

تأملاتی بر دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی

در باب وحدت شخصی وجود

Nikzad37@yahoo.com

عباس نیکزاد / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی بابل

پذیرش: ۹۶/۳/۱۱

دریافت: ۹۵/۶/۷

چکیده

فیلسوفان صدرایی به تشکیک در مراتب وجود، یعنی وحدت وجود در عین کثرت وجود معتقدند و در برابر، عرفا و متصوفه اسلامی به وحدت شخصی وجود عقیده دارند؛ یعنی وجود را واحد شخصی می‌دانند که همان وجود حق عزوجل است و غیر حق را به وجود مستعار و مجازی موجود می‌دانند نه به وجود حقیقی. در مقابل، حکما به کثرت وجود در عین وحدت قائل‌اند. در مکاتباتی که میان مرحوم سیداحمد کربلایی و حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) در این زمینه رد و بدل شد، مرحوم کربلایی از نظریه عرفا و مرحوم اصفهانی از نظریه فلاسفه دفاع می‌کرد. علامه طباطبائی تذییلاتی بر این مکاتبات مرقوم کرد و در نهایت از نظریه عرفا پشتیبانی نمود. او بر این باور است که برهان حکما در باب تشکیک، مسلک عرفا را بعینه نتیجه می‌دهد؛ یعنی همان برهان تشکیک ما را به وحدت شخصی وجود و نفی کثرت حقیقی هدایت می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی نیز بر این باور است و می‌گوید: عرفان مبتنی بر وحدت شخصی وجود، و فلسفه مبتنی بر کثرت حقیقی وجود است. در عرفان، هستی محض وجود واحد است و در عرض یا طول آن وجود دیگری که مستقل از آن و یا عین ربط به آن باشد فرض نمی‌شود و امور مقید و محدودی که تصویر می‌شوند، آیات و نشانه‌ها و ظهورات واجب‌اند. در این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه و ادله این دو بزرگوار پرداخته، و در نهایت حقانیت مسلک حکما اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصی وجود، تشکیک وجود، عرفا، فیلسوفان صدرایی، علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی.

علامه طباطبائی در تذییل اول بر مکتوب اول مرحوم سیداحمد کربلایی در مکاتبات با حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) چنین نگاشته است:

بیان مرحوم سید مبتنی است بر مسلکی که عرفا در مسئله حقیقت وجود دارند. چه آنها وجود را واحد شخصی می‌دانند که وجود حق عزوجل بوده باشد و غیر حق را به وجود مستعار و مجازی موجود می‌دانند نه به وجود حقیقی (چنانچه حکما قائل می‌باشند) و جماعت آنها اگرچه بنای اعتقاداتشان روی اساس ذوق و کشف استوار است، نه روی اساس قیاس و برهان، با این همه جمعی از آنها که هم عارف و هم حکیم بوده‌اند، براهینی بر اثبات مدعای خودشان اقامه کرده‌اند؛ چنانچه مرحوم آقا محمدرضای قمشاهی در رساله‌ای که در این باب نوشته می‌فرماید: «الوجود من غیر نظر الی انضمام حیثیه، تقییدیه کانت او تعلیلیه حتی حیثیه عدم الانضمام ینتزع عنه انه واجب یمتنع علیه عدم مطلقاً»؛ و این بنده را گمان بر آن است که همان برهان حکما در باب تشکیک، مسلک عرفا را بعینه نتیجه می‌دهد؛ زیرا این مقدمه که می‌گوید: «اعلی المراتب علی الاطلاق محدود نیست علی الاطلاق که مرجع آن به صرافت اوست، و مرجع آن به صرف حقیقت است که موجب این است که این مرتبه بالأضافه به مراتب بعدی حد ندارد و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است، ولی همان انتفاء حدود، خودش حدی است و ارتفاع تعینات، خودش تعینی است پس مرتبه عالیه مفروضه، تعینی است در عداد بقیه تعینات و حدی است در جرگه سایر حدود، اگرچه مقدم است در تحقق نسبت به باقی مراتب ... فرض اینکه اعلی المراتب، مرتبه‌ای است از مراتب با فرض عینیت او با سایر حقیقت نمی‌سازد مگر به همان مبنای از رجوع که در بقیه مراتب هم موجود و مفروض است و اعتباریت این حد به همان نحو از اعتباریت است که سایر مراتب دارند. و بالجمله جمیع مراتب از اعلا گرفته تا ادنا، به یک معنا، مرتبه هستند و معنای مرتبه اگر در مراتب دانه، اقتضای تحدید کرده و مستلزم حد است، بعینه در اعلی المراتب همان اقتضا را دارد. غایة الامر، حد در اعلی المراتب همان ارتفاع بقیه حدود است و کفا فی ذلک اینکه: اصل حقیقت را به صرف و محدود قسمت می‌کنیم؛ زیرا که به مقتضای این قسمت، صرافت و محدودیت، دو تا تقییدند که اصل حقیقت با آنها متعین و مقید می‌شود. و لازمه این آن است که اصل حقیقت اطلاقی داشته که بالاتر از صرافت و محدودیت و اجل از اطلاق و تقیید متقابلین می‌باشد؛ زیرا که مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیت به تحدید، و مآل هر دو قسم از اطلاق و تقیید، همان تقیید است و قبل از هر تقیید و تحدید، صرفی است و مقدم‌تر بر هر تقیید اطلاقی ثابت است بالضرورة و اگر چنانچه بگوییم: اعلی المراتب، چون صرف است، پس حقیقت اصل الحقیقه است؛ آن وقت مرتبه پایین‌تر از او اعلی المراتب می‌شود، و چون مافوق خود، مرتبه ندارد، بی‌حد و صرف می‌شود، فیعود الکلام الیه، و در نتیجه همه مراتب از میان می‌رود. از اینجا معلوم می‌شود که مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاقی را داراست که در مقابلش تقییدی نیست و اجل از هر اطلاق و تقییدی است... البته این نظریه، نظریه تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند، بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند؛ یعنی یک نظر دیگری را اثبات می‌کند حقیقتی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن، نظر اولی صورت مجازیت اتخاذ می‌کند. همان‌گونه که حکمای یونان، بحث در احکام

ماهیت کرده و با براهین، احکامی از برای آنها اثبات می‌کنند و چون حکمای اسلام نظریه اصالت و تشکیک وجود و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند، سبک اولی باطل نشد و احکام ثابت‌ه آن از میان نرفت، بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلی‌ای شد در برابر نظر دقیق؛ همچنین مسئله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است ادق در مقابل نظر دقیق، و حقیقتی است عمیق‌تر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل اصالة الماهیه حکم می‌کرد. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده در جای خودشان ثابت‌اند. بالنظر الی النظر الادق موضوعشان مرتفع است نه اینکه با حفظ بقای موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد و علی بعضی الاصطلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول نه معارض (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۶۹-۱۷۲).

خلاصه سخن علامه طباطبائی به قرار زیر است:

۱. نظریه مشهور حکمای صدرایی قول به مراتب تشکیکی وجود است که به معنای پذیرش وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. در این دیدگاه هم وحدت و هم کثرت وجود به رسمیت شناخته می‌شود و وجود دارای مراتب مختلف تشکیکی است، تا می‌رسد به اعلی‌المراتب که هیچ‌گونه محدودیتی در آن نیست؛ اما نظریه مشهور عرفا بر وحدت شخصی وجود و انکار کثرت است. در نظریه عرفا تنها وحدت حقیقت وجود به رسمیت شناخته می‌شود و کثرت جز به گونه تجوز و تسامح به رسمیت شناخته نمی‌شود؛

۲. دیدگاه عرفا مورد قبول معظم^۱ له است و آن را نظریه ادق و اکمل می‌داند و دیدگاه حکمای صدرایی دیدگاه بدوی و تسامحی است؛

۳. ادله‌ای که می‌توان از لابه‌لای سخنان مذکور معظم^۱ له بر نظریه عرفا به دست آورد، بدین قرار است:
الف. تقسیم حقیقت وجود به وجود اطلاقی و تقییدی و یا به تعبیر دیگر به وجود صرف و وجود محدود و غیرصرف بر این دلالت دارد که مقسم که حقیقت وجود است و در همه اقسام و انواع وجود حضور دارد، از هر گونه تقیید و تحدیدی، حتی تقیید به صرف و اطلاقی که یکی از اقسام آن است رها و مجرد است. بنابراین حقیقت وجود صرف نظر از هر گونه تقییدی، واحد و ساری و جاری است و حقیقت این‌چنینی، واحد بحث است و هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد؛

ب. حتی نظریه تشکیکی نیز می‌تواند ما را به همین نظریه (وحدت شخصی وجود) هدایت کند؛ زیرا در نظریه تشکیکی باید به اعلی‌المراتب تشکیکی برسیم که هیچ‌گونه قید و حدی ندارد و حتی باید از همین قید و حد لاحدی و لاقیدی نیز مبرا باشد؛ زیرا اگر مقید به همین قید باشد، همانند بقیه مراتب، دارای حد و قید خواهد بود، درحالی‌که اعلی‌المراتب باید از هر گونه قید و حدی مبرا باشد. بنابراین آن حقیقت صرف و مبرای از هر گونه قید، مرتبه‌ای در کنار بقیه مراتب نخواهد بود، بلکه در همه مراتب ساری و جاری است و هیچ‌گونه قید و مرتبه و کثرتی را پذیرا نیست. پس آن حقیقت صرف به تمام معنا واحد است؛

ج. استدلال مرحوم قمشه‌ای نیز بر همین مدعا دلالت دارد؛ زیرا حقیقت صرف وجود که از هرگونه حیثیت تقییدیه و تعلیلیه و حتی از این اطلاق نیز مبرا است، حقیقتی است صرف که هیچ‌گونه کثرت و دوگانگی‌ای را بر نمی‌تابد و حقیقتی که در بند هیچ‌گونه حیثیت تقییدیه و تعلیلیه‌ای نیست، واجب است؛

د. پذیرش دیدگاه وحدت شخصی عرفا، مستلزم انکار و ابطال نظریه وحدت تشکیکی حکما نیست، بلکه مستلزم این است که نظریه عرفا را ادق و اکمل بدانیم؛ زیرا در دیدگاه عرفا، کثرت وجود هر چند به نحو حقیقت و تحقق پذیرفته نمی‌شود، اما به نحو تجوز و تسامح پذیرفته می‌شود. به تعبیر دیگر در دیدگاه حکما، کثرت در کنار وحدت حقیقت وجود، به نحو حقیقت به رسمیت شناخته می‌شود، اما در دیدگاه عرفا در کنار وحدت، کثرت به نحو تجوز و تسامح به رسمیت شناخته می‌شود. همان‌گونه که پذیرش دیدگاه اصالت وجود، به معنای ابطال دیدگاه اصالت ماهیت و آثار و احکام آن نیست، بلکه به این معناست که واقعیت‌مندی ماهیت و ترتب آثار و احکام آن به نحو مجازیت و مسامحی است.

این ماحصل سخنان علامه است که به نحو مبین و منقح ارائه شد.

از نوشته‌های *آیت‌الله جوادی آملی* برمی‌آید که ایشان نیز به‌جد طرفدار همین دیدگاه، یعنی وحدت شخصی عرفاست. عبارت ایشان چنین است:

تفاوت اصلی فلسفه با عرفان در وحدت شخصی است. عرفان مبتنی بر وحدت شخصی وجود، و فلسفه، مبتنی بر کثرت حقیقی وجود است. بر اساس وحدت شخصی وجود، کثرت از وجود متنفی است و کثرت مربوط به آیات و نشانه‌های هستی است و حال آنکه در فلسفه، کثرت در نفس وجود می‌باشد... در عرفان، هستی محض وجود واحد است و در عرض یا و طول آن وجود دیگری که مستقل از آن و یا عین ربط به آن باشد فرض نمی‌شود و امور مقید و محدودی که تصویر می‌شود آیات و نشانه‌ها و ظهورات واجب هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۶۵).

حقیقت وجود، واحد ازلی و نامحدود می‌باشد و اشیای دیگر، حکایت‌ها و نمودهای فراوانی‌اند که به ارائه او می‌پردازند. تناقض بین بود و نبود یعنی بین هستی مطلق و نه هستی مطلق و نیز بین نمود و نه نمود است بر هر شیء، یکی از طرفین تناقض صادق است. بود که هستی مطلوب است، نمود نیست و نه نمود بر آن صدق می‌کند، و نمود که آیت و حکایت بود است، مصداق بود و یا هستی مطلق ازلی نیست و نفی هستی مطلق و بود بر آن صدق می‌کند (همان، ص ۵۶۲).

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که صدرالمتألهین هرچند در ابتدا برای همراهی با متعلم مبتدی، وحدت و کثرت تشکیکی وجود را مطرح می‌کند، اما در نهایت به وحدت شخصی و نفی کثرت به گونه‌ای که تقریرش گذشت، اعتراف می‌کند و عبارت صفحه ۷۱ جلد اول *اسفار* را شاهد این مدعا می‌گیرد (همان، ص ۵۶۰-۵۶۱).

در وحدت وجود سخن از این است که اطلاق موجود تنها بر خداوند حقیقی است و جز او کسی را سهمی از هستی نیست. اگر در فلسفه سخن از وجود و عدم است، در عرفان سخن از بود، نمود و نبود است. قائل به

وحدت وجود حتی وجود حرفی و رابط را نیز برای غیرخداوند نمی‌پذیرد؛ زیرا حرف با آن که نفسیت ندارد بی‌بهره از وجود نیست و... تثبیت بود، نمود و نبود موجب نمی‌شود تا بین وجود و نقیض آن فاصله‌ای باشد؛ زیرا نقیض وجود چیزی است که وجود نباشد و نقیض نمود، عدم نمود است و در هیچ مقطعی مجال برای رفع دو نقیض نخواهد بود (همان، ج ۴، ص ۴۰۵).

۱. تأملاتی در سخنان علامه طباطبائی

به نظر می‌رسد ادله‌ای که برای اثبات وحدت شخصی وجود اقامه شده‌اند خدشه‌پذیرند و هیچ‌یک پذیرفتنی نیستند. در اینجا به اشکالات آنها اشاره می‌کنیم.

۱-۱. نقد دلیل اول

در هر تقسیم، مقسمی وجود دارد که اقسام آن بیان می‌شود اما مقسم، وجود جدایی از اقسام خود ندارد، بلکه مقسم در شکل یکی از اقسام، نمودار می‌شود. به تعبیر دیگر تحقق مقسم، جدا از تحقق اقسام نیست، وگرنه مقسم خود، قسمی از اقسام خواهد بود. مثلاً در ادبیات گفته می‌شود کلمه یا اسم است، یا فعل است و یا حرف. کلمه در اینجا مقسم است و تحقق آن یا به صورت اسم است و یا فعل و یا حرف، نه اینکه تحققی جدا از اقسام خود داشته باشد. همچنین در فلسفه گفته می‌شود که موجود یا ممکن‌الوجود است و یا واجب‌الوجود. موجود که مقسم است به یکی از این دو صورت تحقق می‌یابد و وجودی جدا از آن دو ندارد. ممکن است گفته شود که مقسم باید به گونه‌ای لحاظ شود که نسبت به اقسام لا بشرط باشد تا بتواند به صورت هر یک از اقسام تحقق یابد. به تعبیر دیگر مقسم اگر لا بشرط لحاظ شود مقسم خواهد بود و اگر به شرط شیء لحاظ شود، همان اقسام خواهد بود و همین امر حکایت از تغایر مقسم با اقسام دارد؛ ولی پاسخ این بیان این است که این تغایر صرفاً تغایر لحاظی و اعتباری و ذهنی است، نه تغایر واقعی و خارجی. بنابراین تقسیم حقیقت وجود به وجود اطلاقی و وجود تقییدی، مستلزم این نیست که حقیقت وجود که مقسم است و لا بشرط از اقسام خود یعنی اطلاقی و تقییدی می‌باشد، وجودی جدا از اقسام خود داشته باشد. بنابراین نمی‌توان وحدت شخصی وجود را از این راه اثبات کرد.

۱-۲. نقد دلیل دوم

تشکیک وجود معنایش این است که وجود در عین وحدت، دارای کثرت است و در عین کثرت، دارای وحدت است و تفاوت میان موجودات به شدت و ضعف است، ضعفی که در مرتبه ضعیف است در مرتبه شدید نیست. مرتبه شدید نسبت به مرتبه شدیدتر، دارای ضعفی است که در مرتبه شدیدتر نیست و به همین نحو مرتبه شدیدتر نسبت به مرتبه بالاتر از خود ضعف دارد؛ و این تسلسل مراتب به اعلی‌المراتب که هیچ ضعف و محدودیت و قیدی ندارد ختم می‌شود. لذا گفته‌اند اعلی‌المراتب تشکیکی فاقد هر گونه ضعف و قید و حد است. فقدان هر گونه ضعف، به معنای قوت و شدت تام و فقدان هر گونه حد، به معنای نامحدودی و بی‌انتهایی، و فقدان قید، به معنای اطلاق و

لاقیدی است. بنابراین اعلی‌المراتب کامل مطلق و حقیقت بی‌نهایت و نامحدود است؛ درحالی‌که هر یک از مراتب دیگر تشکیکی به اقتضای مرتبه‌ای که در آن قرار دارد، به ضعف و محدودیت و نقص متصف است. اگر میان مراتب وجود، رابطه علی و معلولی برقرار باشد، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه بالاتر وجود رابط و وابسته و فقری است؛ و چون همه مراتب در نهایت معلول اعلی‌المراتب‌اند، همه آنها وابسته و عین‌الربط و فقر محض نسبت به اعلی‌المراتب خواهند بود. با این بیان هم غنا و استقلال و اطلاق و لاحدی اعلی‌المراتب و هم نقص و ضعف و فقر و وابستگی مراتب دیگر به اعلی‌المراتب ثابت می‌شود. با این بیان ثابت می‌شود که همه موجودات و همه مراتب هستی شعاع و جلوه ذات کامل علی‌الاطلاق‌اند و ذات حق بر همه موجودات عالم هستی، احاطه و اشراف و معیت قیومی دارد.

این سخن علامه طباطبائی که اعلی‌المراتب باید از هر گونه قید و حد و شرطی مبرا باشد و حتی از خود همین قید لاحدی و لاقیدی و لاشرطی هم مبرا باشد، سخنی است شگفت‌انگیز؛ زیرا اولاً دلیلی بر آن نیست. آنچه بر آن دلیل داریم این است که اعلی‌المراتب از هر گونه قید و حدی که موجب محدودیت و ضعف و نقص می‌شود، مبرا باشد؛ اما لاقیدی و لاحدی چنین اقتضایی ندارد، بلکه به عکس اقتضای اطلاق و کمال و شدت و غنا دارد؛ ثانیاً نفی لاحدی و لاقیدی، مستلزم اثبات قید و حد است. بنابراین پذیرش سخن علامه مستلزم این است که اعلی‌المراتب را محدود و مقید و ناقص بدانیم که ناقض غرض است.

۳-۱. نقد دلیل سوم

در نقد دلیل مرحوم قمشه‌ای که ظاهراً مورد پذیرش علامه طباطبائی است، باید گفت: اولاً صرف لحاظ وجود بدون هر گونه حیثیت تقییدیه و تعلیلیه، ثابت نمی‌کند که چنین وجودی در خارج وجود دارد؛ یعنی ثابت نمی‌شود که در خارج موجودی داریم که هیچ‌گونه حیثیت تقییدیه و تعلیلیه ندارد. شاید چنین موجودی جز در لحاظ و تصور و ذهن ما وجود نداشته باشد. اگر گفته شود که با ابطال دور و تسلسل، در نهایت وجود چنین موجودی ثابت می‌شود؛ گفته می‌شود این سخن به معنای تأیید مناقشه بالاست؛ یعنی نشان می‌دهد که صرف تقریر فوق برای اثبات چنان موجودی کافی نیست؛ بلکه باید آن را با ابطال دور و تسلسل و نیز با اثبات اصالت وجود اثبات کرد؛

ثانیاً پذیرش موجود مبرا از حیثیت تقییدی و تعلیلی، مستلزم اثبات وحدت شخصی وجود نیست؛ زیرا اثبات چنین موجودی به معنای پذیرش موجود واجب‌الوجود است. واجب‌الوجود معرّا از هر حیثیت تقییدی و تعلیلی است. اثبات وحدت واجب‌الوجود، به دلیل جداگانه نیاز دارد که اقامه نشده است چه رسد به اثبات وحدت شخصی وجود. جا دارد درباره مبرا بودن واجب‌الوجود از حیثیت تقییدیه و تعلیلیه توضیحی داده شود تا انتظاری که از آن داریم روشن شود. در قضیه: «الواجب موجود» اتصاف واجب به موجودیت نه با حیثیت تقییدیه است و نه با حیثیت تعلیلیه. نفی حیثیت تقییدیه به این سبب است که اتصاف واجب به موجودیت، اتصاف حقیقی است؛ یعنی حقیقتاً موجودیت،

صفت واجب‌الوجود است؛ برخلاف قضیه: «الانسان موجود» که اتصاف انسان به موجودیت، اتصاف مجازی است؛ زیرا بر اساس دیدگاه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، انسان به‌عنوان ماهیت متصف به موجودیت نیست، بلکه وجود انسان متصف به موجودیت است. واجب‌الوجود به دلیل اینکه از ماهیت مبراست و وجود صرف می‌باشد، موجودیت عین ذات اوست.

نفی حیثیت تعلیلیه به این سبب است که واجب‌الوجود در اتصاف به موجودیت، نیازمند علتی نیست، برخلاف ممکن‌الوجود که برای اتصاف به موجودیت، نیازمند علت است. بنابراین همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، برهان و بیان مرحوم قمشه‌ای به فرض تمامیت، بیش از این دلالت ندارد که ملاحظه وجود بما هو وجود، ما را به وجود واجب‌الوجود منتقل می‌سازد و هیچ مساسی با وحدت شخصی وجود ندارد.

۴-۱. نقد سخن نهایی مرحوم علامه طباطبائی

علامه در پایان گفتار خویش تصریح می‌کند که میان دیدگاه حکما مبنی بر تشکیک وجود و دیدگاه عرفا مبنی بر وحدت شخصی وجود، تنافی و ناسازگاری نیست؛ بلکه تفاوت میان این دو دیدگاه تفاوت میان نظر دقیق و ادق است، چنان که همین سخن را درباره تفاوت میان دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت صادق می‌داند.

به نظر می‌رسد که واقعاً میان این دو دیدگاه، تغایر و تنافی است. شاهدش این است که کسی نمی‌تواند ملتزم به هر دو دیدگاه شود و باید از میان این دو دیدگاه، یکی از آنها را برگزیند. در دیدگاه حکما، همان‌گونه که وحدت در وجود حقیقت دارد، کثرت در وجود نیز حقیقت دارد. در دیار هستی با موجودات کثیر و مراتب کثیره موجودات مواجهیم نه با یک موجود شخصی؛ اما در دیدگاه عرفا نه از موجودات کثیر خبری است و نه از مراتب کثیره وجود. آنچه واقعاً و حقیقتاً موجود است، موجود واحد شخصی است و کثرت یک امر پنداری و مجازی است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی در دیدگاه عرفان، هستی، وجود واحد است و در عرض و یا طول آن وجود دیگری که مستقل از آن و یا عین ربط به آن باشد فرض نمی‌شود.

همین سخن را می‌توان در باب اصالت ماهیت و وجود صادق دانست. تفاوت میان این دو دیدگاه تنها در حد تفاوت میان نظر دقیق و نظر ادق نیست؛ زیرا قائلان به اصالت ماهیت، ماهیت را حقیقتاً متصف به خارجیت و موجودیت می‌دانند و وجود را امری اعتباری و پنداری می‌انگارند؛ درحالی که قائلان به اصالت وجود، بعکس وجود را حقیقتاً متصف به خارجیت و موجودیت، و ماهیت را امری پنداری و اعتباری می‌دانند و اتصاف آن به موجودیت را مجازی می‌بینند. قائلان به اصالت ماهیت همه احکام و آثار موجودات را متعلق به ماهیات می‌دانند، درحالی که قائلان به اصالت وجود، همه آنها را متعلق به وجود دانسته، حمل آنها بر ماهیت را حمل مجازی برمی‌شمارند. تفاوت میان اتصاف حقیقی و مجازی را می‌توان در این مثال مشاهده کرد که گفته شود: «میزاب جاری است». هرچند در ظاهر میزاب به جاری بودن متصف شده، اما این مجاز و تسامح و خلاف واقع است. صحیح این است که گفته شود آب میزاب جاری است. آیا میان اینکه گفته شود وصف جاری بودن حقیقتاً صفت میزاب است و این گفته که این

وصف حقیقتاً صفت آب است نه میزاب، تنافی نیست؟! البته میان این مثال با مورد بحث ما این تفاوت وجود دارد که تنافی میان انصاف حقیقی و مجازی در این مثال، آشکار و برای عموم قابل فهم است؛ اما تنافی در دو موضوع مورد بحث ما (دیدگاه فلاسفه و عرفا در باب کثرت وجود و نیز دیدگاه اصالت ماهیت و اصالت وجود) دقیق و دور از دسترس فهم عموم است؛ اما این امر مستلزم انکار تنافی و ناسازگاری نیست.

۲. تأملاتی در سخنان آیت‌الله جوادی آملی

الف. ایشان از سویی تصریح می‌کند که در عرفان، هستی محض، وجود واحد است و در عرض یا طول آن، وجود دیگری که مستقل از آن و یا عین ربط به آن باشد فرض نمی‌شود، و عارف حتی وجود حرفی و رابط را برای غیر خداوند نمی‌پذیرد؛ به دلیل اینکه وجود حرفی نیز حظی از وجود دارد؛ و از سوی دیگر تصریح می‌کند: امور مقید و محدودی که تصویر می‌شوند، آیات و نشانه‌ها و ظهورات واجب هستند. در اینجا سه نکته قابل بیان است:

یکی اینکه با کدام برهان ثابت شده است که وجود، واحد شخصی است و هیچ‌گونه کثرتی در دار وجود نیست؟ در سخنان معظم له تا آنچه که مشاهده شد، دلیلی ارائه نشد:

دوم اینکه آنچه قابل اثبات است، این است که ذات حق، مطلق و نامحدود است و این امر مستلزم اثبات وحدت شخصی وجود نیست. اگر گفته می‌شود که ذات حق، صرف‌الوجود است و هیچ‌گونه حد و قیدی ندارد، به همین معنا یعنی اطلاق و لاحدی است. آنچه با برهان مبین است، این است که نمی‌توان در عرض موجود بی‌نهایت و کامل مطلق، موجود دیگری را پذیرفت؛ زیرا در عرض بودن موجود دیگر معنایش این است که معلول و مخلوق و تحت احاطه و اشرف و سلطنت موجود مطلق نیست. به تعبیر دیگر اطلاق قیومیت و علیت و احاطه آن، این موجود در عرض را فرامی‌گیرد و این امر با اطلاق و لاحدی ذات حق در تنافی است؛ اما با هیچ برهانی مبین نشده است که نمی‌توان موجودی را در طول موجود کامل مطلق، پذیرفت؛ زیرا در طول بودن، به معنای معلول و مخلوق و تحت اشرف و قیومیت و سلطنت بودن است. عقل هیچ‌گونه تنافی‌ای میان این دو نمی‌بیند. آیا مقتضای لاحدی و اطلاق ذات حق این است که مخلوق و معلولی نداشته باشد؟ آیا کامل مطلق نمی‌تواند موجوداتی که مفاض از او هستند و تحت اشرف و قیومیت و سلطنت او قرار دارند داشته باشد؟

سوم اینکه امور مقید و محدودی که به تعبیر ایشان، نشانه‌ها و ظهورات واجب‌اند، موجودند یا معدوم؟ اگر معدوم‌اند، چگونه می‌توانند نشانه‌ها و ظهورات ذات حق باشند؟ آیا معدومات می‌توانند چنین نقشی ایفا کنند؟ آیا می‌توان تعبیر امور مقید و محدود را درباره معدومات به کار برد؟ این چه معدومی است که امر مقید و محدود است و چنان نقش مهمی را بازی می‌کند؟ با توجه به اینکه وجود و عدم نقیض هم‌اند و ارتفاع آنها محال است، اگر این امور مقید و محدود که آیات و ظهورات ذات حق‌اند معدوم نیستند، قهراً موجودند.

ب. این سخن ایشان که «میان بود و نبود و عدم نمود تناقض است و نمود از مصادیق نقیض بود است؛ زیرا نمود مصادیق حقیقی وجود نیست چنان‌که نبود از مصادیق نقیض وجود و بود است، بنابراین همه ماسوی‌الله که

نمود خداست، وجود نیست بلکه مصداق نقیض آن است»، سخت مخدوش است؛ زیرا با عنایت به استحاله ارتفاع نقیضین اگر ماسوی‌الله و به تعبیر ایشان نموده‌ها، وجود نیستند، قهراً عدم و معدوم‌اند (چنان‌که عبارات ایشان بر چنین چیزی دلالت دارد). آیا واقعاً جهان و همه‌اشیای عالم معدوم‌اند؟ آیا به علم حضوری وجود نفس خویش و قوا و افعال و انفعالات آن را ادراک نمی‌کنیم؟ آیا تعاییر و کثرت قوا و افعال و انفعالات نفس خویش را به علم حضوری نمی‌یابیم؟ اساساً آیا معدومات می‌توانند حکایت و آیت و ظهور و نشانه ذات حق باشند؟ به نظر نگارنده این سطور، سخن استاد بزرگوار *آیت‌الله مصباح صحیح* است که می‌گوید: «قول منسوب به عرفا یعنی وحدت شخصی وجود و موجود، خلاف کثرتی است که به‌ضرورت آن را می‌یابیم و انکار آن خروج از طور عقل و نوعی از سفسطه و انکار بدیهیات است» (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۳۳۸).

ممکن است گفته شود که مراد *آیت‌الله جوادی نفی* وجود از ماسوی‌الله نیست تا گفته شود که نقیض وجود، عدم است و معنا ندارد که معدوم، نشانه و نمود و ظهور ذات حق باشد، بلکه آن‌گونه که از برخی عبارات ایشان برمی‌آید، مراد ایشان این است که بر ماسوی‌الله وجود محض و ازلی صادق نیست، و چنین چیزی عین حقیقت است. پاسخ این است که اولاً مگر کسی منکر این حقیقت است که رد و نقد آن نیاز به این همه تبیین و تفصیل دارد؟ ثانیاً این بیان نه‌تنها وجود واحد شخصی را اثبات نمی‌کند، بلکه دقیقاً اثبات‌گر کثرت وجود است؛ ثالثاً تصریحات ایشان را که هر وجودی اعم از وجود مستقل و غنی و رابط و حرفی و طولی و عرضی را انکار می‌کند، چگونه باید توجیه کرد؟

ج. عبارات *صدرالمآلهین در اسفار* که بر اساس آن قول به وحدت شخصی وجود و نفی هر گونه کثرت وجود به او نسبت داده می‌شود، نه‌تنها براین قول دلالت ندارد، بلکه بر خلاف آن دلالت و بلکه صراحت دارد. جا دارد عبارت *اسفار* را مرور کنیم:

مما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً و حقيقه كما هو مذهب العرفاء والاولياء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتميزت، الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشؤون ذاته، لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة (صدرالمآلهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱).

اندک تأملی در این عبارات می‌رساند که *صدرالمآلهین* هیچ‌گاه کثرت وجودات و موجودات را انکار نکرده است، بلکه چند بار به‌صراحت در این عبارات تأکید کرده که میان وحدت وجود و موجود با کثرت آن تنافی نیست. این امر دقیقاً خلاف آن چیزی است که *آیت‌الله جوادی آملی* بر آن اصرار دارد. آنچه *صدرالمآلهین* به‌عنوان سخن بدیع در این عبارات بر آن تأکید دارد، نه اثبات وحدت و انکار کثرت، بلکه اثبات این نکته است که وجودات کثیر، مستقل و منفصل از ذات حق نیستند، بلکه از مراتب و ظهورات و شؤونات ذات حق‌اند. این حقیقت نیز محصول پژوهش عمیقی است که صدرا درباب حقیقت رابطه علیت و معلولیت بیان کرده است. بر اساس این پژوهش، معلول نسبت

به علت هستی بخش، وجود رابط و فقری و حرفی است و هیچ هویتی از جانب خویش ندارد. آنچه صدرا در عبارات فوق بیان می‌کند چیزی بیش از این نیست و حقیقتی است که چاره‌ای جز التزام بدان نیست.

همان‌گونه که برخی محققان گفته‌اند، صدرا نه تنها ظاهر دیدگاه عرفا یعنی وحدت شخصی وجود را نمی‌پذیرد، بلکه به دلیل حسن نظری که نسبت به آنها دارد، نظریه آنها را به نظریه خویش تأویل می‌برد و می‌گوید مراد آنها از وجود و موجود حقیقی، وجود و موجود مستقل مطلق و منظورشان از وجود و موجود مجازی، موجود غیرمستقل و تعلق و ربطی است (مصباح، ۱۳۶۶، ص ۳۴۱).

نتیجه‌گیری

فیلسوفان صدرایی به تشکیک در مراتب وجود و عرفا به وحدت شخصی وجود عقیده دارند که همان وجود حق است و غیر حق را به وجود مستعار و مجازی موجود می‌دانند نه به وجود حقیقی. در مقابل، حکما به کثرت وجود در عین وحدت قائل‌اند. علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی از نظریه عرفا حمایت می‌کنند و ادله‌ای در این‌باره اقامه کرده‌اند. علامه معتقد است که برهان حکما در باب تشکیک، مسلک عرفا را بعینه نتیجه می‌دهد. در این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه و ادله این دو بزرگوار پرداخته شد و ناتمامی مسلک عرفا و حقانیت مسلک حکما اثبات گشت. بر این نکته نیز تأکید شد که برهان تشکیک، خلاف مسلک عرفا را نتیجه می‌دهد و صدرالمتألهین نیز نظریه معروف عرفا را نپذیرفته است.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۸ق، *توحید علمی و عینی*، مشهد، علامه طباطبائی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه*، قم، سلمان فارسی.