیز به کار می‌برد. محوریت «حق» و مشتقات آن باعث بازنگری ابن‌سینا درباره این واژه شده است. وی در این بازنگری، «حقیقت» را در جای، «وجود خاص»، «ماهیت» و «حقیقت خاص» معنا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۳۳) و در جای دیگر و در انتساب به خداوند، به عنوان «حقیقت اول»، «حقیقت مطلق»، «وجود مطلق»، «حقیقت» و «آنیت»، یکی می‌داند و غیر از «ماهیت»، «بالقوه بودن» و «ترکیب از ماهیت و آنیت» تلقی می‌کند (همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۱۸۶). به نظر می‌رسد محوریت واژه «حقیقت» و بازنگری ابن‌سینا بدان جهت است که ابهامی که او سعی دارد با این بازنگری آن را بزداید، از سوی همین واژه و با توجه به بحث حق بودن خدا وارد فلسفه شده باشد. این فرض زمانی تقویت می‌شود که توجه داشته باشیم بحث وی اساساً در معنای دومی که از حقیقت ارائه می‌دهد، تماماً متمرکز بر خداست و اینکه به چه معنا می‌توان خدا را «حقیقت» خواند.

ماجرای به همین جا ختم نمی‌شود. ابن‌سینا در مذاقه و ارائه دو معنا از «حقیقت»، این واژه را هم مرتبط با «وجود» و هم «ماهیت» می‌داند. این عملکرد وی می‌تواند به سرعت و به سادگی منجر به این پرسش شود که «آیا رابطه حقیقت با وجود و ماهیت یکسان است؟»؛ پرسشی که بحث اصالت وجود در ملاصدرا متکفل پاسخ‌گویی آن است. این عبارت ملاصدرا به خوبی نشانگر وجود چنین پرسشی نزد حکمای پس از ابن‌سیناست: «از آنجاکه حق بودن هر چیزی، همان موجودیتی است که برای آن ثابت می‌گردد، پس موجودیت یک شیء و دارای حقیقت بودن آن به یک معناست. پس معنای حقیقت اولاست به اینکه دارای حقیقت باشد [...]؛ درست به همان نحو که «سفیدی» اولاست به اینکه «سفید» باشد، تا آنچه سفیدی بر آن عارض می‌گردد [...] پس وجود نیز به همین‌سان شایسته‌تر به موجود خوانده شدن است تا ماهیتی که وجود بر آن در لحاظ عقل عارض می‌گردد. این

بود آنچه برخی از حکما بیان داشتند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۹۶-۱۹۷)

ملاصدرا در عبارت فوق تکلیف این پرسش پیش گفته را به این صورت مشخص کرده است که «رابطه حقیقت با وجود و ماهیت یکسان نیست» و عبارت «این بود آنچه برخی از حکما بیان داشتند»، به خوبی تصویرگر گروهی از فلاسفه اسلامی است که همین پاسخ را پسندیده‌اند. عبارت «از آنجاکه حق بودن هر چیزی، همان موجودیتی است که برای آن ثابت می‌گردد»، ارتباط تنگاتنگ این بحث با بحث حقیقت خدا را به خوبی نشان می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که بحث حقیقت خدا به مذاقه در واژه «حقیقت» انجامیده است و مذاقه در واژه «حقیقت» پرسش و پاسخی را رقم زده است که امروزه با عنوان مباحث مربوط به اصالت وجود شناخته می‌شود. با توجه به همین فرضیه شباهت واژگانی و روشی، بحث اصالت وجود در ملاصدرا و بحث حقیقت خدا در ابن سینا توجیه می‌شود؛ در تمامی مواضعی که ملاصدرا در آن‌ها سعی دارد اصالت وجود را به اثبات برساند، به‌رغم عنوان مشهور بحث، یعنی «اصالت وجود»، خبری از واژه‌هایی چون واژه «اصیل»، «اصالت» و دیگر مشتقات آن در متن عبارت‌های ملاصدرا در این زمینه نیست، بلکه واژه‌هایی چون «حق»، «حقیقت»، «تحقق» و «متحقق» به کار گرفته شده است (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶).^۱ به عبارت دیگر، در بحث اصالت وجود، آنچه برای وجود ثابت شده است، همان اولویتی است که وجود در «حق»، «حقیقت»، «تحقق»، یا «متحقق» خوانده شدن دارد. این امر فرضیه پیش گفته را بیشتر تقویت می‌کند که بحث اصالت وجود، در واقع پاسخی است به پرسش درباره نسبت حقیقت به وجود و ماهیت؛ پرسشی که خود ریشه در بحث حقیقت خدا دارد.

جایگاه متفاوت بحث اصالت وجود و وحدت وجود

اگرچه بحث اصالت وجود در ملاصدرا متأثر از بحث حقیقت خدا در ابن سیناست، هرگز نباید جایگاه بحث اصالت وجود نسبت به بحث حقیقت خدا به فراموشی سپرده شود. بحث حقیقت خدا در ابن سینا در بخش اثبات واجب و صفات او قرار دارد؛ یعنی بخشی که معمولاً در انتهای کتاب‌های فلسفی تدوین می‌شود؛

۱- عنوان «اصالت وجود» برای بحثی که در آن سخن از «نسبت حق و حقیقت با وجود» است، احتمالاً با نظر به عبارتی چون «الاصل فی الموجودیه هو الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۷) است. این عبارت که ملاصدرا آن را به عنوان حاصل بحث بر سر حق بودن وجود یا ماهیت ذکر کرده است، احتمالاً به این دلیل که نتیجه بحث مزبور است و همچنین به این علت که در کتاب *پرمراجعه/سفار آمده*، منشأ عنوان‌سازی برای بحثی شده است که علی‌القاعده باید عنوان «حقیقت وجود» را به خود می‌گرفت.

اما بحث اصالت وجود، همان‌گونه که اشاره شد، در پی پرسشی به وجود آمده و سروسامان گرفته است که متوجه موضوع فلسفه است. در فلسفه که بحث از حقیقت است، باید از همان اول مشخص شود که مصداق اولی و بالذات حقیقت چیست تا بعد بتوان به فلسفه‌پردازی پرداخت. بنابراین طبیعی می‌نماید که پرسش از رابطه حقیقت با وجود و ماهیت، و سرانجام جانبداری فلاسفه اسلامی در سیری تاریخی از «وجود» در برابر «ماهیت» به‌عنوان فصلی مقدماتی درآید و به تدریج باعث پایه‌ریزی و نگارش فلسفه‌ای بر پایه مفهوم «وجود» شود؛ فلسفه‌ای که در آن بی‌شک باید بحث اصالت وجود در ابتدای کتاب تقریر و تدوین شود. اما آنچه جای تأمل دارد، این است که تدوین چنین بخشی در ابتدای حکمت متعالیه هرگز باعث حذف و یا انتقال بحث حقیقت خدا از بخش انتهایی فلسفه به بخش ابتدایی آن نشده است و با کمال تعجب دیده می‌شود که بحث حقیقت خدا، آن‌گونه که ابن‌سینا مطرح کرده بود، در حکمت متعالیه، هم در بحث اصالت وجود مطرح می‌شود که از مباحث ابتدایی و بنیادین این فلسفه به حساب می‌آید، و هم در مباحث مرتبط با اثبات خدا و صفات او که غایت این فلسفه است. اینکه به‌رغم انتقال محتوای بحث حقیقت خدا در سیری تاریخی به مبحثی بنیادین و ابتدایی، مانند اصالت وجود در حکمت متعالیه، این بحث و محتوای آن همچنان در بخش نهایی و غایی این فلسفه، یعنی بحث اثبات خدا و صفات او، حفظ شده است، ناشی از آن است که این بخش متکفل پاسخ‌گویی به پرسشی غیر از پرسشی است که به بحث اصالت وجود ختم شده است. این پرسش متفاوت فقط زمانی قابل‌درک است که به تفاوت طرفین تقابل و مقایسه در بحث حقیقت خدا، آنگاه که در اصالت وجود مطرح شده است و آنگاه که در اثبات خدا و صفات او می‌آید، توجه شود. توضیح اینکه در بحث حقیقت خدا نزد ابن‌سینا شاهد تقابل و مقایسه دو شیء هستیم که در آثار ملاصدرا در اثبات خدا و صفات او به‌گونه‌ای و در اصالت وجود به‌گونه‌ای دیگر جلوه کرده است.

طرفین تقابل در بحث اصالت و وحدت وجود

همان‌گونه که بیان شد، در بحث اصالت وجود، پس از مقایسه «وجود» و «ماهیت»، با توجه به اینکه یکی متحقق بالذات است و دیگری متحقق بالعرض، «حقیقت» منحصر به وجود می‌شود و تنها چیزی که عاید «ماهیت» می‌شود، همان «حقیقت مجازی» یا «وجود مجازی» است.^۱ در فهم بهتر این

۱- البته، برخی عبارتهای ملاصدرا در بحث اصالت وجود، به وجود و تحقق بالتبع ماهیت نیز اشاره دارد؛ مانند این عبارت: «اصل اول: اینکه در هر شیء این وجود است که اصل است و ماهیت تابع آن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸)؛ اما از آنجا که مؤیدات بیشتری به نفع وجود و تحقق بالعرض (بالمجاز) ماهیت در آثار او یافت می‌شود، شارحان ملاصدرا ترجیح می‌دهند واژه «بالتبع» در این مواضع را به همان معنای «بالعرض (= بالمجاز)»

مطلب بد نیست اگر به عبارات زیر از استاد حشمت‌پور توجه شود:

«دانشجو: [بالاخره، ماهیت] باید یکی از این سه باشد؛ یا باید عدمی باشد و یا واقعاً موجود باشد و یا معدوم باشد. کدامش؟

استاد: نه ما فرض چهارمی را می‌گوییم؛ حقیقتاً در خارج معدوم است، ولی مجازاً موجود است. مجازاً موجود است؛ یعنی وجودی که مال وجود است، به او نسبت داده می‌شود. درست مثل وجود نور که عرض کردم. درواقع، نور موجود است، ولی ما سایه را هم موجود می‌دانیم. سایه موجود است؛ یعنی اینجا نور تمام شده، می‌گوییم سایه موجود است. اینجا وجود تمام شده، می‌گوییم ماهیت است [...] هرچه باشد، بالاخره این وجود مجازی را برای ماهیت قائلیم و وجود حقیقی را برای وجود قائلیم. بنابراین، وجود هم برای ماهیت است هم برای وجود است؛ اما در ماهیت به نحو مجاز و در وجود به نحو حقیقت. پس صادق است که بگوییم «أحق الأشياء بالتحقق» وجود است؛ چرا؟ چون او حقیقتاً وجود دارد؛ ولی ماهیت مجازاً وجود دارد».

در تمام عبارتهای مرتبط با بحث اصالت وجود وضع به همین منوال است؛ یعنی با تقابلی مواجه هستیم که حقیقت و مجاز را به تصویر می‌کشند. اما این تقابل و مقایسه در بحث اثبات واجب‌الوجود و صفات او در آثار ملاصدرا دارای تفاوتی اندک، اما بسیار حائز اهمیت است. برای نمونه به این عبارت در *اسرارالآیات* توجه کنید: «طرف [= باب] اول، در علم ربوبی که خود مشتمل بر مشاهدی [= ابوابی] است: مشهد اول در معرفت حق اول جل ذکره و وحدانیت او که خود مشتمل بر قواعدی است: ۱- قاعده در اثبات وجود او «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» [...]. ظاهرترین اشیاء همانا طبیعت وجود مطلق است؛ بدان جهت که وجود مطلق می‌باشد و آن [= وجود مطلق] نفس حقیقت واجب تعالی است، و چیزی از اشیاء نفس حقیقت وجود نیست، جز حق اول؛ چراکه غیر از او یا ماهیتی از ماهیات است، یا وجودی از وجودهای ناقص آغشته به نقص و قصور و عدم که چیزی از آنها به نفس ذات، مصداق معنی وجود نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶).

اگرچه تقابل، در بحث‌های مرتبط با اصالت وجود میان وجودی بود که ماهیت نیست و ماهیتی که وجود نیست (که می‌توان آن را تقابل موجود بالذات و موجود بالعرض و المجاز خواند)، در عبارت فوق تقابلی به تصویر کشیده شده است که دست‌کم دو طرف از سه طرف آن، یعنی «حق اول» و

بگیرند. تردید ملاصدرا در این بحث میان این دو واژه، شاید تحت تأثیر تقابل مابالذات و مبالغیری باشد که در ادامه توضیحش می‌آید.

۱- این عبارت از فایل‌های صوتی شرح استاد حشمت‌پور بر شواهد اخذ شده است که برای وثوق بیشتر، آن را به همان صورت شفاهی نقل کردیم. برای این عبارت به فایل دوم از شرح ایشان، دقیقه ۳۵: ۳۹ تا ۴۵: ۴۱ مراجعه کنید.

«وجودهای ناقص»، از وجود بهره‌مندند؛ تقابلی که می‌توان آن را تقابل موجود بالذات و موجود بالغیر دانست. این تفاوت از این حقیقت نشئت گرفته است که این بحث، متکفل پاسخ‌گویی به پرسشی غیر از پرسش مطرح‌شده در بحث اصالت وجود است. اگر بحث اصالت وجود در پاسخ‌گویی به این پرسش پدید آمده است که «آیا رابطه حقیقت با وجود و ماهیت یکسان است یا نه؟»، این بحث را باید پاسخی به این پرسش دانست که «آیا رابطه حقیقت با وجود خدا و وجودهای ناقص یکسان است یا نه؟»؛ پرسشی که به‌نظر می‌رسد صورتی افراطی‌تر از پرسش نخست دارد؛ انحصار حقیقت در وجود (در قیاس با ماهیت) کجا و انحصار حقیقت در یک وجود در برابر سایر موجودات کجا! همین امر این فرضیه را تقویت می‌کند که بحث حقیقت خدا غیر از راهی که به اصالت وجود ختم می‌شود و نتیجه آن انحصار حقیقت در وجود است، راه مجزای دیگری را نیز پیموده است که به انحصار وجود در واجب تعالی خواهد انجامید. ریشه‌های این راه دیگر را نیز می‌توان به‌خوبی در آثار خود ابن‌سینا ردیابی کرد.

می‌دانیم که همواره در پرتوی وجود یک امر مشترک است که می‌توان دو امر متقابل را باهم مقایسه کرد و از فرق آن‌ها سخن گفت. در تقابل میان موجود محض و موجودات غیرمحض (ماهیات و وجودهای ناقص) در بحث وحدت وجود، می‌توان وجه اشتراک (= وجود یا موجودیت) را به‌خوبی مشاهده کرد؛ اما در تقابل مطرح‌شده میان «وجود» و «ماهیت» در بحث اصالت وجود وجه اشتراک وضوح لازم را ندارد.

این امر این فرضیه را تقویت می‌کند که بحث حقیقت خدا از ابن‌سینا در سیر طبیعی خود به‌سوی بحث اثبات خدا یا وحدانیت خدا که نسخه‌ای خاص از وحدت وجود را به تصویر می‌کشد، فرزند خلیف نیز زاییده است که اکنون با نام بحث «اصالت وجود» شهرت یافته است. در همین راستا بوده است که تقابل دو یا چند موجود (وجود محض، ماهیات و وجودهای ناقص) در بحث وحدت وجود، به تقابل دو جنبه از وجود (وجود و ماهیت) در بحث اصالت وجود بدل شده^۱ و کار مقایسه نیز به‌دلیل فقدان وجه مشترک واقعی دشوار شده است؛ مضاف بر اینکه نتیجه حاصل از مقایسه نیز فراتر از نیاز است (در بحث اصالت وجود در پی این هستیم که بگوییم وجود، حقیقی و ماهیت، اعتباری است؛ اما این نتیجه ابراز می‌شود که وجود در حقیقت اولی است؛ نتیجه‌ای که شائبه بهره‌مندی از حقیقت برای ماهیت را نیز دارد)^۲.

۱- چگونگی سیر از تقابل میان دو موجود به تقابل دو جنبه از یک موجود و عوارض و لوازم آن نیازمند تحقیق مستقلی است.
۲- البته، باید توجه داشت که تمام این جریان (دشواری مقایسه و نتیجه فراتر از نیاز) را می‌توان با منطق طریق اولایی پوشش داد و مشکلی به جهت ساختار منطقی و صحت بحث در اصالت وجود رخ نخواهد داد. برای بحثی درباره دشواری مقایسه، نک. زراعت‌پیشه، «حکمت متعالیه و منطق طریق اولایی»، *خردنامه*، ص ۴۵-۴۳؛ و برای بحثی درخصوص نتیجه فراتر از نیاز، نک. همو، «از حق بودن تا اصالت وجود»، *تاریخ فلسفه*، ص ۱۱۴.

اینجا تکلیف سؤال دیگری هم مشخص می‌شود؛ سؤالی که همواره ذهن را آزار می‌دهد و آن اینکه اساساً چرا در فلسفه اسلامی از همان زمان ابن‌سینا، «وجود» امری تشکیکی تلقی شده است. چه چیزی مانع می‌شود که وجود را متواطی بدانیم؟ تواطی وجود که بیشتر تبادر به ذهن دارد تا تشکیک آن. کمتر کسی پیدا می‌شود که در همان نظر بدوی برداشتی تشکیکی از وجود در ناحیه محمول قضایایی چون «درخت موجود است» و «سنگ موجود است» داشته باشد. از نظر نگارنده پاسخ به این پرسش را باید در همین نظریه سیر و تبدیل بحث حقیقت خدا به بحث وحدت وجود همراه با شاخه فرعی، اما بنیادین آن، یعنی بحث اصالت وجود، جست‌وجو کرد. در بحث وحدت وجود که هم به کار اثبات خدا آمده است و هم به کار اثبات نوع خاصی از وحدت برای او، پای خدا در میان است و فیلسوفان و متکلمان اسلامی باوجود تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهای فراوان، در این امر متحدالقول بوده‌اند که خدا در صفاتش متفاوت از مخلوقات است؛ تفاوتی که فیلسوف اسلامی با قول به تشکیک بدان پاسخ می‌گوید. اتکا و تأسی به تشکیک در نشان دادن نحوه‌ای از تفاوت میان خدا و سایر موجودات، هرگز به بحث حقیقت خدا محدود نمی‌شود. مکرراً شاهد بوده‌ایم که فیلسوفان اسلامی، تا پای خدا به میان می‌آید، تشکیک را نیز پیش می‌کشند. به این عبارتها از سوی ابن‌سینا در تفسیر صفت «أحد» برای خدا توجه کنید: «و این سخن خداوند که "او احد است"، مبالغه‌ای در وحدت می‌باشد. و مبالغه تام در وحدت تحقق نمی‌پذیرد، مگر زمانی که "واحدیت-ی که به خدا نسبت داده می‌شود"، به گونه‌ای باشد که نتوان شدیدتر یا کامل‌تر از آن را فرض نمود. همانا "واحد" بر مصادیق خود به تشکیک حمل می‌شود و آنچه هیچ‌گونه تقسیمی نمی‌پذیرد، به واحدیت اولی است تا آنچه از پاره‌ای وجوه تقسیم می‌شود و همچنین آنچه تقسیم عقلی می‌پذیرد، اولی است تا آنچه [...]" (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۱۶-۳۱۷).

اگر بیشتر مفاهیم و اوصاف نسبت‌داده‌شده به خداوند در بافت دینی در قالب صیغه مبالغه و ازاین‌رو تشکیکی باشند، طبیعی خواهد بود که فیلسوفی که در وهله نخست مسلمان و با این مفاهیم و نگرش قرآنی به آن‌ها آشناست، در برخورد با واژه‌ای چون «حق» که البته آن را با پیش‌فرض‌های فلسفی خویش به معنای «وجود» گرفته است، فهمی تشکیکی داشته باشد (حتی اگر این واژه برای شخص دیگر تواطی را متبادر کند)؛ فهمی تشکیکی که حتی در خود قرآن در انتساب این صفت به خدا مورد تصریح قرار نگرفته است. سپس چون بحث اصالت وجود زاییده همین بحث، یعنی حقیقت خدا، و در نتیجه زاییده همین نگرش، یعنی نگرش تشکیکی است، همین تشکیک سر از بحث اصالت وجود نیز درمی‌آورد و ماهیت نیز در سلسله تشکیکی وجود قرار می‌گیرد و به‌ناچار دایره وجود از وجودهای حقیقی به وجود غیرحقیقی نیز بسط می‌یابد.

در اینجا شاید کسی چنین پرسشی را مطرح کند که «اگر بحث حقیقت ریشه بحث اصالت وجود و وحدت وجود است، چرا فردی چون سهروردی که حقیقت را قبول دارد، فقط وحدت وجود را پذیرفته و اصالت وجود را قبول نکرده است؟». احتمالات متعددی در پاسخ مطرح می‌شود: یکی اینکه سیر از حقیقت خدا به اصالت وجود، مجزا از سیر از حقیقت خدا به وحدت وجود رخ داده باشد؛ دیگر اینکه قول بر اصالت وجود، اگرچه بر پایه بحث حقیقت خدا و متأثر از آن صورت پذیرفته است، از لوازم قول به وحدت وجود تلقی شده باشد و لازمه یک حرف همواره پس از آن نمود می‌یابد. در این فرض باید تمام هم‌وغم فلاسفه اسلامی را در وهله نخست بحث از وجود خدا دانست که به انحصار وجود در خدا، یعنی بحث وحدت وجود، انجامیده است؛ اما پس از اذعان ابتدایی به وحدت وجود در معنای فوق، دیده‌اند که اثبات این سخن پایه‌های فلسفی متفاوتی می‌طلبد؛ بنابراین مذاقه‌های موضوعی (یعنی مذاقه‌هایی که مربوط به موضوع فلسفه است که نهایتاً نیز به اصالت وجود ختم شده است) پس از آن آغاز شده است.^۱

گزارش و تحلیل: از ابن‌سینا تا ملاصدرا

ابن‌سینا سوای آنچه در مبدأ و معاد، و نجات در خصوص حق بودن خدا بیان کرده است، در ضمن بیان معانی حق در الهیات شفا، به تقابل «حق» و «باطل» نیز اشاره می‌کند و بدین سان «ممکن‌الوجود» را پررنگ می‌کند و اذعان می‌دارد که «ممکن‌الوجود حق بغیره است و باطل فی نفسه. پس هر چیزی غیر از واجب‌الوجود که واحد نیز هست، باطل فی نفسه می‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/ الف، ص ۴۸). این عبارت

۱- این موضوع را بدین صورت نیز می‌توان تبیین کرد که با روی کار آمدن صفویه که حاکمانی صوفی داشته است، عرفان و وحدت وجود در اذهان رسوخ یافته و سپس انگیزه‌ای شده است تا ملاصدرا به سراغ اصالت وجود برود تا بتواند وحدت وجود را ثابت کند؛ یعنی نظریه وی فرزند خلف نظریه حقیقت ابن‌سینا در فلسفه نیست، بلکه نظریات رایج زمانه انگیزه وی بوده است؛ گرچه انگیزه وی به صورت فلسفی بیان شده است. در این صورت باید توجه داشت که آنچه در بالا بیان شد، هرگز منافای تأثیرات سیاسی و اجتماعی زمانه نیست. بی‌شک حکومت‌های مختلف در حذف یا انتخاب آرا تأثیر داشته‌اند؛ اما هرگونه انتخابی از میان آرای گذشتگان نیازمند بستری مناسب در متن ایشان نیز هست. به بیان دیگر، برای برداشتی مبتنی بر وحدت وجود از متون فلاسفه پیشین، حتی اگر انگیزه آن تمایلات حکومت صفویه باشد، ابتدا باید چنین قابلیت‌هایی در آن متون وجود داشته باشد. پس تا بحثی چون حقیقت خدا در ابن‌سینا در کار نباشد، برداشت وحدت وجودی ملاصدرا نیز شکل نخواهد گرفت. مضاف بر این، در ادامه نشان خواهیم داد که اساساً نگرش وحدت وجودی به بحث حقیقت خدا خیلی پیش‌تر از حکومت صفویه و در آثار کسانی چون سهروردی و فخررازی دیده می‌شود و از همین رو ملاصدرا را می‌توان بیش از متأثر بودن از حکومت صفویه، متأثر از متون فلسفی‌ای دانست که به ارث برده است؛ اگرچه احتمال تأثیرات هردو منبع (حکومت صفوی و متون فلسفی پیشین) به‌طور هم‌زمان بر وی هرگز نفی نمی‌شود.

ابن سینا در بیان لوکری با اندکی تغییرات چنین آمده است: «ممکن الوجود، خواه دائم، خواه غیردائم، حق بالغیر است؛ زیرا موجود بالغیر است. پس هر آنچه غیر از واجب بالذات، فی نفسه باطل و بالواجب حق است» (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۳۶).

اکنون به خوبی مشخص می‌شود که ابن سینا ضمن طرح بحث حقیقت خدا و توجیه آن، علاوه بر دو معنایی که از حقیقت ارائه می‌کند و در نتیجه سیر بحث به سوی اصالت وجود را رقم می‌زند، با توجه به تقابلی که در همین بحث، میان حق و باطل برقرار کرده، رویکرد دیگری نیز به بحث حقیقت خدا داده است که سر از وحدت وجود درمی‌آورد. بعید نیست که تقابل حق و باطل، آن گونه که ابن سینا مطرح می‌کند، کاملاً تحت تأثیر آیاتی از قرآن بوده باشد که از آن‌ها بوی انحصار صفت حق در خدا نیز به مشام می‌رسد؛ آیاتی چون «فَدَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس، ۳۲) یا «ذَلِكَ بَانَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج، ۶۲؛ لقمان، ۳۰) و غیره. این نیز بعید نیست که وی تحت تأثیر این بخش از عبارت فارابی: «هرگاه حق را شناختی، حق و غیر حق را شناخته‌ای و هرگاه باطل را شناختی، تنها باطل را شناخته‌ای و حق را آن گونه که شایسته است، نشناخته‌ای. پس نظرت را به حق معطوف دار» (فارابی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۶۲-۶۳)، تقابل حق و باطل را مطرح ساخته باشد.

البته، باید توجه داشت که برداشت انحصارگرایانه حق، به معنای وجود، در خدا، از آیات قرآن با پیش فرض همراه است؛ زیرا در آیات قرآن نه صراحتاً «حق» به «وجود» معنا شده و نه صراحتاً وجود منحصر به خدا دانسته شده است. اما هم در عبارت فارابی و هم در عبارت ابن سینا شاهد چنین برداشت انحصارگرایانه‌ای نسبت به صفت حق در خصوص خدا هستیم و همان گونه که نشان داده شد، اگر نگوییم اکثریت، دست کم برخی از فلاسفه اسلامی نیز با همین برداشت موافقت کرده و تا آنجا پیش رفته‌اند که تبیینی فلسفی از وحدت وجود در آثار ملاصدرا رقم بخورد؛ تبیینی که البته هرگز بی‌مخالف نبوده است. نمونه‌های بارز فلاسفه تأثیرگذار بر این بحث مانند بیشتر مباحث فلسفه اسلامی، سهروردی و فخررازی است. به این عبارت از سهروردی توجه کنید: «او وجود صرف است و هیچ ذاتی فی نفسه موجود نیست، مگر او، و از آنجا که هر هویتی شری از نور اوست، پس به طور کلی هویتی وجود ندارد، جز او [...] و او حق است؛ زیرا حقیقت هر چیزی، همان موجودیتی است که برای آن ثابت می‌شود. پس چیزی به حقیقت خوانده شدن شایسته‌تر از او نیست که بالذات موجود است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸).

برگزیدن واژگانی چون «هو» در اشاره به خداوند در عبارت فوق و یا گنجاندن واژه‌هایی چون «نور» و «شهر» در آن، به‌خوبی نشان می‌دهد که بحث حقیقت خدا با توجه به تقابل حق و باطل، با ذات‌ه عرفانی سهروردی در تناسب قرار گرفته است؛ مناسبی که می‌تواند با توجه به گرایش‌های عرفانی بعدی فلاسفه اسلامی و به‌خصوص ملاصدرا، ضامن بقای این بحث و در نتیجه این تقابل باشد. اما به همان اندازه که سهروردی سعی دارد به این بحث رنگ‌وبوی عرفانی ببخشد، فخررازی در پی آن است تا چهره‌ای قرآنی به آن بدهد. این نحوه از عملکرد وی را می‌توان با کثرت آیاتی که او در تبیین این بحث می‌آورد، به‌خوبی دریافت: «پس می‌گوییم حق همان موجود است و باطل همان معدوم و شایسته‌ترین اشیاء به اسم حق الله، سبحانه، است: *ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ* و او همچنین حق‌کننده حق است، آنجا که می‌فرماید: *وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ*» (فخررازی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۳، ص ۲۴۱).

فخررازی در واقع با تکیه بر اینکه خداوند «محق‌الحق» است، نتیجه می‌گیرد که او به‌نحو برتر و ویژه‌تری باید حق دانسته شود و همین امر به‌صورت خاصی از انحصار صفت حق در خداوند خواهد انجامید. این نگاه انحصارگرایی، با توجه به تقابل «حق» و «باطل» که اکنون به‌صراحت تقابل «وجود» و «عدم» دانسته می‌شود، چندان هم بدون حاشیه نبوده است؛ برای مثال اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که «چگونه ممکن است که ممکنات در عین اینکه حق (= موجود) اند، باطل (= معدوم) باشند و جایگاه آن‌ها اساساً میان حق (= وجود) و باطل (= عدم) کجاست؟». فخررازی در ادامه و در پاسخ به همین پرسش می‌گوید: «یک چیز یا واجب لذاته است و یا متمتع لذاته و یا ممکن لذاته. واجب لذاته، حق محض لذاته است و متمتع لذاته، باطل محض لذاته است و اما وجود ممکن لذاته به‌عدمش ترجیح ندارد، مگر به عنایت و ایجاد موجد و به همین منوال نیز عدمش بر وجودش ترجیح ندارد، جز به اعدام معدوم. پس بر این اساس، ممکن هرگاه من حیث هو ملاحظه گردد، معدوم است؛ به این معنا که استحقاق وجود و عدم در ذات او نیست. پس در چنین ملاحظه‌ای هر ممکنی باطل و هالک است و به همین جهت است که خداوند متعال می‌فرماید که *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*». و چون هر ممکنی تا ابد ممکن است، و از طرفی نیز من حیث هو باطل و هالک است، پس هر آنچه غیر از حق سبحانه است، تا ابد هالک است. و به همین جهت است که گفته‌اند که «موجودی در حقیقت جز الله وجود ندارد». و دیگر اینکه هر ممکنی با نظر به تکوین واجب‌الوجود، موجود است. پس واجب‌الوجود است که مؤثر در حق شدن ماسوای خویش است. و به همین جهت نیز گفته آمده است که *وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ*». پس او، سبحانه، حق لذاته است و *يُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ*» (همان، ص ۲۴۱-۲۴۲).

فخررازی در این بیان خویش، عبارت «موجودی در حقیقت جز الله وجود ندارد» را که بیان صریح در

وحدت وجود دارد، به‌شکلی فلسفی توجیه کرده است. همچنین، اگر این دو عبارت در بیان وی را که «هر ممکن از حیث هو هو باطل است» و «هر ممکن با نظر به تکوین واجب‌الوجود، موجود است»، کنار هم قرار دهیم، بی‌شک سر از نظریه‌ای درمی‌آوریم که امروزه ذیل بحث اصالت وجود به محقق دوانی نسبت داده می‌شود و آن اینکه «وجود واجب تعالی اصیل است و ممکنات با نظر به اینکه در رابطه جعل با او قرار گرفته‌اند، از اصالت برخوردار هستند». اما باید توجه داشت که اولاً این نظریه، با توجه به توضیحاتی که دادیم، ذیل بحث اصالت وجود قرار نمی‌گیرد؛ ثانیاً همان‌گونه که می‌بینید، استناد آن به محقق دوانی نیز غلط است.

گنجاندن این نظریه ذیل بحث اصالت وجود، با توجه به اینکه در آن تقابل دو موجود (بالذات و بالغیر) مطرح شده است و نه تقابل وجود و ماهیت (ماهیتی که موجود نیست و وجود ندارد)، از پایه اشتباه بوده است و به همین جهت نیز هست که بحث محقق دوانی از همان ابتدا برای مخاطبی که پای بحث اصالت وجود نشسته است، غریب و بی‌معنا به نظر می‌رسد. اما، اگر نگاهی مبتنی بر وحدت وجود به این نظریه شود، آنگاه تازه معنای آن ظاهر و شکوفا خواهد شد. این نگاه وحدت‌انگارانه درخصوص خدا را می‌توان در عبارت‌های دیگر محقق دوانی نیز به‌خوبی جست‌وجو کرد: «مشخص گردید که حدوث چیزی نه از چیز دیگر، محال است. درخصوص حدوث ذاتی نیز وضع به همین منوال است. فهم این نکته اکنون آسان خواهد بود که "معلول مابین با ذات علت نبوده"، [وجودش] لذاته نیست، بلکه ذاتاً متکی بر ذات علت است و [نسبت به علت] شأنی از شؤونات، وجهی از وجوه، حیثیتی از حیثیات و اعتباراتی از این دست تلقی می‌شود. پس معلول اعتباری محض نیست، آنگاه که نسبتش با علت ملاحظه گردد و در این ملاحظه تحقق دارد؛ درحالی‌که اگر مستقل در نظر گرفته شود، معدوم، بلکه ممتنع خواهد بود» (دوانی، بی‌تا، ص ۸۲).

دوانی در این عبارت، دوگانگی میان علت و معلول را برداشته است و این امر می‌تواند کاملاً تحت تأثیر این عبارت و امثال آن در بیان فخررازی و دیگران بوده باشد که «موجودی در حقیقت جز الله نیست». احتمالاً با توجه به همین نفی دوگانگی در این عبارت است که غیاث‌الدین منصور دشتکی پس از نسبت دادن این ادعا به محقق دوانی که «حقیقت واجب، حقیقت هر چیزی است»، عبارات شدیدالحن زیر را درخصوص او سامان داده است: «بدان که این شارح [محقق دوانی] با آن ذکاوت سرشار عقلی، هنوز به براهین قطعی مبتنی بر مقدمات بدیهی یقینی ملتفت نگردیده، مبادرت به مغایبات

۱- تا آنجا که مؤلف، متن مورد اشاره غیاث‌الدین منصور دشتکی را بررسی کرد، تصریح به چنین ادعایی را از سوی محقق دوانی مشاهده نکرد.

کشفی ورزیده، مدعی اشراق و کشف در اصول و اموری است که با بدیهیات عقلی در تصادم است و نمی‌داند که علم به غایب نتواند، کسی که غافل از حاضر است [...] و در تبیین اینکه «حقیقت واجب حقیقت هر چیزی است»، در رساله «زوراء» که باید آن را عوراء خواند، می‌گوید: «مشخص گردید که حدوث چیزی نه از چیز دیگر الی آخر» و من می‌گویم که این سفسطه‌ای عظیم است که مخالف شرع و عقل است و بر پایه قیاس فقهی است و حد وسط آن مشترک لفظی و از باب خلط حدوث ذاتی و زمانی است [...] دلایل قطعی دال بر این است که واجب بالذات مابین ممکنات است. پس چگونه ممکن است که از کشف و اشراق خلاف این حقیقت استماع گردد. و آنچه او می‌گوید هدیانی است که از کسی سرنمی‌زند و توهمی است که از ظاهر برخی کلمات به ذهن وی راه یافته است و اعتقادی است نزد برخی عوام لجام‌گسیخته و چه‌بسا او مقصود مصنف را در این شرح خویش نفهمیده باشد و به انتحال سخنان او گرفتار آمده باشد؛ همان‌گونه که عادت شریف و شیمت کریمش بر چنین کاری است و تعجب اینکه برخی از طلاب باینکه آن را نمی‌فهمند، گوینده آن را تحسین و مدحش می‌کنند و این به‌مانند آنجاست که شیخ اشراق می‌گوید: «کسی به نام فرفوربوس وجود دارد که کتابی در عقل و معقول نگاشته که مشائیان آن را مدح می‌کنند؛ درحالی‌که به‌تمامه حشو است و ایشان، خود، می‌دانند که آن را نفهمیده‌اند و فرفوربوس هم آن را نفهمیده است» (دشتکی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۲-۱۹۳).

عبارت بالا به‌خوبی نشانگر برآشفتگی غیاث‌الدین منصور دشتکی از این سخن است که «حقیقت واجب، حقیقت هر چیزی است»؛ ادعایی که البته صراحتاً در متن محقق‌دوانی دیده نمی‌شود، اگرچه می‌توان آن را با تأمل بر عبارات فلاسفه پیشین و به‌عنوان یکی از برآیندهای منطقی عبارتهای ایشان نتیجه گرفت. غیاث‌الدین چندان به سابقه فلسفی این بحث کاری نداشته و داد سخن را با تکیه بر شرع سرداده است^۱ و پیش‌تر اذعان داشتیم که تفاسیر فلاسفه از واژگان دینی با پیش‌فرض‌های فلسفی همراه است و همین امر می‌تواند راه فلسفه و شرع را از یکدیگر، دست‌کم در پاره‌ای مباحث، جدا کند. پیش‌تر، از ابن‌سینا و لوکری عباراتی نقل شد که اکنون می‌توان نمونه کاملاً مشابهی با آن را در میرداماد مشاهده کرد و این امر نشان از آن دارد که به‌رغم وجود مخالفانی چون غیاث‌الدین منصور با این بحث، یا دست‌کم برداشت دوانی از این بحث، اصل بحث یا حداقل نسخه‌ای تلطیف‌شده از آن همچنان راه خود را ادامه داده است: خاتمه‌ای تحقیقی: حقیقت هر چیزی تقرر و وجود آن است و

۱- چنین برخورد احساسی و در نتیجه چشم‌پوشی از برآیندهای منطقی حاصل از سخنان فیلسوفان پیشین، از غیاث‌الدین منصور در این موضع، چندان بعید نیست، اگر این سخن درست باشد که وی هنگام تدوین این اثر هفده سال بیشتر نداشته است. نک. دشتکی، ۱۳۸۲، مقدمه، ص ۹۰.

حقیقت هر چیزی همان تقرر و موجودیتی است که برای آن به اثبات می‌رسد. و قیوم واجب بالذات تنها متقرر موجود واجب التقرر و الوجود بذاته است. پس حقی شایسته‌تر از قیوم واجب بالذات نیست، بلکه او حق محض است و هر چیزی غیر از او در ذات خویش باطل است و حقیقت با توجه به نسبتی که ذات آن چیز با حق محض دارد، به او عارض می‌شود و او در این استناد، سایه حقیقت محض مطلق است» (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۹۸).

این عبارت میرداماد را نمی‌توان بحث از اصالت وجود در برابر اعتباریت ماهیت دانست و به‌خوبی پیداست که بحث وی بر سر وحدت وجود است. با اندک مقایسه‌ای میان این عبارت و عبارتهای ابن‌سینا در بحث حقیقت خدا، متوجه خواهیم شد که این عبارت کاملاً تحت تأثیر آن بحث قرار دارد. کافی است در این زمینه به این عبارت میرداماد توجه شود که «حقیقت هر چیزی تقرر و وجود آن است و حقیقت هر چیزی همان تقرر و موجودیتی است که برای آن به اثبات می‌رسد». همچنین، کاملاً پیداست که میرداماد در این عبارت، سخن ابن‌سینا در بحث حقیقت خدا را در مبدأ و معاد، و نجات با تقابلی که وی در الهیات شفا میان حق و باطل برقرار کرده، گره زده است. برای سهولت مقایسه و دریافتن این نکته عبارت ابن‌سینا در الهیات شفا را مجدداً نقل می‌کنیم: «پس واجب‌الوجود دائماً حق بذاته است و ممکن‌الوجود حق بغیره و باطل فی نفسه است. پس هر چیزی غیر از واجب‌الوجود واحد، فی نفسه باطل است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/ الف، ص ۴۸). نکته دیگر تأثیر مشهود فخررازی و محقق دوانی در این بیان است. این امر را می‌توان با توجه به این عبارت دریافت که «حقیقت با توجه به نسبتی که ذات آن چیز با حق محض دارد، به او عارض می‌شود و او در این استناد، سایه حقیقت محض مطلق است».

ملاصدرا علاوه بر اینکه شاگرد میرداماد و در نتیجه متأثر از اوست، به عبارت فوق‌الذکر از لوکری نیز کاملاً واقف است و با درج آن در حاشیه‌اش بر الهیات شفا بر آن مهر تأیید زده است: «پس شایسته‌ترین اشیاء به اینکه حق باشد، آن است که وجودش دائمی است و شایسته‌ترین اشیاء از میان آن‌ها که وجودی دائمی دارند، آن است که دوامش لذاته است و چنین چیزی همان واجب بذاته است و ممکن‌الوجود، خواه دائم، خواه غیردائم، حق بالغیر است؛ زیرا موجود بالغیر است. پس هر آنچه جز واجب بذاته، فی نفسه باطل است و با تکیه بر واجب حق است؛ همان‌گونه که در سخن لبید آمده است که «ألا کل شیء ما خلا الله باطل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ هـ/ الف، ص ۱۸۲).

البته، همان‌گونه که گفتیم، افراد و عوامل زیادی ممکن است در این تأثیرپذیری ملاصدرا دخیل بوده باشند و نباید این امر را منحصر به لوکری و میرداماد و عبارتهای آن‌ها کرد. در میان این عوامل هرگز نباید توجه فلاسفه اسلامی به آیات قرآن را دست‌کم گرفت؛ توجهی که البته هیچ‌گاه خالی از پیش‌فرض نبوده است.

نتیجه‌گیری

بحث حقیقت خدا که فصلی حدوداً سه‌خطی را در ابن‌سینا به خود اختصاص داده است، نقش به‌سزایی در فلسفه اسلامی ایفا کرده است. در این بحث علاوه بر تفسیر تشکیکی واژه «حق» به «وجود»، آنگاه که به خدا نسبت داده می‌شود، شاهد نگرشی انحصارگرایانه در انتساب این مفاهیم به خدا نیز هستیم. این دید انحصارگرایانه که در متون ابن‌سینا با توجه به تقابلی که وی میان «حق» و «باطل» مطرح کرده است، شدت می‌یابد، مورد قبول فلاسفه پس از ابن‌سینا نیز قرار گرفته است. در این تقابل، حق که پیش‌تر به «موجود» تفسیر شده بود، معادل «خدا»، و باطل که پس از آن به «معدوم» تفسیر شد، معادل «ممکنات» تلقی شده است. این معادل‌سازی زمینه را برای ورود نظریه وحدت وجود به فلسفه اسلامی به‌خوبی باز کرده است. و سرانجام ملاصدرا، به‌عنوان فیلسوفی که در رأس فلسفه اسلامی قرار دارد، با تأثیر از پیشینیان، وحدت وجود مزبور را به‌رغم وجود پاره‌ای مخالفت‌ها، در فلسفه خویش گنجانده است. از گزارشاتی که در این تحقیق ارائه شده است، مشخص می‌شود که آنچه ملاصدرا در این زمینه انجام داده است، بیشتر انتخابی تاریخی است تا تأملی استینافی.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲
- _____ (۱۴۰۰هـ)، «تفسیر سورة التوحید»، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ص ۳۱۱-۳۲۲
- _____ (۱۴۰۴هـ الف)، *الهیات شفا*، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی
- _____ (۱۴۰۴هـ ب)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی
- دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۲)، *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، چ ۱
- دوانی، محمد بن اسعد (بی تا)، «رساله الزوراء»، *الرسائل المختارة*، به اهتمام سیداحمد تویسرکانی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین، ص ۷۷-۹۳
- زراعت پیشه، محمود (۱۳۹۳)، «حکمت متعالیه و منطق طریق اولایی»، *خردنامه*، ش ۷۸، ص ۳۷-۵۰
- _____ (۱۳۹۴)، «از حق بودن تا اصالت وجود»، *تاریخ فلسفه*، س ۵، ش ۴، ص ۱۰۷-۱۱۸
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، «التلویحات اللوحیه و العرشیه»، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، ص ۱-۱۲۱
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرارالآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
- _____ (۱۹۸۱)، *الاسفار*، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، چ ۳
- _____ (۱۳۸۱)، *زادالمسافر*، به همراه شرح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۳
- _____ (۱۳۸۲هـ الف)، *شرح و تعلیقه صدرابرهیهات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱

- _____ (۱۳۸۲ ب)، *الشواهد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱
- _____ (۱۳۸۳)، *الاسفار*، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، چ ۱ و ۹، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱
- _____ (۱۳۸۶)، *مفاتیح‌الغیب*، تصحیح نجفقلی حبیبی، به اشرف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱
- _____ (۱۳۸۷ الف)، «المسائل القدسیه»، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلام، ص ۱۸۳-۲۵۴
- _____ (۱۳۸۷ ب)، *المظاهر الالهیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱
- فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۵ هـ)، *فصوص‌الحکم*، تحقیق شیخ محمدحسن آل‌یاسین، قم، بیدار، چ ۲
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۰۷ هـ)، *المطالب‌العالیه*، بیروت، تحقیق دکتر حجازی سقا، چ ۳، دارالکتاب العربی، چ ۱
- لوکری، فضل‌بن محمد (۱۳۷۳)، *بیان‌الحق بضمن‌الصدق*، مقدمه و تحقیق دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی
- میرداماد، محمدباقربن محمد (۱۳۸۵)، «الافق‌المبین»، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چ ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ ۱