

## Analysis and Evaluation of Mulla Ali Nouri's interpretation of Existential Monotheism based on causality and disability

Reza Mohammadi motlaQ<sup>1</sup> | Mahdi Monfared<sup>2</sup> | Ahmad Abedi arani<sup>3</sup>

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: [sadra1001sadra@iran.ir](mailto:sadra1001sadra@iran.ir)
2. Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: [mmonfared86@gmail.com](mailto:mmonfared86@gmail.com)
3. Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: [hunterboyqwe@gmail.com](mailto:hunterboyqwe@gmail.com)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 3 June 2024

Received in revised form:

18 August 2024

Accepted: 6 September 2024

Published online:

22 September 2024

#### Keywords:

Existential Monotheism, Unity of Existence, analysis of causality and disability, duality of cause and effect, Mulla Ali Nouri

### ABSTRACT

According to the theory of Existential Monotheism (tawhid wujudi), the reality of existence is exclusive to the Supreme Being, and similar to him, the manifestations and epiphanies are the existence of the divine entity. Although before Mulla Sadra, some mystics and philosophers attempted to approach the argument for Existential Monotheism, Sadra was more successful than others in this field. In his works, he has provided an effective argument (burhan) to prove existential monotheism, through the analysis of causality ('It) and disability and referring causality to the glory and evolution of the cause in its realms and manifestations. After him, commentators on his works followed his arguments. Mulla Ali Nouri and some of his followers have presented and interpreted the proof of causality and disability analysis based on the duality of cause and effect, and have been able to implement a form of existential monotheism in the field of relational existence and the unity by graduation (tashkik) of existence. From their point of view, existential monotheism means the exclusivity of the reality of existence in the Supreme Being, of course, this existence of a real entity has two levels of existence; One is the order of the divine essence, which is the order of inclusion of multiplicity in unity, and according to the rule of "the Simple Reality of all things", all perfections of contingent existences are related simply in the collective; The second order is the appositive verb and the vast mercy, which is the order of unity in plurality; That is, the rank of "sarian rahmat waseh qayyumiyya ishraqiyyah" (Divine Merciful Enlightenment Series) is a relational possibility in bound entities, and these interrelated existences are nothing more than the degrees of modulation of the same unified act.

**Cite this article:** Mohammadi motlaQ, R, Abedi arani, A & Monfared, M. (2024). Analysis and Evaluation of Mulla Ali Nouri's interpretation of Existential Monotheism based on causality and disability. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 177-198. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48747.1193>



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48747.1193>

**Methods:**

The method of collecting information in this research was a library; and the method of writing this article was based on descriptive-analytical approach.

**Results:**

In some of his works, Mulla Sadr has proved the personal unity of existence through the analysis of causality and disability, and referring it to the manifestation of the single truth in its multiple manifestations. The expressions of Sadr al-Maltahin in the interpretation of this argument indicate personal mystical unity. But the important point is that the proof of analysis of causality and disability (to prove the personal unity of existence) is very similar to the proof of the multiplication of wisdom and reasonableness to prove the unity of the wise and the reasonable (where the personal unity between the wise and the reasonable is also proven). ; So that some commentators of transcendental wisdom, such as Mulla Ali Nouri and some of his followers, have tried to prove the personal unity of existence through the contradiction between causality and disability. To clarify this matter, first we explained the stages of the proof of causality analysis and disability in several stages, then we explained the proof of rational and rational multiplication, then we showed that the proof of Mullah Ali Nouri in proving the unity of personal existence is in accordance with the proof of rational and reasonable multiplication is In the end, we showed that although Molla Ali Nouri with his creative mind was able to implement an innovative and intelligent argument to prove the personal unity of existence through the weakening of causality and disability; But it has not yet reached the stage of mystical personal unity. However, it must be admitted that he was able to explain a kind of unity of existence very well, which is very close and similar to mystical monotheism.

**Conclusions:**

Molla Ali Nouri and some of his followers have been able to implement a form of existential monotheism in the field of causal relational existence and unity of existence. From his point of view, existential monotheism means the exclusiveness of the truth of existence in the Supreme Being, of course, this existence of a true entity has two levels of existence; one is the level of divine essence and the second level is the level of applicative action, which is the same as the level of possible beings.

## تحلیل و ارزیابی تقریر ملاعلی نوری از توحید وجودی بر اساس تضایف علیت و معلولیت

رضا محمدی مطلق<sup>۱</sup> | مهدی منفرد<sup>۲</sup> | احمد عابدی آرانی<sup>۳</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

رایانامه: sadra1001sadra@iran.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mmonfared86@gmail.com

۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: hunterboyqwe@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بر اساس نظریه توحید وجودی، حقیقت وجود منحصر در حق تعالی است و ماسوای او، مظاهر و تجلیات همان وجود واحد الهی اند. اگرچه پیش از صدرالمتالهین، برخی عارفان و فلاسفه در پی تقریر برهان برای توحید وجودی بوده‌اند، ولی صدرالمتالهین موفق تر از دیگران بود. او در آثارش برهانی را برای اثبات توحید وجودی آورده است که از طریق تحلیل علیت و معلولیت و ارجاع علیت به تشأن و تطور علت در مجالی و مظاهر خویش است. پس از او شارحان آثار او در پی تقریر برهان او برآمدند. ملاعلی نوری و برخی تابعانش، برهان تحلیل علیت و معلولیت را بر اساس تضایف علت و معلول، تقریر و تفسیر کرده اند و توانسته اند نحوه ای از توحید وجودی را در ساحت وجود ربطی معلولی و وحدت تشکیکی وجود پیاده کنند. از دیدگاه ایشان توحید وجودی به معنای انحصار حقیقت وجود در حق تعالی است، البته این وجود واحد حقانی دارای دو مرتبه وجودی است؛ یکی مرتبه ذات الهی که مرتبه انطواء کثرت در وحدت است و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» تمام کمالات وجودات امکانی ربطی را به نحو بسیط جمعی احدی دارد؛ دوم مرتبه فعل اطلاقی و رحمت واسعه که مرتبه سریان وحدت در کثرت؛ یعنی مرتبه سریان رحمت واسعه قیومیه اشراقیه در وجودات مقید امکانی ربطی است و این وجودات مقید چیزی جز مراتب تنزلات همان فعل واحد اطلاقی نیستند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۳	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۵/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۱	
واژه‌های کلیدی:	
توحید وجودی،	
وحدت وجود،	
تحلیل علیت و معلولیت،	
تضایف علت و معلول، ملاعلی	
نوری	

استناد: محمدی مطلق، رضا و منفرد، مهدی؛ (۱۴۰۳). تحلیل و ارزیابی تقریر ملاعلی نوری از توحید وجودی بر اساس تضایف علیت و معلولیت. *مطالعات*

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48747.1193>

*ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۱۷۷-۱۹۸.



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

## مقدمه

صدرالمتالهین در برخی آثارش مانند اسفار(صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۹) و همچنین در مشاعر(لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۴) و شواهد ربوبیه(صدرا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱) و تفسیر قرآن کریم(صدرا، ۱۴۲۹، ص ۶۳) از طریق تحلیل علیت و معلولیت و ارجاع آن به تشأن و تجلی حقیقت واحد وجود در مظاهر متکثر و مجالی متعددش، وحدت شخصی وجود را اثبات کرده است. ظاهر عبارات صدرالمتالهین در تقریر این برهان، دلالت بر وحدت شخصی اطلاقی عرفانی وجود صاحب مظاهر دارد، نه وحدت تشکیکی فلسفی وجود صاحب مراتب شدید و ضعیف؛ اگرچه حکمائی نظیر ملاعلی نوری و برخی تابعانش نظیر ملاهادی سبزواری و آقاعلی مدرس زنوزی تلاش کرده اند چنین سخن متعالی را به ساحت وحدت تشکیکی فلسفی تنزل دهند و صدرالمتالهین را هم مسلک خویش بدانند.

اما مطلب مهم این است که برهان تحلیل علیت و معلولیت (برای اثبات وحدت شخصی عرفانی وجود)، شباهت بسیاری به برهان تضایف عاقلیت و معقولیت برای اثبات اتحاد عاقل و معقول دارد (که در آن جا نیز اتحاد وجودی و وحدت شخصی میان عاقل و معقول اثبات می شود)؛ به طوری که برخی از شارحان حکمت متعالیه مانند ملاعلی نوری و نیز برخی تابعانش از طریق تضایف میان علیت و معلولیت به اثبات توحید وجودی و وحدت شخصی وجود پرداخته اند. برای روشن شدن این مطلب، ابتدا برهان تحلیل علیت و معلولیت را در ضمن چند مرحله تحریر می کنیم، سپس برهان تضایف عاقل و معقول را تشریح می نماییم و بعد به تقریر و نقد روش ملاعلی نوری و برخی تابعانش در اثبات توحید وجودی از طریق تضایف میان علیت و معلولیت می پردازیم و آراء ملاعلی نوری و تابعانش در زمینه تضایف و توحید وجودی را نقل و تشریح و نقد می کنیم. سوال محوری و نقطه ثقل این تحقیق این است که تقریر مبتکرانه حکیم نوری از برهان وحدت وجود (بر اساس تضایف و اتحاد علیت و معلولیت) تا چه اندازه موفق بوده است و نتایج حاصل از آن تا چه اندازه با نظرات عارفان و ملاصدرا مطابقت دارد؟

در این تحقیق روشن می شود که ملاعلی نوری اگرچه توانسته با ذهن خلاق خویش، گونه ای از توحید وجودی و وحدت وجود را تقریر و تفسیر کند، ولی نمی توان آن را مطابق دیدگاه عارفان و موافق نظر نهایی صدرالمتالهین دانست؛ زیرا وحدت وجودی که ملاعلی نوری پیاده

می کند، بر اساس حقیقت واحد صاحب مراتب شدید و ضعیف و عالی و نازل وجود است و شدت و ضعف و تشکیک را در خود حقیقت وجود پیاده می کند، در حالی که عارفان و صدرا در نظر نهایی خویش، تشکیک را در مظاهر و مجالی حقیقت اطلاق وجود به نحو سعه و ضیق مظاهر می دانند. اگرچه اصطلاح وحدت وجود و نیز اصطلاح تشکیک به چند معنی در متون فلسفه و عرفان به کار می روند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص. ۳۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص. ۴۷) اما دو معنی عمده و مهم دارد: یکی وحدت شخصی اطلاق لابشرطی مقسمی وجود که وجود مساوق حق تعالی باشد و واحد شخصی اطلاق لابشرط مقسمی باشد و غیر او جودی نباشد و خلق را مظاهر و تجلیات این حقیقت واحد لابشرطی می داند و وجود حق تعالی به نحو وجود اطلاق لابشرطی مقسمی است و تشکیک را در مظاهر آن به نحو سعه و ضیق مظاهر می داند، نه در خود حقیقت وجود. اما معنی دوم، وحدت تشکیکی است که یک وجود صاحب مراتب تشکیکی شدید و ضعیف است و تشکیک در خود حقیقت وجود به نحو شدت و ضعف است و وجود حق تعالی به نحو وجود بشرط لا است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص. ۵۶۲؛ جوادی آملی، ج ۱، ص. ۴۷۴؛ جوادی آملی، ج ۹، ص. ۴۵۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص. ۵۶؛ قمشه ای، ۱۳۹۴، ص. ۳۳؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۵؛ خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۱۴؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹).

از دیدگاه حکیم نوری می توان وحدت تشکیکی را طوری تقریر کرد که گونه ای از وحدت شخصی باشد به این نحو که وجود مساوق حق تعالی باشد و غیر او جودی نباشد ولی این وجود واحد شخصی دارای دو مرتبه تشکیکی شدید عالی مستقل و ضعیف نازل رابط است که مرتبه عالی اش همان وجود واجبی بشرط لا است و مرتبه نازل اش همان فعل اطلاق و وجود منبسط است که متحد با وجودات مقید است (نوری، ۱۳۸۵، ص. ۶۹). تفصیل این مباحث در اثناء تحقیق خواهد آمد.

اما درباره اصطلاح تضایف به اختصار گوییم تضایف یکی از اقسام تقابل است و متضایفان دو امر وجودی متغایر و متقابل (مانند ابوت و بنوت یا عاقلیت و معقولیت یا علیت و معلولیت) هستند که تعقل یکی از آنها وابسته به تعقل دیگری است. دو امر متضایف، از جهت وجود و عدم و قوه و

فعل تکافؤ دارند به نحوی که اگر یکی موجود باشد دیگری نیز موجود است و اگر یکی معدوم یا بالقوه یا بالفعل باشد دیگری نیز معدوم یا بالقوه یا بالفعل است (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۸۸).

### پیشینه تحقیق:

نکته عجیب اینکه درباره حکیم بزرگ ملاعلی نوری (استاد الاساتید و محیی حکمت متعالیه پس از صد سال مهوریت) به جز دو پایان نامه (که یکی ترجمه رساله بسیط الحقیقه همراه با مقدمه تحلیلی مختصر، و دیگری تصحیح تفسیر سوره توحید حکیم نوری همراه با مقدمه مختصر است) هیچ اثر مکتوب مستقلی و به ویژه هیچ مقاله ای در باب عموم آراء فلسفی او و به ویژه آراء توحیدی او یافت نشد؛ با اینکه او در حکمت متعالیه دارای مقام بسیار مهمی است و نفوذ آراء او در شاگردان و تابعان و فلاسفه بعدی به خوبی مشهود است. البته گاهی در اثنای کتاب ها و پایان نامه ها درباره حکیم ملاعلی نوری و آثار و آراء او مطالب مختصری آمده است، ولی عظمت جایگاه او و اهمیت آثار و آراء او مستلزم تحقیقات مستقل و فراوان است.

### ۱. تحریر برهان تحلیل علیت و معلولیت

تقریر این برهان، ضمن سه مرحله است که در مرحله سوم، تقریر خلاقانه ملاعلی نوری و تابعانش را تشریح و نقد می کنیم.

#### ۱-۱. مرحله اول: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در موجودیت و در جعل

در مرحله اول، دو قضیه داریم: اول اینکه وجود اصیل است (یعنی موجود حقیقی و بالذات است) و ماهیت اعتباری است (یعنی موجود مجازی و بالعرض است) و دوم اینکه علیت و معلولیت رابطه ای وجودی بین وجود علت و وجود معلول است (نه بین ماهیات)؛ پس اوصاف علیت و استقلال و غنی از احکام اصالی وجود علت است و اوصاف معلولیت و ارتباط و تعلق و فقر و حاجت از احکام اصالی وجود معلول است، اگر چه بالتبع و بالعرض به ماهیت نیز نسبت داده می شود (صدرا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱).

#### ۱-۲. مرحله دوم: اثبات وجود رابط فقری معلول (وجود فی غیره)

اکنون در مرحله دوم با تحلیل عمیق و دقیق همان قضایای پیاده شده در مرحله اول، به این نتیجه می رسیم که وجود معلولی، نه تنها مرتبط به علت و متعلق به جاعل و فقیر و محتاج است

(چنانچه در مرحله اول گفته شده)، بلکه اساساً باید گفت وجود معلولی، عین ارتباط و نسبت و تعلق و فقر و حاجت است به نحوی که وجودش وجود تعلق است و هویتش هویت فقری است و ذاتش ذات ربطی است و نمی‌توان وجود معلولی را به دو چیز (یعنی وجود و نسبت یا هویت و ربط یا ذات و تعلق) تحلیل کرد (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۹). به دیگر سخن، حیثیتی غیر از ربط و تعلق ندارد و عنوان مجعولیت از حاقّ ذاتش و بدون نیاز به ملاحظه آن چه خارج از ذات او است انتزاع می‌شود (زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶)<sup>۱</sup> و همچنین درباره علّت باید بگوییم ذاتش عین علیت است و هویتش عین جاعلیت است و وجودش عین فاعلیت است و نمی‌توان وجود علّت را به دو چیز (یعنی یکی موصوف که وجود است، و دوم وصف که جاعلیت است) تحلیل نمود (زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۸۱، ص ۲۹۹).

به بیان کوتاه (در لفظ) و بلند (در معنی) ملاعلی نوری: «أنّ المعلول بالذات من جهة أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلى ذات العلة [مرحله اول]، فهو نفس الارتباط و الانتساب [مرحله دوم]» (زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹، تعلیقه ملاعلی نوری).

### ۳-۱. مرحله سوم: ارجاع وجود ربطی فقری معلول به تشّان و تجلّی و تطوّر علّت

صدرا پس از اثبات وجود ربطی فقری معلول در مرحله دوم، ناگهان در مرحله سوم می‌گوید: «پس روشن و ثابت می‌شود که معلول بالذات، هویتی مباین و جدا و منفصل از هویت علّتش ندارد» (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۹)؛ این سخن، به معنای «وحدت وجود» است. اما سوال مهم این جا است که چگونه صدرا توانسته از مرحله دوم (یعنی وجود ربطی معلول)، مرحله سوم (یعنی وحدت وجود و عدم انفصال هویت معلول از هویت علّت) را استنتاج کند؟

<sup>۱</sup> این نکته درباره مجعول بالذات، نظیر معقول بالذات است که عین معقولیت است و عنوان معقولیت از متن ذاتش و با قطع نظر از آن چه خارج از او است انتزاع می‌شود (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۱۵)؛ یعنی برای انتزاع عنوان معقولیت نیازی به عاقل خارجی نیست، پس عاقل را باید در همان متن ذات معقول، یافت که نتیجه اش اتحاد عاقل به معقول است. این نکته مهمی است که در برهان تحلیل علیت و معلولیت نیز استفاده می‌شود.

ملاعلی نوری و تابعینش، تقریر هوشمندانه و خلّاقانه ای را بر اساس تضایف و تکافؤ و اتحاد علیت و معلولیت برای پاسخ به این سوال مهم، ارائه کرده اند.

### ۲. تقریر ملاعلی نوری و تابعانش از برهان تحلیل علیت و معلولیت: ارجاع به برهان

#### تضایف علیت و معلولیت (نظیر برهان تضایف عاقلیت و معقولیت)

صدرا در برخی آثارش مانند اسفار(صدرا، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۱۲) و نیز در مشاعر(لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۷) و حکمت عرشیه(اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۱۹) و رساله اتحاد عاقل و معقول(صدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۸) برهانی را بر اتحاد عاقل به معقول و بلکه مطلق اتحاد عالم به معلوم، چه در ادراکات عقلی و چه در ادراکات وهمی و خیالی و حسّی پیاده کرده است که به برهان تضایف مشهور شده است.

حکیم سبزواری در تقریر این برهان در عبارتی کوتاه می گوید: «المعقولیه و العاقلیه متضایفان، و المتضایفان متکافئان؛ فإذا كانت المعقولیه فی مرتبه ذات المجرّد بحیث لا وجود له إلا المعقولیه، كانت العاقلیه أيضاً فی مرتبه ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جمیع الأغیار فی المعقولیه»: «عاقلیت و معقولیت متضایف اند و هر دو امر متضایفی تکافؤ دارند؛ پس اگر معقولیت در مرتبه ذات شیء مجرد باشد به طوری که آن شیء مجرد هیچ نحوه وجودی جز معقولیت نداشته باشد، آنگاه عاقلیت نیز باید در همان مرتبه ذاتش باشد، چون فرض شده بود که در معقولیت از همه اغیار قطع نظر شده است»(صدرا، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۸۶، تعلیقه سبزواری). اکنون بیان حکیم سبزواری را ضمن چند مقدمه تبیین می کنیم:

۱. عاقلیت و معقولیت متضایف اند؛ از سوی دیگر متضایفان، تکافؤ وجودی دارند. تکافؤ متضایفان در وجود و در درجه وجود، به این معنا است که اگر یکی بالفعل باشد دیگری نیز باید بالفعل است، اگر یکی در موطنی باشد دیگری نیز باید در همان موطن خواهد بود(صدرا، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۱۵).

نکته مهم این است که اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نمی توان از خود تضایف، نتیجه گرفت و صرف تضایف، مستلزم اتحاد وجودی نیست؛ بلکه باید دلیل خارجی و ضمیمه بیرونی باشد تا اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نتیجه دهد و این دلیل خارجی، در مقدمات بعدی، تبیین و تشریح می شود.

نکته مهم دیگر این است که متضایفان، از اقسام متقابلان اند، پس متغایرنند؛ یعنی به هر حال نحوه ای از تغایر را دارند؛ به این صورت که اگر اتحاد نداشته باشند پس تغایر حقیقی دارند و اگر اتحاد داشته باشند پس تغایر اعتباری دارند.

۲. صورت معقوله، معقول بالذات است و ذاتش عین معقولیت است و هیچ شأن و حیثیتی جز معقولیت ندارد و در حدّ ذاتش و با قطع نظر از آن چه غیر او است (یعنی با قطع نظر از عاقلیت مغایر)، معقول است و عنوان معقولیت از مرتبه ذاتش و با قطع نظر از جمیع آن چه غیر او و خارج از او و مباین با او است، انتزاع می شود (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۷). این همان دلیل خارجی و ضمیمه بیرونی است که تاثیر مهمی در اثبات اتحاد متضایفان (عاقل و معقول) دارد. به دیگر سخن، اضافه معقولیت (و عنوان معقولیت)، عنوانی ذاتی برای صورت ادراکی معقول و غیر قابل انفکاک از او است، به نحوی که اگر فرض شود که عنوان معقولیت از او گرفته شده، در واقع چنین فرضی به معنای انعدام آن صورت ادراکی است و چیزی از او باقی نمی ماند (صدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۲). بنابراین نمی توان گفت صورت معقول، مرکب از ذات و صفت معقولیت است و نمی توان او را به ذات و صفت طاری معقولیت تحلیل نمود؛ بلکه او ذاتی است که عین معقولیت است و حتی در لحاظ ذهنی نیز نمی توان عنوان معقولیت او را از او منسلخ نمود.

۳. اگر صورت معقوله در حدّ ذاتش و با قطع نظر از آن چه غیر او است، متّصف به معقولیت است، پس واجب است عاقلیتی نیز در ازای آن به جهت تضایف عاقل و معقول، تحقق داشته باشد (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۱۵). اکنون گوییم آن عاقلیت نمی تواند عاقلیت آن نفس انسانی مغایر و مباین با معقول باشد، زیرا در مرحله دوم گفته شد که این معقولیت با قطع نظر از اشیاء مغایر و مباین، حاصل است.

۴. به هر حال باید عاقلیتی تحقق داشته باشد (چون حصول یکی از متضایفان بدون دیگری ممکن نیست) و اکنون که معقول در حدّ ذاتش و با قطع نظر از اغیار، معقول است؛ پس عاقلیت نیز باید در حدّ ذات معقول و در متن ذات معقول و در مرتبه ذات صورت عقلیه تحقق داشته باشد. بنابراین صورت عقلیه، ذاتاً هم عاقل است و هم معقول، پس اتحاد عاقل و معقول در صورت عقلیه، ثابت شد.

۵. این عاقلیت صورت عقلیه نسبت به خودش، همان عاقلیت نفس انسانی نسبت به او است (یعنی دو تا عاقلیت نیست)؛ زیرا فقط یک عاقلیت و معقولیت در صحنه نفس انسانی است؛ پس آن عاقلیتی که به ازای معقولیت صورت عقلیه است، همان عاقلیت نفس ناطقه است؛ از آن جایی آن عاقلیتی که به ازای معقولیت صورت عقلیه است، عین صورت عقلیه و متحد با او است؛ پس عاقلیت نفس ناطقه نیز عین صورت عقلیه و متحد با او است. بنابراین نفس ناطقه در مرتبه متن ذات صورت عقلیه حاضر است و با او متحد است و معقول هم نباید وجودی جز وجود عاقل داشته باشد و این همان اتحاد عاقل به معقول است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۸).

## ۲-۱. اشکال و جواب درباره اتحاد متضایفان:

اشکال: تضایف از اقسام تقابل است که مغایرت ذاتیه بین دو شیء باشد؛ پس تضایف همواره ملازم مغایرت و اثنینیت و کثرت است و هرگز با اتحاد، سازگار نیست؛ پس نمی توان از اتحاد عاقل و معقول سخن گفت (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۳، ص. ۳۱۳، تعلیقه علامه طباطبایی).

پاسخ: اتحاد در وجود است، ولی تغایر و تقابل در ظرف مفهوم و اعتبار است و خود تضایف، مقتضی مغایرت و اثنینیت وجودی نیست، بلکه دلیل خارجی می خواهد تا مغایرت یا اتحاد وجودی را معین کند (نائیجی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۶۳۵).

صدرالمتالهین در مباحث عاقل و معقول در کتاب اسفار با طرح این اشکال که علم، صفتی نسبی و اضافی است؛ یعنی معلوم می خواهد و نسبت، همواره بین دو چیز است نه بین یک چیز با خودش؛ پس نمی توان گفت چیزی به خودش علم دارد؛ زیرا نسبت و اثنینیتی بین شیء و خودش نیست.

صدرا در پاسخ، تحلیلی زیبا و عمیق ارائه می دهد که در مسئله علم شیء به خودش هم چنین در بحث اتحاد وجودی عاقل به معقول در عین تغایر و اثنینیت اعتباری مفهومی و نیز در مسئله اتحاد ذات با صفات الهی بسیار کارساز است. صدرالمتالهین با تحلیل خویش نشان می دهد که تغایر مفهومی و کثرت در معنی و اثنینیت ذهنی، همیشه مستلزم ترکیب در مصداق و کثرت و مغایرت مصداقی نیست. وقتی قضیه ای متشکل از موضوع و محمول داریم، اگر چه کثرت اعتباری (موضوع و محمول) داریم؛ ولی همه جا کثرت عینی مصداقی نداریم، بلکه سه حالت وجود دارد:

حالت اول: در واقعیت خارجی نیز کثرت و دوگانگی باشد؛ مانند قضیه "سیب سبز است" که موضوعش جوهر و محمولش عرض مفارق است و دوگانگی و ترکیب خارجی را مشاهده می‌کنیم. حالت دوم: اگرچه در واقعیت خارجی هیچ کثرت و دوگانگی نیست، بلکه شخص واحد و مصداق واحدی هست؛ ولی در ظرف تحلیل عقلی، هریک از دو طرف قضیه، دارای ماهیت و طبیعت و ذات جداگانه ای هستند که موجب می‌شود هرکدام خاصیت جداگانه ای داشته باشند مانند وجود و ماهیت؛ زیرا اگرچه اتحاد خارجی دارند اما در ظرف تحلیل عقلی تغایر دارند به گونه ای که یکی عارض و دیگری معروض است.

حالت سوم: آن جایی است که دو طرف قضیه، هیچ گونه تغایر حقیقی ندارند، نه تغایر خارجی و نه تغایر به حسب تحلیل عقلی؛ زیرا هیچ نحوه ترکیبی در کار نیست مانند ذات حق تعالی که در غایت بساطت است. پس وقتی گفته می‌شود حق تعالی، موجود لذاته یا قائم بذاته یا عالم بذاته است یا دارای قدرت و اراده و حیات است، در این جا در حقیقت، هیچ گونه نسبت و اتصاف و ارتباط و عروضی در کار نیست تا مستلزم مغایرت و کثرت و دوگانگی باشد، بلکه وجود بحت و خالصی است که بعینه مصداق علم و قدرت و سایر کمالات است. پس همان طور که موجودیتش (یعنی قضیه: حق تعالی موجود است) اقتضاء نمی‌کند که صفت و موصوفی در کار باشد؛ زیرا در حقیقت، هیچ اتصافی نیست و عارض و معروضی در کار نیست؛ زیرا در آن جا نه عروض خارجی هست و نه عروض ذهنی؛ هم چنین در سایر اسماء و صفات نیز همین گونه است؛ زیرا همگی عین وجودند؛ اما عقل در آن جا صفت و موصوف اعتبار می‌کند و می‌گوید حق تعالی صاحب وجود و علم و قدرت و اراده است. سرّ این اعتبار عقلی، آن است که این معانی در بعضی از ممکنات به صورت عروض یافت می‌شود؛ ولی چون در حق تعالی، برهان عقلی داریم که کمالاتش عین ذاتش است و زائد و عارض بر ذاتش نیست، گفته می‌شود که وجودش، قائم به ذاتش است و نیز علم و قدرت و اراده و سایر کمالاتش، قائم به ذاتش است. پس این اضافه و اتصاف درباره حق تعالی، در حقیقت، اعتباری عقلی است که در مقایسه با ماسوی الله که واقعا اتصاف و عروض و زیادت در آن ها هست، عقل در حق تعالی نیز اعتبار می‌کند نه این که واقعا عروض و زیادتی در

کار بوده باشد؛ پس نسبت و اتصاف و مغایرت درباره حق تعالی و صفاتش صرفاً مجازی است و به سلب ترکیب و نفی کثرت از ذات الهی بر می‌گردد (صدر، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۵۴).

پس میان ذات و صفات الهی، هیچ‌گونه مغایرت و زیادت و عروض و اتصاف نیست؛ ولی چون در ممکنات و صفات آن‌ها مغایرت و زیادت هست، عقل به صورت مجازی و اعتباری عارض و معروض می‌سازد و درباره حق تعالی به کار می‌برد. در حقیقت، تمام صفات کمالیه به وجود بر می‌گردند و وجود است که منبع کمالات است: «انّ الارادة کالعلم و نظائره کلها ترجع الی الوجود»: «اراده و علم و نظائرش همگی به وجود بر می‌گردند» (صدر، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۲۴). سپس صدرالمتهلین، مسئله علم شیء به خودش را به همین نحو تبیین می‌کند که نسبت و مغایرت و اثنینیت مجازی و اعتباری است (صدر، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۵۷).

هم‌چنین درباره بحث عاقل و معقول می‌توان گفت: اتحاد وجودی در عین تغایر و اثنینیت اعتباری است؛ پس هم تقابل و تغایر و اثنینیت را حفظ نموده ایم (البته به نحو اعتباری) و هم اتحاد وجودی را. بنابراین در بحث علم نفس ناطقه به اشیاء، گوییم: نفس ناطقه انسانی هم عاقل است و هم معقول؛ یعنی عاقل و معقول در موطن نفس ناطقه، اتحاد وجودی دارند البته از باب اتحاد دوشأن با شأنش؛ به عبارت دیگر، از باب اتحاد نفس ناطقه با حصه ای از خودش است (نائیجی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۱۵) و به بیان دیگر از باب اتحاد مطلق با مقید است (نائیجی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۲۱).

## ۲-۲. تقریر برهان تحلیل علیت و معلولیت بر اساس تضایف علیت و معلولیت

مقدمه اول: برهان اتحاد عاقل و معقول (یعنی تضایف عاقل و معقول و تکافؤ وجودی متضایفان) در آثار صدر در هنگام پیاده کردن برهان تضایف عاقل و معقول به صراحت آمده است؛ اما اگر برهان تحلیل علیت و معلولیت را نیز برهان تضایف علّت و معلول بدانیم، ظاهراً مقدمه اول (یعنی تضایف علّت و معلول و تکافؤ وجودی آن‌ها) به صراحت در بیانات صدر، نیامده است. البته می‌توان گفت برخی عبارات صدر در برهان تحلیل علیت و معلولیت، ناظر به تضایف علّت و معلول و تکافؤ و اتحاد آن دو در خارج و ذهن است (صدر، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۹)؛ بنابراین می‌توان گفت برهان تحلیل علیت و معلولیت نیز همان برهان تضایف علیت و معلولیت است.

البته حکیم اردکانی در شرح این برهان، صریحاً این مقدمه (یعنی تضایف علت و معلول و تکافؤ وجودی آن‌ها) را آورده است (اردکانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۶). همچنین حکیم ملا زین‌العابدین نوری در شرح مشاعر صدرا، قریب به همین تقریر حکیم اردکانی را آورده است (النوری، ملا زین‌العابدین، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۰).

اکنون بر اساس آن چه درباره برهان تضایف عاقل و معقول گفتیم، برهان تحلیل علیت و معلولیت را نیز بر اساس تضایف علت و معلول در ضمن چند مقدمه تقریر می‌نماییم:

۱. جاعلیت و مجعولیت متضایف اند و متضایفان نیز تکافؤ وجودی دارند. صدرا عبارتی در برهان تحلیل علیت و معلولیت دارد که ظاهراً تضایف و تکافؤ علت و معلول است (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص. ۲۹۹).

نکته مهم این است که اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نمی‌توان از خود تضایف، نتیجه گرفت؛ بلکه باید دلیل خارجی وجود باشد تا اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نتیجه دهد و این دلیل خارجی در مقدمات بعدی تبیین و تشریح می‌شود. نکته دیگر، متضایفان از اقسام متقابلان اند؛ پس متغایرنند؛ به این صورت که اگر اتحاد نداشته باشند، تغایر حقیقی دارند و اگر اتحاد داشته باشند، تغایر اعتباری دارند.

۲. شیء معلول امکانی، مجعول بالذات است و ذاتش، عین مجعولیت (و ربط و فقر و تعلق) است و هیچ شأن و حیثیتی جز مجعولیت (و ربط و فقر و تعلق) ندارد؛ عنوان مجعولیت از متن ذات او و با قطع نظر از هر آن چه خارج از ذات او و مغایر و مباین با او است، انتزاع می‌شود (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص. ۲۹۹). این همان دلیل دیگر و ضمیمه خارجی است که تاثیر مهمی در اثبات اتحاد متضایفان (علیت و معلولیت) دارد.

۳. اگر مجعول در حد ذاتش و با قطع نظر از آن چه غیر او است، متصف به مجعولیت است؛ پس باید جاعلیتی نیز در ازای آن تحقق داشته باشد به خاطر تضایف جاعلیت و مجعولیت. اکنون گوییم: آن جاعلیت نمی‌تواند جاعلیتی مغایر و مباین با مجعول باشد؛ زیرا در پله دوم گفته شد که این مجعولیت با قطع نظر از غیر و مباین، حاصل است.

۴. به هر حال باید جاعلیتی تحقق داشته باشد (چون حصول یکی از متضایفان بدون دیگری ممکن نیست)، اکنون که مجعول در حدّ ذاتش و با قطع نظر از اغیار، مجعول است؛ پس جاعلیت نیز باید در حدّ ذات مجعول و در متن ذات او و در مرتبه ذات او حاضر باشد و با او متحد باشد و غیر او و خارج از او و مباین با او و منفصل از او نباشد؛ این همان اتحاد جاعل و مجعول است یعنی جاعلیت در متن وجود مجعول حاضر است و عین اوست.

پس یک وجود، بیش تر نداریم و این همان مطلوب ما یعنی اتحاد جاعل و مجعول به معنای اتحاد ظاهر و مظهر، و آیت و صاحب آیت و شأن و صاحب شأن است.

۵. عرفاء به جای لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول)، از الفاظی مانند ظاهر و مظهر، یا ذوشأن و شأن، یا متجلی و جلوه یا حقّ و خلق یا ... استفاده می کنند. اما دلیلش این نیست که لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول) ذاتاً مناسب معانی عرفانی نیستند، بلکه دلیلش این است که لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول) در تاریخ سیر اندیشه های فلسفی بار معنایی ویژه ای پیدا کرده اند که ذهن را به طرف تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق منحرف می کند. این ناشی از ذات لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول) نیست؛ زیرا در روایات و کتب عرفاء نیز این گونه الفاظ فلسفی فراوان آمده است؛ اما ایشان آن الفاظ را در معانی عرفانی به کار گرفته اند. پس اگر گفته می شود عرفاء با جاعلیت و مجعولیت (یا علیت و معلولیت) مخالفند؛ یعنی آن ها با آن گونه تلقّی فلسفی از این الفاظ (یعنی تلقّی تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق) مخالفند. پس اگر حکیم یا عارفی این الفاظ را در معانی عرفانی به کار گیرد اشکال ندارد و اگر صدرا (در پایان تقریر برهان بر وحدت شخصی وجود از راه تحلیل علیت و معلولیت) از ارجاع علیت و معلولیت به تشأن و تطوّر و تجلّی علّت در شئون و اطوار و مجالی خویش می گوید (صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۰۰)، مرادش ردّ مطلق علیت و معلولیت نیست بلکه مرادش ردّ آن گونه تلقّی فلسفی از علیت و معلولیت (یعنی تلقّی تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق) است. به عبارت دیگر می گوید: الفاظ علیت و معلولیت را که در فضای فلسفی، دائر و سائر است و از متقدمین از حکماء الهی به ارث رسیده است به معنای تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق ندانید (چنان که متاخرین از مشاء پنداشته اند)، بلکه به معنای تشأن و تطوّر و تجلّی

علت در شئون و اطوار و مجالی خویش بدانید که همان سخن عرفاء و متقدمین از حکماء الهی است.

هم چنین می توان به جای لفظ علت و معلول و تضایف آن ها، از الفاظ دیگری که در آیات و روایات و کتب عرفاء آمده و تضایف دارند و آن بار معنایی فلسفی مشایی را ندارند، استفاده نمود، نظیر موجِد (به کسره) و موجِد (به فتحه)، یا فاطر و مَظفور، یا فاعل و فعل، یا خالق و مخلوق، یا منشئ و منشی، یا مبدع و مبدع، یا صانع و مصنوع، یا مخترع و مخترع، یا ...

۶. ممکن است اشکال شود: شما ابتدا از مبنای علیت و معلولیت و تضایف آن ها (که یکی از اقسام تقابل و تغایر است) شروع کردید؛ ولی در آخر به وحدت وجود و تشأن رسیدید که خلاف مبنا است؛ زیرا نفی تغایر وجودی است. پس چگونه ممکن است که نتیجه استدلال، منافی مبانی و مقدمات استدلال باشد؟

پاسخ: اولاً لفظ علیت و معلولیت، ذاتاً مخالف با وحدت وجود نیست؛ چنانچه در شماره ۵ توضیح داده شد. پس نتیجه استدلال، منافی مبانی و مقدمات استدلال نشده است، بلکه روشن کرده که آن تلقی فلسفی مشایی از علیت و معلولیت را باید کنار گذاشته و به تلقی عرفانی برسیم. به بیان دیگر، ما در مقدمات گفتیم: علیت و معلولیتی داریم؛ ولی در آن جا خودمان را مقید به آن تلقی فلسفی مشایی نکردیم، بلکه در پستوی ذهن ما این بود که اکنون نه کاری به تلقی فلسفی مشایی (یعنی تغایر وجودی علت و معلول) داریم و نه کاری به تلقی عرفانی (یعنی وحدت وجودی علت و معلول)، تا این که در ادامه کار ببینیم برهان، ما را به کدام طرف می کشاند. ثانیاً اگر چه تضایف از اقسام تقابل و تغایر است؛ اما تضایف همواره مستلزم اثینیت حقیقی و تغایر وجودی نیست؛ بلکه در جایی مستلزم تغایر حقیقی است (مانند ابوت و بنوت)؛ در جای دیگر مستلزم تغایر اعتباری است (مانند عاقل و معقول). پس اتحاد (و تغایر اعتباری)، یا عدم اتحاد (و تغایر حقیقی) متضایفان را نمی توان از خود تضایف نتیجه گرفت، بلکه باید دلیل خارجی و ضمیمه بیرونی باشد تا اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نتیجه دهد و این دلیل خارجی در مقدمات بعدی تشریح می شود.

### ۲-۳. دیدگاه حکیم نوری درباره تضایف و تکافؤ و اتحاد علت و معلول

اگرچه ما در این نوشتار برهان تحلیل علیت و معلولیت را بر اساس تضایف و تکافؤ و اتحاد علت و معلول تبیین کردیم (البته با استفاده از ضمیمه خارجی، و نه با تضایف به تنهایی)، و تکافؤ متضایفان در مرتبه وجود را به معنای اتحاد متضایفان نگرفتیم، ولی بعضی از حکماء نظیر ملاعلی نوری (نوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۹) و میرزا مهدی آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص. ۴۰۰) و ملااحمد اردکانی (اردکانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۲) و ملازین العابدین نوری (النوری، ملازین العابدین، ۱۳۹۶، ص. ۲۷۰) چنین معنایی (یعنی اتحاد متضایفان) را پذیرفته اند. حتی از کلام آقاعلی مدرس (زنوزی، آقاعلی، ۱۳۹۷، ص. ۴۰۰) نیز چنین رائحه ای استشمام می شود، زیرا ایشان نیز به نحوی از اتحاد علت و معلول قائل است.

بنابراین از دیدگاه حکیم نوری و برخی تابعانش تکافؤ و اتحاد علت و معلول نیز مانند تکافؤ و اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شده است، البته نه اتحاد معلول با کنه ذات علت و نیز نه اتحاد معقول با کنه ذات عاقل، بلکه اتحاد به دو نحو و در دو مقام: یکی مقام کثرت در وحدت که مقام بسیط الحقیقه کل الاشیاء و مقام اتحاد ذات علت با کمالات معلولات به نحو جمعی اُحدی است و دوم مقام وحدت در کثرت که مقام اتحاد فعل اطلاقی انبساطی اشراقی با وجودات مقیده ربطی است (نوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۰؛ زنوزی، آقا علی، ۱۳۹۷، ص. ۴۰۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۷، ص. ۴۱۱).

حکیم نوری وحدت وجود عرفانی (وحدت شخصی اطلاقی عرفانی وجود صاحب مظاهر و مجالی و اطوار و شئون) را به وحدت وجود فلسفی (وحدت تشکیکی فلسفی وجود صاحب مراتب عالی و دانی و مستقل و رابط و واجب و ممکن) تنزل داده و مرادش از تشأن و تطوّر و ظهورات و مظاهر، همان مقام فعل اطلاقی الهی است که بر اساس وحدت تشکیکی فلسفی وجود، وجودی مباین و مغایر با وجود ذات الهی دارد. به عبارت دیگر اگر چه ایشان از اصطلاحات عرفانی تشأن و تطوّر و ظهور و مظهر استفاده می کند ولیکن آنها را در ساحت وحدت تشکیکی فلسفی به کار می برد و از آنها معانی فلسفی سازگار با وحدت تشکیکی فلسفی اراده می کند.

حکیم نوری در تفسیر سوره توحید چنین تفسیری از تضایف علت و معلول و تکافؤ و معیّت و اتحاد آنها در مرتبه وجود را پیاده کرده است. از دیدگاه او، موجود سه مرتبه دارد: اول مرتبه وجود حق تعالی (که مرتبه وجود بشرط لا و مرتبه ذات و اسماء ذاتیه است)؛ دوم مرتبه وجود

مطلق (که مرتبه فعل اطلاقی و اضافه اشراقیه و معیت قیومیه و فیض مقدس و وجود منبسط و صادر نخستین است)؛ سوم مرتبه وجود مقید که مرتبه وجودات اعیان محدود مقید امکانی است (نوری، ۱۳۸۵، ص. ۶۹).

وجود مطلق، همان فعل و صنع و ابداع و اختراع اشیاء است و آن چه اولاً و بالذات از ذات الهی، فائض شده است، همین وجود مطلق و فیض مقدس و نور محمدی (صلی الله علیه و آله) است؛ یعنی صادر نخستین و فائض اولین. وجود مطلق، همان معیت قیومیه و اضافه اشراقیه فعلیه قیومیه است که نفس ایجاد حق تعالی است و این اضافه اشراقیه که عین ایجاد حق تعالی است و قول "کن" نیز اشاره به آن دارد، متقدم است بر انوجاد<sup>۲</sup> اعیان اشیاء که قول "فیکون" اشاره به آن دارد (نوری، ۱۳۸۵، ص. ۸۱).

حکیم نوری، سریان و انبساط را صفت صادر نخستین و فعل اطلاقی می داند، نه صفت ذات الهی (همان، ص ۸۱). به نظر او صادر نخستین، همان رحمت واسعه ای است که همه اشیاء را در بر گرفته است. بنابراین حکیم نوری، معنای بسیاری از آیات و روایات را به همین وجود مطلق منبسط، ارجاع می دهد؛ مثلاً درباره حدیث «وَلَمْ يَخْلُ مِنْهُ مَكَانٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ» (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۱۰)؛ می گوید: مرادش خالی نبودن از رحمت واسعه است؛ نه خالی نبودن از وجود ذات الهی (نوری، ۱۳۸۵، ص. ۹۳). حکیم نوری، درباره آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید، ۴) نیز می گوید: مرادش معیت قیومیه و اضافه معیت قیومیه و اضافه اشراقیه قیومیه است که همان وجود مطلق و فعل مطلق و فعل اطلاقی است (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۸۰)؛ یعنی فعل اطلاقی حق تعالی با شما معیت دارد نه این که وجود ذات حق تعالی با شما معیت داشته باشد. مرتبه وجود مطلق (صادر نخستین) و فعل اطلاقی عبارت است از مرتبه علیت و صنع و صانعیت و افاضه و ایجاد و ابداع و تأثیر و افاده و قول "کن"؛ یعنی وجود مطلق منبسط سریانی همان صفت فعل و فاعلیت و صنع و صانعیت و ایجاد و علیت حق تعالی است. به عبارت دیگر، وجود مطلق منبسط سریانی،

<sup>۲</sup> انوجاد از اصطلاحات خاص حکیم مولی علی نوری و به معنای قابلیت وجود، قبول وجود و موجود شدن است.

صفت فعل حق تعالی است نه صفت ذات حق تعالی. مرتبه فعل اطلاقی، مرتبه متوسط بین مرتبه وجود ذات حق تعالی و مرتبه وجود مخلوق مصنوع مقید است (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۱۳۰).

به نظر حکیم ملاعلی نوری، تضایف حقیقی، مستلزم معیت ذاتی میان متضایفان در مرتبه وجود است؛ یعنی اگر یکی از آن دو در مرتبه ای تحقق داشت، حتما دیگری هم در همان مرتبه تحقق دارد. بنابراین معنای تضایف حقیقی، این است که متضایفان وحدت و توحّد شدید داشته باشند و منزّه از شوائب کثرت و تعدد باشند، مگر این که کثرت مفهومی که با تعمل عقلی پیدا می شود (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۱۳۰). به نظر او، تضایف دو گونه است: یکی تضایف حقیقی که مستلزم اتحاد است؛ و دوم تضایف غیر حقیقی که مستلزم اتحاد نیست. حکیم نوری معتقد است که علیت بالذات و معلولیت بالذات، تضایف حقیقی دارند (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۱۳۰). اکنون می توان چنین نتیجه گرفت که علّت بالذات و معلول بالذات که متضایف اند، ضروری است که تکافؤ و معیت و اتحاد در مرتبه وجود داشته باشند؛ پس اتحاد علّت و معلول اثبات می شود. نکته مهم این که تضایف حقیقی میان علیت و معلولیت در مرتبه ذات حق تعالی، نیست؛ بلکه در مرتبه مادون ذات است (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۱۳۰).

از دیدگاه ایشان، میان ایجاد و وجود و منوجد<sup>۳</sup>، یا فعل و اثر فعل و مفعول، یا صنع و وجود مصنوع و شیء مرکب از وجود مصنوع و ماهیت مصنوع، تفاوت است. از این رو، در مسئله علیت و معلولیت، سه چیز داریم: اول علیت (و ایجاد و فعل و فاعلیت و صنع و صانعیت) که همان مرتبه وجود مطلق منبسط و فعل اطلاقی و فیض مقدس است؛ دوم اثر فعل که وجود مصنوع و وجود مفعول و وجود مترتب بر فعل و ایجاد و علیت است و به اعتباری می توان گفت: آخر مراتب فعل است؛ سوم آن چه مرکب از وجود مصنوع و ماهیت مصنوع است که مجموع این مرکب را وجود مقید، مفعول و منوجد می نامند (صدوق، ۱۴۰۳، ص. ۱۰۷ و ۱۳۰). به عبارت دیگر شیء مصنوع (و مفعول و منوجد و معلول) را مرکب از دو چیز می یابیم: یکی وجود شیء مصنوع که اثر فعل است؛ دیگری ماهیت شیء مصنوع که قابل این وجود و پذیرنده این اثر فعل است؛ به دیگر سخن، مرکب از دو جهت و حیثیت است: یکی جهت و حیثیتی که رو به حق تعالی است که همان

<sup>۳</sup> منوجد از اصطلاحات خاص حکیم مولی علی نوری و به معنای شیء قابل وجود و پذیرنده وجود است.

وجود و اثر فعل است؛ دیگری جهت و حیثیتی که رو به خودش است که همان ماهیتش است (نوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷ و ۱۳۰). مجموع این مرکب را وجود مقید و مفعول و مصنوع و معلول و منوجد، می نامند.

در اندیشه حکیم نوری مراد از تضایف علیت و معلولیت و تکافؤ و معیت آن ها در مرتبه وجود و اتحاد وجودی آن ها عبارت است: از تضایف فعل و اثر فعل، یا ایجاد و وجود، یا صنع و وجود مصنوع؛ یعنی تضایف و معیت و اتحاد وجودی بین فعل اطلاق (که همان وجود منبسط و فیض مقدس و وجود مطلق است) با اثر این فعل اطلاق که وجود مصنوعات و مفعولات و معلولات است (نوری، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰). بنابراین وجود انسان و درخت و زمین و آسمان، وجودی مغایر و مباین و جدای از وجود فعل اطلاق منبسط نیست؛ بلکه یک وجود است که از جهتی او را فعل اطلاق و مرتبه علیت و ایجاد می نامیم و از جهت دیگر او را اثر فعل و وجود انسان و درخت و آسمان و زمین می نامیم.<sup>۴</sup> پس دو وجود بیش تر نداریم: یکی وجود ذات حق تعالی؛ دوم وجود فعل اطلاق حق تعالی که عین وجودات خاصه محدوده مقیده است. با این تقریر بساط وجودات متعدد امکانی بر چیده شد و جایش را وحدت وجود امکانی می گیرد.<sup>۵</sup>

### ۳. جمع بندی و ارزیابی و نتیجه گیری

از دیدگاه حکیم نوری می توان وحدت تشکیکی را طوری تقریر کرد که گونه ای از وحدت شخصی باشد به این نحو که وجود واحد تشکیکی را واحد شخصی تشکیکی می داند که مساوق حق تعالی است و غیر او جودی نیست و این وجود واحد شخصی دارای دو مرتبه تشکیکی شدید عالی مستقل و ضعیف نازل رابط است که مرتبه عالی اش همان وجود واجبی بشرط لا است و مرتبه نازل اش همان فعل اطلاق و وجود منبسط است که متحد با وجودات مقید است. اگر چه ملا علی نوری تفسیری دقیق و خلاقانه از توحید وجودی شخصی را ارائه کرده و برهانی مبتکرانه بر اساس تضایف و اتحاد حقیقی بین علت و معلول پیاده نموده است؛ ولی بیان حکیم نوری نیز خالی

<sup>۴</sup> و به بیان صدر: «الوجودات الخاصه التي لا تزيد على الوجود المطلق» (صدر، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۳۲).

<sup>۵</sup> و به بیان آقا علی زنوزی: «در وجود جز ذات حق تبارک و تعالی، و صفات و اسماء او، و فعل اطلاق - که ظهور او بود - نباشد» (زنوزی، آقاعلی، ۱۳۹۷، ص ۴۰۱).

از مناقشه نیست؛ زیرا او وجود حق تعالی را وجود بشرط لا می داند؛ در حالی که عارفان مکتب ابن عربی، وجود حق تعالی را وجود لابشرط مقسمی می دانند و وجود بشرط لا را یکی از تعینات و تنزلات و تجلیات ذات اطلاق لابشرط مقسمی می دانند و آن را تعین احدی و مرتبه احدیت می نامند. به عنوان نمونه امام خمینی اولاً ذات حق تعالی را وجود لابشرط مقسمی می داند و آن را طبیعت وجود من حیث هی و وجود مطلق و هویت ساریه در غیب و شهود می نامد و ثانیاً او را عین اشیاء می داند به خاطر همین هویت سریانی اش و ثالثاً معیت و داخلیت را حکم همین وجود اطلاق و هویت سریانیه می داند. همچنین حکیم نوری اوصافی نظیر علیت و ایجاد و صانعیت و معیت و داخلیت در اشیاء و نظایر آنها را احکام مقام فعل اطلاق حق تعالی دانسته نه احکام خود حق تعالی، در حالی که ظواهر آیات و روایات دلالت بر این می کند که این ها احکام خود حق تعالی است نه احکام مقام فعل اطلاق. ریشه این گونه بیانات را باید در مبنای وحدت تشکیکی فلسفی وجود صاحب مراتب جستجو کرد که وجود حق تعالی را اعلی مرتبه سلسله طولی تشکیکی وجود دانسته و او را وجود بشرط لا نامیده است. همه این مبانی به خاطر فرار از اتحاد و حلول و سریان وجود حق تعالی در اشیاء است زیرا لازمه اش اتصاف به صفات امکان و حدوث و نقص است. حکیم نوری مناط موجودیت اشیاء خلقی امکانی را اتحاد آنها با وجود منبسط و فعل اطلاق و ظل حق تعالی می دانند، چنان چه در بیان حکیم متاله نوری در تضایف و اتحاد وجود مطلق با وجودات مفید خاص پیاده شده است. ولی عارفان ماهیات را بلا واسطه قائم به وجود حق تعالی می دانند.

اگرچه حکیم نوری تضایف علّت و معلول و تکافؤ و اتحاد آنها در مرتبه وجود را پذیرفته است؛ ولی راهی برای فرار از وحدت شخصی عرفانی پیدا کرده است به ای بیان که علّیت را از مرتبه ذات حق تعالی نفی کرده و آن را در مرتبه فعل اطلاق دانسته و در این مرتبه که مادون ذات حق تعالی است تضایف و اتحاد وجودی بین علّت و معلول را پیاده کرده است. اما اشکال بیان حکیم متاله نوری این است که میان ذات حق تعالی و فیض مقدّس چه رابطه ای هست؟ آیا ذات حق تعالی علّت و جاعل برای این فیض مقدّس هست یا نه؟ هم چنین علّیت و جاعلیت ریشه در قدرت ذاتیه و اراده ذاتیه دارند پس ذات حق تعالی علت و جاعل و فاعل است نه اینکه اینها را صفت فعل حق تعالی و مادون ذات حق تعالی بدانیم. ملاعلی نوری با ذهن خلّاق خویش توانست

برهانی نوآورانه و هوشمندانه برای اثبات توحید وجودی از راه تضایف علیت و معلولیت پیاده کند. اگرچه سخن ملا علی نوری بر اساس وحدت تشکیکی وجود صاحب مراتب شدید و ضعیف است و هنوز به مرحله اعلائی عرفانی وحدت شخصی اطلاقی لابشرط مقسمی صاحب مظاهر نرسیده است؛ ولی به حقیقت باید اذعان نمود که او توانسته است گونه‌ای از وحدت وجود و توحید وجودی را به خوبی پیاده کند که بسیار به توحید عرفانی نزدیک و شبیه است.

### منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۷). *اساس التوحید*، تهران، امیر کبیر.

آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۲). *تعلیقہ بر شرح منظومه حکمت السبزواری*، تهران، دانشگاه تهران.

آملی، سیدحیدر. (۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

اردکانی، ملّا احمد. (۱۳۹۶). *نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه ایران.

اصفهان، ملا اسماعیل. (۱۳۹۱). *شرح الحکمة العرشیه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

ایران.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۱). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، مؤسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران.

جندی، مویدالدین. (۱۳۸۷). *شرح فصوص الحکم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.

خمینی، امام سید روح الله. (۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی.

خمینی، امام سید روح الله. (۱۴۱۰). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، قم، دفتر

تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

خمینی، امام سید روح الله. (۱۳۷۸). *سرّالصلوة*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). *آنه الحق*، قم، قیام.

- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم، تشیع.*
- زنوزی، آقاعلی مدرس. (۱۳۹۷). *بدایع الحکم، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.*
- زنوزی، ملا عبدالله. (۱۳۸۱). *لمعات الهیه، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*
- صدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). *رساله فی اتحاد العاقل و المعقول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*
- صدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم، مؤسسه بوستان کتاب.*
- صدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۸). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم، طلایع نور.*
- صدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۹). *تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار.*
- صدوق، ابن بابویه. (۱۴۰۳). *معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین.*
- فنازی، حمزه. (۱۳۸۴). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، (مفتاح الغیب صدر الدین القونوی و شرحه مصباح الأنس حمزة الفنازی)، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی.*
- قمشه ای، محمد رضا. (۱۳۹۴). *مجموعه آثار حکیم صهبا آقا محمد رضا قمشه ای، تصحیح حامد ناجی، قم، انتشارات آیت اشراق.*
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۷). *اعجاز البیان، فی تفسیر آتم القرآن، قم، مؤسسه بوستان کتاب.*
- قیصری، داود. (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.*
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- لاهیجی، محمد جعفر. (۱۳۸۶). *شرح رساله المشاعر ملاصدرا، قم، مؤسسه بوستان کتاب.*
- نائیجی، محمد حسین. (۱۳۸۶). *ترجمه و شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید، قم، آیت اشراق.*
- النوری، ملا زین العابدین. (۱۳۹۶). *ضوء المناظر فی شرح المشاعر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*
- نوری، ملاعلی. (۱۳۸۵). *تفسیر سوره الاخلاص، گاهنامه آفاق نور، ج ۴، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).*
- النیریزی، السید شهاب الدین بن نور الدین الحسینی. (۱۴۳۰ق). *الحواشی علی تمهید القواعد، قم، مؤسسه السیده المعصومه (س).*