



نقد و بررسی آرای علامه جعفری درباره وحدت وجود

محمد جواد رضائی

استادیار دانشگاه تربیت معلم



چکیده:

نظریه «وحدت شخصی وجود» عالی‌ترین مرتبه توحید نظری است. این نظریه، به رغم سابقه طولانی‌اش، در سنت ما تا پس از ابن عربی و قونوی صورتی نظام‌مند نیافته است. این نظریه در آثار ابن عربی با روشنی بیشتری نسبت به گذشتگان مطرح شد و شارحانی چون قونوی، کاشانی، قیصری، جامی، سید حیدر آملی و ابن ترکه اصفهانی آن را ورز دادند و به منزله نظریه‌ای در باب وجود مطرح کردند. ملاصدرا این نظریه را به حسن قبول تلقی کرد و بر اساس موازین حکمت به تبیین آن پرداخت و دو برهان بر اثبات آن اقامه کرد. این نظریه در واقع رأی نهایی ملاصدراست و می‌توان نظریه وحدت تشکیکی وجود را نسبت به آن نظریه‌ای متوسط تلقی کرد. پس از ملاصدرا، عارفان و حکیمانی چون آقا محمد رضا قمشه‌ای، سید احمد کربلایی، میرزا علی‌آقا قاضی، امام خمینی و علامه طباطبایی از معتقدان و مدافعان این نظریه بوده‌اند. بر حسب این نظریه، موجود و وجود حقیقی منحصر به ذات اقدس حق تعالی است و ما سوی‌الله جملگی شئون و تجلیات و ظهورات آن وجود واحدند و اطلاق وجود بر مظاهر و مجالی کثیر آن، بالعرض و المجاز است. بنابراین، اولاً، کثرات محسوس و معقول اموری پنداری محض نیستند و خارج از ذهن ما تحصیل و تحقق دارند، نهایت آن که حقیقت آن‌ها عین وجود نیست، بلکه مظهر و مجالی وجودند؛ و ثانیاً، هیچ یک از کثرات عالم کون حقیقتاً وجود ندارند و لذا اسناد همه خدایی و حلول و اتحاد به اصحاب این نظریه کاملاً نادرست است. با این همه، گروه‌های مختلفی به مخالفت با این نظریه پرداخته و آن را از همین دو جهت مورد نقد و انکار قرار داده‌اند. در این مقاله اظهارات مرحوم علامه جعفری که به استناد پاره‌ای از اقوال ملاصدرا در اسفار این نظریه را همه خدایی و مستلزم حلول یا اتحاد پنداشته است، مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها:

ابن عربی، وحدت وجود، وحدت موجود، وحدت شخصی وجود، محمد تقی جعفری.

◀ مقدمه:

نظریه «وحدت وجود» بیت الغزل عرفان نظری است و به تحقیق اگر کسی از درک و فهم آن فروماند، مدعای اصلی عرفا را در نیافته است، چه مطالب دیگر در آن دستگاه نظری، جملگی فروع و لوازم این اصل اصیل و رکن رکین‌اند. با این وصف، پاره‌ای از دانشوران این نظریه را به درستی در نیافته و آن را واژگونه تفسیر و تعبیر کرده و به همه خدایی فروکاسته‌اند. این در حالی است که اصحاب این نظریه، همه خدایی را در آثار خویش طرح و رد کرده‌اند. در این مقال بر آنیم که به تحلیل و سنجش آرای یکی از معاصران که درباره این نظریه داوری کرده و آن را به دیده انکار و ابطال نگریسته است، بپردازیم. این دانشمند معاصر مرحوم علامه محمدتقی جعفری است که گرچه تضلعی در حکمت و عرفان نظری نداشت، مطالعات وسیعی در رشته‌های مختلف علوم عقلی و نقلی داشت و حضور پیوسته‌اش در محضر جلال‌الدین محمد بلخی و انس مدام با مثنوی او و مطالعه تفاسیر و شروح آن، این انتظار را در آدمی بر می‌انگیزد که چنین کسی می‌بایست نظریه وحدت شخصی وجود را که گوهر عرفان نظری است و عارفان بسیاری و از جمله جلال‌الدین محمد بلخی آن را در مواضع مختلف به شیوایی و زیبایی بیان کرده‌اند، جدی‌تر بگیرد و به مطالعه ظواهر آثار این بزرگان بسنده نکند.

باری، در این مقاله، نخست به کوتاهی نظریه وحدت شخصی وجود تبیین، و سپس اظهارات این دانشمند فقید طرح و تحلیل خواهد شد و به محک نقد خواهد خورد.

◀ وحدت شخصی وجود

حکیمان از دیرباز درباره وحدت یا کثرت وجود نظریات مختلفی پرداخته‌اند. یکی از حکیمان بزرگ ما ملاصدراست که دو نظریه به ظاهر متفاوت را، یعنی

نظریه «وحدت تشکیکی وجود» و نظریه «وحدت شخصی وجود» را در آثار خویش تبیین و تصویب کرده است. اولین از این دو، بیشتر نسب به حکیمان و دومی نسب به عارفان می‌برد. ملاصدرا که گویی با شهود عرفانی و تجربه باطنی خویش نظریه وحدت شخصی وجود را به عیان یافته و آن را فراتر از سطح فهم و درک فلسفه متعارف دانسته، نظریه وحدت تشکیکی وجود را که قابل فهم تر می‌نماید، اساس نظام فلسفی متعارف خویش قرار داد، ولی از همان آغاز بیان کرد که رأی و نظر عالی‌تری وجود دارد که در نهایت آن را مطرح خواهد کرد (اسفار، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۹) و در اواخر مبحث علیت اسفار، به این عهدش وفا نمود و نظریه وحدت شخصی وجود را که پیش از آن در آثار عارفانی چون ابن عربی و اتباع او آمده است، به زیبایی تقریر و دو دلیل بر اثبات آن اقامه کرد. بر حسب این نظریه فرد فارد وجود، ذات مقدس حق تعالی است و هیچ چیز جز آن ذات مقدس مصداق حقیقی وجود نیست و ماسوای او جملگی تعینات و تجلیات و شئون آن ذات مقدس‌اند و همه موجودات امکانی، یعنی تمام عالم کون، از وجود منبسط تا هیولای اولی، تجلیات و ظهورات آن وجود حق واحدند. (همان، ج ۱، ۴۷، ۲۹۲ و ۲۹۴)

بنابراین، بر حسب این نظریه، مطلق کثرت نفی نمی‌شود، بلکه کثرت در وجود حقیقی نفی و به ظهورات و تجلیات آن اسناد می‌شود. بنابراین، حق تعالی نه به حمل اولی و نه به حمل شایع با هیچ چیز وحدت و اتحاد ندارد، بلکه وحدت او با اشیاء از نوع وحدت ظاهر و مظهر است. مرحوم آخوند ملاصدرا نیز بر حسب رأی نهایی‌اش از جمله معتقدان و مدافعان نظریه وحدت شخصی است و در دفاع از آن تعصب و اهتمام شدید دارد و به روشنی اظهار می‌کند که: «وجود حقیقت واحد است و غیر آن چیزی جز شئون و فنون آن و حیثیات و اطوار آن و لمعات نور آن و سایه‌های ضیاء آن و تجلیات ذات آن نیست.

کل ما فی الـکون وهم او خیال او عکس فی المرایا و او ظلال

(همان، ج ۱، ص ۴۷)

و در فرازی دیگر می‌گوید:

«چیزی غیر از حق واحد نه وجود استقلال دارد و نه وجود تعلّقی؛ بلکه وجود ممکنات چیزی جز تطور حق به اطوار خویش و تشّانّش به شئون ذاتی خویش نیست... چون وی به حسب ذاتش تام و فوق تمام است و به حسب صفات ذاتی‌اش، فاضل و فوق فضیلت است و چون از حیث قوت و شدت نامتناهی است، نمی‌توان کمالی فوق کمال ذاتی او فرض کرد و فضیلتی و رای فضیلتی که در مرتبه قوام نخستین احدیت است، تصور کرد. بنابراین، هرچه غیر از اوست رشحات فیض و لمعات نور اویند که پس از تمام و کمال بودن او در ذات امجد و صفات مقدّسش به حصول آمده‌اند» (همان، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰۶).

بنابراین، بر حسب این نظریه حقیقت وجود همان ذات مقدّس حق تعالی است و او واحد است به وحدت شخصی و کثرت‌هایی که به نظر می‌رسند، در واقع سایه‌های آن وجود واحدند و خود حظی از وجود ندارند، یعنی اتصاف ممکنات به وجود اتصافی ذاتی و حقیقی نیست، بلکه بالعرض و المجاز است. (همان، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱) این نکته نیز روشن است که با انتقال کثرت از وجود به ظهورات، تشکیک نیز از وجود به ظهورات منتقل می‌شود و لذا ظهور وجود، دارای مراتب مشکک است. بدین سان که هرچه ظهورات نزدیک‌تر به وجود حقیقی، یعنی ذات باری تعالی باشند، قوی‌تر و شدیدترند و هرچه دورتر از آن باشند، ضعیف‌ترند و شدت و ضعف این ظهورات به وحدت و بساطت ذات حق خدشه‌ای وارد نمی‌سازند. (همان، ج ۱، ص ۶۹؛ ج ۲، ص ۳۴۷ و ۳۵۳)

◀ اتهام همه خدایی به عارفان و حکیمان متأله

همان طور که اشارت رفت از دیرباز کسانی بوده‌اند که نظریه عارفان و حکیمانی چون ابن عربی و قیصری و سیدحیدر آملی و ملاصدرا و سید احمد کربلائی و میرزا علی آقا قاضی و امام خمینی و علامه طباطبائی را که موسوم به

وحدت شخصی یا وحدت اطلاقی وجود است، با اقوال پاره‌ای از جهال صوفیه که اظهار حلول یا اتحاد می‌کرده‌اند و یا با نظریه همه خدایی که هیچ یک از عارفان ما بدان تفوه نکرده‌اند، یکی گرفته و آن را به دیده انکار و تحقیر نگریسته‌اند و چه بسا کسانی آن را مبنای حکم شرعی کفر و شرک قرار داده و بر مبنای آن فتوا به هدر بودن خون گویندگان آن داده‌اند. یکی از این افراد در زمانه ما مرحوم علامه محمدتقی جعفری، رحمت‌الله علیه، است.^۱ آن مرحوم این نظریه را در پاره‌ای از آثار خویش مورد بحث و تحلیل قرار داد و آن را همان قول به وحدت موجود به معنای اتحاد و یگانگی همه موجودات مجرد و مادی با هم و نهادن نام خدا بر آن مجموعه واحد مرکب، دانسته است.^۲ آن مرحوم حتی به تصریح از ملاصدرا نام می‌برد و از او عباراتی نقل می‌کند که به زعم او نه ظاهر، بلکه نص در وحدت موجود به همین معناست.^۳ البته مرحوم علامه جعفری از سر سعه صدر از صدور فتوای فقهی مربوط به قائل این نظریه، همچون کفر و شرک و نجاست و هدر دم اجتناب نموده است.^۴ باری، در ادامه این مقال پاره‌ای از نوشته‌های آن مرحوم را از نظر می‌گذرانیم و مورد سنجش و داوری قرار می‌دهیم.

◀ تقسیم‌بندی نظریه‌های مربوط به وحدت

علامه جعفری به مناسبتی در شرح مثنوی خویش به تحلیل و نقد نظریه وحدت شخصی یا وحدت اطلاقی وجود می‌پردازد. او در آن مبحث، ابتدا به تقسیم و تعریف انواع نظریه‌های مربوط به وحدت می‌پردازد. نخست این نظریه‌ها را به دو قسم عمده وحدت موجود و وحدت وجود تقسیم می‌کند. عین عبارت آن مرحوم از این قرار است: «ما در این مبحث چند نظریه اساسی درباره وحدت بیان می‌کنیم، البته با دقت در این نظریات می‌توان بقیه نظریات را هم تا حدودی احساس کرد: ۱. وحدت موجود...» و سپس در هفت صفحه به توضیح

وحدت موجود می‌پردازد و آنگاه بی آنکه در پی آن اول، یعنی وحدت موجود که نخستین قسم از اقسام نظریه‌های مربوط به وحدت بود، به دومی تصریح کند، به بیان اقسام نظریه وحدت وجود می‌پردازد (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۱، ص ۳۰۰)، و چون از آن پس تصریح نموده که وحدت وجود غیر از وحدت موجود است، معلوم می‌شود که وحدت وجود را قسم دوم از اقسام نظریه‌های مربوط به وحدت و قسیم وحدت وجود دانسته است. مرحوم علامه جعفری سپس چهار قسم تحت عنوان وحدت وجود شناسایی می‌کند که به ترتیب عبارتند از: ۱. وحدت سنخی وجود، ۲. وحدت شخصی وجود، ۳. وحدت شخصی و طولی وجود، ۴. وحدت وجود رفیعی. (همان، ج ۱، ۲۹۲-۳۰۱)

مرحوم علامه درباره هر یک از این اقسام توضیح می‌دهد و در نهایت اقسام اول تا سوم وحدت وجود را نیز به وحدت موجود فرو می‌کاهد و تفاوتی اساسی بین این سه قسم با وحدت موجود که در واقع قسیم مقسم این سه قسم بود نمی‌بیند. در پایان تبیینی که از وحدت شخصی وجود دارد، می‌فرماید: «این همان وحدت موجود صریح است که درباره آن مشروحاً بررسی نمودیم اگرچه بعضی‌ها این نظریه را وحدت وجود می‌دانند» (همان، ص ۳۰۱). و در آخر بحث از اقسام چهارگانه یادشده می‌فرماید: «این بود اقسام معروف وحدت وجود و موجود، که به استثنای نظریه اخیر، همه آن‌ها یا به طور مستقیم و یا به طور غیر مستقیم به وحدت وجود منجر می‌گردند» (همان، ص ۳۰۲).

◀ نقد و نظر

تقسیم بندی مرحوم علامه هم گزافی و من عندی و هم پریشان و متعارض است. به طوری که نمی‌توان بی آنکه دچار تناقض شد، به تدوین و بازسازی آن نیز همت گماشت. پاره‌ای از اشکالات این تقسیم‌بندی به قرار زیر است:

۱. در این تقسیم، وحدت وجود قسیم وحدت موجود معرفی شده، بی آنکه مناط و ملاک تقسیم مشخص باشد. هیچ معلوم نیست که در این عبارات، وجود و موجود عین هم‌اند یا غیر هم. اگر عین هم‌اند که قسیم یکدیگر نمی‌توانند باشند و اگر غیر هم‌اند، در آن صورت اگر موجود همان واقعی و عینی و محقق است، وجود چیست؟ و اگر وجود همان واقعی و عینی است، پس موجود چیست؟ آیا یکی واقعی است و دیگری پنداری؟ و در آن صورت آیا این نظریه‌ها درباره وحدت یا کثرت پندار است؟ حق آن است که چنین تقسیمی به خودی خود نادرست است، گذشته از آن که هیچ حکیمی تاکنون بدان تفوه نکرده است.

۲. در تقسیم درست، اقسام باید با یکدیگر متباین باشند؛ اما در این تقسیم بعضی از اقسام وحدت وجود، عین قسیم وحدت وجود، یعنی وحدت موجود است.

۳. تقسیم باید جامع اقسام باشد، در حالی که در این تقسیم مهم‌ترین قسم، یعنی نظریه وحدت شخصی وجود که به موجب آن حقیقت وجود منحصر به ذات مقدس حق تعالی است، مغفول افتاده و به جای آن نظریه جهال صوفیه که بیانی از همه خدایی و مستلزم حلول و اتحاد یا مادی‌گرایی صرف و نفی حقیقتی متعالی از ماده است، به عارف بزرگی چون عبدالرحمن جامی و حکیم و عارف عالی‌قدری چون ملاصدرا اسناد شده است.

۴. این تقسیم بندی نشان‌دهنده عدم آشنایی زیاد آن مرحوم با آثار و اصطلاحات عرفانی و فلسفی بوده است. قسم سوم از اقسام وحدت وجود را «وحدت شخصی و طولی وجود» نامیده و آن را قسیم وحدت سنخی دانسته و به ملاصدرا نسبت داده است. اولاً تاکنون هیچ عارف یا حکیمی در سنت عرفانی یا فلسفی ما نظریه‌ای با عنوان «وحدت شخصی و طولی وجود» مطرح نکرده که قسیم وحدت تشکیکی یا سنخی وجود باشد. بنابراین، اگر مراد از آن همان

وحدت تشکیکی و سنجی وجود است که دیگر قسیم آن نمی‌تواند باشد و اگر معنای دیگری است، در آن صورت نه تاکنون کسی چنین اصطلاحی به کار برده و نه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد. تنها معنایی که با آن سازگار در می‌آید همان وحدت تشکیکی و سنجی است، که قسیم آن آورده شده است، گرچه آن نظریه را هم به این نام نمی‌خوانند.

۵. این نکته هم شایان توجه است که مرحوم علامه جعفری، هم نظریه وحدت موجود را و هم نظریه وحدت شخصی و طولی وجود را به ملاصدرا نسبت می‌دهد، ولی هنگام بحث از نظریه سنجی وجود که نام دیگری برای نظریه تشکیک وجود ملاصدرا است، اشاره‌ای به ملاصدرا نمی‌کند و آن را به وی نسبت نمی‌دهد، با آنکه نظریه متعارف و مشهور ملاصدرا در وحدت و کثرت وجود همین نظریه است و ملاصدرا فلسفه خویش را بر آن استوار ساخته است. آیا آن مرحوم نمی‌دانسته است که وحدت سنجی همان وحدت تشکیکی است که نظریه متعارف و مشهور ملاصدرا است؟ والله اعلم.

۶. در این تقسیم‌بندی مرحوم علامه جعفری نظریه‌ای به نام «وحدت وجود رفیعی» ذکر فرموده که همان نظریه معروف وحدت شهود است که سابقه طولانی دارد؛ اما چون آن را به قول خودش مرحوم کشفی از قول استادش مرحوم علامه رفیعی قزوینی در مجله روان پزشکی نقل کرده و ایشان فقط در آن مجله به چنین نظریه‌ای برخورد کرده است، پنداشته است که این نظریه ابداع مرحوم رفیعی است و لذا آن را به نام ایشان خوانده است. این امر به تنهایی حاکی از عدم آشنایی ایشان هم با نظریه‌ها و هم با اصطلاحات است.

◀ تبیین نظریه وحدت موجود و اسناد آن به صدر المتألهین

علامه جعفری در تبیین و توضیح نظریه وحدت موجود می‌فرماید:
«این نظریه می‌گوید: تمام موجودات جهان هستی از کوچک و بزرگ، متحرک

و ساکن، گذشته و حال و حاضر، در هر شکل و هر صورتی بوده باشد یک موجود بیشتر نیست، موجوداتی که به نظر ما گسیخته و مجزا از یکدیگر دیده می‌شوند، مربوط به حواس ما است، و مادامی که در همین حواس طبیعی گرفتاریم، نمی‌توانیم این وحدت را آن چنان که شایسته است درک کنیم» (همان، ص ۲۹۲).

بنابراین توضیح، بر حسب این نظریه جهان هستی که آدمیان پاره‌هایی از آن را به صورت میز و درخت و شتر می‌یابند، در واقع یک موجود یک‌پارچه است؛ گرچه این یک‌پارچگی و وحدت را از راه حواس نمی‌توان دریافت. تا این جا نمی‌توان دریافت که اصحاب این نظریه آیا کاملاً مادی‌گرا هستند یا به چیزی به نام خدا هم تفوه می‌کنند. اگر نام خدا را بر زبان آورند، یا باید آن نام را بر این مجموعه‌ای که لاقلاً بخش قابل توجهی از آن مادی است، اطلاق کنند، و یا باید قائل به حلول او در پیکر مادی این جهان شوند. از این دو، اولی را در اصطلاح علم کلام اتحاد گویند، که نوعی اعتقاد به همه‌خدایی (پانتئیسم) است و دومی را حلول می‌خوانند و همه علمای مسلمان اعم از عارف و فیلسوف و متکلم این هر دو نظر را کفر آشکار می‌دانند، همان طور که مادی‌گرایی را کفر می‌دانند.

◀ منشأ اعتقاد به نظریه وحدت وجود

مرحوم علامه جعفری در تعلیل ظهور این نظریه و اعتقاد افرادی به آن می‌فرماید:

«این مکتب که از یک ریشه روانی بیشتر سرچشمه می‌گیرد تا برهان منطقی واقعی، اگرچه می‌تواند اشکالاتی را که از دوئی‌ها در شناسایی جهان نمودار می‌شود، برطرف نماید، ولی با پایه تمام معلومات ما که اصل «استحاله اجتماع ضدین و اجتماع و ارتفاع نقیضین» است، قیافه مبارزه عجیبی به خود می‌گیرد. خلاصه، نمی‌تواند علت این حرکت و به شکل کثرات در آمدن را معنی کند و نیز

نمی‌تواند هیچ یک از این اصول اخلاقی و دینی و مسئولیت‌ها و شخصیت و بقای روح و به طور کلی خوبی و بدی و تحول و تکامل را تفسیر نماید. بنابراین، بایستی بگوییم: این مکتب در حقیقت پناهگاهی به خسته‌شدگان سنگلاخ‌های دوئی‌هاست، نه این که واقعاً برای صحت و واقعیت این مکتب دلیلی نشان داده شده است و یا این که عنوان ذوق‌پردازی دارد» (همان‌جا).

◀ دلایل و شواهد اعقاد ملاصدرا به وحدت موجود

مرحوم علامه جعفری عارفان و حکیمانی را که معتقد به وحدت شخصی وجود و حتی معتقد به وحدت تشکیکی وجودند، بی آنکه از همه آنها نام ببرد، پیرو نظریه وحدت موجود می‌خواند و همان‌طور که اشارت رفت، وحدت موجود مورد نظر او یا مادی‌گرایی محض است یا حلول و یا اتحاد، و تکلیف شرعی هر سه قسم آن آشکار است. گویا مرحوم علامه جعفری بارزترین مصداق پیرو نظریه وحدت موجود را مرحوم آخوند ملاصدرا دانسته که در وحدت موجودی بودن او هیچ تردید نداشته است. از این رو، عمده شواهد او از اسفار ملاصدراست و نخستین فقره مورد استناد او این است:

«فصل فی التخصیص علی عدمیه الممكنات بحسب اعیان ماهیاتها: گویا تو از مراتب گذشته که گفتیم و تو شنیدی، به توحید خاص الهی ایمان آوردی و تصدیق کردی که وجود حقیقت واحده‌ای است که عین حق است و برای ماهیات و اعیان امکانی وجود حقیقی نیست، بلکه موجودیت آنها به جهت رنگ‌آمیزی شدن با نور وجود و مقول بودن آنها به نحوی از انحاء ظهور وجود و قسمتی از تجلی آن است و آنچه که در نمودها و ماهیات آشکار است و در هر گونه شئون و تعینات دیده می‌شود، جز حقیقت وجود چیز دیگری نیست، بلکه تمام آنها وجود حق است با تفاوت نمودها و تعدد شئون و تکرار حیثیت‌های آن» (اسفار، ج ۲، ص ۳۳۹).^۵

از نظر آن مرحوم بخش پایانی این فقره «صریح در همین وحدت موجودی است که می‌گوید: جهان واقعیت یک موجود بیشتر نیست» (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۲۹۶).

دومین شاهد مدعای مرحوم علامه جعفری مبنی به انعقاد ملاصدرا به وحدت موجود به معنای یاد شده، عبارات زیر است:

«فصل فی ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقه شیء من الاشياء: بدان که واجب الوجود بسیط الحقیقه است در نهایت بساطت و هر بسیط الحقیقه که در نهایت بساطت است، همه اشیاء است: پس واجب الوجود همه اشیاء است و هیچ چیزی خارج از واجب الوجود نیست. دلیل این مدعا به طور اجمال این است که اگر از حقیقت واجب الوجود چیزی بیرون بوده باشد، ذات خداوند مصداق سلب همان چیز خواهد بود و اگر مصداق سلب آن چیز نبوده باشد، بایستی به حکم محال بودن ارتفاع نقیضین مصداق سلب آن چیز بوده باشد، پس همان چیز عین واجب الوجود خواهد بود (بنا به قاعده سلب سلب است که اثبات می‌شود) و این خلاف فرض است. زیرا فرض این بود که خدا غیر از آن چیز است و اگر بگوییم که خدا مصداق سلب آن چیز است، ذات خداوندی از یک حقیقت مثبت که ذات خود او است و نفی حقیقت همان چیز، مرکب می‌گردد، اگرچه این ترکیب از نظر عقلی با نوعی از تحلیل بوده باشد و این خلاف فرض ما است که گفتیم خداوند در نهایت بساطت است» (اسفار، ج ۲، ص ۳۶۸).

علامه جعفری در ادامه می‌فرماید:

«صریح‌ترین عبارات در این باره همان عبارات است که به صورت شکل اول منطقی ارسطویی در آورده و در مبحث بسیط الحقیقه بیان نموده است: «فواجب الوجود کل الاشياء ولا یخرج منه شیء من الاشياء». (بنا بر برهان فوق واجب الوجود همه اشیاء است و چیزی بیرون از واجب الوجود نیست)» (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۲۹۶).

◀ نقد علامه جعفری بر قاعده بسیط الحقیقه

مرحوم علامه جعفری در همین وضع استدلال صدرالمتهلین بر اثبات وحدت شخصی وجود از راه بسیط الحقیقه بودن واجب تعالی را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را باطل می‌داند. او در تحلیل و نقد خویش هم صغرای استدلال و هم کبرای آن و هم نتیجه را باطل می‌یابد. عین عبارت آن مرحوم این است:

«برهانی که صدرالمتهلین برای مدعای خود در وحدت موجودی متذکر شده است، نمی‌تواند اثبات کننده آن مدعا بوده باشد، زیرا ایشان می‌گویند:

اگر چیزی غیر از واجب الوجود بوده باشد، لازم می‌آید که واجب الوجود مرکب بوده باشد از حقیقت مثبت خود و نفی حقیقت آن چیز، و این قسمی از ترکیب است اگرچه تحلیل آن فقط جنبه تعقلی دارد و این مسئله‌ای است شگفت‌انگیز که صدرالمتهلین، این مرد بزرگ، از ترکیب عقلی وحشت می‌کند، ولی از ترکیب حسی و واقعی، که حس فقط نشان دهنده آن است، بیمی به خود راه نمی‌دهد!

وانگهی، هیچ متفکری با نظر دقیق در هر قلمرو علمی و فلسفی که بوده باشد، نمی‌تواند این مطلب را بپذیرد که حقیقتی که در قیافه مثبت نظر به "خود" و قیافه منفی نظر به "نفی سایر اشیاء" دارد، موجب ترکب آن حقیقت بوده باشد. بلی برای شناسایی یک حقیقت شناسایی حقایق دیگر بسیار با اهمیت است، ولی این شناسایی به عنوان شناختن جزء آن حقیقت نمی‌باشد، بلکه شناختن ماورای یک حقیقت که عبارت است از افراد مماثل و ضد و مخالف و سایر مفاهیم، برای تکمیل درک آن حقیقت است از نظر ماورای مرزهای وجود همان حقیقت.

زیرا اگر شناسایی مفهوم مقابل شناسایی جزء یک حقیقت باشد، بایستی برای یک معرفت جزئی شناسایی‌های بی‌نهایتی لازم باشد، مثلاً اگر از نظر علمی و

همه جانبه بخواهیم این قلم را بشناسیم لازم است که تمام کهکشان‌ها را بشناسیم و همچنین جای تردید نیست که روح انسانی پس از رشد و تکامل، حتی بنا به روش صدرالمثلهین، غیر از بدن جسمانی است. آیا می‌توانیم بگوییم: روح عین کالبد جسمانی است. به این دلیل که اگر عین کالبد جسمانی نباشد لازم می‌آید که روح مرکب باشد از «خود» و غیر خود یعنی غیر جسم؟» (همان، ص ۲۹۶-۲۹۷).

◀ **تنظیر نظریه وحدت شخصی وجود به گزارش ملاصدرا با نظریه همه‌خدایی**

مرحوم علامه جعفری در ادامه افادات خویش و برای تأیید کامل اعتقاد ملاصدرا به وحدت موجود یا همه‌خدایی، فقره‌ای از *اسفار* را نقل و آن را همانند سخنی از شیلی می‌داند. فقره مورد نظر او این است:

«و چنان که خداوند با فضل و رحمت خود مرا موفق ساخت تا به هلاک سرمدی و بطلان ازلی ماهیات امکانی و اعیان ممکنه اطلاع پیدا کنم و همچنین خدایم مرا با یک برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم رهبری فرمود، این صراط مستقیم عبارت از این است که وجود و موجود در یک حقیقت واحد شخصی که در موجودیت حقیقی شریک ندارد و در عالم عینی دوم ندارد، منحصر می‌باشد و در قلمرو هستی دیاری جز او وجود ندارد و هرچه که در جهان هستی چنین نماید که غیر از اوست، آن چیز از ظهورات و نمودهای ذات او بوده از تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات اوست، چنان‌که گفتار بعضی از عرفا می‌رساند: آنچه که به او غیر از خدا گفته می‌شود، یا ماسوای خدا یا جهان گفته می‌شود، نسبت آن چیز به خدا نسبت سایه است بر شخص صاحب سایه» (اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲).

مرحوم علامه جعفری سپس می‌فرماید:

«اگر همین مفاهیم را از عینک یک انسان ادیب و خوش‌ذوق که سوزش و

اشتیاق نزدیکی به خدا، وعده اتحاد را به او می‌دهد، مطالعه نماییم، به شکل ذیل در می‌آید که شیلی، شاعر معروف، در موقع مناجات با خدا می‌گوید:

«خداوندا، کوچک‌ترین برگ‌های درختان که بازیچه وزش باد است، پاره‌ای از تو بوده است و جزئی از تو می‌باشد و من حتی مورچه‌ای را که در گور و دخمه منزل گزیده و به گوشت مردگان خود را فربه می‌سازد هرگز خوار نمی‌شمارم، هر قدر که او در حیات جاودانی کمتر شریک است و نیز این روحی که در هر جا وجود می‌یابد و هر چیز بدو زنده است، همانا تویی» (اصول فلسفه، ص ۱۱۳) «(تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰).

مرحوم علامه جعفری در اینجا بحث خود درباره وحدت موجود را به پایان می‌برد و به ذکر اقسام وحدت وجود و توضیح آن‌ها می‌پردازد. اقسام عمده مورد نظر به ترتیب عبارتند از:

۱. وحدت سنخی وجود

پس از توضیحی کوتاه درباره این نظریه می‌فرماید:

«بایستی این نظریه مورد دقت بیشتری قرار بگیرد، زیرا اگر بگوییم: آن چه در جهان عینی اعم از طبیعی و ماورای طبیعی تحقق پیدا می‌کند، از سنخ وجود می‌باشد و با فرض این که اصالت با وجود است و ماهیات سایه‌های همان وجود واحد اصیل هستند، این نتیجه به دست می‌آید: که یک وجود واحد در دو قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت عینیت دارد و بدون تردید همین نظریه، می‌گردد» (همان، ص ۳۰۰).

آن مرحوم پس از بیان این نقد، به توضیح اقسام دیگر می‌پردازد. تمام سخن او درباره دو قسم بعدی به قرار زیر است:

۲. وحدت شخصی وجود

«این مکتب می‌گوید: تمام موجودات یک وجود بیش نیست و بقیه سایه‌ها یا خیالاتی است که ما ایجاد کرده‌ایم. این همان وحدت موجود صریح است که

درباره آن مشروحاً بررسی نمودیم، اگرچه بعضی‌ها این نظریه را وحدت وجود می‌دانند.

۳. وحدت شخصی و طولی وجود

این نظریه می‌گوید: در مقابل وحدت شخصی که در تمام موجودات تصور شده است، بایستی وحدت را طوری فرض کرد که با کثرات مشهود در موجودات، مخالف نبوده باشد و ما بایستی کثرت در موجودات و شئون و آثار آن‌ها را بپذیریم، ولی در عین حال وجود که یک واحد ساری در تمام آن کثرات است، مانند نفس انسانی، در عین وحدت شامل تمام قوای درونی بوده، بلکه در حقیقت با همان قوای درونی متحد می‌باشد.

این نظریه از بعضی مطالب صدرالمتألهین شیرازی بر می‌آید، اگرچه از لحاظ تصور مناسب‌تر از وحدت موجود است، ولی لازمه آن نیز بالاخره همان مکتب وحدت موجود می‌باشد، و شاهد این استنباط همان جملات است که در توضیح مکتب وحدت موجود از خود صدرالمتألهین نقل کردیم» (همان، ص ۳۰۱).

۴. وحدت وجود «رفیعی»

این نظریه با بیانی که دانشمند محترم آقای کشفی از استاد خود آقای رفیعی قزوینی نقل می‌کنند به قرار ذیل است: «...»

در اینجا پس از نقل فقره‌ای مورد نظر^۶ از مرحوم علامه رفیعی که در واقع نظریه وحدت شهود را توضیح داده و تأیید کرده است، در بیان نارسایی آن می‌فرماید:

«این نظریه فقط می‌تواند اثبات کند که انسان بیدار می‌تواند خدا را در موجودات مشاهده نماید، اما رابطه خداوند با این موجودات چیست؟ آیا رابطه علت و معلول است، یا خالق و مخلوق؟ این نظریه پاسخ سؤال فوق را نمی‌دهد» (همان، ص ۳۰۲).

◀ رابطه خدا با سایر موجودات

آن مرحوم پس از بیان ناراستی و کاستی‌های نظریات مذکور، خود به تبیین رابطه خدا و سایر موجودات اهتمام می‌ورزد و پس از بیان اهمیت این مسئله می‌فرماید:

«اغلب مطالبی را که در این باره گفته شده است، یا یک دریافت شخصی بوده، یا یک عده تشبیهات ادبی است که می‌تواند فقط بعضی از مغزها را قانع بسازد... به هر حال بهتر آن است که ما به اصل مسئله «رابطه خدا با سایر موجودات» پردازیم. شایسته‌ترین راه برای افکار معتدل در رسیدن به این موضوع دشوار آن است که ما یک عده مسائل روشن را که می‌توانند به عنوان مقدمه برای شناخت مسئله فوق مفید بوده باشند، مطرح کرده، تدریجاً رو به سوی موضوع گام برداریم» (همان، ص ۳۰۳).

از اینجا به بعد به توضیح دوازده اصل و مقدمه می‌پردازد که پاره‌ای از آن‌ها مثل اذعان به واقعیت جهان خارجی، اصولی بدیهی است و پاره‌ای دیگر آرای ابداعی اوست. از جمله بدیهیات «محال بودن تضاد» است، که مقدمه و اصل هفتم اوست و از ابداعات و آرای شخصی او «علت نبودن خداوند برای سایر موجودات به معنای اصطلاحی علت است» و تعبیر خود او در پایان مقدمه دهم چنین است: «بنابراین ما می‌توانیم درباره تعیین رابطه خدا با سایر موجودات از قانون علت اصطلاحی دست برداریم» (همان، ص ۳۰۴).

و سرانجام از مقدمات دوازده‌گانه‌اش چنین نتیجه می‌گیرد:

«در نتیجه رابطه او با سایر موجودات، مانند رابطه دو موجود طبیعی با یکدیگر نخواهد بود. پس بایستی این رابطه مافوق تمام روابط بوده باشد. آن چه که از مجموع معلومات بشری به دست آمده است، این است که این رابطه را ما هرگز نخواهیم توانست با مفاهیم و موضوعاتی که از طبیعت و حواس و مغز

بهره‌برداری کرده‌ایم، کشف نموده و جمله نهایی را در این باره بگوییم. پس از این ناحیه نبایستی مغز را شکنجه داده خود را در پیچ و خم اصطلاحات متحیر بسازیم. ما بایستی در این مورد دو مسئله را از یکدیگر تفکیک کنیم: یکی - رابطه خدا با سایر ممکنات. دوم - چگونگی دریافت ما درباره خدا.

در رابطه مسئله اول، پس از قطع به این که هیچ گونه مفاهیم متخذ از نمودها و روابط طبیعت نمی‌تواند این رابطه را تفسیر نماید، همین مقدار می‌توان گفت که رابطه آن وجود برتر با سایر موجودات مانند رابطه فاعل با مصنوع می‌باشد، نه علت با معلول خود به معنای اصطلاحی آن. این که گفتیم فاعل با مصنوع، مقصود مانند نجار و میز و ماشین‌ساز و ماشین نیست، بلکه مانند رابطه "من" انسانی با فعالیتی است که انجام می‌دهد. در این رابطه، با این که "من" با فعالیت‌های خویش "مثلاً تصور" سنخیتی ندارد، ولی در عین حال ساخته آن است، و در ایجاد کردن فعالیت مزبور هم احتیاجی به ماده پیشین ندارد، ما بیشتر از این مقدار در رابطه حادث و قدیم، یعنی خدا و سایر موجودات نمی‌دانیم و چنان که گفتیم: روابط دیگری که گفته شده است، از حدود تشبیهات تجاوز نمی‌کند، یا یک عده دریافت‌های شخصی است که با استدلالات منطقی و علمی سازگار نمی‌باشد. بلی بایستی در نظر بگیریم که ممکن است با تأدیب و تربیت بیشتر روان انسانی درباره دریافت رابطه خدا با سایر موجودات با واقعیت بیشتری روبه‌رو گردد، ولی این دریافت‌ها شخصی بوده و نمی‌تواند با اصطلاحات و مفاهیم معمولی که در شناسایی‌ها وجود دارد بیان شود» (همان، ص ۳۰۵-۳۰۶).

آن مرحوم اظهارات دیگری هم دارد که جای تأمل دارند، ولی رعایت اختصار مانع از نقل تمام آن‌هاست و توجه به همین مقدار، از باب نمونه، در افاده مقصود کافی است. شاید اگر گمان این نمی‌رفت که پاره‌ای از مبتدیان این اظهارات را بخوانند و باور کنند و به پاره‌ای از اولیای الهی، عارفان و حکیمان متأله، بدبین

شوند، این مقدار هم لازم نبود.

◀ نقد و نظر

به راستی نگارنده نمی تواند و لازم هم نیست که تمام اشکالات این اظهارات را برشمارد و توضیح دهد، بنابراین، پاره ای از آن ها به کوتاهی بحث و نقد می شود.

۱. مرحوم علامه جعفری که این فقرات را از *سفار* نقل کرده، گویی ندیده است که ملاصدرا در همان کتاب، همین قولی را که مرحوم جعفری نظریه وحدت موجود می خواند و به او نسبت می دهد، به شدیدترین وجه مورد نقد قرار داده و قائلان به آن را جاهل خوانده است. مرحوم آخوند در همان مرحله می فرماید:

«پاره ای از جهال صوفیه، آنان که به راه علمای عارف نرفته اند و به مقام عرفان نرسیده اند، به سبب ضعف عقل و سستی عقیده و سیطره واهمه بر نفوسشان، پنداشته اند که ذات احدیت که در زبان عرفا موصوف به مقام احدیت و غیب هویت و غیب الغیوب مجرد از مظاهر و مجالی است، تحقق بالفعل ندارد، و آنچه محقق است، همان عالم صورت و قوای روحانی و حسی آن است و خداوند همان مجموعه است و چیزی غیر از آن نیست. در حالی که این مجموعه حقیقت انسان کبیر و کتاب مبینی است که این انسان صغیر نمونه و نسخه مختصری از آن است و آن سخن (جاهلانه) کفر فضیح و بی دینی محض است و کسی که کمترین بهره ای از علم داشته باشد بدان تفوه نمی کند و نسبت این قول به بزرگان و پیشوایان تصوف، افترای محض و تهمت بزرگی است که باطن و ضمیر آنان از آن تحاشی دارد» (اسفار، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶).

آیا این مقدار کافی نبود تا علامه جعفری در اسناد نظریه «وحدت موجود» خویش به صدر المتألهین تردید کند؟ آیا پنداشته است که صدرا خود معتقد به همان چیزی است که معتقدان به آن را جاهل و کافر و بی دین خوانده است؟ آیا

ندیده است که صدرا به جز مطالبی که در اسفار فرموده کتابی مستقل در رد معتقدان به این نظریه به نام کسر الاضنام/الجاهلیه تصنیف کرده است؟ اگر مرحوم علامه جعفری این قبیل سخنان مرحوم آخوند را در رد و انکار «وحدت موجود» دیده باشد، می‌بایست در اسناد این نظریه به او تردید کند و دست کم تعارضی در مواضع او بیابد و سپس برای حل این تعارض به اهلش رجوع کند و اگر این‌ها را ندیده باشد و پاره‌ای از فقرات را تأیید انگارانه فراهم آورده باشد، روشی نادرست در پیش گرفته که نتیجه آن همین خواهد شد.

۲. اگر مرحوم علامه جعفری در همان فقرات مورد استشهاد خویش تأمل می‌کرد، شاید می‌یافت که تلقی او نادرست است و چنین نسبتی را شاید به ملاصدرا و دیگر بزرگان معتقد به وحدت شخصی وجود داد. ملاصدرا در همان فقرات آشکارا فرموده است که حقیقت وجود یا وجود حقیقی منحصر به ذات مقدس حق تعالی است و ماسوی الله موجود حقیقی نیستند و حقیقتاً وجود ندارند، بلکه تشأانات و تجلیات آن ذات مقدس‌اند. این کجا و قول به اتحاد و حلول و یک‌پارچه دانستن زمین و آسمان و دریا و ریگ و قلم و امثال آن و مجموع آن را خدا نامیدن و هر یک از آن‌ها را پاره‌ای از خدا دانستن کجا؟ در این‌جا معتقد به همه خدایی یا وحدت موجود، همه اشیا می‌مکن را موجود حقیقی و در عین حال یک‌پارچه و واحد می‌داند و مجموع آن‌ها را خدا می‌خواند؛ در حالی که امثال ابن عربی و ملاصدرا و امام خمینی و علامه طباطبائی که معتقد به وحدت شخصی یا اطلاقی وجودند، اشیا می‌مکن را اساساً شایسته عنوان وجود نمی‌دانند و جز آینه و آیت بودن آن‌ها برای ذات مقدس حق تعالی، حظی از واقعیت برای آن‌ها قائل نیستند و لذا جز به تجوز آن‌ها را موجود نمی‌دانند؛ گرچه همین آینه و آیت بودن و وجود مجازی، خود واقعیتی مستقل از اذهان ماست و صرف توهم و پندار نیست. فاصله این دو قول از فاصله آسمان و زمین بیشتر است. فاصله آن‌ها از توحید محض است تا کفر محض. به‌راستی در

شگفتم که از کسی که در آثار عارفان و حکیمان می‌نگرد و چنین تفاوت آشکاری بین این دو قول نمی‌بیند، شگفت‌تر آن خود مرحوم آخوند در همین مرحله از اسفار این نکته را آشکارا بیان کرده و فرموده است:

«تمام موجودات یک اصل و یک سنخ بیشتر ندارند که او حقیقت است و باقی شئون او هستند؛ او ذات است و غیر او، اسماء و صفات او، او اصل است و غیر او اطوار و شئون او، او موجود است و غیر او جهات و حیثیات اوست. کسی از این عبارات نپندارد که ذات قیوم حق تعالی با ممکنات نسبت حلول دارد، هرگز چنین نیست. زیرا نسبت حلولی مقتضی دوگانگی وجودی حال و محل است و حال آن که در اینجا، یعنی به هنگام طلوع خورشید تحقیق از افق عقل انسانی تابناک به نور هدایت و توفیق، روشن می‌شود که وجود واحد احد حق دومی ندارد و کثرت وهمی نابود می‌شود خطاکاری‌های واهمه رخت از میان بر می‌بندد. این جاست که حق آشکار می‌شود و نور نافذش در پیکر ممکنات می‌درخشد و باطل را فرو می‌کوبد و از میان بر می‌دارد. وای بر دو گانه‌پرستان! به خاطر آن‌چه حق را بدان توصیف می‌کنند. زیرا روش شد که هر چه نام وجود، به هر نحوی، بر آن اطلاق می‌شود جز شأنی از شئون واحد قیوم و نعتی از نعوت ذات و لمعه‌ای از لمعات صفات او نیست. بنابراین، آن‌چه نخست وضع کردیم که وجود یا علت است یا معلول، به حسب نظر ابتدایی بود و آخر الامر به حسب سلوک عرفانی به این امر رسیدیم که علت، امری حقیقی است و معلول، جهتی از جهات او و علت و تأثیرش در معلول، به تطورش به طوری و تحیشش به حیثیتی باز می‌گردد که چیزی جدا و مباین از او نیست» (اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۲؛ و نیز ر.ک: اسفار، ج ۲، ص ۳۰۵-۳۰۶ و ۳۳۰).

بنابراین، یکی دانستن سخن ملاصدرا با آنچه از شیلی نقل شده، جای شگفتی است. مرحوم جعفری این سخن ملاصدرا را که می‌گوید: «وجود و موجود در یک حقیقت واحد شخصی که در موجودیت حقیقی شریک ندارد و در عالم

عینی دوم ندارد، منحصر می‌باشد و در قلمرو هستی دیاری جز او وجود ندارد» عبارت اخرای این سخن دانسته است که: «خداوندا، کوچک‌ترین برگی از برگ‌های درختان که بازیچه وزش باد است پاره‌ای از تو بوده است و جزئی از تو می‌باشد». آخر آدمی چگونه می‌تواند این دو را یکی بداند؟ یکی می‌گوید جز خدا، یعنی برگ و درخت و باد و امثال آن، اصلاً وجود ندارد و دیگری می‌گوید برگ و درخت و باد وجود دارند و پاره‌ای از وجود خدایند. آشکار است که این سخن، صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، با آن سخن تقابل آشکار دارد. اگر کسی مفاد این سخن را به درستی در نیابد و دچار سوء فهم شود، باید بگوید که ملاصدرا در این سخنان منکر کثرات موجود در عالم خارج شده و بدیهیات حسی را انکار کرده است، همان طور که پاره‌ای از اهل نظر آن عبارات را چنین تلقی کرده‌اند. این عبارت فقط قابلیت چنین سوء فهمی دارد، اما تفوه به این که معنای این عبارت موجود دانستن همه اشیای مادی و در عین حال یگانگی آن‌ها با خداست، خرق عادت در عرصه معرفت است!

۳. تلقی و نقد مرحوم علامه جعفری از قاعده «بسیط الحقیقه» و برهان ملاصدرا بر اثبات وحدت شخصی وجود از طریق این قاعده نیز از امور شگفت است و در خصوص آن اشاره به چند نکته ضروری است:

اولاً، آن مرحوم پس از گزارشی از بیان صدر المتألهین، فرمود: «و این مسئله‌ای است شگفت‌انگیز: که صدر المتألهین این مرد بزرگ از ترکیب عقلی وحشت می‌کند، ولی از ترکیب حسی و واقعی، که حس فقط نشان دهنده آن است بیمی به خود راه نمی‌دهد!!». به راستی این مسئله نه تنها شگفت‌انگیز بلکه غیر ممکن است که فیلسوف بزرگی چون صدر المتألهین از ترکیب عقلی ذات واجب تعالی وحشت کند، ولی از ترکیب حسی آن بیمی نداشته باشد! اگر این تلقی و اعجاب را مرحوم علامه جعفری ابراز نفرموده بود و گوینده آن شخصی عادی همچون خود این بنده بود، به او می‌گفتم:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست

سخن شناس نه‌ای جان من خطا این جاست

حقیقت امر آن است که تحلیل و نقد آن مرحوم در این مورد نیز کاملاً ناشی از سوء فهم مبادی و اصول حکمی است. آن مرحوم پنداشته است که مفاد «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» این است که بسیط الحقیقه به حمل شایع عین هر یک از اشیاء و یا عین مجموع آنهاست، و لذا شگفت‌انگیز می‌یابد که کسی از پذیرش ترکیب عقلی ذات باری تعالی تحاشی ورزد و در عین حال او را مرکب از اجزای مادی و حسی بداند و این را کمال مطلق او بخواند! و البته این شگفتی ناشی از آن پندار باطل است؛ زیرا حکیمان بر این نکته تصریح دارند که مراد از قاعده بسیط الحقیقه این نیست که بسیط الحقیقه همه اشیاء با حفظ حدود و قیود و ماهیاتشان باشد. این گمان غلط است. زیرا اشیاء در بسیط الحقیقه با حدود ماهوی خود وجود ندارند و گرنه لازم می‌آید که بسیط الحقیقه نه بسیط، که مرکب از همه اشیاء باشد و این خُلف است. بلکه مراد از کل الاشیاء در این حمل، تمام اشیاء با اسقاط حدود ماهوی آنهاست، که همه آنها به سُلُوب و نقایص بر می‌گردد. (اسفار، ج ۶، ص ۱۱۰، حاشیه علامه طباطبائی؛ نه‌ایه الحکمه، مرحله دوازدهم، فصل چهارم) مرحوم آخوند در فصل نهم از موقف اول الهیات / اسفار تحت عنوان «فی انه تعالی بسیط الحقیقه من کل جهة لیس مؤتلفة الذات من اجزاء وجودیه او ذهنیه کالمادة والصورة الخارجیتین او الذهنیتین، و لا من اجزاء حدیة و لا من الاجزاء المقداریة» به بلیغ‌ترین وجه هرگونه ترکیب را از ساحت مقدس حق تعالی نفی می‌کند و سپس در فصل دوازدهم تحت عنوان «فی ان واجب الوجود تمام الاشیاء و کل الموجودات و الیه یرجع الامور کلها» پس از اقامه برهان براین قاعده می‌فرماید:

«پس هر بسیط حقیقی باید تمام اشیاء باشد. بنابراین، واجب الوجود چون بسیط الحقیقه است به نحوی برتر و لطیف‌تر تمام اشیاء است و هیچ چیزی جز

نقایص و امکانات و اعدام و ملکات از او سلب نمی‌شود و چون او تمام اشیاء است و هیچ چیزی جز نقایص و امکانات و اعدام و ملکات از او سلب نمی‌شود و چون او تمام اشیاء است و تمام هر شیئی به آن شیء از خود آن شیء سزاوارتر است. بنابراین، واجب تعالی از هر حقیقتی به خود آن حقیقت از این که همان حقیقت باشد، سزاوارتر است» (اسفار، ج ۶، ص ۱۱۴).

در این فقره مرحوم آخوند به خوبی اظهار نموده است که بسیط حقیقی اولاً واجد تمام کمالات همه اشیاء است و ثانیاً نقایص هیچ یک از اشیاء را ندارد؛ یعنی چنان نیست که سنگ یا آدمی کمالی داشته باشد و خدای تعالی آن کمال را نداشته باشد؛ در عین آن که سنگ و آدمی فاقد کمالاتی هستند و در نتیجه ناقص‌اند، ولی بسیط حقیقی هیچ نقصی ندارد و کمال مطلق است. مرحوم آخوند در ادامه همین فقره، اشکال مقدزی به این بیان مطرح می‌کند که «اگر بگویی آیا واجب تعالی صفات سلبی ندارد، صفاتی مانند این که جسم نیست، جوهر و عرض و کم و کیف نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: تمام این صفات به سلب اعدام و نقایص بر می‌گردد، و سلب سلب وجود و سلب نقصان کمال وجود است» (همان‌جا) آیا از مجموع این عبارت چیزی جز این بر می‌آید که واجب تعالی واجد همه کمالات و فاقد همه نقایص است؟ از کجای این عبارات فهمیده می‌شود که سنگ و درخت اجزای بالفعل خداوندند؟ گویا صدرا پیش‌بینی چنین سوء فهمی نموده است آن‌جا که می‌گوید: «تمام موجودات یک اصل و یک سنخ بیشتر ندارند که او حقیقت است و باقی شئون او هستند؛...» (همان، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱).

ثانیاً، ملاصدرا فرمود خداوند بسیط حقیقی است و هر امری که بسیط حقیقی باشد، واجد همه کمالات همه اشیاء است و بر اثبات این معنا برهانی اقامه کرد. مرحوم علامه جعفری برای پرهیز از پذیرش نظریه همه خدایی و قول به اتحاد خدای تعالی با اشیای ممکن هم اصل قاعده و هم برهان ملاصدرا را انکار کرد.

گذشته از آن که این انکار ناشی از عدم تصور درست آن قاعده و فهم درست آن برهان بود، لازمه سخن و موقف او این است که یا خداوند بسیط حقیقی نباشد یا بسیط حقیقی واجد تمام حقیقت اشیاء نباشد. در صورت نخست باید بگوید که خداوند مرکب است، و در صورت دوم باید بپذیرد که خداوند واجد همه کمالات نیست و تفوه به این سخن معنایی جزاین ندارد که خداوند ناقص است و البته اگر ناقص باشد مرکب از حیثیات وجدان و نقصان هم خواهد بود. بنابراین، در هر دو صورت باید بپذیرد که خداوند مرکب است و بدیهی است که هر مرکب نیازمند است و خاصه این نوع ترکیب که به قول حاجی سبزواری بدترین انواع ترکیب است، چرا که سایر مرکب‌ها از دو امر وجودی ترکیب یافته‌اند و این نوع مرکب از اموری وجودی و اموری عدمی. (همان، ج ۶، ص ۱۱۱) حال، تفوه یک عالم مسلمان به ترکیب ذات حق تعالی شگفت‌انگیز است یا تتریه او از شائبه ترکیب؟ آیا الزام منطقی به پذیرش نقصان در ذات خداوند شگفت‌آور است یا اثبات بساطت و کمال مطلق او؟

ثالثاً، مرحوم جعفری می‌فرماید: «هیچ متفکری... نمی‌تواند این مطلب را بپذیرد که حقیقتی که در قیافه مثبت نظر به «خود» و قیافه منفی نظر به «نفی سایر اشیاء» دارد، موجب ترکب آن حقیقت بوده باشد». لازمه این سخن این است که حقیقت هیچ شیئی مرکب از حیثیت وجدان و فقدان نباشد و روشن است که هرچه مرکب از دو حیثیت وجدان و فقدان نباشد، بسیط حقیقی است و لذا تمام اشیاء بسیط حقیقی‌اند!

حال، یک بار دیگر آخرین فقره نقد آن مرحوم را از نظر بگذرانیم و عدم ارتباط آن را با سخن صدر المتألهین به عیان مشاهده کنیم، آن‌جا که می‌گوید: «جای تردید نیست که روح انسانی پس از رشد و تکامل حتی بنا به روش صدر المتألهین غیر از بدن جسمانی است. آیا می‌توانیم بگوییم: روح عین کالبد جسمانی است. به این دلیل که اگر عین کالبد جسمانی نباشد لازم می‌آید که روح

مرکب باشد از «خود» و غیر خود یعنی غیر جسم؟».

۴. درباره نقدی که آن مرحوم بر وحدت سنخی وجود وارد کرده‌اند چیزی نمی‌توانم بگویم؛ زیرا به هیچ وجه نتوانستم معنای محصلی از آن دریابم.
۵. آن مرحوم، وحدت شخصی وجود را چنین معرفی کرد که بر حسب آن «تمام موجودات یک وجود بیش نیست و بقیه سایه‌ها یا خیالاتی است که ما ایجاد کرده‌ایم». گذشته از نادرستی این تعریف از وحدت شخصی وجود، صدر و ذیل این عبارت با هم تعارض دارند. زیرا اگر «تمام موجودات» یکی بیش نیست، دیگر «بقیه» چه معنا دارد؟ آیا بقیه موجودات منظور است یا امور و اشیای ناموجود؟

وجه نادرستی این تعریف هم روشن است، زیرا بر حسب نظریه وحدت شخصی وجود، اصلاً «تمام موجودات» در کار نیست تا نوبت به سؤال از اتحاد یا وحدت و یا کثرت آن‌ها برسد. فقط یک موجود هست و آن ذات مقدس حق تعالی است و مابقی تجلیات و تشانات آن ذات مقدس‌اند و لذا اطلاق وجود و موجود بر غیر او بالمجاز است.

۶. پیش از اشاره‌ای به مجعول بودن عنوان «وحدت شخصی و طولی وجود» و دعوی تباین آن با وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود و امتناع تحصیل چنین قولی رفت. صرف نظر از آن، این عنوان با تعریف و توضیحی که در ذیل آن آمده است سازگاری ندارد و اصلاً وحدت طولی، اگر مراد از آن وحدت تشکیکی نباشد، که در این جا به دلیل قسیم بودن آن وحدت تشکیکی و سنخی مراد نیست، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

۷. در نقد: «وحدت شهود» و به قول ایشان «وحدت وجود رفیعی» فرمود که این نظریه به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا رابطه خدا با سایر موجودات رابطه علت و معلول است یا رابطه خالق و مخلوق. گویا آن مرحوم از این نکته غافل است که همه حکیمان مسلمان رابطه خالق و مخلوق را نوعی رابطه علی می‌دانند

و اساساً مراد آن‌ها از علت هستی بخش چیزی جز خالق نیست. بنابراین، چه جای این پرسش است که خداوند خالق است یا علت هستی بخش؟

تا اینجا نقدهای آن مرحوم را به آرای دیگران به محک نقد زدیم. از این پس به آرای ایجابی و ابداعی آن مرحوم توجه کنیم.

۸ تعارض در مقدمات استدلال. اشارت رفت که آن مرحوم به عنوان مقدمه هفتم استدلالش به «محل بودن تصادف» تصریح می‌فرماید؛ ولی با اندکی فاصله در ذیل مقدمه دهم «علت نبودن خداوند برای سایر موجودات به معنای اصطلاحی علیت» را نتیجه می‌گیرد. روشن است که تصادف در اصطلاح فلسفه و کلام جز «وقوع حادثه بی علت» معنای دیگری ندارد. حال، آیا آن مرحوم علیت را به معنای دیگری به کار برده است یا تصادف را و یا هر دو را؟ البته این اشکال مبتنی بر این فرض درست است که آن مرحوم خدا را خالق سایر موجودات می‌داند و گرنه می‌توان این دو مدعا را با هم متعارض ندانست، بدین سان که کسی تصادف را محال بداند و خدا را علت سایر موجودات نداند، بلکه به بی‌نیاز بودن آن‌ها به علت تفوه کند و یا علتی غیر از خدا برای آن‌ها قائل باشد که در هر دو صورت به شرک می‌انجامد و چون بی‌تردید آن مرحوم چنین منظوری نداشته است، باید همان تعارض را به ایشان نسبت داد. البته از حق که نگذریم یک وجه دیگر برای فرمایش آن مرحوم متصور است و آن این که مراد او از «علیت اصطلاحی» علیت طبیعی یا علیت در حرکت باشد نه علیت فلسفی یا علیت در وجود می‌دانیم که علیت طبیعی در بین اشیای مادی و در یک سلسله عرضی و در طی فرایندی زمانی ساری و جاری است، در حالی که علیت فلسفی در سلسله‌ای طولی از واجب الوجود تا عالم طبیعت گسترده است و در این سلسله موجودات عالم فقط معلول‌اند و علت نیستند و در واقع، آخرین جزء این سلسله‌اند. بر همین اساس، حکیمان ما معتقدند که هیچ موجود مادی از آن حیث که مادی است معطی وجود به موجود دیگری نمی‌تواند باشد. حال، شاید

مرحوم علامه جعفری علیت طبیعی را از خدای تعالی سلب کرده باشد و در این صورت با قول به تصادف تعارض نخواهد داشت. البته، با این توجیه آن اشکال رفع می‌شود، ولی این توجیه بی‌وجه است؛ زیرا اولاً، تاکنون کسی به این معنا خدا را علت نخوانده است تا ایشان در صدد رفع و نفی آن برآید، و ثانیاً، علیتی که در مباحث فلسفی و کلامی مورد نظر است، علیت فلسفی یا طولی است و ایشان در بحثی فلسفی علیت اصطلاحی را از رابطه خدا و خلق نفی می‌کند. مگر آن که به تفکیک دو اصطلاح علیت و شیوع و رواج و اصطلاح بودن علیت فلسفی در فلسفه واقف نبوده باشد.

۹. آن مرحوم دوازده مقدمه ذکر می‌فرماید و سرانجام از آن دوازده مقدمه نتیجه می‌گیرد که «رابطه او با سایر موجودات، مانند رابطه دو موجود طبیعی با یکدیگر نخواهد بود. پس بایستی این رابطه ما فوق تمام روابط بوده باشد». اولاً، کشف اینکه رابطه خدا و خلق مانند رابطه دو موجود طبیعی نیستند، چندان بدیع نیست و احتیاج به این همه مقدمه‌چینی نداشت و ثانیاً، از این که رابطه خدا و خلق مانند رابطه دو موجود طبیعی نیست، منطقاً نتیجه نمی‌شود که مافوق تمام روابط است. اگر روابط موجودات فوق طبیعی متنوع و متکثر باشد از این مقدمه که رابطه‌ای خاص طبیعی نیست، نتیجه نمی‌شود که از همه روابط بالاتر است. بلی، به کمک مقدماتی دیگر می‌توان این نتیجه را گرفت.

۱۰. آن مرحوم پس از نفی رابطه علیت بین خدا و خلق او را نه علت، که صانع مخلوقاتش می‌داند و می‌فرماید رابطه او با سایر موجودات رابطه صانع و مصنوع است نه رابطه علت و معلول. این سخن گذشته از آن که به خودی خود شنیدنی است و به صراحت صانع را علت مصنوعش نمی‌داند، مؤید تلقی ما از در نقد دهم هم هست.

۱۱. نکته دیگر آن که آن مرحوم سنخیت علت و معلول را که لازمه اصل علیت است، به معنای از یک جنس بودن علت و معلول تلقی کرده و به همین

دلیل آن را درباره رابطه خدا و خلق و حتی رابطه آدمی و افعالش صادق نمی‌داند. غافل از آنکه اگر کسی سنخیت علت و معلول را نفی کند، به یک معنا، اصل علیت را نفی کرده و با نفی علیت (که در واقع همان قول به صدفه و تصادفی است که ایشان به امتناع آن معتقد بود)، دیگر نمی‌توان تأثیر و تأثیری را در بین امور واقع و از جمله خدا و خلق اثبات کرد.

چیز دیگر مانند لیکن فراست مخاطبان مرا از اطالۀ کلام باز می‌دارد.
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو، ای تو سلطان سخن

◀ نتیجه

غرض اصلی از تصنیف این مقاله رفع اتهام از محضر محشتم آن دسته از عارفان و حکیمان متألّهی است که خدای تعالی را تنها موجود حقیقی دانسته و ماسوای او را مرائی و مجالی ظهور او یافته‌اند. نظریۀ این بزرگان به شرحی که گذشت مورد سوء فهم گروهی از عالمان دینی قرار گرفته و مطعون و مطرود آن‌ها واقع شده است. این گروه که علامۀ جعفری از جمله آن‌هاست، پنداشته‌اند که نظریۀ عرفا که مختار نهایی صدرالتألّهین هم هست، به معنای اتحاد اشیای مادی با ذات خدای تعالی است و اصلاً آن نظریه معنایی جز این ندارد که کثرات مشهود اجزای موجودی واحدند که همان خدای تعالی است. بنابراین، بر حسب آن نظریه این برگ درخت و آن ریگ و آن شیء دیگر هر یک جزئی از وجود خدا هستند. در این مقاله به اثبات رساندیم که این تلقی کاملاً باطل و ناشی از سوء فهم مراد عارفان و حکیمان معتقد به وحدت شخصی وجود است. به علاوه دیدم که تلقی مرحوم علامه جعفری از پاره‌ای از قواعد و حتی اصطلاحات حکمت نیز کاملاً اشتباه و نادرست بود، قواعدی چون «علیت» و «بسیط الحقیقه» که دون فهم درست آن‌ها فهم حکمت سینوی هم ممکن نیست، چه رسد به حکمت صدرایی و بالاتر از آن عرفان نظری، که فهم آن از راه بحث و نظر بدون

تبخر و تضلع در حکمت نظری محال عقلی است. درست به همین دلیل بود که نقدهای آن مرحوم به آرای عرفا و حکما به کلی نامربوط یا نامفهوم بود.



پی‌نوشت‌ها:

۱. یکی دیگر از دانشمندان معاصر که این نظریه را در آثار خویش طرح کرده و آن را به حلول و اتحاد و همه خدایی فروکاسته است، آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی است. از قضا آیت‌الله مکارم در شرح نهج‌البلاغه خویش به فقره‌ای از ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه علامه جعفری در بطلان این نظریه استشهاد نموده است. ر.ک: پیام/امام شرح تازه و جامعی بر نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۵.
۲. علامه جعفری علاوه بر مطالبی که در شرح مثنوی خویش آورده‌اند، در جلد دوم ترجمه و شرح نهج‌البلاغه نیز عصاره همین مطالب را به مناسبتی تکرار فرموده است.
۳. دلیل این که می‌گوییم نه ظاهر، بلکه نص، این سخن اوست که پس از نقل قولی از ملاصدرا می‌فرماید: «عبارات فوق اگر چه ممکن است با یک عده تأویلات از ظاهر منصرف گشته، عنوان وحدت وجودی به خود بگیرد، ولی همه می‌دانیم که این گونه تأویلات مقاصد مؤلفین را منحرف کردن است». (تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، ج ۱، ص ۲۹۵) و نص سخن صریحی است که احتمال خلاف در آن منتفی باشد، به خلاف ظاهر که غیر صریح است.
۴. کم نیستند فقیهانی که اصحاب نظریه وحدت شخصی وجود را کافر و مشرک دانسته و به نجاست آن‌ها حکم کرده‌اند. برخی از آن‌ها نیز احتیاط نموده و از حکم به کفر و نجاست آن‌ها خودداری کرده‌اند. برای نمونه می‌توان به حواشی عروة الوثقی نظر کرد.
۵. البته مرحوم جعفری به طبع سنگی/سفار چهارجلدی ارجاع داده ولی ما در این مقاله برای سهولت دسترسی، ارجاعات را به طبع حروفی/سفار نه جلدی برگردانیم.
۶. مقاله‌ی مرحوم آیت‌الله رفیعی قزوینی با عنوان «سخن در وحدت وجود» را در کتاب مجموعه رسائل و مقالات فلسفی آن مرحوم که با تصحیح و مقدمه‌ی آقای غلامحسین رضا نژاد منتشر شده است، می‌توان دید.

منابع:

- ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه؛ ناصر مکارم شیرازی،...
- توحید علمی و عینی؛ سید محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد ۱۴۱۷ ق.
- سبع رسائل؛ سید محمد حسین طباطبائی، رساله توحید، نسخه خطی.

- تعلیقه بر اسفار، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ سید محمد حسین طباطبائی، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- اساس التوحید در قاعده الواحد و وحدت وجود؛ مهدی آشتیانی، مولی، تهران ۱۳۶۰.
- تحریر تمهید القواعد؛ عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء، قم ۱۳۷۲.
- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ محمد تقی جعفری، ج ۲، تهران ۱۳۶۱.
- تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی؛ محمد تقی جعفری، ج ۲، انتشارات اسلامی، تهران.
- الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملا صدرا شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ریح مختوم؛ عبدالله جوادی آملی، بخش چهارم و پنجم از جلد دوم، نشر اسراء، قم ۱۳۷۶.
- شرح الهادیة الاثیریة؛ ملا صدرا شیرازی، بیدار، قم، بی تا.
- شرح حکمت متعالیه؛ عبدالله جوادی آملی، بخش دوم از جلد ششم، انتشارات الزهراء (س)، تهران ۱۳۶۸.
- شرح فصوص الحکم؛ محمدرضا قمشه ای.
- الشواهد الربوبیه؛ ملا صدرا شیرازی، فی المناهج السلوکیه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰.
- فتوحات مکیه؛ محیی الدین ابن عربی، ۴ ج، دارصادر، بیروت، بی تا.
- فصوص الحکم؛ محیی الدین ابن عربی، بیروت، نشر دار الکتاب العربی، بی تا.
- مجموعه آثار حکیم صهبا؛ محمدرضا قمشه ای،
- مشکاه الانوار و مصنفه الاسرار؛ محمد غزالی، شرح و تحقیق عبدالعزیز عزالدین السیروان، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- مفاتیح الغیب؛ ملا صدرا، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.
- مقالات فلسفی؛ ابوالحسن رفیعی قزوینی، با تصحیح و مقدمه غلامحسین رضا نژاد، الزهراء، ۱۳۶۷.
- هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ سید جلال الدین آشتیانی، نهضت زنان مسلمان، تهران، بی تا.