

حل پارادوکس عینیت - ذهنیت وجود مطلق با تکیه بر هستی‌شناسی علامه سیدحیدر آملی

آیت‌الله سید حسن سعادت مصطفوی*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۰/۹

مهدی سپهری**

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱/۲۵

چکیده

سید حیدر آملی از عرفا و حکمای قرن هشتم، با بسط و تنسیق عرفان نظری در مکتب محی‌الدین عربی، طرح و الگویی در هستی‌شناسی می‌اندازد که می‌توان آن را هستی‌شناسی ناب دانست. هستی‌شناسی ناب نه یک رویکرد در کنار سایر رویکردها، بلکه حقیقتی است که فراتر از هر گونه نگاه مفهومی - مصداقی می‌رود، به این بیان که هستی را نه مصداقی برای مفهوم وجود بلکه حقیقتی فراتر از مفهوم و مصداق می‌داند. همچنین برای هستی خارجیت (عینیت) قائل است، اما نه خارجیت در مقابل ذهنیت بلکه خارجیتی (عینیتی) در ورای دوگانۀ خارجیت - ذهنیت. از این رو حقیقت وجود (وجود مطلق) در عین حال که هم خارجی است و هم ذهنی، نه خارجی است و نه ذهنی. این طرح، پارادوکسی را که در باب خارجیت (= عینیت) و ذهنیت وجود مطرح است، حل می‌کند. پارادوکس به این صورت است که ذهنیت در مقابل عینیت است، در عین حال خود، عینیت دارد؛ یعنی ذهنیت، عینی است و عینی نیست. حل این پارادوکس با توجه به هستی‌شناسی ناب سیدحیدر آملی و در نهایت، با نظریۀ تمایز احاطی ابن‌ترکۀ اصفهانی به کمال خود می‌رسد.

واژگان کلیدی

هستی‌شناسی ناب، سیدحیدر آملی، پارادوکس، خارجیت - ذهنیت، وجود مطلق، تمایز احاطی

* دانشیار دانشگاه امام صادق(ع)

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع) mahdi.sepohri@yahoo.com

مقدمه

از سید حیدر آملی (ره) رساله‌ای در باب وجود باقیمانده است که می‌توان آن را خلاصه نظریات وی در هستی‌شناسی دانست. وی همان گونه که در مقدمه این رساله می‌گوید، قبل از این، رساله مفصل‌تری در این باب به نام «رسالة الوجود» نوشته بوده است (آملی، ۱۳۸۴-ب، صص ۱-۶۲۰). این رساله مقدمه‌ای در بحث شریعت، طریقت و حقیقت داشته و نیز مشتمل بر سه رکن بوده است: رکن اول: در بحث وجود، اطلاق و بداهتش، رکن دوم: در بحث وجوب وجود و وحدتش، و رکن سوم در بحث ظهور وجود و کثرتش. از آنجا که این رساله، رساله مفصل و مبسوطی بوده است، برخی از دوستان نزدیک و گرامی‌اش از وی خواسته بودند که آن را مختصر کند، به طوری که کم‌حجم و پرمعنا باشد. سیدحیدر این درخواست را اجابت کرد و «رسالة نقد النقود فی معرفة الوجود» را می‌نویسد. از قضا همین رساله به دست ما می‌رسد. قابل توجه است که اساساً هستی‌شناسی نزد سیدحیدر به تبع سایر محققان در عرفان نظری، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هستی‌شناسی در نزد اینان اصل است و سایر مباحث نسبت به آن فرع محسوب می‌شوند (رک. آملی، ۱۳۶۷ش، ص ۴۰۶).

قبل از پرداختن به طرح سیدحیدر در باب وجود گفتنی است که امروزه عنوان هستی‌شناسی به دو معنا به کار می‌رود: یکی وجودشناسی و دیگری موجودشناسی. آنچه در بحث ما مورد نظر است، همان وجودشناسی است.

۱. وجود، اطلاق و بداهتش

علامه سیدحیدر قبل از اینکه این اصل را به شیوه مؤحدین از متصوفه که به نحو عقلی، نقلی و کشفی به دست آمده است، بیان کند، گفته‌هایی از فلاسفه و متکلمین را به تعبیر خودش «علی سبیل الخطاب» نقل می‌کند (آملی، ۱۳۸۴-ب، صص ۶۲۳-۶۲۵). این تعبیر او پیشاپیش نشان می‌دهد این شیوه مباحث در باب وجود وی را چندان راضی نکرده است.

تلقى علامه سید حیدر از سخنان متفاوت و بعضاً متقابل این بزرگان این است که اینان، گرچه هر یک وجهی از وجوه وجود را بیان کرده‌اند، هنوز دین ادانشده‌ای نسبت

به وجود در کارنامه آنان باقی مانده است. از نظر او، این سخنان، گرچه از جمیع وجوه حق نیست، از جمیع وجوه نیز باطل نیست. از این رو، این حکیم عارف در صدد برآمده تا با گشودن چشم‌اندازی دیگر از سویی قول حق را بیان کند و از سوی دیگر، وجه درستی هر یک از اقوال فوق را نشان دهد و بدین گونه تشنگان حقیقت هستی را بر چشمه زلال یقین بنشانند.

علامه سیدحیدر، قول مختار خود را چیزی جز کشف قناع از آنچه برای محققان از موحدین بعد از انبیاء و اولیاء حاصل شده است، نمی‌داند. وی تصریح می‌کند آنچه اظهار می‌کند، پرده‌برداری از روی محبوبی است که کاملین مکمل از ارباب توحید مشاهده کرده‌اند (آملی، ۱۳۸۴ - ب، صص ۶۲۵-۶۲۶). پنجره‌ای که او بر روی هستی‌شناسی ارباب توحید می‌گشاید، همان اصول کلی و قواعد جامع آن‌ها در این باب است و البته صورتبندی او از این بحث، متفاوت بلکه بی‌نظیر است. مهم‌ترین اصلی که ورود وی به بحث هستی‌شناسی را رقم می‌زند، چنین است:

«وجود از آن حیث که وجود است، یعنی وجود صرف محض و ذات بحث خالصی که وجود می‌نامندش، همان حق - جل جلاله - است و نه غیر او، و غیر او بهره‌ای از وجود ندارد و البته این وجود تحقق خارجی دارد» (آملی، ۱۳۸۴ - ب، صص ۶۲۵-۶۲۶).

اگر این اصل بر منوال فیلسوفان - به خصوص، فیلسوفان مشایی - تحلیل شود، می‌توان گفت بخشی از آن، مبادی تصویری بحث، و بخشی دیگر، مبادی تصدیقی بحث را رقم می‌زند. بخشی که می‌تواند جزء مبادی تصویری محسوب شود، بخش اول آن است که تأکید می‌کند وجود از حیث وجود، مقصود و مراد است و این وجود صرف محض یا به تعبیری دیگر، وجود مطلق، همان حق - جل جلاله - است. بخش دوم هم خود، شامل دو قسمت است: قسمت اول بیان می‌کند «غیر از او بهره‌ای از وجود ندارد» و قسمت دوم گویای آن است که «این وجود تحقق خارجی دارد». قسمت اول بخش دوم، در ذیل خصوصیت وحدت وجود شرح و تفصیل می‌یابد، اما قسمت دوم آن در همین جا توضیح می‌یابد و علامه سیدحیدر نیز آن را عقلاً، مستدل می‌کند.

قبل از پرداختن به دلیل سیدحیدر بر تحقق خارجی وجود مطلق، این سؤال به جد مطرح است که آیا خود وی، این نوع تحلیل مشائی مآب از اصل فوق را برمی‌تابد؟ وی در این مقام از بحث، خود تصریح نمی‌کند که مشی‌ای خلاف مشی فیلسوفان برگرفته است، اما درست هنگامی که وارد بحث دلایل عقلی خارجی بودن وجود مطلق می‌شود، موضع و رویکردی اتخاذ می‌کند که ما را متقاعد می‌کند که وی تحلیل پیش‌گفته از اصل هستی‌شناسی فوق را نخواهد پذیرفت. تحلیل پیش‌گفته که می‌کوشد از رهگذر تجزیه به مبادی تصویری و یا بازگشت به مبادی تصدیقی، وضوح و تمایز را به ارمغان آورد، چندان مورد توجه این حکیم عارف نیست. اینکه تحلیل مورد پسند وی چه نوع تحلیلی است و چه سازوکاری دارد، در ادامه بحث هستی‌شناسی و به تبع آن در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی وی روشن خواهد شد. توضیح مختصر اینکه، در منطق تصوف و عرفان، «اصول و فروع» (قواعد) بحث و تحلیل را پیش می‌برند بدین صورت که اصل اول، فروع یا قواعدی را به طور «مجمّل» در خود دارد. روشن است که مراد از «مجمّل»، «مجموع و بسیط» است نه «مبهم». این فروع که در همان اصل نخستین، نهفته‌اند نرم نرمک ظهور یافته و پدیدار می‌شوند، به طوری که آن اصل مجمل اولیه «تفصیل» یافته و مبسوط می‌شود. به سخن دیگر، آنچه در بطن و خفا بود، ظاهر و پدیدار می‌گردد. در فرآیند این نوع تحلیل که می‌توان آن را «تنزیل» نامید، عقل، نقل و کشف هر سه سهم هستند. البته مراد از عقل، آن عقل مفهومی که شأن تحلیلی‌اش به صرف تجزیه به مفاهیم و مبادی تصویری و یا بازگرداندن به مبادی تصدیقیه منحصر می‌شود، نیست بلکه عقلی است که در متن کشف و در ذیل شهود قلبی حاضر است و حقیقت دریافته را به ذهن و زبان پدیدار می‌کند و به تعبیری آن حقیقت را ترجمه می‌کند. این عقل را گاهی عقل منور نیز نامیده‌اند (رک. قیصری رومی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۴۷ و نیز ص ۶۱۵). این ترجمه و توصیف، لازمه‌اش تکثر مفهومی و لفظی است و از این رو، نوعی تحلیل به شمار می‌رود. مراد از نقل نیز، به بیان آمده کشف ختمی است که فرد را در تنبّه و توجه به حقیقت و ترجمه و توصیف بهتر آن، یاری می‌رساند. منطق عرفانی فوق، فروکاستن اصل نخستین هستی‌شناسی را به صرف یک دسته مبادی تصویری و تصدیقی بر نمی‌تابد و از اینکه آن را با رویکرد مفهومی بنگرد، ابا

می‌ورزد. علامه سیدحیدر نیز که در فضای این منطقی تنفس می‌کند و آن را با شفافیت کم‌نظیری به کار می‌گیرد، در تحلیل خود به چنین رویکردی روی خوشی نشان نمی‌دهد. به هر روی ما آن اصل نخستین هستی‌شناسی و فروع متفرع بر آن را به شیوه سیدحیدر پی گرفته و طرح و الگوی وی در باب هستی‌شناسی را با ذکر خصوصیات آن دنبال می‌کنیم.

«اصل نخستین» همان «وجود صرف محض و ذات بحت خالص» است که وجود مطلق نامیده می‌شود. اولین چیزی که در مورد این اصل می‌توان گفت، همان اطلاق و خارجیت آن است. این را می‌توان بِن مایه طرح علامه سیدحیدر در هستی‌شناسی دانست که متفرعات و یا خصوصیات دیگر، از دل آن گشوده شده و پدیدار می‌گردد. وی ابتدا دلایلی بر تحقق خارجی وجود مطلق می‌آورد. ناگفته نماند که این‌ها صرفاً دلایل وی بر تحقق خارجی وجود مطلق نیستند بلکه رویکرد و نوع فهم وی را نیز منعکس می‌کنند.

۲. دلیل بر خارجیت وجود مطلق

الف. وجود مطلق نقیض عدم مطلق است. جمیع عقلا و اهل کشف بر این مطلب اتفاق نظر دارند.

ب. عدم مطلق عبارت است از امتناع وجود خودش چه ذهناً و چه خارجاً. حال اگر نقیض آن- یعنی وجود مطلق- نیز چنین باشد، یعنی ذهناً و خارجاً ممتنع باشد، در این صورت وجود مطلق، عدم صرف و لاشیء محض می‌شود.

ج. بنابراین، وجود مطلق دیگر وجود نخواهد بود و این خلف است.

د. در نتیجه، برای پرهیز از خلف، وجود مطلق باید در خارج موجود باشد (آملی،

۱۳۸۴- ب، صص ۶۲۵-۶۲۶).

علامه سیدحیدر در ادامه، اشکال و پاسخی را مطرح می‌کند. نقیض، لازم نیست از جمیع وجوه، نقیض باشد بلکه از یک وجه یا بیشتر نیز کفایت می‌کند و آن یک وجه، وجود ذهنی است. به دیگر سخن، نقیض عدم مطلق، وجود ذهنی است.

در پاسخ به این اشکال گفته‌اند که وجود از آن حیث که وجود است، اعم از ذهنی و خارجی است، چراکه مطلق هر دو را شامل است و ذهنی و خارجی، دو اعتبار از اعتبارات، یا دو نوع از انواع وجود مطلق هستند. پاسخ تا اینجا تمام است، اما چه بسا گمان شود که این شمول وجود مطلق، شمولی مفهومی و ذهنی است، در این صورت اشکال، عود می‌کند و بی‌پاسخ می‌ماند. از اینروست که علامه سیدحیدر بر مینا و با رویکرد خود، متعرض نکته‌ای می‌شود که در هستی‌شناسی وی بسیار مهم و اساسی است. با بیان این نکته، هستی‌شناسی ناب ارباب توحید و از جمله سیدحیدر، در میان سایر هستی‌شناسی‌های مشایی، برجستگی و درخشش خاصی یافته و اشکال فوق نیز یکسره منحل می‌شود.

نکته درخشانی که این حکیم عارف، متعرض آن می‌شود، این است که وی تصریح می‌کند آنچه ما در مورد «خارجیت» وجود مطلق گفتیم، از ضیق عبارت بود و نیز از این باب بود که کسی دچار توهم «ذهنیت» وجود مطلق نشود. به دیگر سخن، ادعای خارجیت وجود مطلق از آن جهت بود که کسی گمان نکند وجود، ذهنی است؛ بنابراین، آن ادعا در جهت تفهیم و تنبیه بوده است. از این رو، بیان صحیح‌تر و صریح‌تر که بر مبنای اهل توحید است، بدین صورت است که وجود از آن حیث که وجود است، منزّه^۱ از همه قیود و اعتبارات (ذهنی / خارجی، کلی / جزئی، عام / خاص و...) است و معنای تحقیقی و راستین اطلاق نیز چیزی جز این نیست که از همه قیود و اعتبارات، چه عقلی و چه وجودی، «قطع نظر» شود [حتی از قید اطلاق]. وجود مطلق حتی سابق بر ذهن و خارج است، و اساساً خود ذهن نیز وجود ندارد مگر به وجود مطلق، چه رسد به اینکه وجود مطلق آن قدر تنزل داده شود که فقط صورتی ذهنی تلقی شود (آملی، ۱۳۸۴-ب، صص ۲۷۶)!

تقریر دیگری از اشکال و پاسخ فوق در زیر می‌آید. این تقریر به نحوی بازسازی آن اشکال و پاسخ سیدحیدر است که در قالب یک گفتگو ارائه خواهد شد:

• مستشکل: شاید آنچه در مقابل عدم مطلق است، وجود ذهنی باشد، در این صورت، آنچه اثبات خواهد شد وجود ذهنی است، نه وجود خارجی. به بیان صریح‌تر، جمله صحیح این خواهد بود: «وجود مطلق ذهنی است».

▪ مدافع: فرض کنیم سخن شما درست باشد، حال سؤال من این است که این وجود ذهنی که شما می‌گویید، خود، خارجیت دارد یا نه؟

• مستشکل: بله، سرانجام آن هم یک وجود خارجی است.

▪ مدافع: بنابراین، باید بتوان گفت «وجود مطلق - که ذهنی است - خارجی است». حال اگر ذهنی بودن، معادل خارجی نبودن باشد، این جمله بدین صورت خواهد شد: «وجود مطلق که خارجی نیست، خارجی است!» چنین چیزی محال است.

• مستشکل: اما آنجا که گفتم وجود ذهنی خارجیت دارد، خارجیتی بود که با خارجیت مقابل ذهنیت، تفاوت داشت. به عبارتی این دو خارجیت با هم متفاوت‌اند.

▪ مدافع: دقیقاً! منتها با این توضیح که خارجیتی که برای وجود ذهنی گفتید، خارجیتی است که هم ذهنیت و هم خارجیت مقابل ذهنیت را در بر می‌گیرد. این خارجیت یک سعه و اطلاقی دارد که ذهن و خارج را شامل می‌شود و اتفاقاً «اطلاق» در وجود مطلق به همین معناست؛ یعنی آن اطلاق خارجی که شمولش، ذهنیت و خارجیت مقابل آن را در بر می‌گیرد. آن برهان نیز در واقع، در صدد اثبات چنین خارجیت و اطلاقی برای وجود است، نه خارجیت مقابل ذهنیت، و نه اطلاق مقابل تقیید. به سخن دیگر، ذهنی / خارجی، کلی / جزئی، عام / خاص و... اعتبارات بعد از وجود هستند و از این رو مقام، مقام اعتبار است، حال اگر قطع نظر از جمیع اعتبارات کنیم، در مقام وجود آرام خواهیم گرفت، وجودی که تنهای تنهاست؛ به تعبیر فنی‌تر وجود صرف بحث، وجود محض، وجود مطلق یا وجود من حیث هو هو. باید این نکته ظریف را مدنظر داشت که این مقام، مقام عدم‌الاعتبار است و نه حتی اعتبار العدم. به نظر می‌رسد علامه سیدحیدر ناگزیر است که مخاطبان فلسفی مشرب خود را که هنوز یاد نگرفته‌اند هستی‌تنهای تنها را دریابند، متقاعد سازد که هستی‌شناسی ضرورتاً، درک «مصدق» هستی از دریچه «مفهوم» هستی نیست. امروزه این نگرش و رویکرد برای ما نامی آشنا دارد؛ یعنی همان نگرش و رویکرد هستی‌شناسانه که در مقابل نگرش و رویکرد معرفت‌شناسانه به کار می‌رود. اما مگر فیلسوفانی که در سنت فکری سیدحیدر قرار داشتند، نگرش هستی‌شناسانه نداشتند تا سیدحیدر بخواهد آن‌ها را متوجه چنین رویکردی کند؟! پاسخ این است که آن‌ها گرچه نگرش هستی‌شناسانه

داشتند، اما متفاوت از هستی‌شناسی عرفایی همچون سید حیدر، بوده که به تعبیری ناب و سره است و از این رو می‌توان آن را «هستی‌شناسی ناب» نامید. برای پی‌بردن به این نکته کافی است توجه کنیم که وقتی یک فیلسوف مشائی می‌گوید: «وجود من حیث هو هو»، مرادش مفهوم وجود است که البته مصداقی دارد؛ چراکه وی واقع‌گراست. به تعبیر دقیق‌تر، او در «وجود من حیث هو هو»، هم مفهوم را می‌بیند و هم مصداق را؛ یعنی نگاه مفهومی - مصداقی به این تعبیر دارد.^۲ اما همان‌طور که ملاحظه شد، سید حیدر «با قطع نظر» از «جمع» اعتبارات در مقام و موطنی نشست که فقط وجود بود و وجود، آنجایی که حتی سخن از مفهوم وجود هم نبود، چراکه در مقام قبل از اعتبار بود. در این موطن و مقام حتی سخن از مصداق بودن «وجود من حیث هو هو»، خالی از اشکال نیست؛ چراکه این مقام، مقام و موطنی قبل از مفهوم و مصداق است. بنا بر آنچه گذشت، سخن برخی از متأخرین از محققین متأله، که براهین وحدت موجود در نزد اهل عرفان را، دچار خلط مفهوم و مصداق دیده‌اند، متنفی می‌شود. (رک. جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۷۲۳-۷۲۵ و ۷۳۹-۷۶۹).

در نگرش و رویکرد هستی‌شناختی ناب نیز با قطع نظر از جمع اعتبارات، وجود مطلق پدیدار می‌شود، همان وجود مطلق که در دل هر مقیدی حضور داشت و همیشه با ما بود، اما اشتغال به اعتبارات، آن را در پرده‌ای از غفلت وانهاده بود.

۳. پارادوکس خارجیت - ذهنیت در وجود مطلق

دقت در این نکته مهم است که اساساً چرا چنان اشکالی بر استدلال وارد شد. آن اشکال مبتنی بر تقابل ذهنیت و خارجیت است. اشکال چنین بود که اگر در مقدمه اول استدلال می‌گویید وجود مطلق نقیض عدم مطلق است، چه بسا این وجود مطلق، ذهنی باشد نه خارجی، در عین حال نقیض عدم مطلق هم باشد. پرواضح است که در اینجا ذهنیت و خارجیت در مقابل هم لحاظ شده‌اند. به تعبیر صریح‌تر خارجیت در اینجا خارجیتی است که در مقابل ذهنیت است. همچنین دیدیم که سید حیدر برای پاسخ اساسی به این اشکال، چنین گفت که مقصود از خارجیت در اینجا اساساً خارجیت در مقابل ذهنیت نیست و اگر هم تعبیر خارجیت گفته شده به سبب این است که توهم

ذهنیت وجود مطلق نشود و گرنه مقصود از خارجیت در اینجا خارجیتی است که قبل از هر گونه خارجیت و ذهنیت است. روشن است که تقابلی که مستشکل میان خارجیت و ذهنیت لحاظ کرده و اشکال خود را بر آن پایه‌گذاری کرده بود، در پاسخ حیدر آملی به نحوی فرو می‌ریزد. همین امر باعث می‌شود که امری متناقض‌نما بروز کند.

توضیح اینکه وقتی مستشکل می‌گوید: «وجود مطلق، ذهنی است»، خود این جمله متضمن این است که وجود مطلق خارجی هم هست، بدین بیان که جمله مذکور این اعتراف ضمنی را دارد که خود ذهن و محتویات آن، خارجی هستند، مضاف بر اینکه خود تعبیر وجود مطلق، یعنی وجود از آن حیث که وجود است و این حیثیت، هویتاً قابلیت این را دارد که هر حیثیت دیگری مانند ذهنی و خارجی (و نیز کلی/ جزئی، مطلق/ مفید، عام/ خاص و...) را در خود هضم کند. همه این‌ها باعث می‌شود که آن جمله مستشکل را بتوان چنین نیز گفت: «وجود مطلق که ذهنی است، خارجی است» و این یعنی «وجود مطلق که خارجی نیست، خارجی است» و یا اینکه «وجود مطلق که ذهنی است، ذهنی نیست». چنین چیزی برای فیلسوفی که با مفاهیم و حیثیات متقابل کار می‌کند، به واقع سرگیجه‌آور است، اما حکیم و عارفی مانند سیدحیدر آملی از اینکه عقل به چنین مرحله‌ای رسیده است، خوشوقت است و از آن استقبال می‌کند.

از نظر سیدحیدر عقل باید بیاموزد که به کرانه لحاظ و اعتبار رسیده است و برای اینکه از کلاف سردرگم امور متناقض‌نما بیرون بیاید، نه اعتبار، بلکه باید «قطع» نظر از جمیع اعتبارات کند و سر اینکه با امری متناقض‌نما مواجه است، این است که در واقع از مقام اعتبار گذر می‌کند، اما فراموش می‌کند که گذر کرده و دوباره اعتبار می‌کند و لذا سردرگم می‌شود. برای مثال، در اشکال فوق عقل با تأمل در امر ذهنی مقابل خارجی، خارجیتی را درک می‌کند اما فراموشش می‌شود که این خارجیت با گذر از اعتبار ذهنیت مقابل خارجیت، به دست آمده است، لذا آن را دوباره مقابل ذهنیت می‌فهمد و به تناقض می‌رسد. سیدحیدر دقیقاً و به درستی در همین جا یادآور می‌شود که آن خارجیتی که در امر ذهنی دریافته شد، با گذر از مقام اعتبار بود. از این رو عقل نباید دوباره شروع به اعتبار کند بلکه باید بداند که به آستانه و درگاه وجود مطلق رسیده

است، پس باید ساکت بنشیند و تماشا کند؛ اینجا نه مقام اعتبار، بلکه مقام عدم اعتبار است - و نه حتی اعتبار العدم - . اینجا مقام و موطن وجود مطلق است و نه مقام اعتبار عقل مفهومی. اینجا مقامی است که عقل به کشف پیوند می‌خورد و در آن مستهلک می‌شود. این عقل همان عقل منور یا عقل شهودی است که در فرایند روش «تأویل - تنزیل» عمل می‌کند.^۳ این مقام، همان مقامی است که تعبیر امری‌تری تر آن نگرش و رویکرد هستی‌شناختی است - در مقابل نگرش و رویکرد معرفت‌شناختی - . نویسندگان ترجیح دادند آن را «هستی‌شناسی ناب» بنامند و لفظ «رویکرد» را هم استفاده نکنند؛ چراکه این نگرش محصول یک «انتخاب» نیست بلکه عقل را گریز و گزیری نیست که در سیر خود به چنین مقامی برسد و از این رو صرفاً مختص به اهل کشف و شهود هم نیست. با این توضیح، این سخن که این نگرش فقط برای یک عارف پیش می‌آید و از این رو نباید سخنی از عقل و استدلال به میان آورد، سخن محکمی نیست.

امور متناقض‌نما یا تضادهایی که مستلزم تناقض‌اند، در ادبیات متصوفه بسیار است. داستان تناقض‌نمایی در این ادبیات، داستان دامنه‌داری است. متصوفه به کرات از ادبیاتی استفاده می‌کنند که متناقض‌نما و یا به تعبیری لطیف، شطح‌آمیز است. توضیح اینکه گاهی عقل خود را با دو امر مواجه می‌بیند که جمع بین آن‌ها جمع بین ضدین، بلکه جمع بین نقیضین است. این تضاد یا تناقض به صور مختلف خود را نشان می‌دهد. برخی محققان این تضاد یا تناقض را به چهار پارادوکس فروکاسته‌اند (رک. استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

این پارادوکس‌ها را می‌توان با تفصیل بیشتری ذکر کرد،^۴ اما نمونه‌ای که در این بحث با آن برخورد داشتیم، این بود که وجود مطلق هم ذهنی است و هم خارجی، در عین حال، نه ذهنی است و نه خارجی. به سخن دیگر ذهنیت و خارجیت، هم عینیت دارند و هم غیریت، هم یکسان‌اند و هم نایکسان.

همان طور که واضح شد، این پارادوکس آنجا بروز کرد که عقل مفهوم‌ساز و اعتبارکننده که بین ذهنیت و خارجیت فرق می‌نهد، به نحو تأویلی از حقیقت وجود و به عبارتی از مقام و موطن وجود، سربرآورد و آنجا بود که گرچه در بادی نظر دچار سرگیجه ناشی از پارادوکس شد، اما بر این امر واقف گشت که خارجیت و اطلاقی که

در موطن و مقام وجود مطلق است، همان خارجییتی نیست که در مقام اعتبار، در مقابل ذهنیت لحاظ کرده است؛ و نیز مستبصر شد که در این مقام، در متن کشف و شهود به نظاره بنشیند تا در بازگشت به مقام اعتبار، از آن سخن بگوید، اما این بار متفطن است که حکم این دو مقام را با هم نیامیزد؛ حال دیگر به راحتی می‌پذیرد که بگوید وجود مطلق هم ذهنی است و هم خارجی؛ در عین حال، نه ذهنی است و نه خارجی. این پارادوکس را می‌توان پارادوکس عینیت (= خارجیت) - ذهنیت نام نهاد.

خوارزمی که کمی متأخرتر از سیدحیدر می‌زیسته، و نیز قیصری رومی در «شرح فصوص الحکم» در باره امور متضاد و چگونگی جمع آن‌ها بیان‌هایی دارند (رک. خوارزمی، ۱۳۶۸ش، صص ۱۴۸-۱۴۷).^۵ قیصری رومی از شارحان قرن هشتمی «فصوص الحکم» است. در زمانی که سیدحیدر سی و یک سال داشته و در آغاز تحول روحی و کناره‌گیری از وزارت، در مکه و مدینه رحل اقامت افکنده بود، قیصری از دنیا رفته است. قیصری داستان جمع اضداد را به صراحت و زیبایی بیان می‌کند (عین همین عبارات را سیدحیدر در ذیل اطلاق و بداهت وجود آورده است):

«و به وجود [من حیث هو هو] است که ضدین، تحقق می‌یابند و مثلین تقوّم پیدا می‌کنند بلکه این وجود است که به صورت ضدّین و غیر آن ظهور می‌کند، و این ظهورش به صورت ضدّین جمع نقیضین را در پی می‌آورد؛ چراکه ضدّین مستلزم سلب یکدیگرند، و اختلاف جهت آن‌ها، به اعتبار عقل است، و گرنه در وجود، همه جهات متحدند، پس ظهور و بطون و نیز جمیع صفات وجودیه متقابله، در عین وجود مستهلک‌اند، و مغایرتی ندارند، مگر در اعتبار عقل. و صفات سلبیه نیز گرچه به عدم برمی‌گردند، از جهتی دیگر به وجود بازمی‌گردند [یا از این باب که سلب سلب‌اند و سلب سلب وجود است و یا از این باب که وجود است که به صورت آن‌ها ظاهر شده است]، پس همه جهات متغایره - از حیث وجود عقلی - عین یکدیگرند، و از آنجا که ضدّین، در عین وجود مجتمع‌اند، بنابراین در عقل نیز جمع می‌آیند؛ چراکه اگر در وجود نمی‌بودند، در عقل نیز اجتماع نمی‌کردند و عدم اجتماعشان در وجود خارجی - که نوعی از انواع وجود مطلق است - منافاتی

با اجتماعشان در وجود- من حیث هو هو- ندارد» (قیصری رومی، ۱۳۷۵، صص ۱۴-۱۵؛ آملی، ۱۳۸۴-ب، ص ۶۳۴).

این بیان، آمادگی حداقل دو سوء برداشت را دارد: اول، اینکه وقتی گفته می‌شود جهات متغیره (مثلاً دو جهت ظهور و بطون) به اعتبار عقل است، اما در وجود، عین وجودند، ممکن است کسی چنین پندارد که این جهات، حقیقت نفس‌الامری ندارند و صرفاً ساخته و پرداخته ذهن‌اند؛ اما باید دانست که جهات و صفات وجود مطلق، حقیقت نفس‌الامری داشته و توهم و پندار نیستند، هرچند مصداق بالذات وجود، همان وجود مطلق است.

دوم، اینکه ممکن است کسی چنین پندارد که با این تعبیر می‌توان قائل شد که اجتماع و ارتفاع نقیضین، دست‌کم در برخی ساحات، محال نیست و از این رو ساحتی را می‌توان یافت که منطبق‌گریز، بلکه منطبق‌ستیز باشد.

۴. نظریات مختلف در توجیه پارادوکس‌های عرفانی

۴-۱. نظریه پارادوکس خطابی

پیش از پاسخی درخور، مقدمتاً لازم است به این مسئله پاسخ داده شود که آیا اساساً بیان‌های متناقض‌نمای اهل تصوف، ذاتی معارفی است که آن‌ها بیان می‌دارند یا اینکه ایشان صرفاً برای رسیدن به منظور و مقصود خاص خود، به شکل تصنعی از چنین زبانی استفاده می‌کنند؟ اگر کسی شق دوم را قائل شود، مسئله برای او منتفی است؛ چراکه در آن صورت امور متناقض‌نما صرفاً جنبه خطابی و ادبی پیدا می‌کنند، نه جنبه معرفتی. یکی از محققان در توضیح نظریه‌ای که شق دوم را می‌پذیرد، چنین آورده است:

«سطح‌گویی، یک تعبیه مهم خطابی یا ادبی است که نویسندگان، در هر زمینه‌ای عرفاً و قاعدتاً می‌توانند از آن استفاده کنند تا بدین وسیله کلام خود را مؤثرتر و مؤکدتر بسازند و پیام فکری خود را به نحوی نمایان و نافذ، القا کنند، و خواننده را وادار به توقف و تأمل نمایند، و توجه او را که ممکن است خیلی سریع و سطحی از کنار موضوع بگذرد، شدیداً به آن جلب کنند.

شطحیات ادبی یا خطابی چه بسا ارزش استحسانی و زیبایی شاعرانه دارد» (استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴؛ رک. شیمل، ۱۳۷۴، صص ۵۱-۵۲).

نظریه فوق جنبه معرفتی متناقض‌نماها را یکسره کنار می‌گذارد و حداکثر آن را زمینه‌ای برای القای معانی در نظر می‌گیرد. این نظریه که از آن با تعبیر «پارادوکس خطابی»^۶ یا «شطحیه خطابی» یاد شده است، نمی‌تواند تبیین‌کننده همه آنچه اهل عرفان در قالب متناقض‌نما گفته‌اند باشد. گرچه ممکن است عرفایی مانند سیدحیدر آملی، و... از تعبیری که نافذ و تکان‌دهنده باشد، استفاده کرده باشند تا مخاطب خود را به تأمل وادار نماید، اما سیدحیدر حساب «خطابیات» را از همان اول بحث جدا می‌کند. او قبل از آنکه وارد بحث نظری و مستدل خود در باب وجود مطلق شود، به تعبیر خودش کلماتی را «علی سبیل الخطاب» بیان می‌کند (آملی، ۱۳۸۴-ب، ص ۶۲۳)، اما کمی بعدتر وارد بحثی دقیق می‌شود که کاملاً معرفتی است و بحث را به تعبیر خود «عقلاً، نقلاً و کشفاً» (آملی، ۱۳۸۴-ب، ص ۶۲۳) پیش می‌برد. مضاف بر اینکه، چنان که خواهیم دید، در مسئله مورد بحث ما، اینکه اطلاق ذاتی آن چنان است که همه امور را در بر می‌گیرد، حتی اگر امور متضاد باشند، مسئله‌ای معرفتی است و ربطی به شیوه بیان به منظور حیران کردن مخاطب ندارد.

۴-۲. نظریه سوء تألیف

«نظریه دوم»، نظریه «سوء تألیف»^۷ است. این نظریه اساساً در اینکه عارف چنین تجربه متناقض‌نمایی داشته است، تردید می‌کند. البته نه بدین معنا که عارف را متهم به دروغ‌گویی کند بلکه او را متهم به اشتباه می‌کند. چه بسا عارف در توصیف تجربه عرفانی خود دچار اشتباه شده و آن را به صورت متناقض‌نما توصیف کرده است و گرنه، آنچه را تجربه کرده، اجتماع ضدین یا نقیضین نبوده است. همان گونه که تجربه حسی محض و خالی از تعبیر ممکن نیست، تجربه عرفانی محض و بسیط هم محال است و هر توصیفی از آن بشود، شامل تعبیرات مفهومی خواهد بود. اگر آنچه عارف تجربه می‌کند، می‌توانست دقیقاً توصیف شود، تناقضی در میان نمی‌ماند. محقق مذکور اشکالاتی را بر این نظریه وارد می‌کند (رک. استیس، ۱۳۷۵، صص ۲۶۸-۲۷۰)، اما آنچه

در اینجا از نگاه سیدحیدر در بحث وجود مطلق می‌توان بیان کرد، این است که این نظریه، پیش‌فرضش بر این است که تجربه‌ای رخ می‌دهد و حالتی بر عارف می‌رود، سپس فاصله و شکافی می‌افتد و در مرحله بعد، عقل او شروع به توصیف آن تجربه می‌کند. برای پاسخی بی‌درنگ باید گفت که حداقل در بحثی که در وجود مطلق گذشت، چنین پیش‌فرضی منتفی است. همچنان که ملاحظه شد، عقل در سیر خود هنگامی که خواست به ذهنی بودن وجود مطلق حکم کند، ناگهان پی برد که این وجود مطلق، اگر ذهنی باشد، لاجرم خارجی است؛ یعنی ذهنی نیست. سپس در برخورد با این تناقض، خود فهمید که به موطن و مقامی رسیده است که دیگر جای اعتبار نیست؛ یعنی موطن و مقام وجود من حیث هی هی؛ سپس در متن شهود و در کسوت عقل شهودی به نظاره نشست و فهمید که وجود مطلق به اطلاقی که حتی از قید اطلاق هم مبری است، همه چیز را در بر می‌گیرد، و لذا امور متضاد و جهات متغایره را هم در خود دارد.

۴-۳. نظریه تعدد مصادیق

«نظریه سومی» که مطرح شده است، نظریه «تعدد مصادیق» (= ذووجهین = تعدد جهات) است: «اگر چیزی را در آن واحد و حالت واحد هم مربع و هم مستدیر بدانیم، تناقض است، ولی اگر معلوم کنیم که صفت «مربع» و صفت «مستدیر» در واقع، به دو چیز مختلف یا دو جنبه مختلف از یک چیز راجع است، تناقض را رفع کرده‌ایم» (استیس، ۱۳۷۵، صص ۲۷۱-۲۷۲).

آیا این نظریه در توضیح متناقض نماها موفق است؟ وقتی می‌گوییم وجود مطلق، ظاهر است و باطن؛ یعنی از همان حیثیت اطلاقی‌اش (من حیث هو هو) ظاهر است و از «همان» حیثیت نیز باطن است؛ و یا در مورد بحث ما که خارجیت و ذهنیت وجود مطلق بود، باید گفت که وجود مطلق به نفس اطلاقی خارجی است و به نفس اطلاقی ذهنی است؛ از این رو، از همان حیث که خارجی است، ذهنی هم است و از همان حیث که ذهنی است، خارجی هم است. باید به این نکته ظریف توجه داشت که در مقام اطلاق ذاتی هیچ تعینی دون تعیین دیگر نیست، ظاهر، عین باطن است و باطن،

عین ظاهر؛ خارجی، عین ذهنی است و ذهنی، عین خارجی؛ هیچ تعینی نسبت به تعیین دیگر اولی نیست. در این مقام که مقام اطلاق ذاتی است، همه تعینات مندمج و مستهلک‌اند، از این رو، نسبتشان با وجود مطلق علی‌السواء است. البته همین وجود مطلق، در مقام ظهور و تشان، تعیناتی پیدا می‌کند که هر کدام دون یکدیگرند و یا برخی اولی به برخی دیگرند؛ اما آنچه اکنون مورد بحث ماست، همان اطلاق ذاتی است که همه تعینات در آن مندمج‌اند. قونوی در رساله «النصوص» به این مطلب اشاره کرده و سیدحیدر آملی نیز همان عبارت را در ادامه بحث از اطلاق وجود آورده است (رک. قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷؛ آملی، ۱۳۸۴ - ب، صص ۶۴۰-۶۴۱؛ رک. آملی، ۱۳۸۴ - الف، ص ۳۰۷)، ولی روشن‌تر و صریح‌تر از آن عبارت خود ابن‌عربی در فتوحات است:

«ربّ [= حق] در مرتبه‌ای متقدم است و از این رو دارای اسم اول، و در مرتبه‌ای متأخر است و از این رو دارای اسم آخر؛ از جهتی خاص، حکم به اصل بودن او می‌شود و از جهتی حکم به فرع بودن او، و همه این‌ها از نظر عقلی است؛ اما معرفت ذوقی، او را از آن حیث که باطن است، ظاهر می‌داند و از آن حیث که ظاهر است، باطن می‌داند؛ او از آن جهت که آخر است، اول است و از آن جهت که اول است، آخر و... پس عقل از آن جهت که دارای فکر است، نمی‌تواند او را به دو نسبت مختلف متصف کند؛ و از این روست که ابوسعید خراز در پاسخ به اینکه خدا را به چه شناختی، گفته بود به جمع کردنش بین اضداد. و سپس، این آیه را تلاوت کرده بود که (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن). و اگر علمی که نزد خراز بود همین علم به دو نسبت مختلفی بود، این گفته‌اش «به جمع کردنش بین اضداد» وجهی نداشت» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، صص ۴۰-۴۱).

به سخن دیگر، اگر حکم به اول و آخر بودن، یا ظاهر و باطن بودن حضرت حق - عزوجل - از جهات مختلف باشد، آن وقت دیگر «جمع بین اضداد» نیست؛ دوم، اینکه در آن صورت، این کمالی برای کسی مانند ابوسعید خراز محسوب نمی‌شود؛ چراکه هر فهم عادی و معمولی تصدیق می‌کند که حق از یک جهت اول باشد و از جهت دیگر آخر، و همین طور در مورد ظاهر و باطن، عام و خاص، کلی و جزئی، ذهنی و

خارجی... سه دیگر اینکه در آن صورت این امر مختص خدا نخواهد بود، هر موجود دیگری نیز از یک جهت ظاهر است و جهتی دیگر باطن. از یک جهت اول است و جهتی دیگر آخر و... (رک. ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۶؛ ج ۴، ص ۳۲۵).

در جمع‌بندی آنچه از شیخ اکبر ابن عربی و شیخ کبیر قونوی و علامه سیدحیدر آملی در ذیل نظریه سوم - یعنی نظریه تعدد مصادیق (ذووجهین) - گفته آمد، چنین می‌توان گفت (برای سهولت انتقال، جمع‌بندی در سبک روایی - گفتگویی ارائه می‌شود):

شخصی ادعا کرده است که در سیر عقلانی خود و یا ضمن حالتی عرفانی در کشف و شهود خود، وجودی مطلق را یافته است که هم ظاهر بوده و هم باطن، هم ذهنی و هم خارجی، هم مطلق و هم مقید، هم عام و هم خاص و... در عین حال، نه ظاهر بوده و نه باطن، نه ذهنی و نه خارجی، نه مطلق و نه مقید، نه عام و نه خاص. جناب «الف» که قائل به نظریه تعدد مصادیق (یا تعدد جهات) است، در روبه‌رویی با چنین شخصی می‌گوید: این سخن شما کاملاً قابل توجیه است، من شما را درک می‌کنم، وجود مطلق که شما یافته‌اید، از یک جهت ظاهر بوده، و از جهتی باطن و به همین ترتیب، از جهتی نه ظاهر بوده و از جهت دیگر نه باطن. در این میان ابن عربی وارد می‌شود و می‌فرماید که توجیه شما را نمی‌پذیرم. این توضیح و توجیه، آن دریافت عرفانی را از حقیقتش ساقط می‌کند. آن وجود مطلق در عین ظهورش در بطون بوده، در عین حال، نه ظاهر بوده و نه باطن؛ برای توجیه این حقیقت دریافت‌شده نباید آن را به حقیقت دیگری فروکاست. آن توضیح و توجیه شما در کارهای عقلی نظری کاربرد دارد، اما معرفت ذوقی چیز دیگری است. برای نمونه، معرفت ذوقی، خدا را از همان حیث که ظاهر است، باطن می‌داند و از همان حیث که باطن است، ظاهر می‌داند؛ نه اینکه بطون را دون ظهور و ظهور را دون بطون در نظر بگیرد بلکه بطون را در عین ظهور و ظهور را در عین بطون می‌داند. ذوق این معرفت، کار عقل از آن جهت که دارای فکر است، نیست. این نسبت‌ها (ظهور، بطون، خارجیت، ذهنیت، اولیت، آخریت...)، نه از جهات مختلف بلکه از جهت واحد به وجود مطلق (حق) نسبت داده می‌شوند [و آن جهت همان حیثیت ذات - من حیث هو هو - است که در واقع، حیثیت

نیست]. قونوی و سیدحیدر در اینجا سخن ابن عربی را ادامه می‌دهند و می‌گویند: دقیقاً! این حیثیت ذاتی اساساً سلب حیثیت است و اگر هم نام حیثیت بر آن بنهند، «تسامحاً» می‌پذیریم. با این توضیح همه نسبت‌های یادشده (ظهور و بطون و...) و نیز سلبشان، در نسبت به حق علی‌السواء هستند و هیچ کدام بر دیگری اولی نیست. فرد دیگری وارد گفتگو شده و از این سه عارف بزرگوار می‌پرسد: چطور می‌گویید هیچ کدام بر دیگری اولی نیست و حال آنکه خدا اول باطن است و بعد ظاهر؟! یعنی بطون بر ظهور اولویت دارد؛ و یا اینکه حضرت حق به خارجیت اولی است تا به ذهنیت. در اینجا ما هم وارد بحث می‌شویم و بر اساس سخنان این سه بزرگوار به او پاسخ می‌دهیم که آنچه اینان از علی‌السویه بودن نسبت‌ها و سلبشان نسبت به حق و یا عینیتشان گفته‌اند، مربوط به مقام اطلاق ذاتی است؛ یعنی دقیقاً از حیث هو هو و به تعبیری از حیث استهلاک و اندماج همه نسبت‌ها در آن و از همین روست که قونوی در تعبیرش در عین حال که حق را منزله از جمیع تعینات و نسب دانست، اما حکم این نسب بر حضرت حق را وارد دانست. قابل توجه است که وجود مطلق را از حیث انبساط و ظهور هم می‌توان مورد بحث قرار داد، اما آنچه اکنون مورد بحث است، وجود مطلق از همان حیث اندماج و استهلاک نسب در اوست. حداقل فرقی که اندماج و انبساط دارند، این است که برای مثال، ظهور و بطون وجود مطلق از حیث اندماج عین یکدیگرند و ظهور دون بطون معنا ندارد؛ اما ظهور و بطون وجود مطلق از حیث انبساط هر کدام دون دیگری است و از این رو بحث از اولویت یکی بر دیگری هم مطرح می‌شود.

به طور خلاصه، در توضیح ناکامی نظریه سوم در توجیه متناقض‌نماها که نظریه تعدد مصادیق یا به تعبیر بهتر تعدد جهات بود، می‌توان گفت که این نظریه وقتی کارایی دارد که اساساً «جهتی» و «حیثیتی» وجود داشته باشد، اما وقتی سخن از مطلق وجود می‌رود که حیثیت و جهتش در حقیقت، بی‌حیثیتی و بی‌جهتی است و تمام حیثیات و جهات را هادم و هاضم است، آن نظریه، کارایی خود را از دست می‌دهد.

۴-۴. نظریه تعدد معانی

«نظریه چهارمی» که در توجیه متناقض‌نماها در عرفان مطرح شده، «نظریه تعدد معانی» [یا ایهام]^۱ است. «مراد از این نظریه آن است که تناقضات صریح، ناشی از به کار بردن یک کلمه در دو معنای مختلف است، و چون به این نکته توجه کنیم، تناقض رفع می‌شود. اگر بگوییم "الف" هم "جیم" است و هم "ناجیم"، به ظاهر تناقضی در کار است. ولی ممکن است کلمه "الف" دو معنا یا فحوا داشته باشد و "الف" به یک معنا "جیم" باشد و به معنای دیگر "ناجیم"» (استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳).

این نظریه، مسئله را به یک امر زبانی فرو می‌کاهد. گویی تمام مشکل در این است که یک لفظ دو معنا داشته، اما در اثر بی‌توجهی، اشتراک لفظ رهزنی کرده و عارف را در ورطه مغالطه انداخته و این امر منجر به پارادوکس شده است. حال اگر معانی یک واژه را با کاردک تیز روش تحلیل زبانی به گونه‌ای پاک و پاکیزه، از هم جدا کنیم، همه چیز به خوبی و خوشی حل و فصل خواهد شد. این نوع نگرش گمان می‌کند همه آنچه در این میان می‌گذرد، مناسبات بین یک تعداد لفظ، مصادیق و یا مفاهیم ذهنی است و ما فقط باید کاملاً شفاف کنیم که هر لفظی متناظر با کدام مصداق یا مفهوم ذهنی است و این گونه همه چیز سر جایش خواهد بود و خلط بحث و مغالطه‌ای رخ نخواهد داد.

فرض کنید بخواهیم با این نظریه موردی را که در ذیل بحث خارجیت وجود مطلق، مطرح شده است، توجیه کنیم. گفته شد وجود مطلق هم ذهنی است و هم خارجی و نه ذهنی است و نه خارجی. و این یعنی هم خارجی است و هم خارجی نیست. صاحب این نظریه خرامان جلو می‌آید و می‌گوید: مسئله کاملاً روشن است، «خارجی» در گزاره «وجود مطلق خارجی است»، با «خارجی» در گزاره «وجود مطلق خارجی نیست»، دو معنای متفاوت دارند. یکی «الف» و دیگری «ب». از این رو آن دو جمله چنین می‌شوند: «وجود مطلق "الف" است» و «وجود مطلق "ب" است» و آن گاه تناقض، حل می‌شود.

به نظر می‌رسد این تحلیل‌گر زبانی، مسئله را بیش از اندازه ساده و سطحی پنداشته و گمان کرده است همه چیز در سطح واژه و مفاهیم ذهنی و یا مابه‌ازای خارجی آن‌ها

(= مصادیق) می‌گذرد. اما آیا تمام مسئله همین است؟ قضیه چنین بود که عارف در کشف و شهود خود و یا حتی حکیم در سیر عقلانی خود، هر دو به حقیقت مطلق رسيدند که سابق بر اذهان و اعیان بود؛ حقیقتی سابق بر هر گونه مفهوم ذهنی و مصداق خارجی. همچنان که در ذیل اشکال بر دلیل خارجیت وجود مطلق ملاحظه شد، این حقیقت مطلق قابل فروکاهش به یک مفهوم ذهنی نبود و به همین دلیل قابل فروکاهش به یک مصداق خارجی - در مقابل مفهوم ذهنی - هم نبود. به نظر می‌رسد ابزار تحلیلی این نظریه کوتاه‌تر از آن است که در مورد چنین حقیقتی اظهار نظر کند؛ به خصوص در مورد عارف که ادعایش بر این است که این حقیقت مطلق و عینیت و غیریتش با ذهن و خارج را مشاهده می‌کند. اینکه از چنین عارفی بخواهیم این حقیقتی را که یافته، صرفاً یک خلط زبانی بین معانی یک لفظ بدانند، کمی مضحک است. حال فرض کنید که کوتاه بیاییم و قبول کنیم که به هر روی این حقیقت مطلق در مقام تعبیر به ساحت ذهن و زبان آمده و در قالب مفهوم و لفظ نمود پیدا کرده، و سپس در ساحت ذهن و زبان در قالب گزاره منعکس شده است که: «وجود مطلق خارجی است»؛ اما هنوز این اشکال وجود دارد که بر چه اساسی و به چه دلیل، برای «خارجی» دو معنا قائل می‌شوند؟! توضیح اینکه این نظریه، وقتی می‌تواند موفق باشد که نشان دهد «خارجی» در جمله «وجود مطلق، خارجی است»، با «خارجی» در جمله «وجود مطلق خارجی نیست»، دو معنای متفاوت دارد و حال آنکه این خود اول بحث است. به نظر می‌رسد تحلیل‌گر زبانی در اینجا به نحو تحکم‌آمیز سخن می‌گوید. روش تحلیل زبانی دو حکم جزمی دارد: یکی اینکه همه آنچه را که در مورد آن می‌توان سخن گفت، در قالب لفظ و رابطه‌اش با مفاهیم یا مصادیق جزئی می‌آید و ثانیاً تحلیل و تجزیه را تا حد جنون‌آوری باید پیش برد تا زبان به نهایت شفافیت رسیده و بدین ترتیب از مغالطه به دور باشد. لازم به گفتن نیست که این روش قدرت ترکیب ندارد و نیز در حیطه‌های معرفتی که فراتر از لفظ، مفهوم و مصداق می‌روند، عقیم و رنجور است. شاید به سبب همین رنجوری بوده که به تعبیر استیس، «هیچ یک از پژوهندگان عرفان برای حل این شطحیات به این نظریه متوسل نشده‌اند» (استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۷۴).

۴-۵. نظریه تناقض

«نظریه پنجمی» که در توجیه متناقض‌نماها مطرح شده است، «نظریه تناقض» است. چهار نظریه‌ای که پیشتر مطرح شد، همه بر آن بودند که شطحیات واقعی به معنای تناقضات منطقی در عرفان نیست. هر کدام در صدد بودند که نشان دهند این تناقضات، واقعی نیستند بلکه تناقض‌نما هستند، از این رو غیرمنطقی هم نیستند. اما این نظریه تناقضات را جدی می‌گیرد و واقعی می‌پندارد. شطحیات تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی هم که دیده می‌شوند، از نظر منطقی حل‌ناشدنی‌اند. یکی از محققان معاصر که بر این نظریه مصرّ است، می‌گوید که قوانین منطقی فقط در ساحت آگاهی روزمره و به تعبیری در حوزه عقل عام و عرفی ساری و جاری است. ساحت یا ساحاتی وجود دارند که خارج از سطح آگاهی‌های روزمره و عقل عام و عرفی هستند. تجربه عرفانی مربوط به این گونه ساحت است. هر گونه تلاش و کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی از طریق تعبیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی باشد، فروکاستن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار ویژگی منحصر به فرد این گونه تجربه‌هاست. (استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶). ناگفته نماند که مراد این محقق از عقل و منطق همان سه قاعده مشهور منطق است: اصل هو هویت، امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین. (استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳). این قواعد اساساً در حوزه‌ای جاری هستند که تکثر هست. ماهیت تکثر این است که از اجزا یا اقلامی تشکیل شده است که هر یک از دیگری متمایز بوده و البته بر خودش قابل حمل است. این منطق در حوزه کثرت کارگر نیست. اگر با «الف»، «ب»، «ج»، «دال» یا ... سروکار داشته باشیم، باید حد هر کدام را مشخص و متمایز کنیم، آن‌گاه الف، الف است و ب نیست. قوانین ریاضیات، مربوط به حوزه کثرت است (استیس، ۱۳۷۵، صص ۲۸۲-۲۸۳). چه بسا از همین روست که تا وقتی فرد با مفهوم عدد سروکار دارد، نمی‌تواند وحدت یا «واحد» تجربه‌شده در عرفان را بفهمد؛ چراکه آن واحد اساساً عددی نیست. محقق یادشده، همچنین نظریاتی را تخطئه می‌کند که تناقضات را جدی گرفته و آن را متعلق به ساحتی غیر از منطق در نظر می‌گیرند، اما در عین حال، سعی می‌کنند آن را مربوط به ساحت عالی‌تر از منطق که منطق خاص خود را دارد، بدانند (استیس، ۱۳۷۵، صص ۲۷۹-۲۸۱).

ایراد مهم این نظریه آن است که اگر تناقض در ساحات تجربه عرفانی محال نیست و در این ساحات منطق راه ندارد، شما چگونه در باب توجیه این تجارب متناقض بحث منطقی کرده و به دنبال نظریه‌ای هستید که «منطقاً» درست باشد؟ محقق یادشده پس از ایراد این اشکال در نهایت، پاسخ می‌دهد که درست است که ما در اینجا با امور به واقع متناقض سروکار داریم، اما «حکم» به تناقض امور و غیرمنطقی بودن آن‌ها، خود می‌تواند امری منطقی و عقلانی باشد؛ به عبارت دیگر اگر «الف» تجربه‌ای متناقض‌آمیز باشد، اما این قضیه که «الف» متناقض و غیرعقلانی است، خود قضیه‌ای متناقض یا غیرعقلانی نیست. البته هنوز این اشکال وجود دارد که اگر «الف» امری واقعاً متناقض است، اساساً معنادار نیست و مهمل است، و از این رو آن جمله اساساً مفادی ندارد. محقق یادشده پاسخ درخوری به این اشکال نمی‌دهد و فقط بیان می‌کند که ما دو طرف متناقضین را تصور می‌کنیم و بعد حکم به تناقض و سپس حکم به باطل و کاذب بودن یک طرف آن می‌کنیم و خود این حکم - حکم به صدق و کذب - نشان می‌دهد که دو طرف تناقض و نیز جمع آن‌ها برای ما معنادار بوده است که چنین حکمی کرده‌ایم؛ چراکه صدق و کذب فرع بر معناداری است (استیس، ۱۳۷۵، صص ۲۷۷-۲۷۸). این پاسخ به نظر نمی‌رسد اشکال را متفی کند؛ چرا که حاوی دور است. مضاف بر اینکه نظریه فوق تناقض را به گونه‌ای تلقی می‌کند که گویی قلمرو آن را منحصر در قلمرو مفاهیم و گزاره‌ها می‌بیند؛ یعنی مفهوم «الف» با «غیرالف» جمع نمی‌شود یا «الف هست» با «الف نیست»، جمع نمی‌شود. اما نکته اینجاست که آنچه عارف شهود می‌کند، اساساً از حوزه مفاهیم و گزاره‌ها خارج بوده و ناظر به خود حقیقت است؛ نه ترجمه و توصیفی از آن حقیقت که در قالب مفاهیم و گزاره‌ها آمده است. اگر چنین است، صاحب نظریه فوق حداکثر می‌تواند ادعا کند که تناقض در ترجمه و توصیف حقیقت مشهود، واقعی است، حال آن که نظریه فوق چیزی فراتر ادعا می‌کند؛ یعنی تناقض را در ساحت حقیقت ادعا می‌کند و این با تلقی اولیه‌اش از تناقض ناسازگار است.

۴-۶. نظریه تمایز احاطی (نظریه‌ای حذف‌گرایانه)

«نظریه ششمی» که بر اساس اندیشه سیدحیدر آملی و سنت عرفانی پیش از وی قابل بازسازی است، غیر از نظریات فوق است. در استدلال علامه سیدحیدر بر خارجیت وجود ملاحظه شد که وجود مطلق فراتر از خارجیت و ذهنیت است، در عین حال، هم ذهنی است و هم خارجی. سیر بحث به نظر می‌رسد به نحوی عقلی و منطقی طی شد، منتها به امری منجر شد که متناقض‌نماست. البته ممکن است عارفی بدون طی چنین سیر عقلانی، و کاملاً به نحوی شهودی به چنین حقیقت متناقض‌نمایی رسیده باشد. در این صورت نیز می‌توان سیر عقلانی آن را توضیح داد.

یک بار دیگر این سیر عقلانی را مرور می‌کنیم. وجود مطلق حتی اگر ذهنی هم در نظر گرفته شود، خارجی است؛ زیرا خود ذهن و مفهوم ذهنی وجود مطلق خارجیت دارد. بنابراین «وجود مطلق که ذهنی است، خارجی است». و این یعنی «وجود مطلق که ذهنی است، ذهنی نیست» و یا اینکه «وجود مطلق که خارجی نیست، خارجی است». چرا سیر عقلانی به چنین تناقض‌نمایی رسید؟ توضیح اینکه وقتی عقل حکم می‌کند به اینکه خود ذهن و مفهوم ذهنی، خارجیت دارند، این خارجیت، خارجیت در مقابل ذهنیت نیست. البته نمی‌توان گفت که این خارجیت کاملاً به معنای دیگری است و با خارجیت مقابل ذهنیت، مشترک لفظی است. از این رو نظریه تعدد معانی کار از پیش نمی‌برد. از سوی دیگر، این را هم نمی‌توان گفت که این خارجیت ذهن و مفهوم ذهنی از یک حیثیت دیگری است، زیرا این خارجیت، خارجیت مقام اطلاق ذاتی وجود است؛ یعنی خارجیت وجود من حیث هو هو، و می‌دانیم که حیثیت «هو هو»، حیثیتی کنار سایر حیثیات نیست بلکه اساساً بی‌جهتی و بی‌حیثیتی است و از این روست که با همه حیثیات قابل جمع است و همه آنها را هاضم و هادم است. از این رو نظریه تعدد جهات (ذووجهین) هم کارآیی خود را از دست می‌دهد. از سوی دیگر، خارجیتی که در ورای ذهن و مفهوم ذهنی درک می‌شود - یعنی همان خارجیتی که سیدحیدر آملی گفت با قطع نظر از همه اعتبارات (ذهنی / خارجی، عام / خاص، مطلق / مقید و...) دریافت می‌شود - مربوط به مقام عدم‌الاعتبار است؛ یعنی مقام و موطن وجود مطلق، اما تناقضی که نظریه پنجم مطرح کرد، مربوط به حوزه اعتبارات، مفاهیم و گزاره‌ها بود و

لذا در اینجا نمی‌تواند اظهار نظر کند. البته اگر بحث تناقض را به حیطة مفاهیم و گزاره‌ها محدود نکنیم، در آن صورت هم نمی‌توان گفت تناقض واقعی است؛ زیرا مقام و موطن وجود مطلق (مقام عدم‌الاعتبار) به گونه‌ای است که با همه اعتبارات قابل جمع است، حتی اعتباراتی که مقابل هم و ضد هم باشند و این در واقع جمع وجود مطلق است با اعتباراتش. همه اعتبارات مندمج در وجود مطلق نیز با اعتبارات منبسط و تجلی یافته از وجود مطلق قابل جمع است. برای نمونه، اطلاق ذاتی با اطلاق در مقابل مقید قابل جمع است. به همین سیاق، خارجیت در مقام وجود مطلق با ذهنیت و خارجیت تجلی یافته از وجود مطلق قابل جمع است. قابل توجه است که این گونه نمی‌توان گفت که خارجیت تجلی یافته از وجود مطلق (= خارجیت در مقام تجلی و انبساط) با خارجیت مندمج در وجود (= خارجیت مقام و موطن وجود مطلق) دو معنا و مفهوم متفاوت دارند؛ چراکه خارجیت در مقام و موطن وجود مطلق، اساساً از سنخ مفهوم نیست بلکه حقیقتی است که وقتی عقل با قطع نظر از جمیع اعتبارات، خود را از مفهوم‌سازی خلع کرد و در لباس شهود و در متن شهود با سکوت خود به نظاره نشست، آن را دریافت،^۹ و پس از بازگشت از مقام رؤیت و حضور- یعنی مقام وجود مطلق-، به مقام اعتبار و تجلی، از آن حکایت کرد و البته ترجیح داد که از باب «تنبیه» با لفظ «خارجیت» از آن حکایت کند تا مبدا منغمزین در اعتبارات و محجوبین از مقام و موطن وجود مطلق توهم «ذهنیت» نسبت به وجود مطلق کنند (آملی، ۱۳۸۴-ب، ص ۶۲۷). این فرایند را این گونه هم می‌توان توضیح داد که وقتی عقل، وجود مطلق را ذهنی فرض می‌کند، در همان حال متوجه می‌شود که وجود مطلق خارجی هم هست؛ یعنی از دل ذهنیت، خارجیت بیرون می‌آید و همین عقل را دچار سر در گمی می‌کند؛ چراکه فی بادی النظر با یک تناقض مواجه شده است، بدین بیان که در ابتدا ذهنیت در مقابل خارجیت بود، اما اکنون خارجیت را در دل ذهنیت یافته است. حال برای گذر از این تناقض، در خارجیت یافته‌شده در دل ذهنیت، تأمل می‌کند و درمی‌یابد که این خارجیت با قطع نظر از اعتبارات ذهنیت و خارجیت مقابل آن، یافته می‌شود و اساساً مربوط به ورطه فراتر از دو مفهوم متقابل ذهنیت و خارجیت است و البته این را با قطع

نظر از اعتبار، درمی‌یابد؛ زیرا اگر این خارجیت را هم نوعی اعتبار و مفهوم لحاظ کند، سردرگمی ناشی از تناقض عود می‌کند.

عقل با کنار گذاشتن فکر و اعتبار وارد امر سومی می‌شود که مقام و موطن وجود مطلق است. این منطقی، تکرارشونده است. همواره دو امر متقابل هستند که در ورای آن‌ها امر سومی جستجو می‌شود که البته آن امر سوم، آن دو امر متقابل را در بر می‌گیرد و در عین حال که هر دوی آن‌هاست، هیچ کدام از آن‌ها هم نیست. برای نمونه، اطلاق و تقیید که مقابل هم هستند، در ورای آن‌ها اطلاق ذاتی است که مربوط به مقام و موطن وجود من حیث هی است. عام و خاص که مقابل هم هستند و در ورای آن‌ها عمومیتی هست که مربوط به مقام و موطن وجود من حیث هی است. این عمومیت هم عام است و هم خاص، در عین حال، نه عام است و نه خاص. کلی و جزئی که مقابل هم هستند، در ورای آن‌ها کلیتی هست مربوط به مقام و موطن وجود من حیث هی، و این کلیت هم کلی است و هم جزئی، و در عین حال، نه کلی است و نه جزئی. همین مطالب را در مورد ظاهر/باطن، اول/آخر نیز می‌توان مطرح کرد.

با بیانی که گفته شد، دیگر لازم نیست مانند نظریه پنجم به ساحتی قائل شویم که خارج از منطقی و عقل و یا ضد منطقی و ضد عقل باشد. این منطقی، گرچه کمی پیچیده‌تر است، ادامه همان منطقی است که حوزه عقل عرفی با همان قاعده معروف کار می‌کند. همچنین، عقلی هم که در اینجا عمل می‌کند، گرچه فراتر از عقل مفهوم‌ساز و اعتبارکننده است، ادامه همان عقل است که در متن شهود، منور شده و قابل و پذیرای حقایقی است که در محضر وجود وجود مطلق، دریافت می‌شوند. همان طور که پیداست، این عقل دو سیر دارد: سیری از امور متقابل و متکثر به امر وحدانی حقیقی، که منطقی آن را می‌توان منطقی تأویل نامید؛ سیر دیگر، وقتی است که عقل در متن شهود، حقیقت را رؤیت کرده و در حال بازگشت از آن حکایت می‌کند. این منطقی را هم می‌توان منطقی تنزیل نام نهاد. در این دو منطقی مایه‌هایی از منطقی جدلی و اختصاصی و نیز پدیدارشناسی دیده می‌شود.^{۱۰}

امتناع تناقض را اگر بخواهیم در همان فضای اعتبار توضیح دهیم، چنین است که مفهوم «الف» و مفهوم «غیرالف» در یک مصداق جمع نمی‌شوند و نیز دو گزاره «الف، ب است» با گزاره «الف، ب نیست»، و یا «الف است» با «الف نیست» در صدق و کذب جمع نمی‌شوند. اگر تناقضی را در همین مقام تلقی کنیم، با توضیحی که از خارجیت و ذهنیت وجود مطلق داده شده، تناقضی وجود نخواهد داشت؛ چرا که اساساً مقام وجود مطلق (یعنی وجود من حیث هو هو) که با خارجیت و ذهنیت جمع می‌شود و یا خارجیت از آن رفع می‌شوند، و رای مقام اعتبار، مفهوم و گزاره‌سازی است. تناقض در مرتبه و مقام وجود مطلق، جاری نمی‌شود. در مقام وجود مطلق، عدم مطرح نیست تا تناقض مطرح شود. هیچ عارفی هم در گزارش و ترجمه خود از حقیقت مطلق ادعا نکرده است که وجود از آن حیث که وجود بود، عدم بود. بلکه این گونه گفته‌اند که وجود از آن حیث که خودش بود (من حیث هو هو)، غیر خود هم بود (یعنی در دیگری تجلی کرده بود). به نظر می‌رسد برخی تعبیر بزرگان از اهل معرفت باعث شده است که عده‌ای گمان کنند این بزرگان به تناقض در مقام و موطن وجود مطلق قائل هستند. ابن عربی در جاهای زیادی از «الفتوحات» و «فصوص الحکم» تعبیر «هو لا هو» را آورده است (رک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۶۸، ۳۴۳، ۳۷۹، ۴۴۴، ۵۰۱؛ ج ۳، صص ۳۴۳، ۴۷۱؛ ابن عربی، ۱۳۷۰- الف، صص ۳۰، ۷۶، ۱۴۱)، اما باید دید آیا این بدین معناست که وجود مطلق با عدم مطلق جمع شده است؟^{۱۱}

مقصود ابن عربی از «هو لا هو»، جمع وجود مطلق و عدم مطلق نیست بلکه مقصود جمع بین وجود مطلق به اطلاق ذاتی (وجود من حیث هو هو) و تمام قیود- از جمله قید اطلاق- است. جمع بین وجود مطلق به اطلاق ذاتی و قیود، و یا جمع بین قیود (مثلاً جمع ظاهر و باطن، خارجی و ذهنی و...)، با جمع بین وجود مطلق و عدم مطلق، متفاوت است. شاهی که بر این مطلب می‌توان آورد، این است که در بسیاری از موارد فوق ابن عربی برای اینکه برای اصل «هو لا هو» مثالی بیاورد، آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» را ذکر می‌کند؛ روشن است که این آیه اشاره به جمع وجود مطلق با قیود است، نه جمع وجود مطلق با عدم مطلق.

«امر الهی ابدأ بر «هو لا هو» بنا شده است، پس اگر به این مطلب معرفت نیابی، «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» را نخواهی فهمید، پس این دقیقاً همان «هو لا هو» است که ما گفتیم» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۳).

روشن است که این آیه شریفه اشاره به جمع وجود مطلق با قیود دارد، نه جمع وجود مطلق با عدم. از این رو این سخن که عرفا دست‌کم در برخی ساحات به اجتماع و ارتفاع نقیضین قائل هستند و این ساحات را عقل‌ستیز و در نتیجه، منطقی‌ستیز می‌دانند، سخن محکمی نیست. تعبیری هم که از ایشان در کمال صراحت به اجتماع و ارتفاع نقیضین اشاره دارد، ناظر به جمع وجود مطلق با قیودش و یا جمع قیود در وجود مطلق است. با دقت در عبارتی که پیشتر از قیصری نقل شد نیز همین امر روشن می‌شود. «و به وجود است که ضدین تحقق می‌یابند و مثلین تقوم پیدا می‌کنند، بلکه این وجود است که به صورت ضدین و غیر آن ظهور می‌کند و این ظهور به صورت ضدین، جمع نقیضین را در پی می‌آورد» (قیصری رومی، ۱۳۷۵، صص ۱۴-۱۵). در این عبارت سخن از جمع وجود با ظهورات و یا جمع ظهورات در وجود است و البته چون ظهورات، وجود ندارند، یا با هم در تقابل هستند (مانند ظاهر و باطن)، لذا تعبیر به جمع بین ضدین و یا نقیضین کرده‌اند، اما روشن است که معدوم بودن ظهورات به معنای معدوم مطلق بودن و عدم تحقق نفس‌الامری نیست بلکه به این معناست که بالذات معدوم‌اند، اما به نفس وجود مطلق موجودند (رک. آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۱۳۲-۱۳۳).

اما چرا این بزرگان از تعبیر اجتماع ضدین و اجتماع نقیضین استفاده کرده‌اند؟ با توجه به روند شکل‌گیری عرفان نظری می‌توان گفت که آنچه دستاورد عرفا در عرفان عملی بوده، در عرفان نظری، در قالب اصطلاحاتی چند نظریه‌پردازی شده است. در این میان، اساتید فن، از اصطلاحات رایج در فلسفه، دین و... کمک گرفته‌اند. در تقابل وجود مطلق با ظهوراتش نیز، بهترین اصطلاحی را که موجود بود، انتخاب کرده، تا مقصود خود را برسانند. از این موارد که عرفا اصطلاحاتی را از فلسفه متعارف وام گرفته‌اند و با کمی تغییر معنایی، آن را برای مقصود خود استفاده کرده‌اند، کم نبوده است. ممکن است این سؤال پیش آید که چرا از اصطلاح دیگری استفاده نکرده‌اند تا

سوء تفاهم پیش نیاید؟ پاسخ این است که اصطلاح مستقر دیگری وجود نداشته است. توضیح اینکه گاهی محقق عرفان، به حقیقتی دست یافته است، اما برای بیان آن اصطلاح مستقری در دست ندارد. وی دو راه پیش روی خود دارد: یکی اینکه از اصطلاحات مستقر دیگر حوزه‌های معرفتی استفاده کند، دوم اینکه بدون استفاده از اصطلاح، مقصود خود را به تفصیل توضیح دهد و در نهایت اصطلاح‌سازی کرده و اصطلاح مستقری را خود بنیان گذارد. روشن است که اگر راه نخست را انتخاب کند، دائماً باید مخاطب خود را تنبّه دهد که مراد من از این اصطلاح، آن معنای پیشین و مستقر آن نیست. این امر در فلسفه نیز اتفاق می‌افتد. فرض کنید ابن‌سینا به نحوی پی برده باشد که «انسان انسان است»، با قضیهٔ حملیهٔ «سعید خوشحال است»، حتی به لحاظ نوع حمل متفاوت‌اند. در این وضعیت زبان فلسفی و منطقی او به وی اجازه نمی‌دهد که به راحتی تفاوت این دو نوع حمل را بیان کند؛ از این رو مشقت زیادی را باید تحمل کند تا از طریق عبارات دراز و پیچیده و بعضاً همراه با مثال، در نهایت به مخاطب خود بفهماند که این دو نوع حمل چگونه از هم متمایزند. اما همین امر در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا با تفکیک حمل اولی ذاتی از حمل شایع صناعی انجام می‌پذیرد و این تفکیک اصطلاح مستقری می‌شود که راه را برای متفکران بعدی هموار می‌کند.

فرض کنید اگر عارفی دیده یا فهمیده است که «هرچه در او نظر کند، حق باشد»، طبیعتاً در مقام نظریه‌پردازی توجه دارد که هر شیئی، شیء دیگر نیست؛ حال اگر در همهٔ اشیاء یک چیز ببیند، لاجرم احساس می‌کند نزدیک‌ترین و بهترین تعبیر از این معرفت، آن است که بگوید در اینجا اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین رخ داده است، اما خود واقف است که تعبیر اجتماع نقیضین یا ضدین در اینجا به معنای متعارف آن نیست؛ چراکه دو طرف ضد دو اعتبار (یا دو جهت / یا دو ظهور) از حقیقت مطلق هستند که من حیث هی هی لحاظ شده است و جمع آن‌ها در آن حقیقت بی‌جهتی است که تنها حیثیت و جهتش همان حیثیت «هی هی» است. در اینجا روشن است که نه ضدین (یا نقیضین) به معنای متعارف خود هستند و نه اجتماع آن‌ها. ضدین یا نقیضین در مورد بحث ما در دو ناحیه قابل طرح است: یک. بین جهات مختلف یک

وجود مطلق، مثلاً ظاهر/ باطن، عام/ خاص و... (مقصود از جهات مختلف، جهات متقابل نیز است)؛ دو. بین جهات مختلف با خود وجود مطلق. آنچه یک عارف آن را اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین خوانده است در همین دو ناحیه است. به عبارت دیگر، در اینجا به گونه‌ای با اجتماع نقیضین یا ضدین مواجه هستیم. ناگفته نماند که در اینجا اجتماع ضدین به اجتماع نقیضین ملحق شده است، چراکه تضاد در نهایت به تناقض برمی‌گردد؛ از این رو از این پس هر جا اجتماع نقیضین گفته شد، موارد اجتماع نقیضین را هم قصد کرده‌ایم. حال سؤال این است که آیا اجتماع نقیضین در اینجا به همان معنای متعارف و مشهور خود است؟ توضیح اینکه نقیضین به معنای متعارف و مشهور خود دو امر وجودی و عدمی بودند که با هم جمع یا رفع نمی‌شوند، حال آنکه در مورد بحث ما یک امر در کار است که ظهوراتی دارد؛ یعنی وجود مطلق و ظهوراتش. به سخن دیگر، در معنای مشهور و متعارف اجتماع نقیضین، چنین گفته می‌شود که دو مفهوم که یکی سلب دیگری است، در مصداق واحد جمع نمی‌شوند، و یا دو گزاره که یکی سلب دیگری است و در صدق و کذب جمع یا رفع نمی‌شوند؛ حال آنکه در مورد بحث ما سخن از مفهوم و مصداق و یا گزاره نیست و چنان که پیشتر گفته شد، اساساً مقام وجود مطلق، مقام پیش از هر گونه اعتبار (مفهوم‌سازی یا گزاره‌سازی) است و اگر هم به وجود مطلق، مصداق اطلاق شود، باید توجه داشت که مراد، مصداق در مقابل مفهوم نیست؛ کما اینکه سیدحیدر تصریح کرد که مراد از خارجیت وجود مطلق، خارجیت در مقابل ذهنیت نیست.

عارفی که سخن از اجتماع نقیضین یا ضدین به میان آورده، مقصودش چه بوده است؟ دست‌کم می‌توان گفت که مقصودش نقیضین به معنای متعارف و مشهور نیست بلکه می‌توان گفت مقصودش جمع بین جهات مختلف وجود مطلق، یا جمع بین وجود مطلق و ظهوراتش بوده است. و البته این را هم می‌توان گفت که مقصودش جمع بین وجود مطلق و عدم مطلق نبوده است؛ چراکه اساساً در ساحت و مقام وجود مطلق عدم مطرح نیست و اگر هم تسامحاً بپذیریم که در مقام ترجمه و توصیف از وجود مطلق، عدم مطلق را می‌توان در مقابل آن مطرح کرد، باز هم هیچ عارفی ادعای جمع بین وجود مطلق و عدم مطلق را نکرده است. حکیم و عارف ما سیدحیدر آملی نیز به چنین چیزی

اعتقاد ندارد. او که سخن از اجتماع یا ارتفاع نقیضین به میان آورد، هرگز مقصودش جمع بین وجود مطلق و عدم مطلق یا رفع آن‌ها نیست. بهترین شاهد بر این مطلب چنان که گذشت، استدلال وی بر خارجیت وجود مطلق بود که مهم‌ترین و اصلی‌ترین مقدمه‌اش امتناع اجتماع وجود مطلق و عدم مطلق بود. بنابراین، چگونه می‌توان این مطلب را به وی نسبت داد که قائل به تناقض در ساحت وجود مطلق است و یا اینکه این ساحت را منطقتیز و عقل‌ستیز می‌داند؟! از این رو، سیدحیدر نمی‌تواند نظریه پنجم (نظریه تناقض) در توجیه پارادوکس‌ها را بپذیرد. این که سیدحیدر بر خلاف ابن عربی تعبیر «هو لا هو» را استفاده نکرده است، می‌تواند برای پرهیز از چنین سوء تفاهمی نسبت به وی باشد، هر چند که در مورد ابن عربی هم گفته شد که تعبیر «هو لا هو» در نزد ابن عربی به معنای پذیرفتن تناقض در ساحت وجود مطلق نیست. به عبارت دیگر ابن عربی هم نمی‌پذیرد که وجود مطلق با عدم مطلق جمع شود.^{۱۲} آنچه می‌توان به ابن عربی یا سیدحیدر آملی نسبت داد، همین است که اینان به جمع جهات مختلف در وجود مطلق و یا جمیع جهات مختلف با وجود مختلف (هم این، هم آن) و یا به رفع جهات مختلف در وجود مطلق (نه این، نه آن) قائل هستند.^{۱۳} بنابراین، اصل امتناع تناقض در ساحت وجود مطلق اساساً جاری و ساری نیست، نه اینکه ساری و جاری است، اما استثناء خورده و در این ساحت تناقض پذیرفته شود (چنان که در نظریه پنجم گفته آمد که تناقض در ساحت وجود مطلق پذیرفتنی است). از این رو به نظریه ششمی می‌توان قائل شد که به نحوی «حذف‌گرایانه» است؛ بدین معنا که در ساحت وجود مطلق اصل عدم تناقض به معنای متعارف و مشهور را ساری و جاری نمی‌داند. برای ورود به نظریه ششم و تفصیل آن سؤالی را در راستای مباحث فوق مطرح کرده و در ضمن پاسخ به آن، نظریه ششم را توضیح می‌دهیم.

پیشتر گفته شد که محقق عرفان، حقیقتی را که یافته است، به دو شکل نظریه‌پردازی می‌کند: یا از اصطلاحات متعارف و مستقر استفاده می‌کند، یا اصطلاح‌سازی کرده تا کم‌کم مستقر شود. در مباحث فوق دیده شد که از اصطلاح متعارف و مستقر اجتماع نقیضین برای بیان حقیقتی استفاده شد. حال سؤالی که هنوز

پاسخ خود را نیافته، این است که آیا اهل عرفان در این خصوص اصطلاح جدیدی را بنا نهاده‌اند تا نیازی به توضیح‌های مکرر برای رفع سوء تفاهم نباشد؟

در همان زمان سیدحیدر اما کمی دیرتر از او، وقتی صائن‌الدین علی بن محمد بن محمد التکره (متوفی ۵-۸۳۰ق) مشغول شرح رسالهٔ جدّ خود ابوحامد ترکهٔ اصفهانی بود، به نظرش رسیده بود که این مسئله را به نحوی حلّ و فصل کند. وی که در عین تبخّر در تصوف و عرفان، در علوم عقلی و نقلی هم تسلط داشت، در شرح رسالهٔ جدش که آن را «تمهید القواعد فی شرح رسالهٔ قواعد التوحید» نامید، تمهیدی برای مسئلهٔ مذکور اندیشیده بود.^{۱۴} ناگفته نماند که وی به سبب پیشینهٔ فلسفی و توغّلش در امور بحثی زمینهٔ خوبی داشت تا از عهدهٔ این کار برآید. جدّ وی نیز از متوغّلین در فلسفهٔ بحثی بود که بعدها به تصوف و عرفان تمایل پیدا کرده بود. سیدحیدر جدّ وی را می‌شناخت و وقتی در «جامع الاسرار» کسانی را که از فلسفه به تصوف روی آورده‌اند، نام می‌برد، یاد خیری هم از او می‌کند.^{۱۵} به هر روی صائن‌الدین آمادگی لازم را برای نظریه‌پردازی در این زمینه داشته است، هرچند در مقدمهٔ کتاب مذکور، از اینکه ممکن است کلامش دچار سهوی شده باشد، عذرخواهی می‌کند. دلیل عذرخواهی‌اش را فاصله و کناره‌گیری‌اش از مطالعه و مباحثه می‌داند. گویی مدتی بوده که به ریاضت و امور باطنی مشغول بوده، و کتابش را در این دوره نوشته است (ابن ترکه، ۱۳۶۰ش، ص ۱۱). به هر روی به سبب سابقهٔ فلسفی و بحثی، قلم او وزانت فلسفی داشته و نظریه‌پردازی او در این باب قرین توفیق بوده است. اما او چگونه اجتماع نقیضین نزد عرفا را توضیح داده و چگونه اصطلاح‌سازی کرده است؟

روشن است که ما با پدیده‌ای روبه‌رو هستیم که منطق «هم این/هم آن- نه این/نه آن» بر آن حاکم است. وجود مطلق هم عین ظهوراتش است و هم غیر آن‌ها، ظهورات هم نسبت به هم، در عین عینیت، غیرت دارند. ذهنی آشنا با فلسفهٔ مشاء به خوبی پی می‌برد که غیریتی که در اینجا بین دو امر حاصل شده، نمی‌تواند از اقسام تقابل باشد؛ چراکه در آنجا اگر رفع دو امر ممکن باشد، دیگر جمع آن‌ها به هیچ وجه ممکن نیست. ابن‌ترکه درست بر همین مطلب انگشت می‌نهد که تمایز یا غیریتی که در اینجا هست، تمایز تقابلی نیست. در این صورت، این تمایز چگونه تمایزی است؟ وی در این باب

حرفی برای گفتن دارد. او در آنجا که در مورد چگونگی تشخیص و تمیز وجود واجب، وارد بحث می‌شود، بیان می‌کند که اساساً تمایز دو گونه است: تمایز تقابلی و تمایز احاطی. تمایز تقابلی آن است که در هر یک از دو طرف تمایز، خصوصیتی است که در دیگری نیست. تمایز احاطی نیز آن است که در یکی خصوصیتی هست که آن خصوصیت در دیگری نیست. مثالی که وی برای تمایز احاطی می‌آورد، مثال کل نسبت به اجزایش و عام نسبت به جزئیاتش است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰ ش. صص ۲۱، ۹۱، ۱۲۵، ۱۷۴؛ رک. جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۳۳۲-۳۳۳).

بنا بر آنچه گفته شد، به طور خلاصه فرق تمایز احاطی و تمایز تقابلی را چنین می‌توان گفت:

الف. تمایز تقابلی دوطرفه است و تمایز احاطی یک‌طرفه، به تعبیر دیگر، اولی رابطه‌ای متقارن است و دومی رابطه‌ای نامتقارن.

ب. در تمایز تقابلی هر کدام از دو طرف واجد امری هستند که در دیگری نیست، اما در تمایز احاطی یکی از طرفین واجد امری است که دیگری فاقد آن است.

ج. فرض کنید «الف» و «ب» دو طرف یک تمایز احاطی باشند، طبق آنچه گفته شد، «الف» امری را واجد است که «ب» فاقد است و به همین سبب، «الف» از «ب» متمایز است. حال این نکته هم افزوده می‌شود که «الف» در عین تمایز از «ب»، عین آن هم است. اما چگونه؟ سر این مطلب آن است که در تمایز احاطی «ب» امری زائد بر ذات «الف» نیست و به بیان روشن‌تر آنچه در تمایز احاطی موجب تمایز شده، احاطه و شمول «الف» نسبت به «ب» است؛ زیرا «الف»، محیط و «ب» محاط است- حال همین احاطه و شمول باعث عینیت «الف» با «ب» نیز است. به سخن دیگر «الف» به نفس احاطه و شمول- که ذاتی‌اش است- از «ب» متمایز است و باز به نفس احاطه و شمول، عین «ب» است. بنابراین در اینجا هم عینیت داریم و هم غیریت و به تعبیری، منطبق «هم این / هم آن- نه این / نه آن».

پس از این تمهید آنچه ادعا می‌شود این است که رابطه مطلق و مقید یا به عبارتی رابطه وجود مطلق با مقیدات و یا رابطه مقیدات در وجود مطلق، باید از طریق این نوع تمایز، یعنی تمایز احاطی توضیح داده شود. این اصطلاح جدید به عارف زبانی می‌دهد

تا به گونه‌ای اتهام تناقض‌گویی را از خود دفع کند؛ چرا که تناقض مربوط به تمایز تقابلی است و اساساً آنچه عارف به صورت اجتماع نقیضین مطرح کرده، مربوط به اموری است که رابطه‌شان نه تقابل بلکه تمایز احاطی است. در تمایز احاطی بحث وارد رابطه بین امور مطلق و مقید، منتهای و نامتناهی و... می‌شود. همان طور که در ریاضیات وقتی سخن از امور نامتناهی به میان می‌آید، قواعد بین امور منتهای از کار می‌افتند. اگر n عدد طبیعی باشد، رابطه $n > 2n$ رابطه‌ای صادق است؛ حال اگر n به سمت بی‌نهایت (∞) میل کند، آن گاه دیگر این رابطه برقرار نخواهد بود. تمایز احاطی را با این بیان ریاضی هم می‌توان توضیح داد که نامتناهی از حیث نامتناهی بودنش، از منتهای متمایز می‌شود؛ منتها به نفس همین نامتناهی بودن، منتهای را هم در بر می‌گیرد و با آن عینیت دارد. پس نامتناهی، هم غیرمنتهای است، هم عین منتهای. همان طور که در بی‌نهایت ریاضی قواعد پیشین کارآیی خود را از دست می‌دهند و بر اساس روابط جدید، قواعد جدیدی به میان می‌آید، در حیطه نامتناهی عرفانی نیز قواعد پیشین که بر روابط امور متقابل (در حیطه مفاهیم و قضایا) حاکم بود، کارآیی خود را از دست می‌دهد و روابط به گونه دیگری تعریف شده و قواعد آن نیز به گونه دیگری خواهد بود. از این رو، نظریه تمایز احاطی را می‌توان «حذف‌گرایانه» دانست؛ بدین معنا که قاعده امتناع تناقض به معنای متعارفش در حیطه اطلاق ذاتی، دیگر مطرح نیست - نه آن چنان که نظریه پنجم قائل شد که تناقض به معنای متعارفش، در حیطه اطلاق ذاتی مطرح است، در عین حال، ممتنع نیست -.

یادداشت‌ها

۱. در متن رساله به جای «منزه»، «منبیء» آمده، منتها بر اساس اصلاحاتی که عثمان یحیی در مقدمه، بر طبق نسخه‌ای معتبرتر انجام داده، تعبیر «منزه» صحیح‌تر است (آملی، ۱۳۸۴- الف، ص ۵۸، از مقدمه عثمان یحیی).
۲. فیلسوفی مشایی مانند ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)، وقتی از موجود سخن می‌گفت و یا حتی وقتی که قید «بما هو موجود» را نیز بدان می‌افزود، تلقی‌اش این بود که وجود یا موجود، معنا و مفهومی است که در خارج مصداق دارد. به دیگر سخن، عادت فلسفی ابن سینا این

بود که در ورود به هر مبحثی به تحلیل‌های مفهومی می‌پرداخت، و البته از آن روی که واقعگرا بود، به مصداق داشتن این مفاهیم و تصورات، عنایت ویژه داشت؛ در مقاله اول «الهیات شفا» وقتی وارد بحث از موضوع الهیات می‌شود، «موجود بما هو موجود» یا «وجود» را با همین رویکرد مفهومی - مصداقی مورد بحث قرار می‌دهد (رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۶ش، صص ۳۹-۴۸؛ الفصل الخامس من المقالة الاولى).

۳. روش «تأویل» اساساً دوسویه است یا دوسیر دارد: یکی سیر از مفصل به مجمل، که تأویل است، و دیگری سیر از مجمل به مفصل، که تنزیل (= توصیف و ترجمه) است. در سیر اول، آن قدر پیش می‌رود تا به آستانه کشف، شهود و حضور برسد و در متن شهود مستهلک شود؛ و در سیر دوم، آنچه را کشف و شهود شده، تنزیل کرده و به عبارتی ترجمه و توصیف می‌کند.

۴.

یا من لهواه کنت بالروح سمحت هم فوقی و هم تحت، نه فوقی و نه تحت
ذات همه جز وجود و قائم به وجود ذات تو وجود سازج و هستی بحت
(جامی، ۱۳۷۳، صص ۵۹، ۶۷، ۶۹ و ۸۰).

۵. با توجه به آنچه گذشت، سر اینکه چرا امور متضاد یا متناقض با هم جمع می‌شوند، این است که این امور در وجود مطلق که جهت و حیثیتی نمی‌توان در آن لحاظ کرد، مستهلک گشته و در آن موطن و مقام مندمج می‌گردند. در نقل قولی که از خوارزمی شد، این مقام و موطن ورای طور عقل دانسته شد.

6. rhetorical paradox

7. the theory of misdescriptoin

8. the theory of double meaning (ambiguity)

۹. این عقل را قیصری «عقل منور» می‌داند و ابن‌عربی از آن با عنوان «عقل قابل» یاد می‌کند؛ عقل قابل در مقابل عقلی است که از طریق فکر عمل می‌کند (در این باره رک. قیصری رومی، ۱۳۷۵ش، صص ۶۱۵؛ ابن‌عربی، ۱۳۷۰- ب، ص ۴؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۱۴ و ۳۰۶).

۱۰. دو امر متقابل که در امر سومی جمع می‌شوند، ما را به یاد منطق دیالکتیک هگل می‌اندازد، هرچند با آن تفاوت دارد. استیس «اوتو» را تخطئه می‌کند که چرا به جای پذیرفتن تناقض،

سعی می‌کند منطقی دیالکتیکی را برای توضیح متناقض‌نماهای عرفانی مطرح کند (رک. استیس، ۱۳۷۵، صص ۲۷۹-۲۸۱)؛ همچنین، قطع نظر کردن از اعتبارات توسط عقل، برای رسیدن و دریافت وجود مطلق آن چنان که هست (من حیث هی هی)، ما را به یاد پدیدارشناسی می‌اندازد.

۱۱. از کلام برخی از محققان معاصر چنین استفاده می‌شود که همه تعابیر یادشده را حمل بر جمع نقیضین کرده و نظریه تناقض را پذیرفته‌اند (رک. کاکایی، ۱۳۸۱، صص ۴۲۸-۴۳۰).
 ۱۲. توضیح دقیق‌تر این است که اساساً در ساحت وجود مطلق، عدم مطرح نیست، چه رسد به اینکه بخواهد در مقابل وجود مطلق مطرح شود و سپس، حکم به امتناع جمع آن با وجود مطلق گردد.

۱۳. ای محرم عالم تحیر عالم ز توهم تهی و هم پر
 (نظامی، ۱۳۶۳، بیت ۱۰).

۱۴. میرزا عبدالله افندی از صائین‌الدین نام می‌برد و او را از اکابر علمای صوفیه و حکمای متأله محسوب می‌کند و می‌گوید: آل‌ترکه اهل بیتی از فضلاء بودند که معروف به تشیع بودند که در اصفهان و غیر آن سکونت داشتند و خواجه صائین‌الدین در عصر سلطان امیر تیمور کورکان بود (رک. افندی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۴۰).

۱۵. همچنین به نظر می‌رسد رساله وی به نام «فی الوجود المطلق واثباته وبراهینه وآنه موجود فی الخارج» در اختیار سید حیدر آملی بوده و از آن استفاده کرده است (رک. آملی، ۱۳۸۴-الف، صص ۴۹۶-۴۹۷).

کتابنامه

- آشتیانی سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۷ش)، المقدمات من کتاب نص النصوص، [تهران]: انتشارات توس.
- همو (۱۳۸۴-الف)، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- همو (۱۳۸۴-ب)، «رسالة نقد النقود في معرفة الوجود»، منضم به كتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحيحات و دو مقدمه هنري كرين، عثمان اسماعيل يحيى، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائین الدین علی بن محمد التركة (۱۳۶۰ش)، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش)، الالهیات من کتاب الشفاء، حققه حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- همو (۱۳۷۰-الف)، فصوص الحکم، [تهران: انتشارات الزهراء(س)].
- همو (۱۳۷۰-ب)، کتاب المسائل، به تحقیق دکتر دامادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- استیس، و. ت. (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، باهتمام السید محمود المرعشی و تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مطبعة القيام، ج ۴.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، لوائح، [تهران: انتشارات اساطیر].
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، [تهران: انتشارات الزهراء(س)].
- خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸ش)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات مولی.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات: دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲)، رسالة النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، بی‌جا.
- قیصری رومی، محمدداوود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، به کوشش استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، [تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول].
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تهران: هرمس.
- نظامی (۱۳۶۳)، لیلی و مجنون، تصحیح دکتر ثروتیان، [تهران: انتشارات توس].