

ارزیابی و مقایسه نقادانه دیدگاه طباطبایی، مطهری و جوادی آملی در باب وحدت وجود و لوازم الهیاتی آن^۱

مرضیه رضایی*

حمیدرضا آیت‌اللّٰهی**، محمد سعیدی مهر***

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه دین، موضوع وحدت عالم و نسبتش با واحدبودن خداوند است. این برداشت‌های متفاوت از وحدت عالم تحت بحث وحدت وجود چالش‌برانگیز شده است. در این مقاله تلاش می‌کنیم دیدگاه فیلسوفان مسلمان وابسته به مکتب حکمت متعالیه را با این بحث روشن سازیم و استدلال‌های آن‌ها را ارزیابی کنیم و برتری دیدگاه برخی بر برخی دیگر را نشان دهیم. برای این کار دیدگاه سه تن از شارحان حکمت صدر را که آرای متضادی دارند برگزیده‌ایم و تجزیه و تحلیل کرده‌ایم. علامه طباطبایی که گاه به وحدت تشکیکی و گاه شخصی متمایل است، گاهی نیز حکم به همسانی دو تعبیر می‌دهد درنهایت با براهین قاطع وحدت شخصی را می‌پذیرد اما توان پاسخگویی شبهات را ندارد. مطهری با وحدت وجود، نفی کثرات و معدوم دانستن ممکنات مخالف است. و درنهایت علامه جوادی آملی با اثبات «وجود مطلق» و قرار دادن «وجود» و «نمود» در برابر «عدم» ایراداتی را که مانع اكمال فلسفه بر مبنای وحدت وجود بود، از میان برداشتند لذا راه برای تغییر و ارتقای بسیاری از مباحث همچون قاعده بسیط‌الحقیقه باز شد. در این نوشتار در صددیم مقایسه نقادانه‌ای از دیدگاه این سه متفکر داشته باشیم.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، شخصی، تشکیکی، طباطبایی، مطهری، جوادی آملی.

* دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، marziehzezaie@gmail.com

** استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، hamidayat@gmail.com

*** استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، saeedimehr@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۱۸

۱. وحدت وجود در فلسفه دین غربی

یکی از مسائل مهم در فلسفه دین نسبت خداوند و عالم است. اگر خداوند را واجب‌الوجود بگیریم و وجود را هم به موجودات دیگر عالم نسبت دهیم به هردو یکسان وجود نسبت داده‌ایم با اینکه یکی ممکن است و دیگری واجب. ممکن‌الوجود نیز در حکمت متعالیه نمی‌تواند وجودی مستقل داشته باشد و وجود آن عین ربط به مستقل است. حال با این تعبیر لازم می‌آید که وجود عالم جدای از واجب نباشد و تمام عالم نیز وجودی غیر از وجود الوهی نداشته باشد. این امر لازمه‌اش این است که عالم را جز خداوند ندانیم و هر یک از موجودات عالم نیز بخشی از خداوند قلمداد شوند. این نظر به «همه‌خدایی» یا پانتئیسم یا پانتئیسم می‌انجامد که با دیدگاه تنزیهی از خداوند منافات دارد. به همین دلیل درک نسبت وحدت وجود در خداوند و موجودات عالم نیاز به تبیین دقیقی دارد تا نه به ورطه تشبیه کشیده شویم نه به کرانه تعطیل. به همین جهت تبیین وحدت وجود در شمار موضوع‌های مهم فلسفه دین درمی‌آید. در این مقاله بر آنیمتا تبیین وحدت وجود در دیدگاه سه متفکر حکمت متعالیه بر اساس لوازمش را مورد ارزیابی و مقایسه قرار دهیم.

وحدت وجود در دین‌پژوهی غربی به پانتئیسم (Pantheism) تعبیر می‌شود. هاریسون معتقد است بسیاری از پانتئیست‌های غربی به یگانگی عالم و خداانگاری همه‌عالم‌باور دارند ولی محور اصلی پانتئیسم غربی نفی خداوند مشخص است (Harrison, 2004). لوین برای تبیین این امر کتابی با عنوان «پانتئیسم: مفهومی غیرخدا‌باورانه از امر الوهی» دارد. او این نقد بر پانتئیسم را جدی می‌داند که همه‌خدا‌باوری نمی‌تواند معنایی دینی داشته باشد؛ چراکه این رویکرد که به کل عالم می‌نگرد نمی‌تواند عناصر مهم خدا‌باوری یعنی عبادت، عشق و خلقت را دربر داشته باشد (Levine 1994: 315). آکویناس بین دو نوع همه‌خدا‌باوری تفاوت قائل است: از نظر او برخی خدا را صورت همه موجودات عالم و برخی خدا را ماده تمام موجودات عالم می‌پندارند. او این طرز تلقی از خداوند را که او صورت همه‌چیز است (همه‌خدا‌باوری صوری) و این دیدگاه که او ماده همه‌چیز است (همه‌خدا‌باوری مادی) دو نوع تعبیر از همه‌خدا‌باوری می‌داند. موران تأکید می‌کند که نمی‌توان از لحاظ نظری بین آنچه مورد قبول می‌تواند باشد و آنچه نمی‌تواند مورد قبول باشد تمایز قائل شد (Moran, 1989: 86). او تمایز آکویناس را تمایزی معنادار نمی‌داند.

ماندر در *دائرةالمعارف فلسفی/استنفورد* چالش‌های پانتئیسم را چنین برمی‌شمرد: (۱)

ابهام در معنای وحدت؛ ۲) ابهام در معنای عالم؛ ۳) ابهام در معنای الوهی بودن عالم؛ ۴) ناتوانی در برانگیختن احساسات دینی؛ ۵) ارتباط بسیار جزئی انسان با یک عالم بسیار بزرگ؛ ۶) چالش معنای ازلیت، نامتناهی بودن و ضروری بودن عالم؛ ۷) توصیف ناپذیر بودن؛ ۸) چالش معناداری ارزش‌ها؛ ۹) مشکله شرور در عالم؛ ۹) نسبت همه‌خدااباوری با اخلاق؛ ۱۰) تغایر همه‌خدااباوری با شاکله‌های ادیان (Mander, 2016). او موضع همه‌خدااباوران را در قبال این اشکالات، متفاوت می‌داند و نشان می‌دهد در مواجهه با این چالش‌ها، نگرش‌های متفاوتی از پان‌تئیسم وجود دارد.

۲. وحدت وجود در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه

مسئله وحدت وجود نه‌تنها چالش جدی در فلسفه دین دارد بلکه از مسائل بنیادی فلسفه است و در حکمت متعالیه بعد از اصالت وجود، از مبانی این حکمت به‌شمار می‌آید. این مسئله که از وحدت وجود عرفاً گرفته شده است، طیف وسیعی از ارزیابی‌ها و داوری‌ها را به‌دنبال داشته است. اختلاف این تعابیر به حدی است که برخی آن را کفر و برخی توحید خاص و خالص می‌دانند. تقریباً هیچ‌فلسوفیاز مسئله غفلت کرده است، با این حال همچنان مسائل ذکرشده در پرده ابهام‌اند. این مسائل نه‌تنها در مورد اصل موضوع، که در مورد خصوصیات و جزئیات آن نیز هستند. مهم‌ترین مسئله در مورد اصل قضیه این است که معنای حقیقی وحدت وجود چیست و چرا این‌گونه متفاوت در موردش داوری می‌شود؟

فلسفه ملاصدرا در مباحث علت و معلول از وحدت شخصی وجود سخن گفته و آن را نه‌تنها مکمل این بخش از مسائل، بلکه تکمیل‌کننده فلسفه معرفی کرده است. در این صورت پرداختن به این موضوع باید موجب تکمیل بخش‌های دیگر فلسفه شود. با این وجود، عدم پذیرش آن توسط برخی نوصدراییان و توجیه سخنان ملاصدرا از یک‌سو و اشکالات وارده به هر کدام از تعابیر مختلف وحدت وجود، آن را با چالش‌های جدی مواجه کرده است. این که درنهایت مراد و منظور ملاصدرا از وحدت وجود چه بوده و آیا توانسته طبق ادعایش آن را مبرهن کند، در میان شارحانش محل اختلاف است. علامه طباطبایی دارای سه نظر مختلف در این باب است: ۱. قبول وحدت تشکیکی؛ ۲. یکی دانستن وحدت تشکیکی و شخصی؛ ۳. قبول وحدت شخصی. همچنین در میان نظرات مطهری نیز دو نوع نظر متضاد دیده می‌شود. ایشان در آثار فلسفی‌اش، به‌شدت با

وحدت شخصی مخالف است و آن را مخالف بدیهیات عقلی می‌انگارد و در آثار عرفانی و تفسیری، وحدت شخصی را می‌ستاید. آیا امکان جمع این اقوال هست؟ تحقیق حاضر درصدد تبیین کامل اختلاف نظرهای برخی از این شارحان و مقایسه آنهاست تا اولاً: دلایل رد یا قبول معنای خاصی از وحدت وجود، توسط ایشان روشن شود. ثانیاً: با بررسی آرای استاد جوادی آملی، پاسخ ایرادات بر وحدت شخصی روشن شود. ثالثاً: گواه این مطلب باشیم که آیا استاد جوادی آملی در تبیین دقیق این نظریه و پاسخ به اشکالات فیلسوفان گذشته تا چه حد موفق بوده‌اند؟

۱.۲ نظرات علامه طباطبایی در باب وحدت وجود

علامه طباطبایی به عنوان یکی از شارحین حکمت صدرایی در باب وحدت وجود دارای سه دیدگاه متفاوت است. با دقت در آثار ایشان می‌توان به نوعی سیر تکاملی سه مرحله‌ای در آرای ایشان، دست یافت.

۱.۱.۲ مرحله اول

تمایل به وحدت تشکیکی. در این مرحله ایشان نه تنها تشکیک در وجود را می‌پذیرند بلکه برایش دلیل هم می‌آورند و مباحث بعدی فلسفه را بر آن مبتنی می‌کنند. عنوان فصلی از کتاب *نهایة الحکمه*، «فی ان الوجود حقیقة مشککه» است. در این فصل از امر بدیهی کثرت موجودات و اینکه جز وجود امر دیگری در عالم نیست تا علت اختلاف موجودات را به دوش بکشد، به ذاتی بودن اختلاف آنها و مشکک بودن وجود می‌رسد:

فللوجود کثرة فی نفسه فهناک جهة وحدة ترجع اليها هذه الکثرة فی عین انها وحدة و واحدة فی عین انها کثیرة و بتعبیر آخر: حقیقة مشککه ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتیاز فی کل مرتبة الی ما به الاشتراک کما نسب الی الفهلویین (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۸).

آثار علامه طباطبایی مشحون از موارد پذیرش وحدت تشکیکی وجود است.

۲.۱.۲ مرحله دوم؛ همسان و هم‌معنا پنداشتن دو تعبیر (وحدت تشکیکی و وحدت شخصی)

در این مرحله ایشان بین دو تعبیر وحدت تشکیکی و شخصی تفاوتی قائل نیستند و معقدند هر دو بیان‌گر یک حقیقت هستند. تعبیر از چگونگی لاحدی خداوند، بینش انسان نسبت به

وحدت وجود را روشن می‌سازد. اگر کسی قائل به رفع تباین بین دو معنای به شرط لا و لابه شرطی خداوند باشد، قائل به یکی دانستن معنای وحدت تشکیکی و شخصی شده است. مثلاً سوزنچی از جمله کسانی است که قائل به جمع بین این دو معناست و جمله‌ای از علامه را هم دلیل بر مدعای خود می‌داند لذا قبول مرحله دوم از تفکر علامه، منوط به قبول عدم تباین دو معناست (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۴۶).

از توضیحاتی که ایشان در همین باب معنای لاحدی خداوند ارائه کرده‌اند معلوم می‌شود، گاهی ایشان به یکی بودن این دو معنا قائل و در نتیجه به یکی بودن دو معنای وحدت وجود معتقد بوده‌اند.

از آنجا که حد داشتن یک معنای سلبی است، نفی حد به معنای سلب سلب است که همان ایجاب می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۷/۲). در واقع علامه می‌خواهد بگوید اگر وارد تشکیک وجود شدید و تشکیک را درست فهم کردید، آنگاه تفاوتی که قبلاً بین وجود به شرط لا و وجود لابه شرط مقسمی گذاشته می‌شد، از اساس منتفی می‌شود؛ یعنی این تفاوت زمانی مطرح می‌شود که تلقی تباینی از وجودات حاکم باشد و این تلقی هم در میان فلاسفه مشا و هم در میان عرفا هنگام نقد این فلاسفه وجود داشته است (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۲۴۶).

۳.۱.۲ مرحله سوم؛ بالاتر دانستن وحدت شخصی از وحدت تشکیکی

با وجود شواهد و ادله قابل توجه در آثار علامه طباطبایی مبنی بر تشکیکی دانستن وجود، در بسیار از آثار وی، ادله متقنی بر قبول وحدت شخصی دیده می‌شود. علی‌رغم قبول تشکیک در وجود، هرگاه سخن مستقیماً از چگونگی وحدت وجود بوده، علامه طباطبایی واضح و بی‌پروا از وحدت شخصی دفاع کرده است. ایشان در رسائل توحیدی می‌گوید:

غیر وجود که ماهیت باشد انتزاعی است و وجود ذاتاً طرد عدم می‌کند پس آن حقیقت خارجی واجب‌الوجود ذاتی است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۶).

وی در توضیح عبارت ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۴/۶) که فرموده‌اند: «و لا تعدد يتصور فی لا تناهیه» معتقدند: ملاصدرا هم قائل به سلب تحصیلی از خداوند است و نه ایجاب عدولی و رعایت حال متعلم را توجیه بیان سلب تحصیلی از جانب ملاصدرا اعلام می‌کند. ایشان در تعلیقه مرقوم فرمودند:

منظور از لاتناهی عدم محدودیت آن به حد است. چراکه حد هر شیء غیر از آن شیء است و هر چیز مفروض غیر از وجود، بالذات باطل است. پس وجود خدا هیچ حدی ندارد. پس

او مطلق غیرمتناهی است. (فالوجود الحق لا حد له، فهو مطلق غیر متناه). هر چیز دومی که فرض شود، به همان اولی برمی گردد. به خاطر عدم وجود حدی که موجب تمییز آن‌ها شود این نامتناهی بودن با نظر دقیق، سلب تحصیلی است، اما او (ملاصدرا) ایجاب عدولی [خدا بی حد است] را به کار برده است و این نظر متوسط است که بحث‌هایش را بر اساس آن بنا کرده برای تسهیل امر تعلیم همان‌طور که در بحث‌های علت و معلول به آن تصریح فرموده است (طهرانی، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

۲.۲ نظر علامه طباطبایی در خصوص وحدت شخصی

علامه از چهار راه به اثبات وحدت شخصی وجود پرداخته است: ۱. وجود رابط و حقیقت معلول؛ ۲. صرف الوجود؛ ۳. عدم تناهی؛ ۴. تقریر جدید از برهان صدیقین. با وجود تصریح علامه بر صحیح بودن وحدت شخصی وجود، لیکن اشکالاتی هم بر وحدت شخصی وارد می‌داند مهمترین اشکال در باب علم خداوند است. از نظر ایشان نمی‌توان هم به مساوقت علم و وجود قائل بود هم وجود را منحصر در ذات باری دانست و برای او علم به اشیا هم قائل شد. اگر اشیا سهمی از وجود نداشته باشند پس مورد تعلق علم نیز واقع نمی‌شوند. از این روی علم خداوند به اشیا که سهمی از وجود ندارند چگونه تعلق می‌گیرد؟

و گمان این بنده آن است که: بناء علی مشرب العرفاء در وحدت شخصی وجود، به این دو طریق از علم اعمی علم قبل الإیجاد و علم فعلی نمی‌توان حقیقه قائل گردید. زیرا مساوقت میان علم و وجود، با تفکیک میان آن‌ها منافات دارد و به عبارت آخری إثبات علم حقیقی به نحو حقیقت و إثبات وجود عینی، یا ظلی مجازی به نحو مجاز با هم ممکن الجمع نیستند (طهرانی، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

تاکنون معلوم شد علامه طباطبایی هم از وحدت تشکیکی و هم شخصی طرف‌داری کرده است و هم به طرح اشکال بر هر دو اقدام کرده است. هنوز این پرسش مطرح است که در پایان، رأی نهایی او چیست؟ و چگونه این اقوال را کنار هم گرد می‌آورد؟

۳.۲ آرای مرتضی مطهری در باب وحدت وجود

مرتضی مطهری بحث وحدت وجود را از مهم‌ترین بحث‌های فلسفی می‌داند و ایشان

جایگاه بلندی برای وحدت وجود قائل است. نه تنها اصل آن را قبول دارد بلکه وحدت وجود را جزء مهم‌ترین بحث‌های فلسفی و هم‌ردیف اصالت وجود، یعنی دومین اصل فلسفی می‌داند.

وحدت وجود تنها پس از طرح و پذیرش اصالت وجود قابل طرح و بررسی است و وحدت وجود بعد از اصالت وجود مهم‌ترین مسأله است (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۱۸/۵). این را باید بدون تعارف گفت که مسأله وحدت وجود از آن اندیشه‌هایی است که کمتر کسی به عمق آن پی برده و می‌برد (مطهری، ۱۳۸۰: ۸۸).

وی به تعابیر مختلف وحدت وجود و معانی متفاوت آن در میان اقوام و ملل آشناست، اما معنایی از آن را که اتفاقاً از نظر برخی فیلسوفان بلندترین و دقیق‌ترین معنای وحدت وجود (وحدت شخصی) است نمی‌پذیرد. ایشان معتقد است وحدت وجود به معنای شخصی و نه تشکیکی با مبانی فلسفی سازگار نیست، لذا غیرقابل قبول است. وی پذیرش وحدت شخصی وجود را مستلزم انکار بدیهی‌ترین اصل فلسفه (واقعیت داشتن اشیا) می‌داند.

با مطالعه آثار مطهری، تزلزلی در آرای وی مشاهده می‌شود که با اختلافی که در آثار طباطبایی دیده می‌شود متفاوت است. اختلاف آرای طباطبایی با مرور زمان و پختگی آثار، به تکامل رسید اما اختلاف نظرات مطهری به اختلاف زمان نیست بلکه به موضوع مورد بحث منوط است. هر جا بحث فلسفی صرف است، با وحدت وجود شدیداً مخالفت کرده است و هر جا بحث، قرآنی یا عرفانی شده است، لحن سخن به طرف‌داری وحدت وجود برگشته است. شاید به این دلیل که قبلاً آن را پذیرفته اما آن را قابل توجیه فلسفی نمی‌دانست.

ایشان چهار معنا برای وحدت وجود ذکر می‌کند: ۱. وحدت شهود؛ ۲. وحدت وجود و کثرت موجود عند المشایین؛ ۳. وحدت وجود عرفا که عالم مظهر است؛ ۴. وحدت وجود تشکیکی (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) و معتقد است: «هر وحدت وجود را نباید وحدت وجود فلسفی دانست» (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۱۹/۵)؛ «قبل وحدت وجود فلسفی بحث‌ها همه وحدت شهودی بوده است» (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۱۲/۱).

مطهری با بحث‌های وحدت وجود قبل از اسلام آشناست اما علت اینکه طراح بحث را مسلمانان و ابن عربی معرفی می‌کند، می‌خواهد به این واقعیت اذعان کند که صرفاً اشتراک لفظی میان بحث‌هاست و معنایی که فیلسوفان قبل اسلام از وحدت وجود در نظر داشتند

بسیار متفاوت از آن چیزی است که منظور ابن عربی و مسلمانان بعد اوست. از نظر ایشان اگر بخواهیم وحدت وجود به معنای فلسفی امروز را مورد مذاقه قرار دهیم باید بگوییم زمان شروع آن بعد از ابن عربی است.

ایشان در ذیل معنای چهارم از وحدت (وحدت تشکیکی) می گوید:

البته فلاسفه از این مقدار هم یک کمی جلوتر رفته اند و به نظریه ای که باز رقیق تر از این است رسیده اند ولی نه به وحدت وجود عرفانی که به وحدت محض قائل بشوند و کثرت را به کلی نفی بکنند (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۲).

یعنی از نظر مطهری هر چه وحدت وجود فلسفی را هم رقیق کنیم باز وحدت وجود ابن عربی و وحدت شخصی از آن در نمی آید. حال این نوع وحدت وجود که بینابین وحدت تشکیکی و وحدت عرفانی است چگونه وحدتی است؟ معلوم نیست. یعنی از نظر مطهری فیلسوفان به وحدت بالاتر و رقیق تر از وحدت تشکیکی هم رسیده اند اما آن وحدت هم نمی تواند وحدت شخصی عرفا باشد. وحدت وجود و کثرت موجود ذوق التاله را نیز نمی پذیرد؛

ذوق التاله که به وحدت وجود و کثرت موجود معتقدند، اصالت الماهیتی هستند و اصلاً با عرفا ربطی ندارد (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۴۶)

۱.۳.۲ نظر مطهری در باب وحدت تشکیکی و شخصی وجود

همان طور که گفته شد مطهری اصل وحدت وجود را به عنوان یکی از اصول اساسی فلسفه پذیرفته است. وحدت وجود شخصی عرفا را نیز با مبانی خود عرفا مستدل می داند و برایش استدلال هم آورده است (مطهری، ۱۳۳۵: ۶۰/۳).

بحث مهم ایشان، تشکیکی یا شخصی دانستن وحدت وجود است. مبانی فلسفی مطهری، همچون دیگر فلاسفه، بر اصل مهم تشکیک وجود مبتنی است. چراکه بدون پذیرش آن انجام بحث های فلسفی ناممکن است (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۱۶/۱).

مطهری استدلالی بر تشکیک وجود دارد که برای اولین بار آن را مطرح کرده است. هرچند مضامین این استدلال به گونه ای دیگر در آثار ملاصدرا یافت می شود (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

پذیرش تشکیک در وجود توسط یک فیلسوف، لزوماً به این معنا نیست که آن فیلسوف صرفاً به وحدت تشکیکی قائل است و منکر وحدت شخصی است. ممکن است فیلسوفی

تشکیک در وجود را صحیح بدانند اما به وحدت شخصی وجود نیز قائل شود. اما مطهری از آن دسته فیلسوفانی است که هم تشکیک در وجود را قبول دارد هم وحدت وجود را صرفاً تشکیکی می‌داند. مطهری نه تنها تشکیک را به عنوان یک اصل مهم فلسفی قبول دارد، بلکه یگانه تعبیر صحیح وحدت وجود را وحدت تشکیکی می‌داند. او وحدت تشکیکی وجود را به این دلیل که وجود در فلسفه تشکیک پذیر است می‌پذیرد اما در علم عرفان نه. وحدت تشکیکی را مختص فلسفه و وحدت شخصی را ویژه عرفان می‌داند. و معتقد است در عرفان نمی‌توان به تشکیک وجود قائل شد؛ چراکه وجود در عرفان و فلسفه متفاوت است. وجود در عرفان حقیقت واحد بسیطی است که قابل شدت و ضعف نیست. آن که قابل شدت و ضعف است «کون» است نه وجود. عرفا به موجودی که عاری از هرگونه حیثیت تعلیلیه و تقییدیه باشد لفظ وجود را اطلاق می‌کنند و با این معنا از وجود البته وحدت شخصی وجود امری ممکن و قابل قبول است اما وجودی که با تشکیک سر سازگاری ندارد. بلکه وجود متشخص واحد است، پس نمی‌تواند مانند وجود در فلسفه، وحدتش تشکیکی باشد. از نظر مطهری ابن عربی می‌تواند قائل به وحدت شخصی شود، به دلیل معنایی که از وجود در عرفان هست. اما به دلیل معنای وجود در فلسفه، نمی‌توان قائل به وحدت شخصی در فلسفه شد.

۲.۳.۲ استدلال وی بر رد وحدت شخصی وجود

مطهری در اکثر اظهاراتش درباره نظریه وحدت شخصی یا اطلاق وجود، آن را با اوصافی همچون «انکار بدیهی»، «تکذیب عقل و حس» و «سفسطه» توصیف و در واقع تقبیح و تکذیب کرده است. عمده استدلال وی بر نفی وحدت شخصی وجود، عدم پذیرش نفی کثرات در عالم است. یعنی وی ظهور را با عدم یکی می‌داند و همین که امری از دایره وجود بیرون رفت و وارد حریم ظهور شد، آن را معدوم به حساب می‌آورد و به مرتبه بسیار ضعیفی از وجود بنام ظهور قائل نیست. در مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌فرماید:

امکان ندارد که واقعیت خارج واحد محض باشد و ذهن به گزارف ماهیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزارف و بلاجهت بود. پس قبول نظریه وحدت وجود مستلزم تکذیب عقل و حس و انکار یکی از بدیهی‌ترین بدیهیات است (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۱۲/۶).

بقول محی‌الدین آنچه که غیبت است مربوط به عالم است و آنچه ظهور است مربوط به ذات حق. البته یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود. یعنی نمی‌تواند کثرات محسوسات را به کلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد، حرکت وجود ندارد، این کثرات وجود ندارد و در تمام این‌ها فقط ظهور ذات حق را بخواهد ببیند. یعنی این نظریه به این شکل قابل توجیه فلسفی نیست (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۲۴).

مطهری برخی از ایرادات وحدت شخصی وجود را به طور خلاصه در این فقره ذکر کرده است؛ وجود ماده، وجود حرکت و نفی کثرات از جمله اشکالاتی است که ایشان با وحدت شخصی، قابل توجیه نمی‌داند. دلیل اصلی مطهری بر عدم پذیرش وحدت شخصی وجود چنین است:

تردیدی نیست که ماهیات متکثری بر ذهن ما نمودار می‌شوند. هرچند این ماهیات اموری اعتباری هستند ولی به طور قطع، کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی خارجی است؛ زیرا ماهیت ذهنی نماینده وجود خارجی است و همان‌طور که امکان ندارد واقعیت خارجی در کار نباشد و ذهن به گزاف تصوری از واقعیت خارجی پیش خود اختراع کند، همچنین امکان ندارد که واقعیت خارج، واحد محض باشد و ذهن به گزاف ماهیات متکثری از آن واحد حقیقی انتزاع کند؛ اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود، تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و بلاجهت بود (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۵/۵).

بنابراین مطهری صریحاً وحدت شخصی وجود عرفاً را به لحاظ فلسفی، ناممکن دانسته و یگانه تأویل صحیح آن را وحدت تشکیکی معرفی می‌کند. (مطهری، ۱۳۳۵: ۶۰/۳ و ۶۳/۵؛ مطهری، ۱۳۶۰: ۳۳۱).

۳.۳.۲ پذیرش وحدت شخصی

استاد مطهری در پاره‌ای از موارد به ساحت منظر عرفاً نزدیک شده و همچون آنان وجود را واحد و کثرات را اعتباری دانسته و دست‌کم بر مشرب فلسفی‌اش اصرار ندارد. در پاورقی‌های مقاله چهاردهم، یعنی جلد پنجم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که حدود هیجده سال پس از پاورقی‌های جلد سوم نوشته شده است، می‌گوید:

اساساً وجود اشیا با مقایسه به وجود خداوند وجود حقیقی نمی‌باشند بلکه از قبیل نمود و ظهور است که پیش از آنکه خود را نشان بدهد او را نشان می‌دهد. از نظر غیر اصیل بودن، نسبت اشیا به ذات حق نظیر نسبت سایه به جسم است معمولاً در مشرب فلسفی معمولی

همانطور که برای سایر اشیا، وجود اثبات می‌کنیم برای او نیز وجودی اثبات می‌کنیم با این تفاوت که وجود او قائم بذات و لا یتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیا قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث، اما درحقیقت وجود تفاوتی میان ذات واجب و سایر اشیا نیست. اما در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه صدرایی که با برهان قویم تأیید شده است وجود اشیا نسبت به عدم، وجود است، ولی نسبت به ذات باری لاوجود است، نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه و یا عکس و عاکس است (مطهری، ۱۳۸۵: ۹۷/۷).

در توضیح عبارات مطهری دو نکته مهم به چشم می‌خورد:

اولاً عبارت «مشرب فلسفی معمولی» نشان می‌دهد، قبول تشکیک در وجود ویژه مشرب فلسفی خاص نیست، بلکه پله‌های ابتدایی فلسفه است و یا ویژه فیلسوفانی است که به مراحل عالی دانش فلسفه دست نیافته‌اند. در این مشرب فلسفی مخلوقات دارای وجودند و حظ و بهره از آن دارند.

نکته دوم: یکی دانستن مشرب عرفان و حکمت صدرا آن هم حکمتی که صفت قویم را بدان می‌دهد، در پذیرش انتفای وجود از اشیا. یعنی دیگر از آن عدم پذیرش‌های فلسفی و زیر بار نرفتن‌ها خبری نیست. بلکه اگر کسی از مشرب فلسفی معمولی بالاتر رفت و به حکمت قویم صدرایی نایل شد، در آن صورت متوجه ظل‌بودن و عکس‌بودن اشیا عالم می‌شود (رضایی، ۱۳۸۵: ۴۶).

مطهری در درس‌های شرح مبسوط منظومه که حدود چهار سال پس از نگارش فقرات مذکور القاء شده، دوباره به نظریه وحدت تشکیکی وجود برمی‌گردد و نظریه وحدت شخصی وجود را که همان نظریه عرفا و مختار نهایی صدرالمآلهین است، قابل توجیه فلسفی نمی‌داند. در آنجا نخست در تبیین وحدت وجود عرفا می‌فرماید:

عرفا قائل به وحدت وجود هستند بدون اینکه هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند؛ یعنی می‌گویند: وجود یک واحد محض است بدون اینکه هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است با ذات حق، پس بتمام معنی لیس فی الدار غیره دیار است. این است که خیلی اگر ارفاق بکنند عالم را به عنوان یک مظهر و یک چیزی که حقیقت حق در او ظهور دارد، می‌دانند، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد (مطهری، ۱۳۶۰: ۲۲۳/۱).

آشکار است که مطهری در اینجا دیگر، برخلاف داوریش در پاورقی‌های مقاله چهاردهم اصول فلسفه، نه فقط نظریه وحدت شخصی وجود را نظریه «فیلسوفانی که

حکمت متعالیه را شناخته‌اند و مخصوصاً مسائل وجود را آنچنان که باید ادراک کرده‌اند» نمی‌خواند و به مثابه نظریه مؤید به «برهان قویم» نمی‌ستاید و آن را برتر از نظریه مورد قبول «عامه مردم حتی اهل فکر و فلسفه معمولی» نمی‌شناسد، که اساساً غیر قابل توجیه عقلی و فلسفی، یعنی نامعقول می‌داند.

در مجموع باید گفت: مطهری هیچ‌گاه وحدت شخصی وجود را به دلیل اشکالات فلسفی آن نپذیرفت و اگر گاهی سخنانی در قبول آن به زبانش رانده، صرفاً از حالات عالی عرفانیش در آن لحظه ناشی می‌شود. حال باید دید آیا فیلسوفان بعد از مطهری توانسته‌اند این اشکالات را پاسخ گویند یا خیر؟

۴.۲ تبیین جوادی آملی از وحدت وجود

عبدالله جوادی آملی، اندیشمند معاصر (حفظه الله) آخرین و جدیدترین نظریات در باب وحدت وجود را ارائه کرده است. او که دستی در قرآن و دستی در عرفان دارد و آثار فلسفی ملاصدرا را به‌خوبی شرح داده است، در باب وحدت وجود صاحب ناب‌ترین دیدگاه‌هاست و چنین انتظار می‌رود که پاسخ‌گوی معضلات و مشکلات و ابهامات این نظریه فاخر باشد.

برخلاف دو حکیم قبل (طباطبایی و مطهری)، موضع ایشان همیشه ثابت بوده و علاوه بر دفاع از وحدت وجود شخصی، پاسخ‌گوی مشکلات آن نیز بوده است. راهی که ایشان جهت برهانی کردن آن نظریه پیموده است، کوتاه‌ترین و محکم‌ترین راه و البته بدون اشکال است. تبیین کامل و دقیق وحدت شخصی وجود، توسط آن عالم ربانی، تقریباً تمام ابهامات آن را از بین برده است. او نیز همچون ملاصدرا وحدت شخصی وجود را بخشی از بخش‌های فلسفه و مرحله‌ای از مراحل رشد و تکامل این مشرب فکری نمی‌داند بلکه آن را اتمام و اکمال فلسفه می‌داند به عبارت دیگر؛ فلسفه با وحدت شخصی وجود به بلوغ خود رسید و از مرحله صباوت به پختگی و شکوفایی منتهی شد.

وحدت شخصی وجود - که در عرفان مطرح است - به مراتب عمیق‌تر از وحدت تشکیکی آن است - که در حکمت متعالیه طرح می‌شود - از این رو صدرالمتألهین در *سفار* با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود است که می‌گوید: با این ابتکار فلسفه اکمال و اتمام یافت؛ یعنی وزان شخصی بودن وجود در معارف عقلی و شهودی وزان ولایت انسان کامل است در معارف دینی و اعتقادی (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۹/۱).

با طرح این ادعا، پس از بیان صحیح این نظریه و پاسخ‌گویی به ایرادات آن، باید شاهد تحول شگرف و عمیق در مباحث فلسفی که قبلاً بر پایه وحدت تشکیکی وجود مبتنی بوده است باشیم.

۱.۴.۲ رفع اشکال تباین وجود و عدم

ایشان با فهم دقیق معنای وجود در فلسفه و عرفان همچنین تبیین کامل وحدت وجود به ایرادات پاسخ می‌دهند. برخی اشکالات، ناشی از معنای وجود در فلسفه است که وجود نقیض عدم و موجود نقیض معدوم است. شیء یا باید موجود باشد یا معدوم و واسطه بین دو نقیض هم محال است. همان‌طور که قول معتزله مبنی بر ثبوت ممکنات باطل بود. بنابراین وقتی سخن از وحدت وجود به میان می‌آید، قهراً این سؤال مطرح است که اشیای عالم را چه بدانیم؟ موجود یا معدوم؟ قضیه «اشتراک معنوی» وجود که اصل مهمی در فلسفه است چه می‌شود؟

استاد جوادی آملی با عنایت به تفاوت معنای وجود در عرفان و فلسفه، معتقد است بین مجاز و معدوم تفاوت هست. همان‌طور که بسیاری از اطلاقات، از باب حقیقت نیست بلکه از باب مجاز است؛ اگر در فلسفه، به اشیای عالم موجود گفته شده است از باب حقیقت نیست، بلکه مجاز است و این که مخلوقات مجزاً موجودند، به هیچ عنوان به معنای معدوم بودن آنها نیست. دقیقاً به همان معنا که مطهری، تصورات ذهنی را امور اعتباری و نه حقیقی می‌داند. «تردیدی نیست که ماهیات متکثری بر ذهن ما نمودار می‌شوند، هر چند این ماهیات اموری اعتباری هستند ولی به طور قطع، کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی خارجی است» (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۸/۵).

مطهری با اعتباری‌خواندن ماهیات ذهنی آنها را معدوم نساخته، خطای دید انسان دویین (احول) هم نیستند، بلکه برایشان قوانینی هم قائل است و از همه مهم‌تر دلالت واقعی آنان بر موجودات خارجی را نیز قبول دارد. لذا اگر حکیم یا عارفی، وجود را حقیقتی واحد بداند و مابقی اشیا را اعتباری فرض کند، به هیچ عنوان آنها را معدوم به حساب نیاورده است بلکه حیثیت حکایت‌گری از یک واقعیت عینی را هم می‌پذیرد. استاد جوادی آملی در شرح این مطلب می‌فرماید:

وجود در عرفان مخصوص واجب است، چنان‌که «کون» مختص به ممکن و همان‌طور که کون بر واجب اطلاق نمی‌شود، وجود نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد مگر به یکی از دو

راه: نخست آنکه از باب مجاز عقلی، در اسناد باشد؛ یعنی اسناد وجود به واجب اسناد الی ما هو له و به ممکن، اسناد الی ما غیر ما هو له باشد. دوم آنکه از باب مجاز لغوی، در کلمه باشد؛ یعنی اطلاق وجود در واجب به معنای حقیقی و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجازی باشد و در مجاز لغوی، لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، آنگاه بر مصداق معنای غیرحقیقی تطبیق می‌شود یا آنکه در همان معنای حقیقی خود استعمال می‌شود؛ ولی تطبیق آن بر مصداق غیرحقیقی، از باب ادعاست. به هر تقدیر در مجاز عنایت و تکلفی لازم است و اگر اطلاق وجود بر ممکن حقیقت باشد نه مجاز، چاره‌ای جز پذیرش اشتراک لفظی وجود نیست؛ یعنی وجود دارای بیش از یک مفهوم است و همان‌طور که وجود و کون در فلسفه بر خلاف عرفان- مرادف هم‌اند، اگر وجود در فلسفه مشترک معنوی و در عرفان مشترک لفظی باشد محذوری به همراه ندارد؛ زیرا تعدد اصطلاح مصحح این گونه تفاوت‌هاست و در فلسفه از «بود و نبود» بحث می‌شود و در عرفان از «بود و نمود و نبود» سخن به میان می‌آید اما نمود به معنای واسطه بین وجود و عدم نیست زیرا «بود» مخصوص واجب است و نقیض آن «نبود» است که شامل ممتنع و ممکن می‌شود و «نمود» مخصوص ممکن است و نقیض آن «عدم نمود» است. بنابراین در هیچ یک واسطه لازم نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۱).

خود مفهوم «اعتباری» اعتباری است. یعنی با ملاحظه مفهومی که در مقابلش هست شناخته می‌شود. پس این که گفته می‌شود وجود ممکنات اعتباری است به چه معناست؟

هر امر اعتباری را در قبال امر حقیقی خود باید شناخت... گاهی اعتبار در برابر تکوین است؛ مانند قراردادهای اجتماعی و زمانی در برابر ماهیت (مقوله) واقع می‌شود؛ مانند معقول ثانیه منطقی و نیز معقول ثانیه فلسفی و گاهی در برابر وجود قرار می‌گیرد؛ نظیر ماهیت بر اساس اصالت وجود و گاهی در قبال فیض واجب ملحوظ می‌گردد؛ مانند وجود مقید درخت و حیوان در قبال وجود مطلق به قید اطلاق که همان فیض منبسط باشد و سرانجام در قبال خود واجب که هیچ مقابل ندارد، لحاظ می‌شود؛ مانند فیض منبسط که محدود به اطلاق است. آنچه در قبال هستی صرف واقع می‌شود، همانند صورت مرآتیی است که حیثیتی جز نشان صاحب صورت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۱).

آنچه از این سطور به دست می‌آید این است که جعل اصطلاح، موجب تغییر حقایق نمی‌شود. حقایق عالم با هر نام و نشانی که یاد شوند، دگرگون نمی‌شوند. آنچه حقیقت است اصالت حق است و اعتباریت دیگر اشیا. فلاسفه اعتبار بیشتر برای این اعتباریات قائل شده‌اند و آن‌ها را به مجاز (چه مجاز عقلی چه مجاز لغوی) موجود به حساب آورده‌اند و دیگران این مجاز را حقیقت پنداشته‌اند و احکام موجود حقیقی را به آنان سرایت داده‌اند.

نگاه عرفانی به عالم که دقیق‌تر است سه نوع (بود و نمود و نبود) می‌بیند و حکیم دو نوع. لذا در طبقه‌بندی اشیایی که نه «بود» هستند و نه «نبود» به حیرت افتاده است. البته تمام احکامی که به وجود حقیقی اسناد داده می‌شود، به موجودات اعتباری هم داده می‌شود اما بالاعتبار و المجاز.

۲.۴.۲ اثبات وجود مطلق

از آنجا که این مساله مبتنی بر بحث «وجود» است ریشه بسیاری از اشکالات در عدم تبیین صحیح آن است. بداهت وجود و عدم نیاز آن به اثبات موجب شده، برخی مخالفان از همین نقیب وارد شوند و به گمان خودشان پنبه تمام مباحثی که بر پایه اصالت وجود و... است را بزنند. نمونه‌ای از چنین اشکالات، از کتاب *تأملی بر نظریه اصالت وجود و وحدت وجود* نقل می‌شود. در این کتاب نویسنده، با طرح این مسأله که از نظر ملاصدرا مفهوم وجود و مصداق آن دو مقوله متفاوت و متغایرنند و مفهوم آن امر بدیهی است و حقیقت وجود و مصداق آن، امری از سنخ امور کشفی و شهودی است و تصور آن ممکن نیست، شروع به اشکال و ایراد می‌کند. نویسنده معتقد است حال که مفهوم وجود از امور ذهنیه و از سنخ علوم حصولیه است و نمی‌تواند حاکی از حقیقت وجود و مصداق آن که از سنخ علم است باشد، پس هیچ مفهومی هم نمی‌تواند حاکی از حقیقت وجود باشد؛ زیرا هر مفهومی را در نظر بگیریم معروض کلیت و جزئیت و... قرار می‌گیرد در حالی که حقیقت وجود امری بسیط و عین تشخیص است پس از همه آن امور میراست. می‌ماند یگانه راه وصول به حقیقت وجود که راه کشف و شهود است که اولاً راه استدلالی و برهانی نیست. ثانیاً مملو از اشکال و خطاست.

اگر وصول به حقیقت وجود جز با کشف و شهود قابل دسترس نیست لازمه‌اش این است که تصویری که از نظریه اصالت وجود ارائه شده و ادله‌ای که برای آن اقامه شده ما را به حقیقت وجود و مصداق آن رهنمون نکند زیرا وجودی که اصالت آن به برهان اثبات می‌شود، مفهوم وجود است نه مصداق آن، چون نتیجه‌ای که از برهان به دست می‌آید از سنخ حصولی است نه علم حضوری و معلوم به علم حصولی از عالم مفاهیم است نه مصداق. در حالی که قائلین اصالت وجود مدعی هستند آنچه در خارج یافت می‌شود حقیقت وجود است (هاشمی نسب، ۱۳۹۳: ۵۳).

جوادی آملی در کتاب *عین نضاح*، خود به براهین هفتگانه وحدت وجود، اشکالات

اساسی وارد می‌کند و ریشه تمام اشکالات را به عدم اثبات «وجود مطلق حقیقی» برمی‌گرداند. لذا پس از طرح نقد براهین وحدت وجود، در مقام پاسخ‌گویی برمی‌آمد و به اثبات «حقیقت وجود مطلق» می‌پردازد. ایشان بهترین دلیل بر اثبات «وجود مطلق» را برهان صدیقین با تقریر علامه طباطبایی می‌داند؛ زیرا این تقریر به هیچ مقدمه فلسفی تکیه ندارد و می‌تواند اولین اصل فلسفی باشد که با این بیان که «واقعیت حقیقت دارد» به تبیین حقیقتی می‌پردازد که نه قابل اثبات است و نه قابل انکار.

آنچه به عنوان امر بدیهی مورد اتفاق همه فلاسفه و مرز بین سفسطه و فلسفه است، همان موضوع فلسفه یعنی اصل واقعیت است؛ یعنی «واقعیت حق است و سفسطه که نفی واقعیت است باطل». قضیه ایجابی اول، اولی است و قضیه سلبی دوم، به تبع قضیه ایجابی اول، بدیهی است؛ و بعد از پذیرش تحقق این موضوع است که بحث میان فلاسفه در مورد اینکه آن واقعیت چیست درمی‌گیرد. فائلان به اصالت وجود آن واقعیت را وجود می‌دانند و معتقدان به اصالت ماهیت آن را ماهیت می‌خوانند. لازم است توجه شود که «واقعیت حق است» قضیه مفید است نه تصور و نه از قبیل اتحاد موضوع و محمول؛ نظیر «واقعیت واقعیت است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲۳/۳).

نکته دیگری که ایشان متذکر شدند جهت رفع ایرادی است که به دیگر براهین اثبات وجود مطلق وارد است. ایشان با طرح این مسأله که قضیه «واقعیت حق است» یک قضیه ضروری ذاتی است زیرا همگان بالبداهه آن را می‌یابند و احتمال حق نبودن آن به ذهنشان نمی‌آید اعلام می‌کند یک حقیقت که دارای «ضرورت ذاتی» است یعنی دقیقاً همان چیزی که در پی آن بودیم ثابت شد.

۳.۴.۲ رفع اشکال احکام موجودات

سؤال مهم دیگری که مطرح می‌شود این است که اگر اشیا بهره‌ای از وجود ندارند پس این همه احکام وجود که برای آن‌ها ثابت شده و بحث می‌شود چیست؟ آیا تمام بخش‌هایی از فلسفه را که به احکام موجودات می‌پردازد، باطل به حساب آوریم یا از مباحث فلسفه حذف کنیم؟ فلاسفه‌ای که به وحدت وجود معتقدند این دو مطلب را چگونه جمع می‌کنند که هم ممکنات را موجود نمی‌دانند، هم احکام وجود را برایشان ثابت می‌دانند.

پاسخ این است که همان‌طور که اسناد وجود به ممکنات به مجاز است، اسناد احکام وجود هم به آن‌ها از همین باب است. آن احکام ثابت‌ه جز به مجاز به ممکنات اسناد داده نمی‌شوند.

برخی از امور سهمی از وجود و حقیقت ندارند ولی حقایق یا احکام آنها نظیر جعل، علیت، تأثیر و تأثر که از احکام وجود هستند به مجاز به آن امور اسناد داده می‌شود. مصحح مجاز عقلی، پیوند و اتحاد است که با عقل اثبات می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۸/۹).

۴.۴.۲ تبیین ایشان از معنای صحیح وحدت شخصی وجود

استاد جوادی آملی، معنایی را که برخی حکما و عرفا بر آن اتفاق نظر دارند که غیر از واجب تعالی هیچ مصداقی در عالم نباشد، صریحاً نفی می‌کنند.

وحدت شخصی وجود، به طوری که هستی غیر از واجب تعالی هیچ مصداقی نداشته و هر چه غیر خداست، خیال محض و حباب صرف است [یعنی همه موجودات معدوم باشند]. لازم است توجه شود که این معنا باطل بوده و در کلام شیخ مشایخ ما آقا محمدرضا قمشه‌ای آمده، از این رو در بیان شاگردان بلاواسطه ایشان مانند مرحوم میرزا هاشم اشکوری و مرحوم میرزا محمود قمی و... یاد می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۱/۱).

حکمای مخالف وحدت شخصی با این پندار که موافقان وحدت شخصی تمام عالم را سراب محض می‌دانند به مخالفت با آن پرداختند و بر پایه این پندار اشکالات بعدی را وارد کردند. آنها گمان کرده‌اند اگر ممکنات از وجود بی‌بهره باشند، احکام نسبت داده‌شده به آنها باطل خواهد بود. اما پاسخ استاد به این اشکالات چنین است:

برخی از امور سهمی از وجود و حقیقت ندارند ولی حقایق و یا احکام آنها نظیر جعل، علیت، تأثیر و تأثر که از احکام وجود هستند به مجاز به آن امور اسناد داده می‌شود. مصحح مجاز عقلی پیوند و اتحاد است که با عقل اثبات می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۸/۹).

حال اگر همین نمونها که اعتباراً موجودند را با اشیای دیگر که حظ و بهره‌شان از حقیقت کمتر است بسنجیم، در برابر آنها اصیل و حقیقی خواهند بود و آنها اعتباری. این مطلب علاوه بر آنکه با مبانی خود فیلسوفان در تعارض نیست بلکه تصریح خود ایشان است.

بنابراین با این توضیحات، کثرات موجود در عالم، نفی نمی‌شوند بلکه از اصالتی که فیلسوف بر اساس اصالت وجود برای اشیا قائل است، ساقط می‌شوند و در مقایسه با فیض منبسط، به جرگه اعتباریات می‌پیوندند و البته تمامی احکامی که یک فیلسوف معتقد به وحدت تشکیکی، برای اشیای ممکن در نظر می‌گیرد، یک فیلسوف معتقد به وحدت

شخصی هم برای نمودهای عالم در نظر می‌گیرد. در واقع فیلسوف معتقد به وحدت شخصی، احکام موجودات را مانند ماهیات ممکنه اعتباری می‌داند و همانند صورت‌هایی در آئینه هستی، که اصل حکم، حق است لیکن صاحب اصلی آن خداست. دقیقاً همانطور که ماهیت در برابر وجود، معدوم نیست بلکه امری اعتباری است که به تبع وجود از حقیقت بهره می‌برد.

۳. نتیجه‌گیری

رد نظریه وحدت شخصی و پذیرش وحدت تشکیکی به معنای صحه گذاشتن به تمام دریافت‌های حکمت متعالیه به طور کلی است؛ چراکه بنای فلسفه ملاصدرا بر وحدت تشکیکی است و بنای تأسیس حکمت جدید وی بر پایه رد اصالت ماهیت و مستدل شدن اصالت وجود و پس از آن تشکیک وجود است.

اما تأثیر پذیرش و مبرهن شدن وحدت شخصی وجود، مانند تأثیر دریافت یک نظریه جدید و فهم جدید از یک مطلب خاص در فلسفه نیست. با قبول وحدت شخصی و تغییر نگرش نسبت به کل عالم، تمام جهان‌بینی و فلسفه تغییر خواهد کرد. همان‌طور که پذیرش اصالت وجود، تمام چهره فلسفه را تحت الشعاع قرار داد و فلسفه را وارد حوزه جدید کرد. به همین دلیل است که بنیانگذار حکمت متعالیه (صدرالمتألهین) در پایان بحث علیت، وحدت وجود شخصی را موجب تکمیل فلسفه می‌داند. اغلب بحث‌های میان علما در باب وحدت تشکیکی و شخصی صرفاً به این نقطه ختم می‌شوند که کدام معنی (تشکیکی یا شخصی) توجیه فلسفی دارد و صحیح است؟ و کمتر به این مسأله پرداخته شده است که پذیرش هر کدام از این تعابیر، چه نتیجه یا نتایجی به دنبال خواهد داشت؟ آیا با پذیرش وحدت تشکیکی یا شخصی مسائل دیگر باید بازبینی شوند؟ بلوغ و کمال فلسفه در سایه وحدت شخصی، بر کدام بخش آن تأثیر خواهد داشت؟

پی‌نوشت

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «وحدت وجود از دیدگاه پیروان معاصر حکمت متعالیه، مقایسه آراء طباطبایی، مطهری، جوادی آملی» است که در واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی برای دکتری فلسفه و کلام اسلامی تحقیق شده است.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *عین نضاح*، قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم*، قم: انتشارات اسراء.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۷۹). *تقد و تحلیل نحوه فاعلیت خداوند*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). *وحدت وجود در حکمت متعالیه*، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). *اسفار اربعه*، انتشارات بیروت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). *نهایه الحکمه*، تهران: صدرا.
- طهرانی، محمدحسین (۱۳۸۹). *توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی*، نشر مشهد.
- مدرس مطلق، سیدعلی (۱۳۷۹). *وحدت وجود*، نشر پرسش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *عرفان حافظ*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). *شرح منظومه*، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *حرکت و زمان*، تهران: حکمت.
- هاشمی نسب، سید مرتضی (۱۳۹۳). *تأملی بر نظریه اصالت وجود و وحدت وجود*، انتشارات دلیل ما.
- Harrison, P. (2013). *Elements of Pantheism; Religious reverence of nature and the universe*, Coral Springs, Florida: Llumina Press.
- Levine, M.P. (1994). *Pantheism; A non-theistic concept of deity*, London: Routledge.
- Mander, William (2016). 'Pantheism', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/pantheism/>>.
- Moran, D. (1990). 'Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa', *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64(1): 131-152.