

بررسی نقد سید عبدالاعلی سبزواری بر مبانی توحید در حکمت متعالیه

Sabzevari's Critical Review in Principles of Unity in Transcendental Philosophy

Mostafa Momeni*
Mahdi Afchengi**

مصطفی مؤمنی*
مهدی افچنگی**

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۱/۲۳

چکیده

فلسفه اسلامی با صدرالمتألهین شیرازی، در نتیجه قول به اشتراک معنوی وجود، تشکیک و اصالت آن و تحت تأثیر اندیشه عرفا، با تفسیری از توحید آشنا شد که از آن به بعد نظر غالب حکما در این بحث گردید. این نظریه همان وحدت وجود است که صدرالمتألهین با تبیین آن بر اساس مبانی فلسفه خویش، آن را به عنوان ناب‌ترین نظریه توحید به فلسفه اسلامی عرضه کرد. وحدت وجود چنان در اندیشه فلاسفه نفوذ کرد که از آن به توحید اخصّ الخواصی تعبیر گردید در حالی که توحید مورد اعتقاد فلاسفه سابق، به توحید عوام تعبیر شده است. اما سید عبدالاعلی سبزواری با ایتنای به قرآن و سنت و با تأکید بر نفي سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک لفظی و اصالت ماهیت، بیانی کاملاً متفاوت از توحید صدرایی ارائه داده است. او کامل‌ترین و بهترین بیان توحید را در قرآن و سنت می‌داند؛ توحیدی که نه تنها وحدت وجود نیست بلکه مخالف و مقابل وحدت وجود است. بر اساس دیدگاه وی، وحدت وجود نه تنها توحید حقیقی نیست بلکه «لاتوحید» است. اگرچه سخن از توحید حقیقی مجالی فراخ‌تر می‌طلبد اما مقاله حاضر سعی دارد با تبیین مبانی هر یک از این دو نظریه، توجه مخاطب را به این نکته جلب کند که کدام یک از آنها شایسته مقام جلال و جمال الهی است.

واژگان کلیدی: توحید، وحدت وجود، ملاصدرا، سنخیت، تباین، معنوی، سید عبدالاعلی سبزواری.

Abstract

Tawhid raised in Mulla Sadra's philosophy was the prevailing opinion of the philosophers after him. It is the pantheism, which Mulla Sadra explained on the basis of his philosophy and presented as the purest doctrine of Tawhid to Islamic philosophy. His pantheism is so influenced on philosophers that it was called Tawhid for the most special people, while in the former philosophers, the pantheism is interpreted as vulgar Tawhid. But Syeed Sabzevari Based on the Quran and Sunnah and rejecting congruity between the necessary being and the possible, verbal sharing and originality of essence, presents a completely different version of Mulla Sadra's Tawhid. He observes the most complete and best expression of Tawhid in the Quran and Sunnah; which not only isn't pantheism, but also is contrary to pantheism. In his view, the pantheism is not Tawhid, but not-Tawhid. This paper examines the Tawhid of Mulla Sadra and Sabzevari, in order to find which of them correspond to God's disposition.

Keywords: Tawhid, Existence unity, Mulla Sadra, congruity, spiritual sharing, Sayyed Sabzevari.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Neyshabur University of Medical Sciences, Neyshabur, Iran. esfad2003@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Gorgan branch. mehdi afchengi5@yahoo.com

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران.

esfad2003@yahoo.com

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان (نویسنده مسئول).

mehdi afchengi5@yahoo.com

مقدمه

مباحث فلسفی در آثار فلاسفه، معمولاً در دو بخش کلی مورد بحث قرار می‌گیرند. بخش اول، امور عامه است که مباحثی چون علت و معلول، اصالت وجود و ماهیت، مسئله جعل، وجود ذهنی، مواد ثلاث و... را شامل می‌شود و الهیات بالمعنی الأعم نامیده می‌شود. از بخش دوم به الهیات بالمعنی الأخص تعبیر می‌گردد و در آن از وجود واجب، توحید، صفات، افعال و آنچه متعلق به او است، بحث می‌شود. مباحث امور عامه در حکم مقدمه برای فهم بهتر و دقیق‌تر الهیات بالمعنی الأخص است، چراکه موضوع فلسفه موجود بما هو موجود یا وجود بما هو وجود است و واجب تعالی مصداق حقیقی وجود شمرده می‌شود. پس می‌توان گفت غایت فلسفه، شناخت واجب و صفات او است که توحید در رأس این صفات است. اگر چه برخی اثبات واجب را بدیهی و براهین آن را تنبیهی دانسته‌اند، اما توحید الهی همواره محل اختلاف و تشتت آرا و اندیشه‌ها بوده است، چراکه از یک طرف توحید باید به گونه‌ای تبیین شود که هیچ نقص و محدودیتی در ذات خداوند لازم نیاید و از طرف دیگر، چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی به درستی تبیین گردد.

به‌خاطر همین اهمیت است که اکثر اندیشمندان توانایی و عمق اندیشه خود را در مسئله توحید محک زده و هر یک تلاش کرده‌اند شناختی صحیح‌تر و کامل‌تر از واجب تعالی و وحدت او ارائه دهند. در این میان، حکمت متعالیه با تکیه بر اصالت وجود و طرح قاعده «بسیط الحقیقه» توسط ملاصدرا، توفیق بیشتری نسبت به سایر مشرب‌های فلسفی در مسئله توحید پیدا کرده است، به گونه‌ای که اکثر حکما و اندیشمندان بعد از ملاصدرا، در این مسئله وامدار او هستند و در خیلی از موارد مسئله را همانند وی تبیین کرده‌اند.

اما سید عبدالاعلی سبزواری^(۱) با اکتفا بر قرآن و سنت و انکار برخی از اصول و مبانی حکمت متعالیه، همچون سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک معنوی و اصالت وجود، تفسیری از توحید ارائه نموده که در نقطه مقابل وحدت وجود صدرایی قرار می‌گیرد. از نظر او قرآن کریم استدلال‌های متعددی^(۲) در توحید خداوند، با اسلوب و روشی خاص و منحصر به فرد آورده است و کلام ائمه معصوم (ع) نیز به بهترین وجه آن را تفسیر و تبیین می‌کند. او معتقد است کامل‌ترین شکل بیان توحید، بیان قرآن است که در ادیان سابق و در کلام فلاسفه و متکلمین و حتی عرفا، سابقه نداشته است، ضمن اینکه قرآن با اسلوب و روش خاصی معنای توحید را تبیین کرده تا تمام طبقات مردم، از عوام تا اندیشمندان، هر کدام به وسع فهم خویش، از آن بهره‌برند.

از آنجا که تبیین توحید حقیقی در حکمت متعالیه مبتنی بر اصول و قواعد خاصی است که بدون آنها سخن از توحید گفتن بر مرام ایشان ناممکن است، و سید عبدالاعلی سبزواری درست همین مبانی و اصول را مورد مذاقه و نقد قرار داده و از این طریق توحید و وحدت وجود حکمت متعالیه را انکار می‌کند، بررسی این اصول و مبانی و تشکیک‌های سید سبزواری برای شناخت اینکه کدام یک از این دو تفسیر شایسته مقام جمال و جلال خداوند است، لازم و ضروری است.

۱. توحید واجب تعالی در حکمت متعالیه

نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» دیدگاه اصحاب حکمت متعالیه در باب توحید است؛ نظری که از دیدگاه ایشان بهترین و ناب‌ترین بیان توحید حضرت حق است، به گونه‌ای که نه مستلزم تشبیه است و نه به تعطیل می‌انجامد. این دیدگاه چنان برای فلاسفه صدرایی مهم جلوه نموده که حکمای بعد، از آن به توحید «اخص

سنخیت نباشد، باید از هر چیز، هر چیزی به وجود آید درحالی که تالی باطل است؛ بنابراین اصل سنخیت از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است و با کمترین تجربه بیرونی و درونی ثابت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۶۸/۲).

اولین و روشن‌ترین نتیجه قول به سنخیت بین علت و معلول، حتی واجب و ممکن، اشتراک معنوی وجود و سایر صفات مشترک میان خدا و خلق است و شاید به همین سبب است که فلاسفه آن را از اولیات یا نزدیک به اولیات دانسته‌اند (ابن سینا، ۲۱۹: ۱۳۷۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲؛ تفتازانی، بی‌تا: ۳۰۷/۱؛ سبزواری، ۱۳۸۶: ۱/۱۹۰).

پذیرش اشتراک معنوی وجود، مسئله دیگری را در درون خود می‌پرورد و آن تشکیک وجود است. مراد از تشکیک این است که حقیقت وجود از پایین‌ترین مرتبه که اخس از آن قابل تصور نیست، تا بالاترین مرتبه که اعلی و اشرف از آن وجود ندارد، یکی است، اما مراتب وجودات به شدت و ضعف و غنی و فقر متفاوت است. در بالاترین مرتبه واجب الوجود که مطلق وجود بوده، در نهایت غنا است و هیچ حد و مرزی ندارد، قرار دارد. در مرتبه بعد صادر اول، پس از او سایر عقول، بعد نفوس و در نهایت عالم اجسام و هیولی است. اما به هر حال، حقیقت وجود در همه آنها یکی است و مفهوم وجود بین آنها مشترک معنوی^(۵) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۶/۱).

ملاصدرا از سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک معنوی، تشکیک و اصالت وجود را نتیجه می‌گیرد. او با تکیه بر مبانی سابق تأکید می‌کند که ماهیات جز حدود وجود نیستند، بلکه این وجود است که اصالت داشته و متن واقع را پر کرده و منشأ اثر است (همان: ۳۹). نسبت ماهیت به وجود، نسبت سایه به صاحب سایه است (همو،

الخواصی» تعبیر کرده‌اند (سبزواری، ۱۹۸۱: ۷۱/۱). حاجی سبزواری در تعلیقه‌اش بر شواهد الربوبیه می‌نویسد: «قائل به توحید یا قائل به کثرت وجود و کثرت موجود جمیعاً است و با این وجود، موحد شمرده می‌شود چون متفوه به توحید عوام^(۳) است. یا قائل به وحدت وجود و کثرت موجود به معنی منسوب به وجود است. پس حقیقت وجود نزد او، انواع و افراد و مراتب و اجزای عقلی و خارجی و قیام و عروض نسبت به ماهیت ندارد، بلکه واحد بسیط است که قائم به ذات است و ماهیات منسوب به اویند و کثرت در ماهیات است نه در وجود. این قول منسوب به ذوق تأله^(۴) است و توحید خواص است. عکس این (یعنی اینکه موجود واحد و وجود کثیر باشد) معقول نیست و کسی هم قائل نشده است. یا قائل به وحدت وجود و موجود است جمیعاً و این قول صوفیه است... یا قائل به توحید، قائل به وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنها است. اما وحدت وجود چون انواع و افراد ندارد و کثرت وجود، چون مراتب و درجات متفاوتی به کمال و نقص و تقدم و تأخر و مانند این دارد. و اما وحدت در عین کثرت به این جهت که وجود چون اصیل است، موجود حقیقی، وجود است، پس وحدتش وحدت او و مراتبش مراتب اوست و این توحید اخص الخواصی است» (همو، ۱۳۸۲: ۵۲۱).

بی‌شک این معنا از توحید، مبتنی بر اصالت وجود و مبانی دیگری چون اشتراک معنوی، تشکیک و سنخیت میان علت و معلول است. بر اساس اصل سنخیت یک امر نمی‌تواند امری مباین خود از هر جهت را صادر کند و نیز مباین از تمام جهات از امر مباین صادر نمی‌گردد. به نظر اکثر فلاسفه این قاعده در تمام هستی، از ممکن و واجب، جاریست و بین تمام علل و معالیل سنخیت برقرار است. ساده‌ترین دلیلش این است که اگر

آنکه لُب نظریه وحدت وجود آن است که حقیقت وجود در سرتاسر هستی یکی است و او همان وجود واجبی است و سایر وجودات همه اطوار و شئون اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵۷/۲).

۲. نقد سبزواری بر اصول و مبانی حکمت متعالیه

آیت‌الله سبزواری بر مبنای قرآن و سنت، مبانی صدرای در وحدت وجود را نپذیرفته و به توحیدی می‌رسد که کاملاً متفاوت از وحدت وجود در حکمت متعالیه، بلکه مقابل آن است. او می‌گوید: «معروف است بین فلاسفه که میان علت و معلول سنخیت برقرار است. پس امری میان از هر جهت نمی‌تواند علت امری میان خودش باشد، چنانکه میان از تمام جهات نمی‌تواند صادر از میان باشد و بر این اصل مباحث فلسفی و عرفانی زیادی بارشده است. اما ظاهر کلام خداوند و آیات دیگر این مسئله را نفی می‌کند، چراکه ایجاد کننده عوالم و رب آنها هیچ سنخیتی با آنها ندارد، زیرا ممکن بالذات و فقیر محض با واجب و غنی مطلق هیچ سنخیتی ندارد» (سید سبزواری، ۱۴۱۹: ۱/۷۳).

روشن است که مناقشه سبزواری در سنخیت بین خدا و خلق است. غنای مطلق و وجوب ذاتی با امکان بالذات و فقر محض دو امر متقابلند، چگونه می‌تواند میان دو امر متقابل سنخیت برقرار باشد؟ هرچند از نظر برخی حکما با اینکه واجب و ممکن متقابلند اما باز هم میان آنها سنخیت برقرار است که البته فهم آن تلافی سر و سلامت ذهن می‌خواهد (زنوری، ۱۳۹۷: ۱۷۵).

سید سبزواری معتقد است چون عقل نمی‌تواند ذات مقدس الهی را درک کند و کیفیت خلق و ابداع او را بفهمد، نمی‌تواند حکم قطعی بر سنخیت بین واجب و ممکن صادر کند، زیرا ذات مقدس الهی و فعلش موضوعاً و تخصصاً از قاعده سنخیت خارج است (سید سبزواری، ۱۴۱۹: ۱۰۳/۹). مراد وی این است که وصف خداوند متعال به «خالق» حاوی این نکته است که او خالق

همان‌گونه که ظل هیچ حقیقت و واقعیتهایی جز ظل بودن ندارد، ماهیت نیز هیچ واقعیتهایی جز حد بودن برای وجود ندارد. درست همین جاست که ملاصدرا وحدت وجود را نتیجه می‌گیرد. او می‌گوید: «آن‌گونه که خداوند مرا به فضل و رحمت خویش موفق داشت به اطلاع بر هلاک سرمدی و بطلان ازلی برای ماهیات امکانی، خداوند مرا به برهان عرشی به صراط مستقیم هدایت کرد از اینکه موجود و وجود در حقیقت واحدی منحصر است که در موجودیت حقیقی شریکی ندارد و در عین، دومی برای او نیست، بلکه در دار غیر او دپاری نیست» (همو، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲) و این همان وحدت وجود است (همو: ۱۳۸۲: ۵۰؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۲۷ و ۳۹۲؛ همو، بی‌تا: ۱۵۶). او در جایی دیگر، وحدت وجود و اینکه موجودات از شئون ذات حق تعالی هستند را از فروع توحید حق دانسته است (همو، ۱۳۶۳: ۵۳) و از اینکه حق تعالی بسیط الحقیقه است، وحدت وجود را استنباط نموده است (همو، ۱۹۸۱: ۱/۱۳۵؛ همان: ۲/۳۶۸؛ ۳۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۶۹؛ مؤمنی و جوارشکیان، ۱۳۹۲). در عبارات وی، نسبت موجودات نسبت به حق تعالی نسبت شأنی است و از شئون او محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/۳۰۰).

وحدت وجود صدرایی ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک معنوی، تشکیک و اصالت وجود دارد، حتی حاجی سبزواری اشتراک معنوی را به‌عنوان یکی از دلایل اثبات وحدت حقیقت وجود ذکر کرده است (سبزواری، ۱۳۸۲: ۱۶۹)، زیرا چگونه معقول است که وجود در خداوند به‌کلی میان از ممکنات باشد و تنها در لفظ مشترک باشند و هیچ‌گونه سنخیتی بین خدا و خلق نباشد، و در عین حال، سخن از وحدت وجود گفت؟ حال

کلام سبزواری قابل تأمل است، زیرا اگر ما به خداوند اطلاق وحدت می‌کنیم و او را واحد به وحدت حقّه حقیقه می‌دانیم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶؛ سبزواری، ۱۳۸۲: ۵۴۷ و ۶۱۱)، لازمه واحد بودن به این معنی، آن است که خداوند از همه جهات واحد باشد و هیچ جهت اشتراکی با هیچ چیزی به هیچ وجه نداشته باشد. با این وصف، اگر وجود و سایر صفات تابع آن بین خداوند و خلق مشترک باشد، آیا مستلزم خلف نیست؟ در واقع، صحیح نیست که از یک طرف خداوند متصف به وحدت شود، آن‌هم وحدت حقّه حقیقه، و از طرف دیگر وجود و دیگر صفات در او و خلق به یک معنا باشد. بر این اساس و مقارن با تحلیل سبزواری می‌توان گفت تصریح قرآن بر عدم مثل برای خداوند نیز چنین مضمونی دارد.

مناقشه سبزواری در سنخیت میان واجب و ممکن و نیز اشتراک معنوی وجود و سایر صفات میان خدا و خلق، موضع او در قبال مسئله تشکیک را نیز روشن می‌کند. توضیح اینکه، چون سنخیت تنها میان ممکنات برقرار است و وجود و سایر صفات هم فقط در میان موجودات امکانی مشترک است، لذا تشکیک هم تنها بر موجودات امکانی از پایین‌ترین مرتبه آنها (هیولای اولی) تا بالاترین مرتبه (صادر اول) صدق می‌کند اما خداوند متعال از دایره تشکیک خارج است. خالق علیت و سنخیت میان مخلوقات و ممکنات، خالق تشکیک مراتبی وجود آنها هم هست، پس نمی‌تواند خود هم داخل در تشکیکی که تمام موجودات ممکن و معلول را در بر می‌گیرد، قرار گیرد.

نتیجه طبیعی مباین دانستن خداوند از خلق و انکار سنخیت و اشتراک و تشکیک، قول به اصالت ماهیت است، زیرا آنچه دلیل اصلی قائلین به اصالت وجود در اثبات آن و رد اصالت ماهیت است، این است که خداوند ماهیت ندارد بلکه

سنخیت بین ممکنات است، پس چگونه خود تحت آن قرار گیرد؟ خداوند به هیچ عنوان تحت قاعده‌ای که خود آن را برای اسباب و مسببات امکانی خلق کرده است، قرار نمی‌گیرد.

می‌توان گفت تأثیر فاعل در فعل خود دو گونه است؛ یکی علیتی است که میان ممکنات و مخلوقات برقرار است که ضرورتاً تابع قاعده سنخیت است. دیگری علیت در مورد واجب الوجود و خداوند متعال است که از آن به خالقیت تعبیر می‌گردد و خارج از قاعده سنخیت است. به عبارت دیگر، رابطه خداوند با ممکنات رابطه خالقیت و مخلوقیت است، نه رابطه علیت و معلولیتی که بین اسباب و مسببات امکانی برقرار است.

همان‌گونه که در حکمت متعالیه قول به سنخیت بین واجب و ممکن، قول به اشتراک معنوی را در پی دارد، نفی و طرد سنخیت بین خدا و خلق نیز اشتراک لفظی را به دنبال خواهد داشت، زیرا غیر معقول است که کسی قائل به سنخیت نباشد اما قول به اشتراک معنوی را بپذیرد. به این ترتیب، سید سبزواری بر مبنای نقل، اساساً اشتراک معنوی میان واجب و ممکن را غیر معقول دانسته و معتقد است هر کس در سنت مقدس غور کند نظر وی را تصدیق می‌کند؛ چنانکه در توحید صدوق از امام رضا (ع) روایتی طولانی در بیان صفات نقل شده که ایشان هنگام بیان معنی سمع، بصر و قدرت فرمودند: «فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى» (همان: ۱۲/۱۱۳). از منظر وی اطلاق کلمه «واحد» در قرآن کریم بر خداوند متعال، هر گونه اشتراک خداوند و مخلوقات را در مفاهیمی چون وجود، علم، قدرت، حیات و... نفی می‌کند، چراکه مراد از واحد، واحد از جمیع جهات است و در هر چیزی (همان: ۲/۳۰۸).

خلق السموات و الأرض و جعل الظلمات و النور...» (انعام: ۱) یا «والشمس و القمر والنجوم مسخرات بأمره» (اعراف: ۵۴).

بنابراین، خداوند انسان، درخت، آب، زمین، ستاره، ماه و نیز دیگر ماهیات را آفریده است، نه اینکه وجود بیافریند و بعد ما از حدود آن ماهیات را انتزاع کنیم. اگر غیر از این باشد، باید گفت اولاً، آسمان، انسان، ماه، خورشید و... محصول ادراک و فاهمه انسان هستند، چون اینها ماهیاتند و ماهیات همان حدود ادراکی ما از وجودها هستند، و در خارج چیزی جز وجود نیست. ثانیاً، کلام خداوند هم انتزاع یا اشاره به انتزاع است. خداوند آن وجودها را به آسمان، زمین، ماه و ستاره خطاب کرد چون می دانست ما از حدود آن وجودها این ماهیات را انتزاع می کنیم! یا اینکه خداوند از حدود این وجودات، ماهیات را انتزاع کرد و بعد انسان را با آن ماهیات مورد خطاب قرار داد تا اینکه او هم بداند ماهیت این وجود، ستاره است، ماهیت آن وجود، ماه و آن دیگری، خورشید!

سید سبزواری اولاً، سنخیت بین واجب و ممکن را نمی پذیرد و معتقد است بین این دو به هیچ عنوان سنخیتی نیست بلکه سنخیت تنها میان موجودات امکانی برقرار است. ثانیاً، قائل به اشتراک لفظی بین واجب و ممکن است که البته خود نتیجه نفی سنخیت است و نتیجه آن، مابین کلی و ذاتی خداوند با مخلوقات. ثالثاً، در نتیجه دو اصل مذکور، به نظر وی، اصالت با ماهیت است. به این ترتیب دیگر جایی برای پذیرش و قول به وحدت وجود باقی نمی ماند، حتی شاید بتوان گفت بر مبنای اندیشه او، وحدت وجود مطرح شده در آثار فلاسفه و عرفا نه تنها توحید نیست بلکه «لاتوحید» است؛ توحید یعنی اینکه خداوند متعال در وجود و صفات خود کاملاً متفرد و یگانه است و در هیچ چیزی حتی معنای آن، با ممکنات شریک نیست.

ماهیت او انیت اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۶) و به هیچ عنوان نمی توان ماهیت او را جدای از وجود او تصور کرد، برخلاف ممکنات که ماهیت آنها غیر از وجودشان است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۲). پس خداوند وجود صرف است. از وجود هم چیزی جز وجود صادر نمی شود، پس اصالت با وجود است، حال آنکه قول به عدم سنخیت و اشتراک لفظی می گوید: وجود خداوند از سنخ وجود ممکنات نیست و اشتراک آن با مخلوقات تنها در لفظ است. پس دیگر نمی توان از ماهیت نداشتن خداوند، اصالت وجود در ممکنات را نتیجه گرفت.

آیت الله سبزواری با استناد به احادیثی چون: «هو الذی اَینَ الأَینَ و کَیفَ الکیف» و «إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی مَجَسَّمُ الأَجْسَامِ و مَوجِدِّهَا» می گوید: «آنچه از سنت مقدس ظاهر است، اصالت ماهیت است چه در تحقق و چه در جعل، به این معنی که خداوند متعال مذوت ذوات و مفیض وجود به آنها است، نه به معنی تشریک بلکه به معنی ترتب دقتی عقلی و به برخی از اکابر اهل دقت و تحقیق منسوب است که رساله ای مستقل در آن وضع کرده اند» (سید سبزواری، ۱۴۱۹: ۱۷۶/۲).

همچنین فطرت سلیم به اصالت ماهیت گواهی داده و معترف است که اشیای خارجی مثل آسمان، زمین، درخت، سنگ، انسان و... در خارج موجودند و وجود حقیقتاً منسوب به آنها است، نه اینکه اولاً و بالذات وجود محقق باشد و ماهیت نیاز به واسطه در عروض داشته باشند، پس وجود به صورت مجازی منسوب به ماهیت باشد؛ چنانکه قائلان به اصالت وجود چنین اعتقادی دارند (همان: ۱۳/۴۴). به عبارتی، آنچه در خارج تحقق یافته و مورد جعل قرار گرفته است، ماهیات و ذوات است با تمام صفات و وجودشان. به گفته امام رضا (ع) به عمران صابی: «لایقال له ما هو؟ لأنه خلق الماهیات» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۸/۳). یا قول قرآن کریم «الحمد لله الذی

وحدت وجودند، چون داشتن اراده و اختیار از طرف بنده، موجب دوگانگی و نفی وحدت می‌شود. چنانکه در فقه ثابت شده است، قول به وحدت وجود مطلقاً باطل و اعتقاد به لوازم آن کفر است» (همو، ۱۴۰۶: ۵۴). یا در مهذب الأحکام آورده است: «قائلین به وحدت وجود که قول به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت از آنها است، شکی نیست که خداوند از این تصورات منزّه است و نیز شکی نیست که قول به اینکه خداوند متعال عین کل و کل عین خداوند است، انکار ضروری دین است» (همو، ۱۴۱۳: ۵۴).

۳. تحلیل و ارزیابی نقدهای سبزواری

شکی نیست که وحدت وجود در حکمت متعالیه مبتنی بر اصل سنخیت علت و معلول، اشتراک معنوی، تشکیک و اصالت وجود است، تا آنجا که می‌توان گفت وحدت وجود تفاوت چندانی با اصالت وجود ندارد، مگر در بیان و استفاده از تعبیرات. وقتی اصالت وجود به این معنی است که خداوند ماهیت ندارد بلکه صرف الوجود است، آنچه از او صادر می‌شود وجود است و لا غیر و ماهیات چیزی جز حدود وجود نیستند. تشخص به وجود است و حقیقت وجود در ممکن و واجب یکی است، و امثال این‌ها؛ این همان وحدت وجود است. از این رو قوت نظریه وحدت وجود به قوت مبانی آن است که اکثر فلاسفه صدرایی آنها را پذیرفته و صحیح می‌دانند.

از مناقشه‌های سید سبزواری بر این مبانی نیز نمی‌توان به راحتی گذشت، به‌ویژه آنکه از تأمل در اندیشه وی برمی‌آید که سنخیت بین علت و معلول، اشتراک معنوی و تشکیک را تنها میان ممکنات پذیرفته است. بنابراین، محل نزاع واجب و ممکن است. به نظر نگارنده روشن است که میان علت‌ها و معلول‌های ممکن سنخیت برقرار است و وجود میان آنها مشترک معنوی است، بنابراین

توحید حقیقی که قرآن کریم بیان می‌کند فطرتی است که در وجود همه انسان‌ها نهاده شده است (سید سبزواری، ۱۴۱۹: ۸۲/۲). کلام ائمه نیز به‌خوبی آن را تفسیر نموده، به‌گونه‌ای که هر یک از آحاد مردم در حدود فهمی که خداوند به آنها داده است، آن را درک می‌کنند. پس کلام قرآن در توحید به بهترین روش واتم بیان است (همان: ۹۳/۱۲). اما ظهور شبهات و ادعای برخی از علماء، به‌ویژه مکاشفات صوفیه و تفاوت و اختلاف بین این مکاشفات، باعث پیچیدگی و دوری از حقیقت توحید گشته و دوری از منبع نور و وحی موجب شده است آنها برای توحید معانی جدیدی اثبات کنند و توحید را به معانی متعدد تأویل کنند. سپس، وحدت وجود بلکه وحدت وجود و موجود ظاهر گشت که آن را از بالاترین و نهاییات درجات توحید اعتبار می‌کردند و برای توحید قائل به مراتب شدند: توحید عوام، توحید خواص، توحید خاص الخاص و توحید اخص الخواصی،^(۶) درحالی که برخی کلمات و اعتقاداتشان به کفر صریح نزدیک‌تر است. او می‌نویسد: «ما نیز منکر این نیستیم که توحید به حسب مراتب قرب و بعد از خداوند متعال مراتبی دارد، جز اینکه آنچه ایشان گفته‌اند نیاز به شرح و تفسیر دارد، به‌ویژه اینکه برخی از قائلین به وحدت وجود از اعظم حکمای متأله و عرفای شامخ هستند، لذا اگر بتوان گفتار آنها را به‌گونه‌ای موافق شرع تأویل کرد که موافقت خوبی است و گرنه اگر مخالفت صریح نباشد علم آن را به اهلش واگذار می‌کنیم» (همان: ۳۰۲).

مخالفت سبزواری با وحدت وجود همیشه آرام و مسامحت‌آمیز نیست بلکه در مواضعی، تندتر و محکم‌تر با این عقیده برخورد کرده و اعتقاد به لوازم آن را کفر می‌داند. مثلاً در کتاب تهذیب الأصول، ضمن بیان مکاتب مختلف جبر، می‌نویسد: «یکی از مکاتب جبریه کسانی هستند که قائل به

نقیض خالی باشد، سازگاری ندارد و چون این قاعده اصلی بدیهی و غیر قابل تردید است، قول به اشتراک لفظی درست نیست» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۹). یا حاجی سبزواری می‌گوید: «در عدم تمایزی نیست و عدم در میان اعدام مشترک و به یک معنی است. وجود نقیض عدم است و نقیض واحد، واحد است و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید» (سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۷۰).

به این ترتیب، با اینکه در اشتراک لفظی همه تأکید بر تفاوت واجب و ممکن است، اما در قول به اشتراک معنوی، توجه بیشتر معطوف به وجود مشترک بین عموم موجودات است و معمولاً تفاوت میان واجب و ممکن مغفول می‌ماند. بنابراین شاید بتوان گفت براهین اشتراک معنوی در رد اشتراک لفظی تمام نیست، مثلاً ملاصدرا در رد اشتراک لفظی استدلالی مطرح نموده و به آن اهمیت ویژه‌ای می‌دهد، بدین بیان که: انکار اشتراک معنوی مستلزم اعتراف به آن است چراکه اگر کسی بخواهد به اشتراک لفظی قائل شود باید وجودهای متعدد بلکه بی‌نهایت را تصور کرده و حدی مشترک بین آنها تصور کند تا بتواند آنها را استحصال کند، بنابراین اگرچه متفوه به اشتراک لفظی است ولی اشتراک معنوی را ثابت کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۱). در مقابل این استدلال، قائل به اشتراک لفظی می‌تواند بگوید: بی‌نهایت وجود نداریم، اشتراک لفظی بین دو نحوه از وجود است، یکی وجود ممکن که شامل جمیع ممکنات می‌شود و دیگری وجود واجب که خاص اوست؛ و از این جهت برای ذهن در تصور آنها مشکلی نیست.

اگرچه سنخیت و اشتراک معنوی میان موجودات امکانی قابل تردید و انکار نیست و فهم و ادراک آن نزدیک به بدیهی است، لکن تأمل در تفاوت و تقابل میان فقیر بالذات و غنای محض

اختلاف مراتب و علل و معالیل در وجود ممکنات، اختلاف تشکیکی است. اما آیا نسبت به واجب تعالی نیز این گونه است؟ به عبارت دیگر، حکما غالباً توجهشان معطوف به تمام موجودات بوده است، نه خصوص واجب و ممکن. از این رو تمایز، اختلاف و تقابل واجب و ممکن دقیق مورد توجه قرار نگرفته و حکمی که به صورت کلی در مورد موجودات بدون توجه به وجوب یا امکان-صادر شده، به واجب هم نسبت داده می‌شده است. مثلاً زنوزی در مورد سنخیت می‌گوید: «ائتلاف حقیقی و مناسبت ذاتی میان اشیا در صورتی می‌تواند تحقق داشته باشد که علت و معلولیت میان آنها ثابت باشد، یا اینکه هر دو معلول علت دیگری باشند، حال آنکه علت نسبت به معلول خود غنی بالذات و معلول نسبت به علت خود فقیر بالذات است و فقر و غنا دو طرف تقابلند و این نقلی است عجیب که فهمش سلامت ذهن و تطفلسر می‌خواهد» (زنوزی، ۱۳۹۷: ۱۷۵).

می‌توان گفت چون آنها غنای ذاتی علت را فی حد نفسه نسبت به معلول و نیز فقر محض معلول را فی حد نفسه نسبت به علت تبیین کرده‌اند، قائل به ارتباط بین طرفین نقیض شده‌اند، درحالی‌که باید توجه داشت، واجب تعالی غنی محض است، اگر چه اصلاً معلولی از او صادر نگردد. پس این پرسش باقی است که اگر غنای مطلق و فقر محض دو طرف تناقضند، چگونه بین آنها سنخیت برقرار است؟ با فرض تناقض چگونه چنین چیزی امکان دارد؟

در بحث اشتراک معنوی، قائلین به اشتراک معنوی اگرچه اشتراک لفظی را انکار می‌کنند اما بیشتر روی سخنشان، عمومیت و اشتراک وجود در تمام موجودات است. مثلاً ابن سینا می‌گوید: «وجود نمی‌تواند مشترک لفظی باشد چون با قاعده‌ای که می‌گوید شیء نمی‌تواند از دو طرف

پرننگ دارد، اما در درون متضمن نوعی مغالطه است. توضیح اینکه قائلین به اصالت وجود معتقدند چون خدا وجود صرف است و ماهیت ندارد و از وجود صرف هم جز وجود صادر نمی‌شود، پس اصالت با وجود است نه ماهیت، حال آنکه بحث از وجود و ماهیت و به تبع آن بحث از اصالت تنها در ممکنات قابل طرح و فرض است؛ وجود خداوند که واجب است تخصصاً از بحث اصالت ماهیت یا وجود خارج است. در واقع، درست این است که برای اصالت ماهیت یا وجود، لابه‌شرط از وجود خداوند برهان آورده و حکم گردد، نه اینکه از وجود واجب به اصالت در وجود ممکن استدلال گردد.

در باب برهان دوم، سید سبزواری از حقیقت کمال بودن خداوند وحدت وجود را نتیجه نمی‌گیرد. سخن او چنین است: «در فلسفه الهی ثابت شده است که کمال مطلق یا کمال حقیقی منحصر در خداوند است، بلکه به وسیله او است که بر تمام کائنات به‌طور عام و بر خواص و اخص الخواص مثل انبیا و اولیا، به‌حسب لیاقت افاضه می‌شود. مراد از اطلاق هم عدم امکان تحدید از تمام جهات و جوانب است، زیرا شأن او موجد کمال بودن، عین کمال بودن و مصدر کمال بودن است و تمام کمال به او برمی‌گردد. به تعبیر اهل ذوق و برخی از عرفا، خدا حقیقت کمالیه و وسیعیه است که تحدید آن ممکن نیست. نفوس هم به هر مرتبه‌ای برسند از ادراک آن عاجزند. پس او کمال است و شرف کمال به او منتهی می‌شود. البته مراد ما از این بیان وحدت وجود و موجود که مستلزم فساد است، نیست بلکه مراد ما این است که کمال حقیقی و واقعی منحصر در خداوند است و افاضه شده از اوست... کمالات هم به هر رتبه‌ای که برسند، اشراق و سایه‌ای از او به‌شمار می‌روند و این مستلزم وحدت وجودی است که در شرع

می‌تواند مصحح اشتراک لفظی میان واجب و ممکن باشد. وجودی که مشترک معنوی است، وجودی است که مشترک میان ممکنات است. این وجود با عدم، نقیض و مقابل است به‌نحوی که هر یک از آنها حد دیگری است درحالی‌که خداوند سبحان از هرگونه حد منزّه است، پس ممکن نیست متصف به وجودی شود که طرف عدم و حد آن است. اگر حقیقت وجود در خداوند با ممکنات به یک معنا باشد، باید وجود خداوند هم طرف، مقابل و حد عدم باشد که این امر باطل است.

تشکیک سید سبزواری در دو برهان مهم دیگر که از پایه‌های توحید در حکمت متعالیه به‌شمار می‌روند نیز قابل توجه است. اول اینکه، خداوند صرف وجود است و از صرف وجود جز وجود صادر نمی‌شود، پس اصالت با وجود است. دوم اینکه، خداوند حقیقت کمال است و در نهایت شدت و عظمت قرار دارد. او نامتناهی است و هیچ‌گونه حد و مرزی ندارد، از این‌رو او وجود محض است. پس باید در سرتاسر هستی باشد و اصلاً سرتاسر هستی خود او است و گرنه خلف لازم می‌آید، چراکه اگر فرض کنیم هستی و وجود چیزی غیر از واجب تعالی باشد و حقیقت داشته باشد، محدودیت و نقص لازم می‌آید که از ذات مقدس الهی به دور است. بنابراین، حقیقت هستی عبارت است از وجود حضرت حق که در اطوار و شئون گوناگون تجلی کرده است اما در حقیقت یکی است و غیر او همه هیچند. پس قول به وحدت وجود به‌نحوی از نتایج قول به کمال مطلق بودن خداوند است.

هر چند اجمالی از برهان اول در سطور قبل گذشت اما نگارنده بر این باور است که این برهان اگرچه در عین اختصار، در ظاهر محکم و متقن نیز به نظر می‌رسد و البته به‌واقع هم از براهینی است که در شالوده ذهنی هر قائل به اصالت وجود نقشی

متقرر گشته است و بزرگان حکمای مشا و اشراق به آن معتقدند، زیرا تحدید به معنای عام در ذات یا صفات خداوند متعال، موجب نقص و مستلزم مفاسدی است که التزام به آنها ممکن نیست. درست به همین دلیل است که می‌بینیم ائمه معصوم (ع)، چنانکه مکرر گفته‌ایم، در تعریف ذات و صفات خداوند به طرف سلب توسل جسته‌اند؛ چنانکه از امیرالمؤمنین (ع) در تعریف قدرت نقل شده است: «لا یعجزه شیء» یا در تعریف احاطه: «لا یمتنعه شیء» یا در تعریف حیات «لایموت» (سید سبزواری، ۱۴۱۹: ۱۰ / ۳۸۰).

اینجا هم نکاتی از کلام سبزواری در خور توجه است:

الف) او پس از رد وحدت وجود و وحدت وجود و موجود، که معمول در کلام عرفا و فلاسفه است و مستلزم محذورات مختلف، به وحدت وجودی که در شرع متقرر گشته است اشاره می‌کند که البته با وحدت وجود عرفا و فلاسفه اختلاف زیاد دارد. وحدت وجود به این معناست که کمال حقیقی و حقیقت کمال تنها و تنها یکی است و او خداوند متعال جل‌شأنه است و سایر کمالات نیز تماماً اشراقات و افاضات او است و به او منتهی می‌گردد. او در کمال و وجود خود منحصر و واحد است و هیچ‌کس در هیچ چیز با او شریک نیست. وجود و کمالات او مباین از وجود ممکنات و کمالات آنهاست. او در وجود نامحدود خود تنها است و هیچ احدی با او شریک نیست. پس واحد است به معنی حقه حقیقیه. این وحدت وجودی است که از شرع یعنی قرآن و سنت استنباط می‌شود.

البته بر مبنای حکمت متعالیه، ممکن است این اشکال مطرح گردد که اگر وجود ممکنات که کمال است و سایر کمالات آنها که همگی از توابع وجودند، در خداوند نباشد مستلزم نقص و عدم در

خداوند می‌گردد، چون مقابل وجود عدم است (سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۷۰) و شیء از یکی از آنها خارج نیست (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۹)، چنانکه مدلول قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» و توضیح و تبیین آن نیز همین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۳۶۸)، تا آنجا که وجود اگر مشترک لفظی باشد، مستلزم ترکیب از فقدان و وجدان است. پس باید وجود ممکنات و کمالات آنها در خداوند باشد تا نقص و محدودیت و ترکیب از فقدان و وجدان لازم نیاید.

جواب این است که: وجود ممکنات برای خود آنها کمال است. کمالاتی هم که به واسطه این وجود کسب می‌کنند برای خود آنها کمال است. این وجود و کمالات نسبت به خداوند نه تنها کمال نیست بلکه عین نقص و محدودیت است، زیرا چنانکه فلاسفه به آن اذعان دارند، وجود ممکن عین فقر و نقص و محدودیت است و این فقر و نقص در هیچ حالتی از او جدا شدنی نیست. به عبارت دیگر، «ذات هی الفقر» است نه «ذات لها الفقر» (بهشتی، ۱۳۸۳: ۳۶۴). به تعبیر شبستری:

سپه‌روی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۲)

پس چگونه می‌توان قائل شد که وجود ممکنات باید در خداوند باشد و هست هر چند اشرف آن- وگرنه نقص لازم می‌آید؟ بلکه حق این است که بودن وجود ممکنات و کمالات آنها در خداوند مستلزم نقص و محدودیت است. بنابراین، توحید حقیقی در نفی، مغایرت و تباین این‌گونه وجودات - که عین فقرند- از خداوند است، و نبودن این وجودات و کمالات نه تنها مستلزم نقص و محدودیت نیست که عین اثبات حقیقت کمال بودن خداوند و توحید و وحدت حقیقی او در وجود و کمالاتش است. استاد

محدورات وحدت وجود فلاسفه می‌داند. علت آن هم این است که در مکتب اشراق و مشاء واجب الوجود به کلی از سلسله ممکنات خارج است و هیچ اشتراکی با آنها ندارد. اشتراک در وجود میان او و ممکنات نیز در مفهوم و به معنای مقابل وجود است، نه در حقیقت وجود. بنابراین، وجود خداوند که در نهایت کمال است، مباین از سایر موجودات است و کمالات او هم تنها و تنها مختص او است و هیچ کسی با او نه در ذات و نه در صفات، شریک نیست (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۱۵). در واقع، این گونه نیست که واجب تعالی در صدر سلسله ممکنات و اشرف از همه آنها باشد؛ او بالذات از سلسله ممکنات بیرون است.

ج) این نکته در حقیقت نتیجه‌ای است که سید سبزواری برای وحدت وجود مقرر در شرع بیان می‌کند و آن اینکه، توحید خداوند به معنای دقیق قرآنی مستلزم تعریف و وصف ذات و صفات به صورت سلبی است. ائمه معصوم (ع) نیز به همین دلیل، به جهت سلب در تعریف ذات و صفات متوسل شده‌اند، چراکه چون وجود و کمال خداوند بذاته مباین و مغایر از وجود و کمال ممکنات است، هیچ راهی برای شناختن او به صورت اثباتی نیست. بنابراین، بهترین راه، نفی نقایص و سلب آنها از خداوند است.^(۷)

بحث و نتیجه‌گیری

بی‌شک، عالی‌ترین تبیین وحدت وجودی توحید، در حکمت متعالیه بیان شده است؛ از همین روست که نزد اکثر فلاسفه از ملاصدرا تاکنون، به عنوان کامل‌ترین تفسیر از توحید پذیرفته شده است، تا جایی که به نقدها و تشکیک‌های بعضی حکما در آن به دیده کوتاه‌بینی و عدم تبحر در فلسفه نگریسته می‌شود. اما می‌توان گفت قائلین به اصالت ماهیت و منکران وحدت وجود، حرف پیروان اصالت وجود و حکمت متعالیه را شنیده و

آشتیانی نیز در این باره می‌گوید «ما معتقدیم که وجود ممکنات و کمالات وجودی آنها در خداوند است نه ماهیت آنها که منشأ نقص و محدودیت است. از قاعده بسیط الحقیقه نیز چیزی جز این استنباط نمی‌شود» (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۱۱)، یعنی وجود و کمالات اشیا در خداوند هست و ماهیت و نواقص آنها نیست.

در جواب گفته می‌شود: بنا به عقده شما، ماهیت هیچ بهره‌ای از حقیقت و عینیت ندارد، بلکه اعتبار ذهن است و آنچه اعماق واقعیت را پر کرده است وجود است و آنچه منشأ اثر است وجود است (همو، ۱۳۷۶: ۴۳)؛ در کل، هر چه هستی است وجود است و غیر او عدم. پس ماهیت چیزی نیست که منشأ اثر باشد، واقعیتی ندارد و معدوم سرمدی است و بطلان ازلی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲). پس چگونه یک امر موهوم و اعتباری که واقعیتی ندارد و در یک کلمه، عدم است، می‌تواند منشأ نقص و محدودیت و نیاز واقعی و خارجی گردد؟ چگونه آنچه منشأ اثر نیست، منشأ فقر عینی و واقعی در ممکنات شده است؟ نمی‌توان گفت وحدت وجود به معنی این است که تنها یک چیز است و آن وجود است، پس نیاز و فقر و نقص هم موهوم و غیر واقعی است، چراکه هم خلاف بداهت و ضرورت است و هم با این قول که ممکن عین فقر و ربط و وابستگی به علت خود است، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۳) سازگار نیست؛ ضمن اینکه مناط وحدت وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. به این ترتیب، آیا غیر از این می‌توان گفت که فقر و نیاز در ممکنات مستند به وجود آنها است؟ در این صورت، نبودن آن در خداوند عین کمال است، نه بودن آن!

ب) سید سبزواری نظر بزرگان حکمای مشاء و اشراق را موافق وحدت وجود شرعی و مبرا از

استدلال کرده است، نظرات مختلف است. برخی معتقدند از نظر قرآن وجود خداوند بدیهی است و زبان قرآن زبان برهان و استدلال نیست. از آنسو، گروهی، برعکس، معتقدند قرآن ادله مختلفی در اثبات خداوند و توحید او آورده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲۸). به هر حال، سید عبدالاعلی سبزواری معتقد است قرآن ادله متفاوتی در اثبات توحید خداوند آورده که با وجود آنها نیازی به براهین فلاسفه و حکما نیست. ادله‌ای همچون برهان امکان، برهان حاجت، اینکه چیزی که به عنوان اله اخذ می‌شود باید جلب منفعت و دفع ضرر کند، و خدا در نظر گرفتن خدا مستلزم واحد بودن او است، از جمله براهینی است که وی در جلد دوازدهم تفسیر گرانقدر مواهب الرحمن در اثبات توحید به بیان قرآن آورده است.

۳. این عقیده همان نظر منسوب به مشایبان است که وجودات را حقایق متباین به تمام ذات می‌دانند. به این جهت حاجی سبزواری از آن به توحید عوام یاد کرده است که نزدیک به همان چیزی است که هر کسی با شنیدن نام خدا و ادراک ابتدائی‌اش از آن می‌فهمد، یعنی اینکه خدا یکی است، غیر از همه چیزهای دیگر. ۴. مراد از ذوق تالیه نظریه علامه جلال‌الدین دوانی است. ۵. برای تشکیک اقسامی ذکر شده است که ناشی از تفاوت‌ها و تمایزهایی است که در اشیا دیده می‌شود: الف) تشکیک ماهوی که عبارت از کثرتی است که از ناحیه ماهیات پدید می‌آید و کثرت در اشیای بالذات به ماهیات و بالعرض به وجود منسوب است. ب) تشکیک وجودی کثرتی است که از ناحیه اختلاف در وجودات پدید می‌آید، این اختلاف یا به این صورت است که مابه‌الاختلاف غیر از مابه‌الاشتراک است و آن تشکیک عامی است، یا مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک یکی است که تشکیک خاصی است (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۱۹۷). در بحث تشکیک، قسم اخیر مورد نظر است. ۶. اشاره است به کلام حاجی سبزواری (۱۳۸۲: ۵۲۱؛ ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲)، و این نشان از آن است که او با کتب و آرای فلسفی، به‌ویژه حکمت متعالیه به‌خوبی آشنا بوده است. از جمله شواهد بر این مسئله چندین سال تدریس *اسفار* است، ضمن اینکه او خود یکی از عرفای برجسته بوده و کراماتی نیز از وی نقل شده است.

فهمیده‌اند، و البته بعد مورد نقد و اعتراض قرار داده‌اند. اما به دلیل غلبه اصالت وجودی‌ها، پیروان آن یا اصلاً حرف قائلین به اصالت ماهیت را نمی‌شنوند و گوش نمی‌کنند، یا به دلیل تعلق خاطر زیاد به حکمت متعالیه، قول به اصالت ماهیت و مبانی آن را از پیش محکوم شده می‌دانند.

نقدها و اشکال‌های سید عبدالاعلی سبزواری به دلیل اینکه مبانی و اصول حکمت متعالیه که پایه اساسی طرح وحدت وجود است، را به چالش می‌کشد، قابل تأمل است و به‌راحتی نمی‌توان از آنها گذشت. به عبارت دیگر، همان‌گونه که توحید در حکمت متعالیه مبتنی بر اثبات و تبیین اصولی چون اصالت وجود، اصل سنخیت، اشتراک معنوی و مراتب تشکیکی وجود است، توحیدی که سید سبزواری ارائه و تبیین می‌کند هم مبتنی بر مبانی‌ای چون عدم سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک لفظی، تباین وجودی خدا و مخلوقات و اصالت ماهیت است و البته اثبات این مبانی برابر است با نقض و تشکیک در مبانی و اصول پیش‌گفته از حکمت متعالیه؛ که ساده و سطحی گرفتن آنها (ادله و تشکیک‌های سید سبزواری) چندان هم آسان نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری از فقها، فلاسفه و مفسران بزرگ معاصر است که در روز عید غدیر خم سال ۱۳۲۹ق در شهرستان سبزواری متولد شد و در روز ۲۶ صفر ۱۴۱۴ق دار فانی را وداع گفت. از جمله آثار وی تفسیر مواهب الرحمن در سی جلد، مهذب الأحکام در فقه (سی جلد)، تهذیب الأصول، افاضة الباری فی نقض ما کتبه الحکیم السبزواری و لباب المعارف در فلسفه و کلام اسلامی است. معمولاً برای پرهیز از تکرار کامل نام او و نیز جلوگیری از خلط با حاج ملاهادی سبزواری که نزد ارباب معرفت به «حاجی سبزواری» و «محقق سبزواری» معروف است، از ایشان به آیت‌الله سبزواری یا «سید سبزواری» یاد می‌شود.

۲. درباره اینکه آیا قرآن در مورد خداوند و توحید او

_____ (۱۴۰۶ق). تهذیب الأصول. بیروت: الدار
الاسلامیة للطباعة و النشر.

_____ (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام فی بیان الحلال و
الحرام. قم: مؤسسة المنار.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۱). گلشن راز. به اهتمام
صابر کرمانی. تهران: طهوری.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). شرح حکمة
الإشراق. تصحیح و تعلیق حسین ضیایی تربتی.
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات
فرهنگی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). رسائل توحیدی.
ترجمه و تحقیق علی شیروانی، به کوشش سید
هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۴۱۷ق). نهاية الحکمة. تصحیح عباس‌علی
زارعی سبزواری. قم: نشر اسلامی.

مؤمنی، مصطفی و عباس جوارشکیان (۱۳۹۲). «قاعده
بسیط الحقیقه و کاربرد آن در حکمت متعالیه».
خردنامه صدر، شماره ۷۲، صفحه ۴۶-۳۱
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت:
مؤسسة الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). معارف قرآن. قم:
مؤسسة در راه حق.

_____ (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: دفتر تبلیغات
اسلامی.

ملاصدرا (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت
و فلسفه.

_____ (۱۳۶۲). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد
خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران:
طهوری.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة.
مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم:
بوستان کتاب.

_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة
الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (بی تا). تعلیقه بر الهیات شفا. قم: بیدار.

۷. آیت‌الله سبزواری از جمله کسانی است که قائل به
الهیات سلبی و تنزیهی است، به این معنا که صفات
ثبوتی خداوند را باید به معنای سلبی و عدمی تفسیر
کرد تا مستلزم نسبت نقص به ذات حضرت حق
نشود؛ البته این بدین معنا نیست که خداوند صفات
ثبوتی ندارد.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶). شرح رساله المشاعر.
تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم:
دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق و تعلیق محسن
بیدارفر. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۹). التعلیقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی.
قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

بهشتی، احمد (۱۳۸۳). هستی و علل آن (شرح نمط چهارم
از کتاب اشارات). قم: بوستان کتاب.

تفتازانی، سعدالدین (بی تا). شرح المقاصد تحقیق
عبدالرحمن عمیره، تصدیر صالح موسی شرف. قم:
منشورات شریف الرضی.

ذبیحی، محمد (۱۳۸۶). فلسفه مشاء (با تکیه بر اهم آرای
ابن سینا). تهران: سمت.

زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۹۷ق). لمعات الهیه. مقدمه و
تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سید
حسین نصر. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۲). «تعلیقه بر شواهد
الربوبیة» در ملاصدرا. الشواهد الربوبیة فی مناهج
السلوکیة. مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین
آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۶). شرح المنظومه فی المنطق و الحکمة.
تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.

_____ (۱۹۸۱م). «تعلیقات / سفار» در ملاصدرا.
الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت:
دار احیاء التراث العربی.

سید سبزواری، عبد‌الاعلی (۱۴۱۹ق). مواهب الرحمن
فی تفسیر القرآن. بی جا: دار التفسیر.