

# تبیین و بررسی برهان علامه طباطبایی در ارجاع نظریه

## «تشکیک در وجود» به نظریه «وحدت شخصی وجود»

حسین کلباسی اشتری، استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی  
مهدی ساعتچی\*، دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری

### چکیده

نظریه وحدت شخصی وجود، اساس هستی‌شناسی عرفانی است، از اینرو گروهی از محققین اهل عرفان در مقام تبیین و دفاع از عقیده خویش به اثبات برهانی این نظریه اقدام نموده‌اند. حکیم و عارف معاصر، علامه طباطبایی نیز در آثار خود به اقامه براهینی در اثبات این مدعا پرداخته است. از جمله این براهین، برهانی است که در آن از طریق واکاوی برهان حکمای متأله مبنی بر وحدت سنخی وجود و تشکیکی بودن آن، مدعای عرفا مبنی بر وحدت شخصی وجود به اثبات رسیده است. این برهان از حیث روش استدلال و همچنین پرداختن به فروع و نتایج گوناگون مطلب، بویژه روشن ساختن نسبت میان نظریه عارف و نظریه حکیم، بدیع و قابل توجه است. مقاله حاضر پس از تقریر هر یک از دو نظریه، به تبیین و تحلیل برهان مذکور پرداخته و برخی از نتایج متفرع بر آن را مورد بررسی قرار میدهد.

### مقدمه

فیلسوف پرآوازه ایرانی صدرالدین محمد شیرازی ملقب به صدرالمتألهین (م ۱۰۵۰ق) در اواخر مرحله ششم از کتاب گرانسنگ اسفار اربعه که به مباحث «علت و معلول» اختصاص دارد، طی فصولی مطلبی را به اثبات میرساند که بگفته خود او، بواسطه آن مطلب، فلسفه را تکمیل و حکمت را متمم نموده است! آن مطلب مهم همانا پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود است که پیش از وی از جانب محققین اهل عرفان، در تبیین توحید حق تعالی و نسبت میان خدا و جهان ارائه شده بود. براساس این نظریه، وجود حقیقی از آن شخص حق تعالی است و آنچه غیر و ماسوی فرض میشود، در حقیقت حظی از وجود ندارد و به وجود مجازی موجود است و اساساً چیزی جز ظهور آن وجود واحد شخصی نیست.

گرچه راهی که صدرالمتألهین در اثبات این مدعا

(نویسنده مسئول) Email: m.saatchi85@gmail.com \*

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده با عنوان «مراتب توحید و فنا، با تأکید بر مقام ذات از دیدگاه علامه طباطبایی» میباشد.

تاریخ دریافت: ۹۳/۵/۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۶/۱۶

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۲، ص ۳۱۳.

### کلیدواژگان:

وحدت وجود	تشکیک وجود
وحدت شخصی	وحدت سنخی
تشان	ظهور

میپیماید نوآورانه است، اما نفس مدعا مطلبی است که مورد اتفاق همه محققین از اهل عرفان میباشد و سابقه‌ی بس کهنتر از زمانه صدرالمتألهین دارد. همچنین اقامه برهان بر این مدعا پیش از او نیز از جانب عارفان محقق‌ی چون ابو حامد اصفهانی، صائِن الدین علی بن ترکه (م ۸۳۵ق) و شرف الدین داوود قیصری (م ۷۵۱ق) صورت پذیرفته است و بتعبیر علامه طباطبایی:

جماعت آنها (= عرفا) اگرچه بنای اعتقاداتشان روی اساس ذوق و کشف استوار است نه روی اساس قیاس و برهان، با این همه جمعی از آنها که عارف و هم حکیم بوده‌اند براهینی بر مدعای خودشان اقامه کرده‌اند.<sup>۲</sup>

البته داوری پیرامون مناقشاتی که درباره براهین عرفایی چون ابن ترکه و قیصری شده است<sup>۳</sup> سخن دیگری است که باید در محل خود بدان پرداخته شود، اما این مسلم است که اصل رویکرد برهانی در تبیین مشهودات عرفانی، از جانب خود اهل شهود آغاز شده است. همچنین برخی از حکما همچون ملا جلال الدین دوانی (م ۹۰۸ق) با تأسیس نظریه «ذوق التاله» در این راستا کوشیده‌اند. البته آراء دوانی بشدت مورد انتقاد ملاصدرا قرار گرفته است<sup>۴</sup> و بررسی نظریه وی و صحت و سقم انتقادات صدرالمتألهین بر وی مجال دیگری میطلبد.

در هر حال صدرالمتألهین نه مبدع این نظریه است و نه نخستین کسی است که در صدد برهانی نمودن این رأی برآمده است، ولی مسلم است که برهان او در اثبات نظریه وحدت شخصی وجود، نوآورانه و بسیار قابل توجه است. اما اینکه گفته شده است: «وحدت وجود در فلسفه اسلامی غیر از وحدت وجود در عرفان

اسلامی است»<sup>۵</sup> و وحدت وجود در فلسفه اسلامی را بر وحدت سنخی و وحدت وجود در عرفان اسلامی را بر نظریه ذوق التاله تطبیق نموده‌اند<sup>۶</sup> و اینکه نظریه صدرالمتألهین در وحدت وجود را غیر از نظریه محی الدین بن عربی (م ۶۳۸ق) دانسته‌اند<sup>۷</sup>، همه برخلاف آراء نهایی ملاصدرا بوده و سنخی است که مورد قبول محققین در حکمت متعالیه نمیباشد، زیرا ملاصدرا خود با اقامه برهان بر وحدت شخصی وجود - که همان وحدت وجود در عرفان اسلامی است - مدعی تمیم و تکمیل حکمت است و در همانجا در تأیید مطالب خود به آراء اهل معرفت، از جمله ابن عربی استناد میجوید<sup>۸</sup>.

چنانکه گذشت، صدرالمتألهین نظریه ذوق التاله دوانی را در تبیین نظریه اهل عرفان - که ابن عربی از شاخصترین ایشان است - صریحاً ناموفق میدانند و مسلم است که ملاصدرا در مقام یک فیلسوف متضلع و حکیم محقق، به اقامه برهان بر وحدت شخصی وجود پرداخته است. با این همه چطور میتوان نظر نهایی فیلسوف را نادیده گرفته و نظر بدوی وی را اخذ نموده و بعنوان نظر فلسفه در برابر نظر عرفان قرار داد؟!<sup>۹</sup>

برخی نیز تلاش نموده‌اند نشان دهند مراد صدرالمتألهین از وحدت وجود، همان نظریه تشکیک در وجود است و نظریه‌ی مبنی بر وحدت شخصی

۲. طباطبایی، رساله تزییلات و محاکمات، ص ۱۶۹.

۳. جوادی آملی، عین نضاح، ص ۳۱۰-۲۹۵.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۲، ص ۸۵-۵۹.

۵. حائری، هرم هستی، ص ۱۰۸.

۶. همان، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۷. همان، ص ۱۴۲.

۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۲، ص ۳۱۴، ۳۴۸، ۳۶۶ و ۳۷۹.

وجود براساس فلسفه صدرایی تصویر ندارد و نهایت آنچه از وحدت وجود قابل دفاع برهانی است همان نظریه تشکیک است و بس. این سخن نیز با توجه به تصریح صدرالمتألهین به انحصار وجود و موجود در شخص واحد<sup>۹</sup> و متوهم بودن عالم<sup>۱۰</sup> از حیث تحقیق ساقط است؛ مضاف بر اینکه اگر وحدت وجود نزد ملاصدرا همان وحدت تشکیکی است، چرا در مباحث عرفانی علت و معلول، با اثبات نظریه وحدت شخصی سخن از تکمیل فلسفه و متمیم آن می‌گوید و عبارت «الآن حصص الحق» را به زبان می‌آورد<sup>۱۱</sup> و بیان میکند که اینک روشن شد که آنچه پیش از این در دار وجود علت و معلول می‌پنداشتیم نظری غیردقیق بود و براساس سلوک عرفانی یافتیم که جز آنچه علت حقیقی دانسته بودیم چیزی حقیقتاً موجود نیست<sup>۱۲</sup>.

باری صدرالمتألهین در برهان خود بعد از تدقیق در مسئله علیت، به نفی علیت و ارجاع آن به تشآن، تجلی و ظهور می‌پردازد. خلاصه برهان وی این است که علت چیزی است که بذاته علت و مؤثر است و معلول چیزی است که بذاته اثر و مفاض است. خدا نیز بسیط الحقیقه‌یی است که سرسلسله وجودات – اعم از علل و معلولات – است، پس همه وجودات و ما سوی الله ذاتاً متعلق به حقند و چیزی جز شئون و اطوار گوناگون حق تعالی نخواهند بود و هو المطلوب<sup>۱۳</sup>.

ویژگی برهان صدرالمتألهین اینست که از تدقیق در یک مسئله فلسفی به اثبات مطلبی می‌پردازد که پس از اثبات آن، مسئله اول نسبت به مطلوب تازه، بتعبیر او نظری جلیل (= غیردقیق) در مقابل نظری دقیق و عمیق خواهد بود.

حکیم و عارف معاصر، علامه سید محمدحسین

## ■ علامه طباطبایی

مدعی است میتوان از تدقیق  
و واکاوی برهان بر تشکیکی بودن  
حقیقت وجود، مدعی اهل عرفان  
را که همان وحدت شخصی وجود  
و در نتیجه تشآن و کثرت  
تشکیکی ظهور است،  
اثبات نمود.

طباطبایی (م ۱۴۰۲ق) در محاکماتی که بر مکاتبات میان حکیم و اصولی مدقق شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (م ۱۳۶۱ق) و عارف محقق سید احمد کربلایی (م ۱۳۳۲ق) نگاشته، مدعی شده است که میتوان از تدقیق و واکاوی برهان بر تشکیکی بودن حقیقت وجود که مدعی حکیم است – مدعی اهل عرفان را که همان وحدت شخصی وجود و در نتیجه تشآن و کثرت تشکیکی ظهور است، اثبات نمود. ایشان بر این مدعی خود برهانی اقامه نموده‌اند که این مقاله عهده‌دار بررسی و تبیین آن است.

برهان علامه طباطبایی را بلحاظ سبک میتوان در عرض برهان صدرالمتألهین بحساب آورد؛ یعنی همانگونه که ملاصدرا توانست از تحلیل یک مسئله مسلم فلسفی (= اصل علیت)، نظریه فوق آن (= تشآن) را به اثبات برساند، علامه طباطبایی نیز در این برهان درصدد برآمده است تا از تحلیل نظریه تشکیک در وجود، نظریه فوق آن یعنی تشکیک در

۹. همان، ص ۳۱۴.

۱۰. همان، ص ۳۱۵.

۱۱. همان، ص ۳۲۲.

۱۲. همانجا.

۱۳. همان، ص ۳۲۱.

ظهور و تشآن را به اثبات برساند. وی در اینباره میگوید: «این بنده را گمان بر آن است که همان برهان حکما (= برهان بر تشکیکی بودن حقیقت وجود) مسلک عرفا را بعینه نتیجه میدهد»<sup>۱۴</sup>.

نکته‌یی که در اینجا باید بدان توجه نمود اینست که مقصود علامه طباطبایی از بیان این مطلب اثبات نظریه وحدت شخصی با حفظ نظریه تشکیک و ایجاد هماهنگی میان این دو نظریه نیست بلکه، همانطور که گذشت و در ادامه بیشتر روشن خواهد شد، مقصود اینست که از تحلیل این نظریه میتوان نظریه فوق آن را اثبات نمود؛ همانگونه که برهان ملاصدرا با حفظ علیّت، تشآن را اثبات نمیکند و در پی هماهنگی میان علیّت و تشآن نیست، بلکه از تحلیل علیّت به نظریه فوق آن یعنی تشآن میرسد.

بنظر میرسد برهان علامه برهان تازه‌یی است که باید در عداد سایر براهین وحدت شخصی وجود بشمار آید و از حیث سبک شبیه به برهان ملاصدرا است که از راه تحلیل یک مسئله فلسفی که ناظر به کثرت موجود است، نظریه وحدت شخصی وجود را به اثبات میرساند. به اعتقاد نگارنده با تحلیل مسائل فلسفی دیگری که عمدتاً ناظر به تقسیمات قیاسی وجود همچون «تقسیم وجود به رابط و مستقل» است، نیز میتوان به این مهم دست یافت. بررسی دقیق تلاش علامه طباطبایی در این برهان، نارسایی نظریه تشکیک را در تبیین نظریه وحدت وجود مورد نظر عرفا بخوبی نشان میدهد؛ در عین اینکه نظریه تشکیک را در جای خود، نظریه‌یی مقبول میدانند.

لبّ بیان علامه طباطبایی اینست که اگر ذات حق تعالی بالاترین مرتبه از مراتب هرم هستی باشد - چنانکه قائلین به نظریه وحدت سنخی یا همان نظریه تشکیک در حقیقت وجود میگویند - نمیتوان قائل به

عینیت او با حقیقت وجود شد و نمیتوان برای او اطلاق و صرافت حقیقی ثابت کرد و در نتیجه نمیتوان او را «بسیط الحقیقه» بمعنای حقیقی دانست؛ بلکه بر اساس نظریه تشکیک، تمامی این عناوین بصورت نسبی و اضافی برای ذات واجب تعالی ثابت خواهند بود.

بخش اول و دوم این مقاله به تقریر دو نظریه وحدت سنخی و وحدت شخصی وجود و فصل سوم به بررسی برهان علامه طباطبایی اختصاص یافته و در فصل چهارم به فروع و نتایج این برهان پرداخته شده است.

## ۱. نظریه وحدت سنخی وجود (تشکیک در وجود)

### زمینه پیدایش نظریه وحدت سنخی

طرفداران نظریه اصالت وجود در توجیه و تبیین کثرت خارجی یا باید قائل به تباین ذاتی میان وجودات شوند یا تفاوت را در بعض ذات جستجو کنند، یا کثرت را ناشی از امری خارج از ذات بدانند. از آنجاکه دو قول اخیر بترتیب مستلزم نفی بساطت وجود و اثبات منشئیت آثار برای عدم است، واضح‌البتلان بوده و در نتیجه نظر بدوی در تبیین کثرت مشهود، قول اول را با این مضمون میپذیرد که وجودات با تمام هویت خود از یکدیگر جدا هستند و جهان مجموعه‌یی از وجودات گسسته و منفصل است که هیچیک از دیگری خبر ندارد و جملگی در یک مفهوم عام بدیهی انتزاعی که همان مفهوم «وجود» است مشترکند. این قول با عنوان «نظریه حقائق متباین» به بعض متکلمین و اتباع مشائین نسبت داده شده است. دقت نظر در این قول - که ناشی از سیطره نگاه اصالت ماهوی به جهان است، هرچند از جانب منتسبین به

۱۴. طباطبایی، رساله تذیبات و محاکمات، ص ۱۶۹.

اصالت وجود ارائه شده باشد - غیردقیق بودن آن را روشن می‌سازد؛ به این بیان که «انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیره بما هی کثیره ممتنع است»<sup>۱۵</sup>.

ملاصدرا با الهام از قول حکمای پهلوی که پیش از او مورد توجه شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز قرار گرفته بود، نوع دیگری از کثرت در وجودات را مطرح نمود که نه تنها با وحدت حقیقت وجود ناسازگار نیست بلکه مؤید آن نیز هست. او با پذیرش این نحو از تمایز میان وجودات توانست کثرت مشهود را بگونه‌ی تصویر کند که منافی با وحدت حقیقت و سنخ وجود نبوده بلکه ناشی از نفس وحدت باشد. این نظریه با تصویر نمودن تمایز تشکیکی در حقایق وجودی نوع دیگری از تمایز را پیش کشید که در آن میتوان وحدت و کثرت را ناشی از یک حقیقت دانست. از این نظریه با عنوان نظریه «تشکیک خاصی» و «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نیز یاد میشود.

#### تقریر علامه طباطبایی از نظریه وحدت سنخی

علامه طباطبایی در آثار مختلفی به تقریر نظریه تشکیک در وجود پرداخته، اما از آنجا که تبیین خود در رساله محاکمات را مقدمه برهان مورد بحث ما قرار داده است، ما نیز به بیان همین تبیین اکتفا مینماییم:

اصیل در خارج یک حقیقت مشککه ذات مراتب مختلفه میباشد که بواسطه قوت و ضعف و اولویت و ثانویت و تقدم و تأخر اختلاف دارند؛ اختلافی که برگردد به ما به الإتفاق، چه مفروض این است که غیر از این حقیقت، حقیقت دیگری نداریم.<sup>۱۶</sup>

قول به تشکیک در وجود مبتنی بر اصالت وجود

بوده و کثرت و گوناگونیهای وجودات به انحاء کمال و نقص سنخی که این کثرات در آن مشترکند برمیگردد. روشن است که آن سنخ واحد، حقیقت وجود است، زیرا بنا بر اصالت وجود واقعیت دیگری در قبال وجود نداریم و این همان معنای وحدت سنخی وجود و تشکیک آن است که در آن ما به الاختلاف و الامتیاز عین ما به الاتفاق و الاشتراک است و از آن به تشکیک خاصی تعبیر میشود.<sup>۱۷</sup>

#### کثرت موجودات در نظریه وحدت سنخی

بنا بر تقریر فوق، مراتب وجود (کثرت طولی) بر اساس این نظریه و با عبارتی از علامه طباطبایی اینگونه تصویر میشود:

چون اختلاف بنحو تقدم و تأخر و شدت و ضعف فرض شده، لهذا مرتبه عالیه باید مشتمل شود به مرتبه دانیه و زیاده؛ لکن زیاده غیرخارجة من الذات [إذ لا خارج من الذات إلا العدم و البطلان]. زیرا مرتبه دانیه، فاقد کمالی است که با مرتبه عالیه است علی النحو المذكور [أی التقدم و الشدة]. پس مرتبه دانیه انتزاع میشود از او معنای وجود و حقیقت مشترکه و أيضاً عدم مرتبه عالیه از حد ذاتش و این است مراد از اینکه مرتبه دانیه، وجودی است مخلوط با عدم؛ و إلا عدم که نقیض وجود است، راهی به حریم نقیض خود ندارد و این است مراد از حد وجودی من حیث إنه وجودی. چه حد وجودی خارج از حقیقت نمیشود؛ و الا فرض مرتبه تشکیکی، فرض

۱۵. همو، الرسائل التوحیدیه، ص ۳۴.

۱۶. همو، رساله تندیلات و محاکمات، ص ۱۶۹.

۱۷. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۴.

خلف خواهد بود. و از اینجا معلوم میشود که حد وجودی، حیثیت عدمیه است در وجود، به معنی اینکه: عقل، وجود مرتبه دانیه را کما اینکه مصداق وجود مییابد، همچنین مصداق عدم میبیند، اگرچه به حسب خارج، جز وجود مصداقی نیست و از اینجا معلوم میشود که مرتبه عالی نسبت به دانیه حد ندارد و اگرچه نسبت به مافوق داشته باشد. و از اینجا معلوم میشود که مرتبه عالی، همان حقیقت مشترکه ما بین عالی و دانیه مییابد و حدی برایش بالنظر الی حفظ المرتبه ملحوظ میشود همانا این است که او مرتبه دانیه نیست؛ یعنی فقدان کمال و عدم مخلوط مذکور را ندارد و چون سلب سلب اثبات است، معنی این کلمه این است که مرتبه عالی، وجود صرف و محض است بالنظر الی السالفه. پس حد او اگر باشد، نبودن حد خواهد بود.<sup>۱۸</sup>

وی پس از ارائه این تحلیل پیرامون مراتب تشکیکی وجود و حقیقت حدود وجودی و عدمی، بر این اساس به بیان ویژگی مرتبه وجود واجب تعالی که بالاترین مرتبه از سلسله مراتب تشکیکی وجود است میپردازد و میگوید:

از اینجا معلوم میشود که اعلی المراتب که مرتبه عالی است علی الإطلاق، واجد این کمال است علی الإطلاق و حدی ندارد بجز اینکه حدی ندارد؛ یعنی وجود صرف، و حقیقت بحت و محض است که همان احدیت ذات است.<sup>۱۹</sup>

پس بنا بر نظریه حکیم، مرتبه ذات واجب تعالی بالاترین مرتبه از مراتب نظام تشکیکی وجود است که وجود صرف و بیحد است و بنا بر تحلیلی که پیش از

این ارائه شد، صرافت او نسبت به سایر تعینات است و بالاتر از او مرتبه‌یی فرض ندارد؛ بهمین دلیل اعلی المراتب علی الإطلاق است. اما در مقابل این صرافت و بیحدی او مراتب محدود مادون قرار گرفته است نه عدم؛ آنچنانکه عرفا تصویر کرده‌اند و توضیح آن خواهد آمد. بر این اساس است که علامه میگوید این مرتبه «همان مقام احدیت است» که اصطلاح عرفا برای بالاترین مرتبه از مراتب تعینات حق متعال است. علامه در جای دیگری درباره این مرتبه مینویسد:

فتحقق به أن أقدم التعینات – أعی الأسماء – هو التعین بعدم التعین، و هو مقام الأحدیة باصطلاح العرفاء و یلیه بقیة التعینات.<sup>۲۰</sup>

از آنچه گذشت نتیجه میشود که براساس نظریه وحدت سنخی، وحدت حقیقی و کثرت نیز حقیقی است و کثرت راجع به وحدت و مؤکد وحدت است، از اینرو وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تحقق دارد؛ وحدت از آن وجود و کثرت از آن موجود است.

## ۲. نظریه وحدت شخصی وجود (تشان و تشکیک در ظهور)

عرفا بر خلاف حکما تنها، وحدت را حقیقی دانسته و کثرت را اعتباری و مجازی میدانند. ایشان وجود را منحصر در موجود واحد دانسته، به وحدت وجود و موجود قائلند و هیچ نحو از کثرت را در حقیقت وجود نمیپذیرند. بتعبیر علامه طباطبایی «آنها (= عرفا) وجود را واحد شخصی میدانند - که وجود حق عزوجل بوده

۱۸. طباطبایی، رساله تذیلات و محاکمات، ص ۱۶۶.

۱۹. همانجا.

۲۰. همو، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۲۰.

باشد - و غیر حق را به وجود مستعار و مجازی موجود میدانند نه با وجود حقیقی، چنانکه حکما قائل میباشند»<sup>۳۱</sup>. البته نباید پنداشت که عرفا منکر کثرت جهان - که مشهودی ضروری است - بوده‌اند و در نتیجه همچون سوفسطایی جهان را وهم و پندار و هیچ و پوچ میدانند، بلکه ایشان کثرت مشهود را ظهورات و شئون و تجلیات آن حقیقت واحد شخصی میدانند و از نظر ایشان این کثرت ظهور، معدوم بالذات و موجود بالعرض و المجاز میباشد و پر واضح است که این بمعنی معدومیت مطلق جهان مشهود نیست. اینان نمیگویند هر چه هست وهم و پندار است، بلکه میگویند آنچه غیر حق متعال مینماید، وهم و پندار است؛ هر چه هست حق است و ظهورات گوناگون او. ملاصدرا در بیان این مطلب مینویسد:

... کون الموجود والوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة لاشریک له فی الموجودیة الحقیقیة ولا ثانی له فی العین و لیس له فی دار الوجود غیره دیار. و کلّ ما یترائی فی عالم الوجود أنّه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته الّتی هی فی الحقیقة عین ذاته.<sup>۳۲</sup>

نتیجه قول به وحدت شخصی وجود، اثبات وجودی اطلاقی و فراگیر برای ذات واجب تعالی خواهد بود که جایی برای غیر نگذاشته و در اینصورت در مقابل ذات او جز عدم و بطلان نخواهد بود. روشن است که اطلاق مقابل به عدم - که نفی شئیّت است - از ضیق عبارت است. از این جهت علامه از این نظریه با عنوان «توحید اطلاقی» یاد نموده است و در اینباره میفرماید:

مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاقی رادار است که در مقابلش تقییدی نیست و أجل از هر اطلاق

■ برهان علامه طباطبایی را بلحاظ سبک میتوان در عرض برهان صدر المتألهین بحساب آورد؛ یعنی همانگونه که ملاصدرا توانست از تحلیل اصل علیّت، نظریه تشّان را به اثبات برساند، علامه طباطبایی نیز در صدد است از تحلیل نظریه تشکیک در وجود، نظریه تشکیک در ظهور و تشّان را به اثبات برساند.

و تقیید میباشد و طایر بلند پرواز عقل به آن مقام بلند پرواز نکند و با دام هیچ وصفی و نعتی و اسمی و بیانی و عبارتی و ایما و اشارتی شکار نشود حتی خود این بیان هم ساقط است.<sup>۳۳</sup>

بر این اساس عرفا که وجود را منحصر در شخص واحد میدانند، نمیتوانند قائل به مراتب و درجات در نفس حقیقت وجود باشند، آنگونه که حکما تصویر نموده‌اند و از آنجا که «غیر» مفروض را شئون و تجلیات آن حقیقت واحد میدانند، تفاوت و تشکیک را نیز در همان شئون و تجلیات تصویر مینمایند. از اینرو قائل به وحدت در حقیقت وجود و کثرت در اطوار و شئون و تجلیات و ظهورات آن حقیقت واحد هستند. بنابراین میتوان از نظریه ایشان با عنوان نظریه «تشکیک در ظهور» نیز یاد کرد.

### ۳. برهان علامه طباطبایی در ارجاع تشکیک به تشّان

همانگونه که گذشت، علامه طباطبایی معتقد است برهان حکما مبنی بر نظریه تشکیک - آنگونه که در

۲۱. همو، رساله تزییلات و محاکمات، ص ۱۶۹.

۲۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة،

ج ۲، ص ۳۱۴.

۲۳. طباطبایی، رساله تزییلات و محاکمات، ص ۱۷۰.

بخش اول این مقاله گذشت - مسلک عرفا را بعینه نتیجه میدهد. این انتاج با حفظ نظریه قبلی صورت نمیپذیرد، بلکه بتعبیر علامه، نظریه جدید «حقیقتی را تشخیص میدهد که بموجب آن نظر اولی صورت مجازیت اتخاذ میکند»<sup>۲۴</sup> و براساس آن معلوم میشود آن کثرتی را که از آن اصل حقیقت دانسته و در نتیجه حقیقتش میپنداشتیم، از آن اصل حقیقت نبوده بلکه وصف ظهور آن حقیقت بوده است که ما به خود او نسبت میدادیم. بنابراین، صدق نظریه قبلی بنحوی از انحاء مجاز - که همان مجاز در اسناد و مجاز عقلی یا عرفانی میباشد - قابل پذیرش خواهد بود.

#### واکاوی حقیقت مرتبه واجب تعالی در نظریه تشکیک

علامه طباطبایی برای تبیین مدعای خویش و در تقریر صرافت و عدم محدودیت مرتبه واجب تعالی میگوید: اعلی‌المراتب علی‌الإطلاق [یعنی مرتبه ذات واجب تعالی در نظریه وحدت سنخی] محدود نیست علی‌الإطلاق که مرجع آن [عدم محدودیت] به صرافت اوست و مرجع آن [صرافت] به صرف حقیقت است.<sup>۲۵</sup>

توضیح اینکه چون هر مرتبه‌یی نسبت به مرتبه مادون خود اعلی است، از مرتبه واجب تعالی که همه مراتب مادون او هستند به اعلی‌المراتب علی‌الإطلاق تعبیر میشود که مافوق ندارد و چون مافوق او مرتبه‌یی نیست - برخلاف سایر مراتب که نسبت به مادون خود نامحدود و نسبت به مافوق خود محدود هستند - نامحدود علی‌الإطلاق خواهد بود. مرجع این نامحدودی به صرافت وی است، به این معنی که هیچ حد عدمی در وی راه ندارد، زیرا حد عدمی چیزی جز فقدان مرتبه سافل نسبت به آنچه که در مرتبه عالی میباشد، نیست و چون نسبت به این مرتبه

عالی و مافوق قابل تصور نیست، پس حد عدمی ندارد، از این جهت صرف است و مرجع این صرافت به صرافت در اصل حقیقت است، پس وجود صرف است. بنابراین، اعلی‌المراتب که همان مرتبه واجب‌الوجود است صرف حقیقت هستی است. پس از تقریر این مطلب، نوبت به بیان لوازم آن میرسد. علامه در ادامه میگوید:

این مرتبه بالإضافة 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 عالیة مفروضه تعینی است در عداد بقیة تعینات و حدی است در جرگه سایر حدود؛ اگرچه مقدم است در تحقق نسبت به باقی مراتب.<sup>۲۶</sup>

در بیان لوازم سخن حکیم درباره مرتبه واجب تعالی در نظام تشکیکی، دو مطلب مهم مورد توجه قرار گرفته است؛ به اینصورت که پذیرش قول به تشکیک و اینکه ذات واجب تعالی اعلی مراتب سلسله تشکیک و موجودی صرف در قبال سایر موجودات محدود باشد، مستدعی پذیرش دو مطلب است:

۱. بیحدی، صرافت و اطلاق مرتبه واجب نسبی است و ذات واجب از یک صرافت و اطلاق اضافی برخوردار است، زیرا بیحدی اعلی‌المراتب، بمعنی انتفاء حدود مراتب مادون در مرتبه اوست و صرافت و اطلاق او مشعر به انتفاء تعینات و تقییدات مراتب دیگر است. پس صرافت و اطلاق وی در مقابل حدود و قیود خواهد بود.

۲۴. همان، ص ۱۷۱.

۲۵. همان، ص ۱۶۹.

۲۶. همانجا.



۲. مرتبه واجب، تعین و حدی است در کنار سایر تعینات و حدود، زیرا خود بیحدی و بی تعینی او، حد و تعین است، چراکه بیحدی و عدم تعینی است نسبی و انتفاء سایر تعینات در آن مرتبه ملحوظ است و خود این انتفاء، لحاظی است در عداد سایر لحاظات. در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود که خود علامه پس از بیان این دو لازمه، به بیان اشکال و پاسخ آن میپردازد:

فإن قلت: ارتفاع تعینات و صرافت ذات، اگرچه به نظری دیگر حدی است از حدود، ولی حد بودن آن اعتباری است عقلی و حدی است که لایزید علی المحدود به شیئاً. قلت: فرض اینکه اعلی‌المراتب مرتبه‌یی است از مراتب، با فرض عینیت او با اصل حقیقت نمیسازد، مگر بهمان معنی از رجوع که در بقیه مراتب هم موجود و مفروض است، و اعتباریت این حد بهمان نحو از اعتباریت است که سایر مراتب دارند. و بالجمله جمیع مراتب از اعلی گرفته تا ادنی، به یک معنی، مرتبه هستند و معنی مرتبه اگر چنانچه در مراتب دانیه، اقتضای تحدید کرده و مستلزم حد است، بعینه در اعلی‌المراتب همان اقتضا را دارد. غایة الأمر حد اعلی‌المراتب، همان ارتفاع حدود است.<sup>۲۷</sup>

توضیح اشکال اینکه، ممکن است گفته شود محدود بودن اعلی‌المراتب به بیحدی و مقید بودن او به اطلاق، حد و قیدی است که حاصل تحلیل عقل بوده و اعتباری است و حقیقتاً اعلی‌المراتب نامحدود و مطلق را محدود و مقید نمیکند و چیزی از اطلاق او نمی‌کاهد. پاسخ مرحوم علامه به اشکال مذکور مشتمل بر چند مطلب مهم است که طی آن لوازم

پذیرش اعلی‌المراتب بعنوان ذات واجب‌الوجود با وضوح بیشتری مطرح میشود. آن مطالب عبارتند از: ۱. اصل حقیقت نمیتواند عین مرتبه‌یی از مراتب باشد زیرا مستلزم تقسیم شیء به خودش میباشد و در اینصورت یکی از اقسام با مقسم برابر خواهد شد. پس اعلی‌المراتب نمیتواند وجود بحت و صرف و معرّاً از هر قیدی باشد - و همین قید، اصل حقیقت تمامی مراتب است و مصحح وحدت جمیع مراتب است - و در عین حال مرتبه‌یی از مراتب باشد، هرچند که بالاترین مراتب باشد. از اینجهت است که همین بیحدی و صرافت و اطلاق که وصف مرتبه اوست، حد و قیدی است که مصحح مرتبه بودن او نیز هست.

۲. تمامی مراتب به یک معنی با اصل حقیقت عینیت دارند. از مطلب اول بدست می‌آید که عینیتی که برای اعلی‌المراتب با اصل حقیقت میتوان در نظر گرفت عینیتی است که مقسم - که همان اصل حقیقت است - با هر یک از اقسام خود دارد، زیرا مقسم در اقسام خود ساری است. پس عینیت اعلی‌المراتب با اصل حقیقت، جز به همان معنا از رجوع که در بقیه مراتب هم موجود و مفروض است، نیست و جمیع مراتب از اقسام وجود بوده که از جهت وجدان عین اصل حقیقت و از جهت فقدان غیر او هستند و جهت فقدان نیست مگر امری عدمی که در قیاس مراتب نسبت بهم اعتبار می‌گردد و جهت فقدان در اعلی‌المراتب، نبودن حدود و قیود سایر مراتب در آن مرتبه است.

۳. تمامی مراتب به یک معنی اعتباری هستند. اگر مرتبه بودن اعلی‌المراتب اعتبار است، پس تمامی مراتب اعتباری خواهند بود، زیرا اعتبار مرتبه اعلی ۲۷. همان، صص ۱۷۰-۱۶۹.

■ لبّ بیان علامه طباطبایی اینست که اگر ذات حق تعالی بالاترین مرتبه از مراتب هرم هستی است نمیتوان قائل به عینیت او با حقیقت وجود شد و برای او اطلاق و صرافت حقیقی ثابت کرد و در نتیجه نمیتوان او را «بسیط الحقیقه» بمعنای حقیقی دانست؛ بلکه تمامی این عناوین بصورت نسبی و اضافی خواهند بود.

همانا اعتبار عدم حدّ است نه عدم اعتبار حد، و این اعتبار حاصل قیاس مرتبهٔ اعلیٰ به مراتب مادون است؛ همانگونه که جمیع مراتب حاصل این قیاس هستند.

۴. تمامی مراتب به یک معنی مرتبه هستند و هیچ تفاوتی میان مراتب دانیه و عالیه و از جمله اعلیٰ‌المراتب در مرتبه بودن نیست. اگر معنی مرتبه در اعلیٰ‌المراتب با سایر مراتب متفاوت باشد، مستلزم اینست که آنچه بالاترین مرتبهٔ این سلسله فرض کرده‌ایم، خارج از این سلسله مراتب باشد و این خلف است.

۵. تمامی مراتب مقتضی حد هستند. نفس مرتبه بودن مقتضی حد است و بیحدی در جمیع مراتب نسبی است و چنانچه گذشت مرتبهٔ عالیه نسبت به مرتبهٔ دانیه مطلق و بیحد است و نسبت به مرتبهٔ فوق خود محدود است تا برسد به اعلیٰ‌المراتب که مرتبه‌یی فوق خود ندارد. پس نسبت بهیچ مرتبه‌یی محدود نیست و مرتبهٔ عالیه است علی‌الإطلاق، لکن اطلاقی که مقابل تقيید مراتب مادون است.

علامه در ادامه تذکری را مطرح میکند که بعبارتی دیگر شبههٔ وارده را پاسخ میدهد و در تکمیل توضیح موارد پنجگانهٔ فوق، مفید است:

معنای عدمی بودن حد، نه این است که عدم حقیقی در وجود مداخله دارد، بلکه یک خصوصیت داخلی است که عقل از او تعبیر میکند به: فقدان السافل لما فی العالی، یا به: ارتفاع حد السافل فی العالی، یا به: أن العالی صرف بالنسبة إلى السافل؛ و اعتباریت و حقیقت این معنی در همه به یک نحو است.<sup>۲۸</sup>

بنابراین، حد اعلیٰ‌المراتب همان صرافت او نسبت به جمیع مراتب سافل است، همانگونه که مرتبهٔ مادون او نسبت به مراتب پایینتر صرف است و نسبت به او محدود. پس اگر مرتبه را حقیقی یا اعتباری بدانیم، حکمی است دربارهٔ جمیع مراتب، از جمله اعلیٰ‌المراتب.

وی سپس در تأیید این مطلب به «اصل تقسیم» استشهاد میکند و میگوید: «و کفی فی ذلک اینکه: اصل حقیقت را به صرف و محدود قسمت میکنیم، زیرا که مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیت، دو تا تقيیدند که اصل حقیقت با آنها متعین و مقید میشود»<sup>۲۹</sup>. یعنی همینکه حقیقت را که همان وجود است به وجود صرف و وجود محدود تقسیم میکنیم، بیانگر این است که در هر دو مورد اصل حقیقت را مقید ساخته‌ایم و هیچیک معادل وجود من حیث هو هو نخواهد بود، بلکه در هر یک وجود متحیث به حیثی است، یکی حیثیت صرافت و اطلاق و ارسال و دیگری حیثیت محدودیت و تقيید. بدیهیست که مقسم نمیتواند با قسم خود برابر باشد، زیرا مستلزم تقسیم شیء به خودش میباشد که محال است.

بنا بر آنچه گذشت، مقدمهٔ اول برهانی که درصدد

۲۸. همان، ص ۱۷۰.

۲۹. همانجا.

بیان آن هستیم - که حاصل تحلیل عمیق اعلی‌المراتب بعنوان ذات حق تعالی در نظام تشکیکی وجود است - مبتنی بر این مطلب است که مرتبه وجود مطلق و مراتب وجودات مقیده همگی تقیید و تعین اصل حقیقت - که همان حقیقت اصیل وجود است - هستند که در یک مرتبه به قید اطلاق و در مرتبه دیگری با قیود تقییدی مختلف مقید و متعین شده‌اند. از اینجا مقدمه اول برهان بدست می‌آید و آن اینکه: «اعلی‌المراتب تعینی از تعینات حقیقت وجود است».

#### دلیل اول در اثبات مطلوب (دلیل حلّی)

دلیل اول و اصلی مرحوم علامه از ضمیمه کردن مقدمه اول - که حاصل تدقیق در حقیقت اعلی‌المراتب در سلسله تشکیکی وجود است - به یک مقدمه ضروری در قالب قیاس شکل اول بصورت زیر تمام میشود:

مقدمه اول: اعلی‌المراتب تعینی از تعینات حقیقت وجود است (حاصل واکاوی نظریه تشکیک)؛

مقدمه دوم: هر تعینی مسبوق به اطلاق است بالضرورة؛

نتیجه: اعلی‌المراتب مسبوق به اطلاق حقیقت وجود است.

چون برای اعلی‌المراتب مافوقی متصور نیست، اطلاق مذکور متعلق به مرتبه مافوق نیست که اگر بود، علاوه بر محذور خلف، به هر ترتیب، آن مرتبه مافوق، خود، اعلی‌المراتب میشد و برهان مذکور بعینه درباره آن جاری. پس ضرورتاً اطلاق اثبات شده متعلق به حقیقت وجود است. بنابراین، حقیقت وجود دارای اطلاق است که ورای اطلاق و تقیید بوده - چنانکه گذشت هر یک از اطلاق و تقیید

تعینی از تعینات وی هستند - که اصطلاحاً به آن «اتلاق مقسمی» گفته میشود. بر اساس این تحلیل بدست می‌آید که آنچه را حکیم متأله ذات حق پنداشته بود تعینی از تعینات حق متعال است، و ذات حق همان حقیقت اطلاق وجود است که در قبال وی تقیید نیست، بلکه حتی چیزی در قبال وی نیست و حقیقتی بحذاء او قرار ندارد.

نکته دیگری که باید در اینجا به آن متفطن بود اینست که هر اطلاق نسبی میبایست مسبوق به یک اطلاق حقیقی باشد و بازگشت این مطلب نیز به همان اصل ضروری و بدیهی است که در مقدمه دوم استدلال فوق گذشت و آن اینکه: «هر تعینی مسبوق به لاتعین (اتلاق) است». و چون معلوم شد که اطلاق در جمیع مراتب سلسله تشکیکی وجود اطلاق نسبی است، لاجرم مرجع همه آنها به تقیید مقسم - یعنی حقیقت وجود - است و میبایست مسبوق به اطلاق وی باشند. بنابراین، استدلال فوق به این شکل نیز قابل تبیین است که: اطلاق در جمیع مراتب نسبی است، هر اطلاق نسبی مسبوق به اطلاق حقیقی است، اعلی‌المراتب یکی از مراتب است که حکم سایر مراتب را داراست. پس اعلی‌المراتب مسبوق به اطلاق حقیقی است که از آن حقیقت وجود است.

نتیجه‌گیری فوق در کلام مرحوم علامه اینگونه آمده است:

و لازمه این [که صرافت و محدودیت دو تا تقییدند که اصل حقیقت با آنها متعین و مقید میشود] آنست که: اصل حقیقت اطلاق داشته که بالاتر از صرافت و محدودیت و اجل از اطلاق و تقیید متقابلین میباید، زیرا که مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیت به

تحدید و مآل هر دو قسم از اطلاق و تقيید، همان تقيید است و قبل از هر تحدید، صرفی است و مقدم بر هر تقيید، اطلاق ثابت است بالضروره.<sup>۳۰</sup>

پس چون مرجع صرافت و محدودیت به تحدید و تقيید است، هر دو مقید بوده و بحکم ضرورت هر مقیدی مسبوق است به اطلاق. پس اصل حقیقت — که مقسم اطلاق و تقيید متقابلین یا اطلاق و تقيید اضافی و نسبی است — اطلاق را داراست که بالاتر از هر تعیینی است و خود این حکم هم برای او تعیین است و از این حکم نیز بالاتر است و در مقابل او جز هیچ قرار ندارد. این همان مدعای محققین اهل عرفان در وحدت شخصی وجود است که در آثار علامه طباطبایی با عنوانی چون «توحید اطلاقی»، «توحید ذاتی» و «توحید اسلامی» از آن سخن بمیان آمده است.<sup>۳۱</sup>

#### دلیل دوم در اثبات مطلوب (دلیل نقضی)

علامه طباطبایی پس از بیان دلیل حلّی فوق و اثبات مطلوب، به بیان یک دلیل نقضی نیز میپردازد:

چنانچه بگوییم: اعلی‌المراتب چون صرف است، پس حقیقت اصل الحقیقه است نه مرتبه؛ آنوقت مرتبه پایینتر از او اعلی‌المراتب میشود، و چون ما فوق خود مرتبه ندارد، بیحدت و صرف میشود. فיעود الکلام إلیه؛ و در نتیجه همهٔ مراتب از میان می‌رود.<sup>۳۲</sup>

بیان فوق در صدد اثبات این مطلب است که فرض اینکه اعلی‌المراتب اصل حقیقت باشد، مستلزم از میان رفتن مراتب تشکیکی و در نتیجه خلف فرض خواهد بود، زیرا اگر اعلی‌المراتب اصل حقیقت باشد پس مرتبه‌یی از مراتب نبوده — نام مرتبه بر او نهادن از

ضیق تعبیر است — و در واقع مرتبهٔ پایینی او اعلی‌المراتب خواهد بود، و چون این مرتبه اعلی‌المراتب است و فوق خود مرتبه ندارد پس بیحدت و صرف خواهد بود و در نتیجه مرتبه نبوده و اصل حقیقت میباشد و مرتبهٔ پایینتر او اعلی‌المراتب خواهد بود و خود مرتبه بشمار نمی‌آید، تا برسد به پایینترین مرتبه از مراتب. پس تمامی مراتب از بین رفته و چیزی جز اصل حقیقت باقی نخواهد ماند. بنابراین تحلیل، فرض اینکه اعلی‌المراتب اصل حقیقت بوده و مرتبه نیست، مستلزم بطلان مراتب تشکیکی است و این خلف است.

#### ۴. نتایج متفرع بر برهان علامه طباطبایی

بر برهان فوق نتایج مختلفی متفرع است که علامه خود به بیان اهم آنها پرداخته است. ما به رئوس این نتایج اشاره نموده و بحث نسبت میان دو نظریهٔ تشکیک در وجود و وحدت شخصی را — که با موضوع این مقاله مناسبت بیشتری دارد و از دقت در این برهان بدست می‌آید — مورد بررسی قرار میدهم.

#### رئوس نتایج متفرع بر برهان علامه طباطبایی

از ویژگیهای علامه طباطبایی که در عموم آثار وی نمایان است، توجه به ثمرات و فروع مسائل است. اساساً این از شاخصه‌های یک فکر نظاممند است که به امتداد و ادامهٔ یک رأی و نظر در جهات و جوانب گوناگون بنگرد و تا آنجاکه میتواند در راستای حمایت از آن رأی و نظر از افتادن در ورطهٔ تهافت و تناقض جلوگیری کند و این میسر نمیشود مگر با استقصای

۳۰. همانجا.

۳۱. همو، الرسائل التوحیدیه، ص ۲۰-۱۸.

۳۲. همو، رسالهٔ تذیلات و محاکمات، ص ۱۷۰.

جميع لوازم یک نظر و توجه به جميع آنچه بر آن متفرع میشود. از دیگر سو، فروع یک مسئله در واقع تفصیل آن مطالبی است که به اجمال در آن نهفته است و تأمل در تفصیل یک مسئله در فهم بهتر خود آن مسئله حائز اهمیت است.

برهان مورد بحث ما نیز از این قاعده مستثنی نیست، از اینرو علامه طباطبایی پس از بیان اصل برهان به بررسی فروع متفرع بر آن پرداخته و اهم مسائل متفرع بر برهان را - که حاوی بسیاری از مسائل مهم عرفان نظری است - از آن استنتاج نموده است.<sup>۳۳</sup> رئوس اصلی این نتایج عبارتند از:

۱. ذات حق و حقیقت وجود، اطلاقی و رای اطلاق و تقیید دارد (اطلاق مقسمی).

۲. هر معنایی فرض شود - چه از ماهیات امکانیه و چه از مراتب وجود - تعینی از تعینات و تقییدی از تقییدات اطلاق ذاتی حق است.

۳. همانگونه که در مسلک تشکیک وجود ماهیات مظاهر مراتب عالیة وجودی هستند، در مسلک وحدت شخصی نیز همه تعینات وجودی مظاهر ذات مطلق هستند. بنابراین، همه وجود مستعار و مجازی دارند و وجود واحد شخصی است.

۴. همه موجودات اسمی از اسماء حقند.

۵. ثبوت ماهیات به عرض ثبوت وجود آنها و ثبوت وجود آنها به عرض ثبوت حقیقی ذات حق تعالی است. یعنی ذات حق تعالی اصیل و ممکنات اعتباریند، پس ثبوت وجود آنها مجاز و ثبوت ماهیات مجاز در مجاز است.

۶. نظریة وحدت شخصی وجود نظریة وحدت سنخی را باطل نمیکند بلکه نظریة فوق آن را اثبات میکند.

لازم بذکر است که بر هر یک از مسائل فوق مسائل

بسیار دیگری متفرع است که تبیین آنها مجال موسعی میطلبد. آنچه در اینجا مطرح نظر ما است، تبیین فرع ششم از فروع فوق است.

### نسبت دو نظریة وحدت سنخی و وحدت شخصی وجود

در فرع ششم از نتایج برهان، اشاره اجمالی به نسبت دو نظریه شد. علامه طباطبایی در تشریح این نسبت میگوید:

این نظریه [= نظریة وحدت شخصی وجود]، نظریة تشکیک وجود را ابطال نمیکند بلکه نظریة فوق آن را اثبات میکند. یعنی یک نظر دیگری اثبات میکند و حقیقتی را تشخیص میدهد که بموجب آن نظر اولی صورت مجازیت اتخاذ میکند.<sup>۳۴</sup>

مطلب فوق، اجمال نظر علامه درباره نسبت میان این دو نظریه است که در آن دو نکته اساسی را مورد تأکید قرار داده است: اول اینکه نظریة عرفا مبطل نظریة حکما نیست بلکه مثبت نظریه‌یی برتر از آنست. دوم اینکه، مقصود از فوقیت یک نظریه نسبت به نظریة دیگر در اینجا ناظر به مراتب حقیقت و مجاز است، به این معنی که مرتبة مافوق نسبت به مرتبة مادون حقیقت و مرتبة مادون نسبت به مرتبة مافوق مجاز است. این مطلب نیازمند توضیح تفصیلی است و بهمین دلیل وی در ادامه، مطلب فی الجملة فوق را به نحو بالجملة اینگونه بیان میکند:

و بالجملة چنانکه حکمای یونان، بحث در احکام ماهیت کرده و با براهین احکامی از برای آنها اثبات میکردند و چنانکه حکمای

۳۳. رک: همان، ص ۱۷۴ - ۱۷۰.

۳۴. همان، ص ۱۷۱.

اسلام نظریه اصالت و تشکیک وجود و اعتباریت ماهیت را به اثبات رسانیدند، سبک اولی باطل نشده و احکام ثابتۀ آن از میان نرفت، بلکه سبک نخستین نسبت به سبک تازه نظر جلیلی شد در برابر نظر دقیق. همچنین مسئله وحدت شخصی وجود، نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری است أدق نسبت به نظر دقیق، و حقیقتی است عمیقتر از حقیقتی که تشکیک وجود به آن در مقابل أصالة الماهیه حکم میکرد. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت و در مرتبۀ خودشان محققند، بالنظر الی النظر الأدق موضوعشان مرتفع است، نه اینکه با حفظ بقاء موضوع حکمی مناقض و مبطل حکم اولی بر آنها دارد. و علی بعض اصطلاحات نظر ثانی وارد است به نظر اول نه معارض.<sup>۳۵</sup>

علامه در توضیح خود به چند مطلب اشاره نموده است که اهم آن را میتوان در چهار محور بیان نمود: اول: نسبت میان سه نظریه «اصالت ماهیت و تباین حقایق موجودات»، «اصالت وجود و تشکیک آن» و «وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهورات آن وجود واحد اصیل»، نسبت مجاز و حقیقت است. با این توضیح که نظریه حقایق متباینه نسبت به نظریه تشکیک، نظری جلیل در مقابل نظر دقیق و نظریه تشکیک نسبت به نظریه وحدت شخصی، نظری دقیق در مقابل نظر ادق است.

دوم: هیچ یک از سه نظریه مبطل مطالب برهانی اثبات شده در نظریه دیگر نیست. مثلاً اثبات علیت در مراتب وجود مبطل احکام اثبات شده میان علت و

معلول بنا بر نظریه حقایق متباین نبوده و همینطور اثبات وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهور مبطل نظریات برهانی مبتنی بر نظریه تشکیک نمیشد. دلیل این مطلب مستلزم ملاحظه مطلب بعدی است.

سوم: در مرتبۀ نظریه مافوق، نظریه مادون موضوعاً مرتفع است نه اینکه موضوع نظریه قبلی حفظ شود و با حفظ آن موضوع، احکام نظریه مافوق اثبات شود. توضیح آنکه با اثبات نظریه وحدت شخصی وجود، وجود ماسوا موضوعاً مرتفع است و وقتی وجود ماسوا موضوعاً مرتفع شد دیگر موضوع نظریه تشکیک - که اصالت وجود خدا و ممکنات هر دو است - در میان نیست تا ما این نظریه و در نتیجه احکام متفرع بر آن را باطل بدانیم، یعنی دیگر علیت و معلولیتی در کار نیست تا حکم کنیم به اینکه علیت باطل است، زیرا اثبات علیت فرع ثبوت حقیقی علت و معلول است و چون موضوع حکم علیت مفقود است، نمیتوان سخن از بطلان علیت در ظرف عدم ثبوت موضوع آن بمیان آورد. بنابراین، نظریه تشکیک - به اصطلاح - تخصصاً از محل بحث خارج میشود نه تخصصیاً.

چهارم: بیان دیگر مطلب فوق، بر اساس اصطلاحی است که در دانش اصول فقه در مبحث تعادل و تراجیح مطرح شده است و آن اینکه نظریه وحدت شخصی «معارض» با نظریه وحدت سنخی نیست بلکه «وارد» بر آن است. منظور از ورود نظریه وحدت شخصی بر وحدت سنخی خروج تخصصی نظریه وحدت سنخی در صورت اثبات نظریه وحدت شخصی است؛ چنانکه در دانش اصول فقه گفته شده:

۳۵. همان، ص ۱۷۲-۱۷۱.

ورود، از حیثِ ره‌آورد، مانند تخصص است زیرا هر یک از ورود و تخصص خروج حقیقی چیزی با دلیل از تحت موضوع دلیل دیگر است. ولی تفاوت این است که خروج تخصصی خروجی حقیقی و تکوینی و بدون توجه به تعبدِ اصل از شارع است، مانند خروج نادان از دلیل «دانیان را گرامی بدار». در این صورت گفته میشود: «نادان از عموم دانایان تخصصاً خارج است». اما در ورود، خروج از موضوع بواسطهٔ تعبد از سوی شارع صورت میگیرد بی آنکه خروج تکوینی باشد.<sup>۳۶</sup>

از این بیان روشن میشود که منظور از ورود در محل بحث ماهمان تخصص است، زیرا بحث مادر حقایق و تکوین بوده و نظر به اعتباریات نداریم. بنابراین، با اثبات وحدت شخصی وجود احکام برهانی مبتنی بر نظریهٔ تشکیک در جای خود - یعنی در مرتبهٔ تحقق موضوعات خود - مقرر است ولی نسبت به نظریهٔ وحدت شخصی موضوعاً مرتفع میباشد. از طرفی، آنچه در نظریهٔ تشکیک در وجود برهاناً به اثبات رسیده، هر چند در مرتبهٔ نظریهٔ وحدت شخصی با ارتفاع موضوع مرتفع میگردد ولی بموجب نظریهٔ جدید موضوع جدید می‌یابد. بنابراین، احکامی که حقیقتاً برای وجود اثبات شده بود، صورت مجازیت بخود گرفته و در مورد حقیقت وجود که در نظریهٔ جدید منحصر به حق است - مرتفع میگردد، اما همان احکام بعینه در مورد ظهورات و اطوار وجود که موضوع تازهٔ این احکام است حقیقتاً جاری خواهد بود. بنابراین مراتب شدت و ضعف که بر اساس نظریهٔ تشکیک در حقیقت وجود اثبات شده بود، با اثبات انحصار حقیقت وجود در حق تعالی از موضوع حقیقت وجود مرتفع شده و اثبات آن در مورد وی

مجاز خواهد بود، اما در مورد ظهور آن حقیقت یگانه حقیقتاً صادق بوده و میتوان از شدت و ضعف در مراتب ظهور حقیقت وجود سخن گفت.

از اینرو علامه طباطبایی نسبت میان این دو نظریه را نسبت حقیقت و مجاز دانستند، به این معنی که با اثبات نظریهٔ جدید که فوق نظریهٔ قبل است در می‌یابیم که آنچه را بحسب نظریهٔ پیشین به حقیقت وجود نسبت میدادیم وصف حقیقی وی نبوده بلکه از اوصاف متعلق وی - یعنی همان ظهورات و شئون و اطوار - میباشد، از اینرو اسناد این اوصاف به حقیقت وجود مجازی بوده و حقیقتاً از آن ظهور وی میباشد. پاسخ به این اشکال که «با اثبات نظریهٔ وحدت شخصی وجود نمیتوان اسناد حقیقی وجود به مراتب ظهور در نظریهٔ تشکیک را مجاز بدانیم بلکه این اسناد یک اسناد غلط است»، با تأمل در مطالب گذشته روشن میشود؛ بدلیل اتحادی که ظاهر با مظاهرش دارد، حکم قابل استناد حقیقی به مظاهر، مجازاً قابل استناد به ظاهر است. در نظریهٔ حقایق متباین وجود که منسوب به مشائین است، اساساً به حقیقت یگانه وجود قائل نشده‌اند و احکام حقیقی را در ماهیات که ذاتاً گوناگون هستند، دیدند و در نظریهٔ تشکیک خاصی اگرچه به حقیقت یگانه وجود پی بردند ولی گوناگونیها را برحسب اختلاف در نفس حقیقت یگانه ملاحظه کردند.

در پاسخ به این پرسش که چگونه تفاوت و تنافی آشکار میان این سه نظریه را میتوان به مراتب حقیقت و مجاز یا دقیق و أدق تحویل نمود، باید توجه داشت که هر سه نظریه حاکی از یک نگاه رئالیستی و واقعی به جهان است. ما در نظر بدوی واقعاً جهان را مجموعه‌یی از موجودات متکثر بتمام ذات میبینیم و براساس این

۳۶. مظفر، اصول الفقه، ص ۵۵۶.

معلوم خود، معلومات بیشماری بدست می‌آوریم. در نظری عمیقتر به یک سنخ مشترک حقیقی میان این موجودات متکثر پی می‌بریم و درمی‌یابیم آنچه در نظرمان متکثر جلوه مینمود، حاصل قیاس مراتب مختلف این سنخ واحد با یکدیگر است. باز در نظری دقیقتر و عمیقتر پی می‌بریم که حقیقتی که میان مراتب مذکور مشترک می‌یافتیم منزّه از کثرتی است که به او نسبت میدادیم، بلکه کثرت در ظهورات و شئون آن حقیقت است. بنابراین، با اثبات نظر نهایی، نظر بدوی و متوسط در جای خود محفوظ است و در نظر نهایی نیز آن کثرتی که در بدو امر می‌یافتیم در جای خود مقرر است، لکن متعلق حکم در هر یک از نظریات دقیقتر مطرح میشود و وصف به موصوف حقیقی خود نزدیک میشود، هر چند بواسطه علاقه موصوف و متعلق موصوف، آن وصف مجازاً به متعلق اختصاص یافته بود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برهان علامه طباطبایی در اثبات مدعای اهل عرفان مبنی بر وحدت شخصی وجود و کثرت ظهور آن حقیقت یگانه از راه تدقیق و واکاوی برهان حکمای متأله مبنی بر وحدت سنخی و کثرت تشکیکی حقیقت وجود، برهان‌یست متین که از استحکام منطقی در اثبات مدعا برخوردار است. همچنین برهان مذکور، نه تنها برهان‌یست که ناظر به واقع و خارج بوده و واقعیت مطلق به اطلاق مقسمی را در جهان خارج به اثبات میرساند، بلکه به بیان دقیقتر اثبات میکند که واقعیت، اصالت و عینیت برای چیزی جز این حقیقت مطلق محقق نیست و مفاهیمی چون واقعیت، خارجیت، منشئیت آثار، حقیقت، وجود و هر معنایی از این دست تنها یک «عنوان مشیر» برای وی — که همان ذات حق تبارک و تعالی است — میباشد.

دیگر آنکه اشکالی که به بعضی براهین اثبات وحدت شخصی شده است که مثبت مفهوم مطلق به اطلاق مقسمی میباشند و نه حقیقت آن، به این برهان وارد نیست، زیرا این برهان اثبات میکند حقیقت اصیل وجود که بنا بر رأی حکیم متأله متن واقع را پر کرده است — همان شخص واحد حق تعالی است. همچنین این برهان، نسبت میان دو نظریه وحدت شخصی و وحدت سنخی را بشکل دقیقی معین میکند و از بررسی دقیق احکام ثابت شده بر مبنای نظر حکیم در فهم احکام مترتب بر نظر عارف یاری میجوید و با تبیین رابطه حقیقت و مجاز میان دو نظریه، نشان میدهد که نظر عارف، تعالی نظر حکیم و رأی حکیم تنزل رأی عارف است و خاطر نشان میسازد که در سطوح متفاوت بینش — با حفظ مرز میان واقع‌گرایی و سفسطه — حکم برهان نافذ و معتبر است.

### منابع

- جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح، قم، اسراء، ۱۳۸۷.  
حائری، مهدی، هرم هستی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.  
سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۶.  
ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه، ج ۲، تصحیح تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۰.  
—————، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه، ج ۶، تصحیح تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۱.  
طباطبایی، سیدمحمدحسین، رساله تذیلات و محاکمات، در، توحید علمی و عینی، بکوشش سید محمدحسین حسینی طهرانی، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۴ق.  
—————، الرسائل التوحیدیه، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ق.  
—————، نهاییه الحکمه، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ق.  
مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.