

نظریه وحدت وجود از منظر منطق و تفکر فازی

هادی وکیلی*

پریسا گودرزی**

چکیده: یکی از بنیادی‌ترین و حتی شاید بتوان گفت بنیادی‌ترین نظریه در بین نظریه‌های فلسفی و عرفانی در سنت‌های فکری شرقی و غربی، نظریه وحدت وجود است. در سنت فکری اسلامی نیز نخست ابن عربی و سپس ملاصدرا به عنوان نقاط عطف تاریخی در عرفان و فلسفه اسلامی به این نظریه پرداخته و کمابیش نظام فکری خود را بر آن نهاده‌اند. پیدایش و رواج این تعبیر اصطلاحی حداقل در عرفان اسلامی جز به منظور تقریر دقیق و نهایی «توحید» که از اصول مسلم و ضروری دین مبین اسلام نبوده و نیست، اما عدم درک صحیح مخالفان از این نظریه از سویی و ابهام و ابهام در شرح و تفسیر آن از جانب موافقان از سویی و حساسیت فقیهان و متکلمان نسبت به اصل اصول دین و تحفظ بر توحید و اجتناب از اشکال مردود این نظریه، بحث از آن را به معرکه تمام‌نشدنی آرا مبدل ساخته به طوری که حیات و مامت عرفان اسلامی و به همان‌سان، مرزبندی بین اسلام و کفر و راست‌کیشی و ارتداد بی‌تردید به اصول و فروع آن، گره خورده است. مرزبندی بین سه نظریه یگانه‌انگاری، دوگانه‌انگاری و وحدت وجود، عامل تعیین‌کننده در فهم درست نظریه وحدت وجود است. در طول تاریخ سنت‌های عرفانی، تحفظ بر اصل ارسطویی استحاله اجتماع نقیضین، فهم درست این نظریه را ناممکن ساخته و میراث گران‌بهای عارفان جهان را در محاق برده است. منطق و تفکر فازی با طرد اصل تناقض به تفسیر کامل این نظریه نائل می‌شود، راه بدفهمی این نظریه را می‌بندد و راه پاسخ به مخالفان را هموار می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: نظریه وحدت وجود، یگانه‌انگاری، دوگانه‌انگاری، منطق و تفکر فازی

e-mail: drhvakili@gmail.com

* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

** دانش‌آموخته دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (نویسنده مسئول)

e-mail: p. goudarzi@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۶/۱۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۷/۵

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، صفحات ۲۵۶-۲۳۵

مقدمه:

یکی از بنیادی‌ترین و حتی شاید بتوان گفت بنیادی‌ترین نظریه در بین نظریه‌های فلسفی و عرفانی در سنت‌های فکری شرقی و غربی، نظریه وحدت وجود است. این نظریه در طول تاریخ، در معرض تفاسیر گوناگون بوده له و علیه آن بسیار سخن گفته شده است. در سنت فکری اسلامی نیز نخست ابن عربی و سپس ملاصدرا به عنوان نقاط عطف تاریخی در عرفان و فلسفه اسلامی به این نظریه پرداخته و کمابیش نظام فکری خود را بر آن نهاده‌اند. این اصطلاح را به ابن عربی نسبت می‌دهند اما او خود از لفظ «وحدت وجود» استفاده نکرده است. البته کسانی با استناد به برخی آثار ابن عربی مانند کتاب *المعرفه* و نسخه خطی *رساله فی التصوف* می‌کوشند تا وجود تصریح به این تعبیر اصطلاحی را در آثار وی نتیجه بگیرند (بهارنژاد، ۱۳۸۶: ۶). اما به نظر می‌رسد صرف نظر از تعابیر کمابیش مصرح یا ضمنی ابن عربی در این باره و نیز تکفیر وی از سوی مخالفانی از قبیل ابن تیمیه و علاءالدوله سمنانی به دلیل اعتقاد به این نظریه، شکل‌گیری این تعبیر به صورت یک تعبیر اصطلاحی و رواج آن به شکل کنونی تنها از سوی شارحان و مفسران او صورت گرفته و خود او آن را در آثار خویش در قالب یک اصطلاح یا تعبیر اصطلاحی، باب نساخته است. در واقع تعبیر رایج در نزد ابن عربی علی القاعده «توحید» است و به همین دلیل سید حیدر آملی می‌گوید که ابن عربی در کتاب *التدبیرات*، توحید را به دو قسم تقسیم کرده است: توحید احدیت و توحید فردانیت و می‌افزاید که مقصود ابن عربی از «توحید فردانیت» همان «توحید وجودی» است (آملی، ۱۳۶۸: ۸۲؛ نیز ۱۳۵۳: ۳۵۴ و ۳۵۲). به همین جهت، تعابیری از قبیل «اثبات التوحید، افساد فی التوحید» و «التوحید اسقاط الاضافات» در اشاره به توحید وجودی و تعابیری از قبیل «توحید تقدیر» یا «توحید الوهی» در اشاره به توحید غیر وجودی در آثار ابن عربی و شارحان وی، مؤید همین نکته است که مبنای طرح اصطلاح وحدت وجود، حل مسئله توحید و تقریر کامل و نهایی آن است. به لحاظ تاریخی می‌توان گفت پس از ابن عربی نخستین کسی که از تعبیر وحدت وجود در قالب یک اصطلاح استفاده کرده، صدرالدین قونوی شاگرد ابن عربی بوده است (قونوی، ۱۳۶۳: ۲۰). هرچند خود او هم در مواردی به جای وحدت وجود از اصطلاح «توحید وجودی» بهره گرفته است (قونوی، ۱۳۸۱: ۴۲۸) که نشان‌دهنده عدم رواج کامل این تعبیر در دوره او می‌باشد. برخی نیز نخستین کاربرد این تعبیر را به سعیدالدین فرغانی از عارفان نسل سوم مکتب ابن عربی نسبت می‌دهند (چیتیک، ۱۳۹۳: ۱۰۵). گفتنی

است که پیش از ابن عربی هم در سنت اسلامی و هم در دیگر سنن عرفانی و فلسفی، چه شرقی و چه غربی با این نظریه و البته با تعبیر پنتئیسیم و پنتئیسیم روبرو هستیم.^۱

گرچه معانی گوناگونی را برای وحدت برشمرده‌اند اما معمولاً دو معنا محل نقض و ابرام محققان عرفان بوده است:

وحدت تشکیکی خاص: حقیقت وجود، واحد بوده دارای مراتب تشکیکی در کثرات حقیقی متباین بالعرض است (تشکیک صدرایی متقدم)؛

وحدت شخصی وجود (تشکیک خاص الخاصی / تشکیک در مظاهر و اطوار و شئون و نمودها): حقیقت وجود، واحد بوده دارای مراتب تشکیکی در کثرات مجازی است (وحدت وجود عرفانی / تشکیک صدرایی متاخر).

از بین دو معنای فوق، تنها مورد دوم یعنی «وحدت شخصی وجود» است که مدّ نظر عارفان و محل نزاع است. وحدت در این مورد، وحدت حقیقی به‌شمار می‌آید؛ بدان معنی که وجود از منظر حقیقت و ذات، واحد و یگانه است و به علت عروض تجلیات و مظاهر، کثرت می‌یابد و مظاهر او نه وجود حقیقی بلکه فقط نمای وجود یا بهره‌ای از وجود حقیقی را دارند.

از دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری تا وحدت وجود

اکنون برای روشن‌تر شدن موضع بحث، به طرح دیدگاه استیس در مقام تفسیر وحدت وجود می‌پردازیم. دو ویژگی که این دیدگاه را در مقاله حاضر، بارز می‌گرداند ابتدا تفسیر انتقادی او از دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری به سود نظریه وحدت وجود است و دیگر تبیین تجربه عرفانی به گونه‌ای است که جریان اصل منطقی امتناع نقیضین در فضای تجربه عرفانی از وحدت را سدّ می‌کند.

هدف ما در این مقاله این است که نشان دهیم که چگونه این دو ویژگی راه را به روی جریان منطقی فازی در تفسیر تجارب عرفانی می‌گشاید و نیز پاسخ مخالفان استیس را که هم در درک معنای حقیقی «وحدت وجود» و هم در درک دیدگاه او راه به خطا رفته‌اند، فراهم می‌کند.

۱. دوگانه‌انگاری

دوگانه‌انگاری بنا به اعتقاد استیسی به این معنی است که ارتباط یا نسبت خدا و جهان (در تجربه عرفانی آفاقی) یا ربط خدا با نفس جزئی در حالت اتحاد (در تجربه عرفانی انفسی)، بینونت محض یا نایکسانی بدون یکسانی است. و این معنا هم در مقابل وحدت وجود است که این نسبت در آن، «یکسانی در نایکسانی» است و هم در مقابل یگانه‌انگاری است که چنان که خواهیم دید ناظر به این معنی می‌باشد که این نسبت، یکسانی محض بدون نایکسانی است (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۲۶).

از نظر استیسی گرچه دوانگاری، خصیصه سه دین توحیدی عمده: مسیحیت، اسلام و یهودیت است (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۲۶) اما آشکارا مستلزم نفی ویژگی مشترک و کانونی همه تجارب عرفانی و مخالف فحوا و روح تمامی اقوال عرفا یعنی قول به وحدت وجود است.

۲. یگانه‌انگاری (Monism)

چنین می‌نماید که تجربه عرفانی آفاقی، منشأ اصلی یکسان‌انگاری (Identification) خدا و جهان است و تجربه عرفانی انفسی، منشأ اصلی یکسان‌انگاری خدا و نفس فردی جزئی در حالت اتحاد می‌باشد. یگانه‌انگاری بر این نکته تأکید می‌کند که خدا و جهان (در تجربه آفاقی) و خدا و نفس جزئی سالک (در تجربه انفسی) و در حالت اتحاد) یکسان و یگانه‌اند.

اشکال عمده این نظریه که خدا و جهان یکسان‌اند این است که این نظریه در یک صورت، متضمن‌الحاد (Atheism) و در صورتی دیگر مستلزم «انکار وجود ماسوی‌الله» (Acosmism) است. اگر مراد از این نظریه آن باشد که هیچ چیز جز جمع کل اشیا و اعیان متناهی - خورشیدها، ستارگان، درختان، سنگ‌ها و صخره‌ها، جانوران، نفوس جزئی - وجود ندارد و خدا صرفاً نام دیگری است که بر این مجموعه اشیا و اعیان نهاده‌اند، این قول چیزی جز الحاد نیست. و اگر مراد از این نظریه این باشد که جهان اشیای محدود و متناهی، به صورتی که از خدا جدا و مستقل باشد، وجود ندارد. فقط خدا واقعی و حقیقی است، و او وحدت بی‌تمایزی است از کثرت اعیان و اشیای متناهی در جنب او جایی ندارد، این همانا «انکار وجود ماسوی‌الله» است که یکی دیگر از وجوه یگانه‌انگاری است.

همان‌گونه که استیس به‌خوبی نشان می‌دهد، هیچ روایت و تقریر از یگانه‌انگاری نیست که منتهی به لاطائل نشود و از آنجا که نه یگانه‌انگاری و نه دوگانه‌انگاری را می‌توان پذیرفت، باید به جامع (ستز) آن دو یعنی شطحیه وحدت وجود، روی آورد.

۳. وحدت وجود

استیس عمیق‌ترین تلقی از وحدت وجود را فلسفه‌ای می‌داند که جامع و مؤید دو قضیه زیر است:

۱. جهان با خدا یکسان است (یکی هستند)؛

۲. جهان با خدا یکسان نیست (متمایز هستند).

به پیروی از استیس، این قضیه را که جهان هم یکسان با خداست و هم متمایز از او، می‌توان «شطحیه متناقض‌نمای وحدت وجود» نامید. استیس بر این عقیده است که متناقض‌نمایی (Paradoxicality) (منطق‌ناپذیری) یکی از ویژگی‌های کلی انواع مکاتب عرفانی است و چون وحدت وجود، هر قدر هم در جامعه مبدل عقل و منطق عرضه شود، ریشه در عرفان دارد، باید انتظار داشته باشیم که متناقض‌نما باشد. به عقیده او احوال عرفانی ذاتاً - و نه صورتاً - فراتر از منطق و ادراک عقلانی است (استیس، ۱۳۸۴: ۱۷۹).

استیس از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیرد که نظریه فلسفی وحدت وجود دقیقاً به معنای «یکسانی در نایکسانی» خدا و جهان است، نه یکسانی ساده آن‌ها. در نتیجه وحدت وجود، ناظر به رابطه خدا و جهان در وحدت آفاقی وجود یا رابطه خدا و نفس جزئی در حالت اتحاد در وحدت انفسی وجود خواهد بود، و البته ناظر به «یکسانی در نایکسانی» و نه یکسانی محض (استیس، ۱۳۸۴: ۲۲۵).

این نتیجه‌گیری از اهمیتی خاص برخوردار است؛ زیرا همان‌گونه که نشان خواهیم داد هرگونه تفسیری از نظریه وحدت وجود که به یکسانی خدا و جهان و یگانگی خالق و مخلوق بیانجامد، ناگزیر از جرگه وحدت وجود - و در واقع از مدار توحید ناب عرفانی - خارج شده به دامان یگانه‌انگاری می‌غلطد.

وحدت وجود از منظر منطق و تفکر فازی

با آنکه منشأ اشکالات و مشکلات در شطوحیات در ذات نامعارض بل متناقض یا متناقض‌نمای آن‌هاست، اما راه حل منطقی برای حل این مشکلات نه در منطق ارسطویی بلکه در منطقی به نام

منطق فازی است که همان‌گونه که نشان خواهیم داد در مطاوی سخن مدافعان از شطحیات نیز ناخودآگاه به آن اشاره شده، اما عادت تبعیت تاریخی از قوانین عقلی مشائی و قواعد منطقی ارسطویی، مجال رهایی از چهارچوب تنگ و تاریک این منطق را به ذهن حتی برجسته‌ترین محققان این عرصه از جمله استیس نداده است.

واقعیت این است که در طول تاریخ، همواره، تعالیم و اعمال عرفانی از سه منظر عقل، شرع و عرف مورد توجه قرار گرفته و این توجه گاه به تأیید انجامیده و گاه به مخالفت‌هایی شدید با آن تعالیم و اعمال منجر شده است. در این بین، رابطه خاص بین عرفان و عقل تقریباً در تمامی متون عرفانی جهان چنان مورد توجه بوده که شاید در هیچ مجموعه و منظومه فکری نتوان از چنین رابطه‌ای سراغ گرفت. این در حالی است که جملگی عرفا بر این قول متفق‌اند که عرفان، طوری فراتر از عقل است. تعبیر «طور وراء طور العقل» یا «فرا تر بودن» نیز نه تنها از آن جهت به کار رفته که جهان عارفان را آسمانی می‌دانند نه خاکی، بلکه هم از این رو که اساساً نباید در نگاه به جهان عارفان، خود را به نگاه از دریچه‌های عقلی، شرعی و عرفی محصور ساخت. اما این «بیرون‌افتادگی از قلمرو عقل و منطق» خود به خود نه چندان روشن و قابل فهم است و نه چیزی از نسبت و رابطه بین عرفان و عقل یا عرفان و منطق را روشن می‌کند. متأسفانه هیچ نظریه جامع و مانعی در باب این نسبت و رابطه، در دست نیست و آنچه هم موجود است سرشار از اظهار نظرهای مبتنی بر حدس و ظن و درعین حال، متعارض و احياناً متناقض است.

به قول استیس، اینکه احوال عارفان «فرا تر از حد عقل» و «بیرون از دایره عقل» است و حال یا تجربه‌شان ورای طور عقل است، صریحاً به این معنا است که فراتر از منطق و برهان است و در صدق گفتارشان نمی‌توانیم شک کنیم ... هر آن کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله تعبیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی باشد، در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی، و انکار خصیصه ویژه آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۲).

به اعتقاد استیس، «منطق‌پذیری» (Logicality) جزء طبیعت کلی و غایی جهان نیست و در نتیجه، این قضیه که «ایکس متناقض و غیرعقلانی است» خود قضیه‌ای متناقض یا غیرعقلانی نیست (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۲).

۱. رد پای منطق فازی در دیدگاه‌های اتو، سوزوکی و کوستلر

استیس خود به طور ضمنی به وجود منطقی دیگر، غیر از منطق ارسطویی، که با شطیحات سازگاری نشان می‌دهد و آن‌ها را به لحاظ قواعد خود عقلاً مجاز می‌شمارد، اذعان دارد و به قول خودش

این نظر که شطیحات عرفانی، صریحاً تناقضات منطقی‌اند، قوی نیست که پیشینه یا پشتوانه‌ای نداشته باشد بلکه تلویحاً یا تصریحاً در نوشته‌های عده‌ای از مفسران و پژوهندگان عرفان مورد اشاره و تأیید قرار گرفته است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

اتو در خصوص تجربه عرفانی آفاقی که سنگ و سبزه و چوب را یگانه می‌بیند، می‌گوید:
سیاه، همچنان سیاه، و سفید، همچنان سفید باقی می‌ماند. ولی سیاه، سفید است و سفید، سیاه است. اضداد با یکدیگر جمع می‌شوند، بی آنکه از آنچه بوده‌اند ساقط شوند.

او همچنین در بحث از تصدیق اکهارت که همه تمایزات در «واحد» ناپدید می‌شود می‌نویسد:
نتیجتاً منطق خاص عرفان پدید می‌آید که دو قاعده اصیل منطق طبیعی، یعنی قاعده تناقض (Law of Contradiction) (= امتناع اجتماع نقیضین) و قاعده (امتناع) ارتفاع نقیضین (Law of Excluded Middle) را ندیده می‌گیرد. همان‌طور که هندسه غیراقلیدسی، اصل موضوع خطوط متوازی را کنار می‌گذارد، منطق عرفانی هم دو اصل موضوع را ندیده می‌گیرد؛ و به همین جهت است که «جمع اضداد» (Coincidentia Oppositorum) و «وحدت ضدین» (Identity of opposites) و «مفهوم جدلی» (Dialectic Conception) بروز می‌کند (Otto, 1957: 45).

سوزوکی نیز خصوصیت ضدمنطقی و متناقض عرفان را شناخته است. او از «مسئله تناقض منطقی که چون بیان شود شامل همه تجربه‌های دینی می‌شود» (Suzuki, 1957: 51) سخن می‌گوید و سپس چنین می‌نویسد:

هنگامی که زبان را اجباراً برای تبیین امور این عالم (عالم بالا) (Transcendental world) به کار برند، پیچ‌وتاب برمی‌دارد و انواع انحرافات و تحریفات را به خود می‌گیرد و به صورت نقیض‌گویی (Oxymora)، شطیحات، تناقضات، قول محال، غرابت‌گویی، ایهام، و نامعقول‌گویی درمی‌آید. این هاگناه زبان نیست. این مائیم که از

کارکردهای درست زبان، بی‌خبریم و می‌کوشیم آن را به اصطلاح در غیر ما وضع له

به کار بریم (Suzuki, 1957: 5)

سوزوکی همچنین دربارهٔ پراجنا (شهود عرفانی) نوشته است:

گاه اثبات می‌کند، گاه نفی می‌کند و می‌گوید الف، نالف است و لهذا الف است.

این منطبق شهود پراجنا است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

استیس، اتو و سوزوکی را که معتقدند عرفان، منطقی خاص خویش دارد در اشتباه و خطا می‌بیند.

کوستلر، در آغاز فصلی که تجربه‌های عرفانی خود را باز می‌گوید، نوشته است:

تا اینجا آنچه نوشته‌ام در سطح عقلانی بوده است ... ولی چون بیشتر متوجه درون

می‌شوم، اندیشه‌هایم سردرگم‌تر می‌شوند. با یکدیگر تناقض پیدا می‌کنند؛ چرا که در

اینجا از لایه‌ای می‌گذاریم که با ساروج تناقض، به هم برآمده است (Koestler,)

(1954: 349).

به قول استیس، کوستلر معنای تناقض را در تلاش و جست‌وجوی کلمه برای توصیف احوالش،

درک می‌کند ... موضوعی که کوستلر توصیف می‌کند، انحلال فردیت است که چنان که دیدیم

یکی از شطحیه‌های عرفانی است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

همان‌گونه که از اقوال اتو، سوزوکی و کوستلر و نقدهای استیس بر آنان برمی‌آید، برای درک

حقیقت شطحیات، یگانه راه این است که تناقض درونی محتوای شطحیات را بپذیریم و منطق

ارسطویی را در مقام توجیه آن‌ها براساس معیارهای پذیرفته‌شده عقل مشائی ناکافی بدانیم. واقعیت این

است که تشبیه منطق عرفانی به اصل موضوع خطوط موازی از این جهت در تبیین اتو راه یافته تا

نشان دهد که برای درک موفق حقیقت شطحیات عرفانی همچون هندسهٔ ناقلیدسی باید اصول

موضوعهٔ ناکارآمد را به کناری نهاد و به دنبال منطق‌های جانشین نظیر منطق فازی رفت. آگاهی

سوزوکی از شهود پراجنا و تعبیر کوستلر به ساروج تناقض نیز از قضا به دلیل همین آگاهی آن‌ها از

تناقض و امکان‌ناپذیری آن در فضاها و پارادایم‌های ارسطویی، خود، نشان از وجود ساحتی است

که منطق ارسطویی در آن واپس رانده می‌شود و جا را برای منطق‌های چندارزشی از جمله منطق

فازی باز می‌کند.

۲. توجیه شطح وحدت وجود در بستر منطق فازی

همان گونه که اشاره کردیم علاوه بر اتو، سوزوکی و کوستلر، استیس هم به وجود منطقی مختص به تجربه‌های عرفانی و حاکمیت قواعدی بر این تجربه‌ها غیر از قواعد منطق ارسطویی اذعان داشت. اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که ناگزیریم به وجود منطقی جدید که ماهیتاً بتواند گریزپذیری شطوحیات منطقی از قواعد متعارف منطق ارسطویی و متناقض‌نمایی آن‌ها را توجیه کند، گردن بنهیم. این منطق، همان منطق فازی است.

مطابق با منطق فازی، بازه بسته $[0,1]$ یعنی اعداد حقیقی بین دو عدد صفر و یک و همچنین خود این دو عدد، مجموعه ارزش‌های صدق در نظر گرفته می‌شوند. عدد «یک» نماینده صدق کامل، و «صفر» بیان‌گر کذب کامل است. اعداد بینابین نیز درجات متفاوت صدق را نشان می‌دهند. هرچه عدد ارزش صدق، بزرگ‌تر باشد، جمله، صادق‌تر و به عبارت دیگر درجه صدق، بالاتر است، و هرچه عدد ارزش صدق، کوچک‌تر باشد، جمله، کاذب‌تر و به عبارت دیگر درجه صدق، پایین‌تر است.

آنچه از این انتخاب حمایت می‌کند شهود پیوسته بودن طیف بین موارد واضح مثبت و موارد واضح منفی است که موارد حاشیه‌ای آن را پر می‌کنند. مثلاً اگر فردی با قد ۱۵۰ سانتی‌متر موردی واضح برای قه‌بلند نبودن و فردی با قد ۱۹۰ سانتی‌متر موردی واضح برای قه‌بلند بودن باشد، بین این دو حالت تمامی حالات به‌طور پیوسته وجود دارند. حال چون پیوسته بودن به‌طور متعارف به وسیله اعداد حقیقی مدل می‌شوند، اعداد حقیقی موردی مناسب برای انتخاب ارزش صدق هستند. از طرف دیگر عدد یک و عدد صفر، نمادهای متعارف صدق و کذب‌اند. بنابراین، بازه بسته $[0,1]$ ، موردی کاملاً شهودی و مناسب برای انتخاب مجموعه ارزش‌های صدق است.

از دیگر سو، عمل‌گرهای منطقی همگی تابع ارزش محسوب می‌شوند. ارزش صدق جمله‌های مرکب شامل نقض، عطف، فصل و شرط برحسب ارزش صدق مؤلفه‌های ساده آن‌ها به‌دست می‌آیند. این ویژگی در منطق کلاسیک ارسطویی نیز دیده می‌شود و به نظر می‌رسد باید در منطقی که برای ابهام، طراحی می‌شود نیز برقرار باشد. این مطلب به اندازه کافی، شهودی به نظر می‌رسد چراکه اگر جمله‌ها در موارد واضح، لحاظ شوند همان ارزش‌های کلاسیک را خواهند

داشت. از این رو در موارد حاشیه‌ای نیز که جمله‌ها ارزش صدق بینابین دارند وجهی برای نقض تابع ارزش بودن عمل‌گرها به نظر نمی‌رسد.

براین اساس، در شطحیه وحدت وجود که در عین حال، هم به یکسانی و نامتمایز بودن خدا و جهان و هم به نایکسانی و متمایز بودن آن‌ها حکم داده می‌شود، حکمی فازی بر اساس اعطای ارزش صدق اکثری فازی به یکسانی و نفی غیریت و ارزش کذب اقلی فازی به آن و بالعکس در خصوص نایکسانی و اثبات غیریت در نظر گرفته می‌شود. در واقع، عارف کامل به هنگام غلبه وحدت بر قلبش، به طرف اول این شطح، تصدیق اکثری می‌بخشد و در حالت غلبه کثرت، طرف دوم را مورد تصدیق اکثری قرار می‌دهد. تقلب حال عارف در این اوضاع و احوال، موجب آن می‌شود که در هر لحظه به نحوی سیال، دو حکم متناقض از جانب او حکم صدق اکثری دریافت کنند و این شطح شکل بگیرد.

۳. نقد دیدگاه مخالفان با نظریه وحدت وجود بر مبنای تفکر فازی

به طور کلی می‌توان مخالفان با نظریه وحدت وجود را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

دسته اول، مخالفانی از اهالی شرع و عقل و عرف هستند که دین دارانه و مؤمنانه به مخالفت با این نظریه می‌پردازند، زیرا آن را با اصول دین داری و راست‌کیشی، مخالف می‌بینند. این دسته از مخالفان در طول تاریخ به شیوه‌های گوناگون به ابراز مخالفت خود با اصحاب این نظریه پرداخته‌اند.

دسته دوم، مخالفانی را شامل می‌شود که با این دیدگاه که ساحت وحدت وجود، ساحتی فازی یعنی ساحت جریان تناقض و عدم جریان اصل استحاله اجتماع نقیضین است به مخالفت‌های جدی و سرسختانه دست زده‌اند.

اکنون به تفکیک این دو دسته، به طرح دیدگاه مخالفان و پاسخ به آن‌ها می‌پردازیم:

الف. دیدگاه دسته اول از مخالفان

ظاهراً چهار علت عمده برای بدبینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود، می‌توان پیدا کرد. نخست اینکه، یکتاپرستی (Theism)، قائل به خدای مشخص (Personal God) است، حال آنکه وحدت وجود لااقل از نظر متفکران غربی، متمایل و قائل به یک «مطلق نامشخص» (Impersonal)

Absolute) است. دوم اینکه اگر طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در اوست «الوهی» باشد، در آن صورت، «شر» نیز الوهی خواهد بود. به تعبیری دیگر، اگر خدا فراتر از هرگونه فرق و ترجیح نهادن باشد، پس باید فراتر از نیک و بد هم باشد. در هر صورت، تمایزات و ترجیحات اخلاقی، مخدوش یا موهوم می‌گردد. سوم اینکه در همه ادیان سامی، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال یا جبروت خدا و به قول رودولف اوتو «سِرّ مهیب» (Mysterium Termendum) دیده می‌شود. بشر در جنب خدا هیچ نیست، ذره‌ای و غباری بیش نیست. موجودی است گنجه‌کار که سزاوار خطاب «ظلوم و جهول» است. با این وصف، ناسزا و درواقع، کفران محض است که داعیه اتحاد به معنای یکسانی با خدا را داشته باشد. چهارم آنکه اگر قائل به جبروت و جلال خداوند بدان گونه که در ادیان سامی می‌بینیم باشیم، چگونه می‌توانیم بپذیریم که بنابر وحدت وجود، خدای صاحب جلال، با موجودات خسیس و مادون عالم، یگانه می‌باشد.

پاسخ به این چهار اشکال عمده از این قرار است:

یکم. همان‌طور که عرفان به این شطح یا حکم متناقض‌نما می‌رسد که خدا هم با جهان یکسان است و هم نایکسان، منتهی به این حکم متناقض‌نما هم می‌شود که خدا هم مشخص است و هم نامتشخص. ادیان الهی، به‌منظور دعوت به تجارب عالی عرفانی، بیشتر بر یکی از جنبه‌های این تعارض که تنزیهی است تأکید می‌کنند اما مطابق با منطق و تفکر فازی، الفت و جمع بین حقیقین در گروهی پذیرفتن تمامی این شطح یا حکم متناقض‌نماست. خدا هم مشخص است و هم نامتشخص و تشخص با عدم تشخص، هم یکسان است و هم نایکسان.

دوم. اگر قول به اباحه و انکار ترجیحات اخلاقی درباره وحدت وجود، صادق باشد، در مورد دوگانه‌انگاری، یا هر نظریه دیگری راجع به رابطه خدا و جهان نیز صادق است. در ضمن می‌توان ادعا نمود که قطع نظر از موضوع رابطه خدا با جهان، اگر خدا، فی‌نفسه و در نفس الامر، منزّه از تمایز و ترجیح (اخلاقی) باشد، چنان که جملگی عرفا بر آنند، در این صورت باید فراتر از نیک و بد باشد، یعنی از نظر اخلاقی به‌جای آنکه طبق اعتقاد دینی عرفی، طرف‌دار حق باشد، بی‌طرف و بی‌تفاوت باشد. این در مقام احدیت است که خدا در فراسوی نیک و بد قرار دارد اما در مرتبه واحدیت، او عادل است و شرّ در ساحت او راه ندارد و او خود جويا و خواهان عدالت و انصاف

است. البته این تمایز هم کمک چندانی نمی‌کند. بنابراین، بر مبنای تفکر فازی نمی‌توان از این شطح، گریزی داشته باشیم که خدا هم خالق شرّ است و هم خالق آن نیست.

سوم و چهارم. از جنبه نظری، جواب وافی و کافی‌ای که به این دو ایراد اخیر می‌توان داد این است که آن‌ها ناشی از بدفهمیدن وحدت وجود مطرح می‌شوند، چه فقط یک جنبه از این شطحیه (= پارادوکس) را دیده‌اند، یعنی فقط یکسانی خدا و انسان و عینیت آن دو را دیده‌اند ولی وحدت وجود همچنین ناظر به غیریت (Otherness) خدا نسبت به انسان و جهان و موجودات مادون است. می‌توانیم این «بینونت» را هر قدر دلمان می‌خواهد با تخیل خودمان بیشتر کنیم و در عین حال همچنان وحدت وجودی بمانیم. اگر متکلمان به کنه این نکته برسند آیا دست از مخالفت با وحدت وجود نخواهند کشید؟ آری اگر صاحب وحدت وجود، همچنین دوگانه‌انگاران، بتوانند به بینونتی که حدفاصل ایشان و خداست باور داشته باشند، به طریق اولی می‌توانند، تلقی درست از «حیرت» و «هیبت» و «محبوب ماندگی» و عجز و حقارت بشری پیدا کنند.

ب. دیدگاه دسته دوم از مخالفان

پیش از طرح دیدگاه‌های مخالف، ضرورت ایجاب می‌کند که در اینجا به چند نکته کلیدی اشاره کنیم:

۱. مخالفان سازگاری وحدت وجود با اصل تناقض، از آنجاکه اصل مزبور را نه تنها جهان‌شمول بلکه ساری و جاری در تمامی عوالم ممکن می‌دانند از این رو کنار آمدن با منطق و تفکر چندارزشی به خصوص فازی را به معنای ردّ منطق و عقل و خروج کامل از ساحت عقل و منطق - البته عقل و منطق ارسطویی - می‌دانند. به همین دلیل است که با دیدگاه استیسی مبنی بر سازگاری وحدت وجود با تناقض به مخالفت می‌پردازند؛ زیرا قبول دیدگاه او را موجب آن می‌دانند که ساحت وحدت بلکه ساحت عرفان، ساحتی ورای طور عقل و غیرمنطقی، تلقی شود درحالی که نه منطق ارسطویی و دوارزشی، یگانه منطق صادق موجود در جهان است و نه عدم جریان قواعد منطق ارسطویی در ساحت وحدت وجود، مستلزم غیرمنطقی شدن ساحت عرفان می‌گردد. زیرا کافی است منطقی از نوعی دیگر مانند منطق فازی در این ساحت جاری گردد که به این ترتیب، این ساحت هم منطقی - به معنای فازی - خواهد بود و هم البته غیرمنطقی - به معنای ارسطویی.

۲. نکته دیگری که تذکر آن را لازم می‌دانیم این است که هرگونه مخالفت با تناقض آمیز بودن وحدت وجود و دفاع از جریان اصل تناقض که به تفسیری یگانه‌انگارانه از این نظریه منجر شود محکوم به شکست است؛ زیرا که اساساً همان‌گونه که پیش از این هم یادآور شدیم دوگانه‌انگاری در نسبت خدا و جهان یا نفس چیزی نیست که نیازمند طرح نظریه‌ای از سوی فیلسوف یا عارف باشد، زیرا امری معهود و معلوم همگان اعم از فیلسوف و عارف است. آنچه محل نقض و ابرام است ساحت تجربه عرفانی است که این دوگانه‌انگاری را به تلفیق با یگانه‌انگاری می‌برد و نظریه وحدت وجود را شکل می‌دهد. همان‌گونه که خواهیم دید برخی از مخالفان استیسی در مقام دفاع از جریان جهان‌شمول اصل تناقض به تفسیری یگانه‌انگارانه از وحدت وجود لغزیده‌اند و در واقع در مسیری خلاف مفروضات بحث قرار گرفته‌اند.

۳. اصل اصیل عرفان‌ها بل ادیان جهان، همانا توحید است. اما توحید حقیقی چیست؟ در اینجا می‌توان به سه نوع توحید اشاره کرد: توحید عام، توحید خاص و توحید خاص‌الخاص. توحید عام در دو قالب شکل می‌گیرد: نخست، یگانه‌انگاری که گاه به صورت پنتئیسم (قول به فروکاهش خدا به جهان) و گاه به صورت پنتئیسم (قول به فروکاهش جهان به خدا) دیده می‌شود که در اولی خدا و در دومی ماسوی‌الله حذف می‌شوند و ثنویتی نمی‌ماند. دوم، دوگانه‌انگاری که به صورت توحید کلامی فلسفی مشائی (قول به بینونت خدا و جهان یا نفس) جلوه می‌کند و ثنویت خدا و جهان یا نفس و رابطه خالق و مخلوق در آن، محفوظ می‌ماند. توحید خاص در قالب وحدت سنخی وجود (تشکیک خاصی) که خدا را اعلی مراتب تشکیکی و جهان یا نفس را در مراتب مادون آن می‌داند شکل می‌گیرد و مطابق با آن، باز هم ثنویت مورد نظر با قول به مراتب تشکیکی حقیقی متباین که از وجودی واحد نشئت گرفته‌اند، محفوظ می‌ماند. توحید مزبور که توحیدی فلسفی و نزدیک‌ترین شق توحید به توحید عرفانی است، با تشکیک سازگار است، اما به دلایلی که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست با منطق و تفکر فازی، ناسازگار می‌نماید. توحید خاص‌الخاص نیز در قالب وحدت وجود (قول به این‌همانی خدا و جهان یا نفس) شکل می‌گیرد که مشهورترین تقریر آن همان است که ابن عربی در آثار خود به آن اشاره می‌کند و ملاصدرا در رأی متأخر خود به تقریر و قبول آن می‌رسد. مطابق با این نظریه، حقیقت وجود، حقیقتی واحد و بدون تکثر حقیقی است و مراتبی بالعرض به نام مظاهر و اطوار و شئون دارد. آن حقیقت با اوصافی از قبیل وحدت، اطلاق،

عدم تناهی، وجوب، تشخص و دیگر اوصاف، نام‌هایی از قبیل خدا، خالق و الله می‌گیرد و با اوصافی مقابل این‌ها از قبیل کثرت، تقیید، تناهی، امکان، عدم تشخص و دیگر اوصاف، به نام‌هایی از قبیل جهان یا نفس، خلق و ماسوی‌الله خوانده می‌شود.

۴. آنچه مسلم است این است که توحید حقیقی با رد ثنویت تفکیکی و بینونی (بینوت عزل) و قبول ثنویت تلفیقی و تشکیکی (بینوت صفت) در همان حال که به تحقق ماسوی‌الله یعنی جهان آفاق و انفس قائل است در همان حال، آن را امری یکسره منجاز و منزول از خدای خالقش نمی‌داند، بلکه آن دو یعنی خدا را با اوصاف مزبور و ماسوی‌الله را با اوصاف مذکور، عین یکدیگر می‌بیند به نحوی که آن حقیقت یکبار به صورت خالق و متکسی به کسوت اوصاف کمال و متعری از اوصاف نقص و یکبار دیگر به صورت مخلوق و متکسی به کسوت اوصاف نقص و متعری از اوصاف کمال، مشهود می‌گردد. در نتیجه این حقیقت، آشکارا به هر دو قسم از اوصاف، متصف و به هر دو کسوت، متکسی است. آنچه در تجربه عرفانی، مشهود عارفان می‌گردد، همین تلفیق دو گانه‌انگاری معهود عرفی و متعارف عقلی با یگانه‌انگاری عرفانی و قلبی است که در دو حدیث قرب فرائض و قرب نوافل به جابه‌جایی حق و خلق در اوصاف می‌انجامد که مؤید دیدگاه فازی به توحید یعنی جمع نقیضین در حقیقت واحده است که از آن گریزی نیست؛ بل بنا بر مشرب عرفان حقیقی، عین توحید و در حقیقت، اصل و جوهر عرفان‌های جهان و حتی جوهر اصلی دین است. با توجه به انبوه گزاره‌های متناقض‌نما که هم در سنت عرفانی فلسفی اسلام در قالب آیات قرآنی و احادیث نبوی و علوی و هم در دیگر سنت‌های عرفانی در کتاب‌های به اصطلاح مقدس ادیان جهان و نیز در احکام و سخنان شطح‌آمیز عارفان در سنت‌های گوناگون در دست داریم، شکی نمی‌ماند که در تجربه عرفانی با ساحتی مواجه هستیم که عناصر دو گانه‌انگاری (عناصر عالم کثرت) را با عناصر یگانه‌انگاری (عناصر عالم وحدت) تلفیق می‌کند و با طرد یگانه‌انگاری محض و دوانگاری محض - که توحیدی ناقص هستند - و با جمع بین آن دو - که توحیدی کامل است - به توحید ناب فازی دست می‌یابیم.

اکنون با توجه به مبانی چهارگانه پیش گفته به طرح اشکالات در این مقام و پاسخ‌گویی به آن‌ها

می‌پردازیم:

اشکال اول: گفته‌اند که اگر قائل به تناقض‌آمیز بودن ساحت عرفان باشیم، آیا می‌توانیم در ساحت وحدت بگوییم که حق سبحانه هم وحدت اطلاق دارد و هم ندارد؟ آیا می‌توان گفت آن هستی مطلق هم هست و هم نیست؟ هم تشخص اطلاق دارد و هم ندارد؟ آن حقیقت نامتناهی، هم نامتناهی است و هم نامتناهی نیست؟ در واقع اگر در حکمی کلی، ساحت وحدت را ساحت اجتماع نقیضین به معنای حقیقی کلمه بدانیم آیا می‌توانیم بگوییم که آن واحد برحسب ذاتش (ذات حق در مقام اطلاق نه در مقام تجلیات) هم واحد است و هم کثیر، یا آنکه تنها حکم وحدت اطلاق و نه نقیضش برای ذات ثابت است؟ آیا حکم کثرت در این مقام، به معنای نقیض وحدت اطلاق نیز برای او ثابت است؟ (دقت شود، گفته شد به معنای نقیض وحدت اطلاق، و گرنه کثرتی که در وحدت اطلاق هضم گردد، نقیض نخواهد بود.) بلی، اگر کسی تصور کند که وحدت تنها وحدت عددی است، نقیض آن، لاوحدت و کثرت عددی خواهد بود، و هرگز چنین وحدتی کثرت را در خود هضم نخواهد کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۲).

مستشکل سپس با ارجاع به فصل چهارم کتاب عرفان و فلسفه استیسی که از نامتناهی بودن حق سبحانه برای اثبات وحدت وجود، بهره گرفته است، پرسشی دیگر را می‌افزاید:

آیا مقام ذات، از حیث اطلاقش، بنابر جاری بودن تناقض در آن ساحت، نزد ایشان هم نامتناهی است، هم نیست؟ یا تنها حکم نامتناهی در آنجا ثابت است؟ ... به نظر می‌رسد، همه عارفان و بلکه استیسی در آن مقام، جز نامتناهی بودن و اطلاق مقسمی داشتن را نپذیرند. به بیان دیگر، نقیض نامتناهی در آنجا هرگز راه ندارد و اصل عدم تناقض در آن ساحت نیز جاری خواهد بود. پس چگونه ایشان بر آن است که ساحت عرفان و وحدت شخصیه، ساحتی تناقض‌آمیز است و از این روی، منطقی و عقل بدان راهی ندارند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۵-۱۴).

مستشکل می‌افزاید که «این بیان در همه احکام اطلاق حق، همچون تشخص اطلاق، و جوب اطلاق و خارجیت اطلاق، همچون وجود اطلاق و وحدت اطلاق و خود اطلاق مقسمی (نامتناهی بودن) جریان دارد. همه احکام اطلاق برای خداوند سبحان ثابت‌اند و نقیضشان هرگز در آن مقام راه ندارد» و سپس استیسی را به جهت عدم تفکیک بین احکام اطلاق حق در مقام ذات و احکام او در مقام تجلیات، متهم به بی‌کفایتی فلسفی و فقدان زبان فلسفی پخته می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۵).

پاسخ به این اشکال آن است که اولاً همان گونه که در مبانی چهارگانه پیش گفته منظور داشتیم، حقیقت واحده وجود که از آن به وجود لابلشروط مقسمی هم تعبیر می‌توانیم کرد، گاه به کسوت وحدت و اطلاق و عدم‌تناهی (وجود لابلشروط قسمی) و گاه به کسوت کثرت و تقیید و تناهی (وجود بشرط شیء) درمی‌آید و از این رهگذر به دو دسته اوصاف متناقض، متصف می‌گردد و از این حیث، اصل تناقض در این ساحت، جریان می‌یابد و بسته به درجات گوناگون تجربه عرفانی که نتیجه‌اش بی‌شمار ترکیبات تشکیکی فازی در مراتب اوصاف می‌باشد، آن حقیقت به این یا آن ساحت، به نحوی فازی متصف می‌گردد، به نحوی که درجه تعلق این حقیقت به کسوت اول یا ثانی، تعیین‌کننده درجه حقی بودن یا خلقی بودن آن است. دوماً تفکیک بین حق در مقام اطلاق و حق در مقام تجلی در بحث حاضر بی‌معناست؛ زیرا که نزاع بر سر حقیقت واحد وجود است که در نظر معهود عرفی، به صورت جهان کثرات جلوه‌گر می‌شود و در تجربه عرفانی که سر از وحدت درمی‌آورد به صورت حق مطلق، تجلی آفاقی یا انفسی می‌یابد. نظریه وحدت وجود، عبارت است از تلفیق این دو تجربه عادی و عرفانی از یک حقیقت که در عین القای دوگانه‌انگاری، یگانه‌انگارانه هم هست و از این رو به اعتقاد ما مجرای اصل تناقض و در نتیجه، مشمول منطق فازی است.

گفتنی است که اگر بنابه فرض مستشکل و البته به روش او، حق را یکبار با وصف اطلاق و به تعبیری بشرط الاطلاق در نظر آوریم و یکبار با وصف تجلیات و بشرط التقیید، باز هم دچار مشکل خواهیم شد؛ زیرا برای جلوگیری از جریان اصل تناقض در ساحت حق، قیمت گزاف خروج موضوعی از بحث وحدت وجود را پرداخته‌ایم. برای توضیح مطلب باید بدانیم که در حالت اول به دام یگانه‌انگاری از نوع پنتئیسیم (همه در خدابودگی) درغلتیده‌ایم؛ زیرا اوصاف اطلاق و عدم‌تناهی بدان گونه که مستشکل می‌گوید هاضم کثرات و مهلک خلق است و در این صورت، فرض وحدت وجود که وحدتی تلفیقی از وحدت و کثرت است بی‌معنا خواهد بود و این، خلاف فرض است و در حالت دوم نیز باز به دام یگانه‌انگاری از نوع پنتئیسیم (خدا در همه بودگی) افتاده‌ایم زیرا حق بوصف التقیید و بشرط التناهی، محقق کثرت و موجب صدق اسم خلق و جهان و هاضم اوصاف خدایی است که این نیز خلاف فرض است.

همان‌گونه که پیش‌تر هم گفتیم، توحید حقیقی در گرو تلفیق تجربه عادی دو گانه‌انگاری و تجربه عالی یگانه‌انگاری است که تفسیری متناقض از وحدت وجود را لازم می‌شمرد و هرگونه تفسیر غیر متناقض از وحدت وجود، در واقع موجب خروج از مدار بحث از وحدت وجود است.

اشکال دوم: مستشکل، ضمن اشاره به شطح وحدت وجود که براساس آن «حق سبحانه عین اشیا و در عین حال غیر اشیاست» یا «نامتناهی، عین متناهی است و در همان حال غیر اوست» و یا «واحد عین کثرات است، در عین غیر آن‌ها بودن»، و نیز اشاره به برخی صورت‌های شطحیه خلأ و ملأ، که براساس آن‌ها «او هم ثابت است و هم متحرک، هم می‌پوید و هم نمی‌پوید، هم در متن حرکات عین آن‌هاست و در عین حال غیر حرکات، و یا عین مشخصات است و هم غیر آن‌هاست، هم مشخص است و هم نامتشخص، هم دارای صفاتی هست و غیر این صفات نیز هست»، به تفکیک بین احکام نامتناهی و متناهی پرداخته و لازمه نامتناهی بودن را حضور وجود نامتناهی در همه ساحت‌های هستی متناهی و در نتیجه عینیت آن با متناهی دانسته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۵). او سپس با اینکه اعتراف می‌کند که «حق سبحانه به نفس نامتناهی بودنش ضرورتاً و مطلقاً باید عین تجلیات باشد و باز به نفس نامتناهی بودنش به ضرورت و از نظر منطقی باید غیر تجلیاتش باشد ... زیرا «مطلق» به نفس اطلاق ذاتی، عین تعینات، و به نفس همین اطلاق، غیر آن‌هاست. پس نامتناهی بودن و اطلاق ذاتی داشتن، عینیت (عین هم بودن) در عین غیریت را تثبیت می‌کند» چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «نامتناهی همین که نامتناهی است در نتیجه از متناهی ممتاز است؛ ولی چون نامتناهی است، چیزی ورای آن نیست و عین همه است ... بنابراین در این ساحت، هیچ امری که با نامتناهی سازگار نباشد وجود ندارد و هیچ تناقضی در میان نیست» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۹-۱۶). او سپس استدلال خود را با تفاوت گذاردن بین تمایز احاطی و تمایز تقابلی، تکمیل می‌کند و نامتناهی را واجد تمایز احاطی می‌داند که موجب جمع عینیت و غیریت با احکام متناهی می‌شود. او همچنین استیسا را در بازشناسی این نوع از تمایز، ناتوان توصیف کرده وی را به عدم فرق بین احکام متناهی و احکام نامتناهی (در ساحت متناهی، غیریت با عینیت جمع نمی‌شود، لیکن در ساحت نامتناهی این دو به شکل ظریفی بدون هیچ‌گونه تناقضی جمع می‌شوند) بل خلط بین این دو دسته احکام متهم نموده است. او در پایان نقد خویش بر استیسا یادآور می‌شود:

آنچه عارفان در جمع امور به ظاهر متناقض در ساحت نامتناهی گفته‌اند، خبر از ویژگی هستی‌شناختی این ساحت می‌دهد؛ ویژگی‌ای که عارفان از آن به حیرت یاد می‌کنند. این حیرت در حقیقت حیرت هستی‌شناختی و متافیزیکی در متن هستی است که لازمه ذاتی منطقی‌اش جمع اضداد بدون هیچ‌گونه تناقضی است. باید دانست این حیرت، حیرت معرفت‌شناختی نیست که عقل، هرچند عقل منور یا عقل سلیم، هرگز نتواند این ساحت را درک کند؛ هرچند حیرت متافیزیکی به حیرت روان‌شناختی در عارف می‌انجامد که عارف در چنین حالی از حیرت مشهود، به تحیر می‌افتد و سکر زانداالوصفی به او دست می‌دهد ... ولی باز این حیرت، حیرت معرفت‌شناختی نیست. عارفان حیرت معرفت‌شناختی را در این مقام تنها برای عقل مشوب پذیرفته‌اند، نه برای عقل منور و سلیم (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۹-۱۸).

پاسخ به این اشکال نیز بنا بر مقدمات گذشته و اعتراف ضمنی خود مستشکل به وجود تناقض، روشن است.

اولاً نامتناهی را به سه وجه می‌توان در نظر گرفت:

الف. نامتناهی به وصف نامتناهی صرف من حیث هو هو که هاضم متناهی و هادم خلق است و سر از یگانه‌انگاری از نوع پنتئیسیم (همه در خدا بودگی) درمی‌آورد.

ب. نامتناهی به وصف متناهی صرف من حیث هو متجلّی فی المتناهی که هاضم نامتناهی و هادم حق است و باز سر از یگانه‌انگاری از نوع پنتئیسیم (خدا در همه بودگی) درمی‌آورد.

پ. نامتناهی به وصف تمایز احاطی که من حیث هو لایتناهی هو غیر المتناهی و هاضم الخلق و من حیث هو متجلّی فی المتناهی هو عین المتناهی و جاعل الخلق.

این شق سوم، همان است که هم مستشکل محترم و هم استیس بدان تصریح می‌کنند. استیس می‌گوید:

و چون نامتناهی به این معنا آن است (که بیرون از او و جز او هیچ نیست) مسلم می‌شود که چیزی جز خدا نیست. جهان نمی‌تواند چیزی جز خدا و بیرون از او باشد... این سخن عینیت حق با جهان را تثبیت می‌کند که باید بدان غیریت حق از جهان را افزود تا وحدت وجود مشهود نزد عارفان درست تصویر گردد (استیس، ۱۳۸۴: ۲۵۱).

ثانیاً واقعیت این است که تقسیم تمایز به دو قسم احاطی و تقابلی، نه چیزی از معنای صریح تمایز که دوگانگی است می‌کاهد و نه چیزی به آن می‌افزاید بدانسان که موجب منع جریان تناقض در وحدت وجود بشود. البته در مقام فرق بین احکام جاری در ساحت نامتناهی و احکام جاری در ساحت متناهی می‌توان به ترتیب از دو تمایز احاطی و تقابلی، سود جست، اما همان‌گونه که خود مستشکل بدان اعتراف دارد، زیرا با کمال شگفتی در جایی می‌گوید:

آنچه عارفان در جمع امور به ظاهر متناقض در ساحت نامتناهی گفته‌اند ... لازمه ذاتی منطقی‌اش، جمع اضداد بدون هیچ‌گونه تناقضی است!! (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۸).

چنین تمایزی به معنای تن دادن به لزوم تناقض است؛ زیرا جریان داشتن این تمایز احاطی در نامتناهی به معنای جریان دو حکم متناقض «عینیت» و «غیریت» در نامتناهی در نسبتش با متناهی است که این خود منطقاً به معنای جریان اصل تناقض و در نتیجه جریان منطق فازی در این ساحت است. گفتنی است که این دو حکم متناقض نمای عینیت و غیریت، برخلاف نظر مستشکل محترم، حکمی اصالتاً وجودشناختی است اما به حیرتی روان‌شناختی و معرفت‌شناختی و در نهایت در مقام تعبیر از تجارب عرفانی به حیرتی زبان‌شناختی می‌انجامد که خود مولد شطحیات عرفانی می‌باشد.

اشکال سوم: مستشکل محترم، این پرسش را مطرح می‌کند که اگر تناقض در این ساحت راه دارد، چرا «تنها» و «ضرورتاً» یکسانی در نایکسانی در آن ساحت پذیرفته و دو نظر دیگر مردود شمرده می‌شود. اگر اجتماع نقیضین روا باشد هم این نظریه باید صحیح باشد و هم نظریات دیگر. دست کم باید نظریات دیگر در کنار این نظریه صحیح دانسته شود؛ ولی چنین نیست. سخن استیس بدین معناست که تنها و ضرورتاً چنین نظری در این ساحت درست، و جز آن، محال است. این سخن خواه به عرفا استناد داده شود و خواه خود استیس بدان گردن نهد، به معنای قبول اصل عدم تناقض در آن ساحت است، و گرنه باید بتوان گفت: در آن ساحت هر نظری می‌توان داشت؛ چه یگانه‌انگاری، چه دوگانه‌انگاری و چه هر دو ... به بیان دیگر، در این ساحت سه نظر وجود دارد که دو نظر نخست هرگز درست نخواهند بود، لیکن نظر سوم درست است. این گفتار بدین معناست که آن واقع طلب می‌کند که تنها این‌گونه باشد، و معنای آن این است که غیر این محال است. این خود به معنای برقراری اصل عدم تناقض در این ساحت است؛ چنان‌که عارفان ادعا می‌کنند تنها نظر

درست در نسبت نامتناهی به متناهی، یکسانی در نایکسانی، و عینیت در عین تمایز احاطی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۰).

پاسخ این است که اولاً منظور از جواز جریان تناقض در نظریه وحدت وجود، جریان هرگونه تناقضی با اطراف ناهمخوان و نامربوط نیست. بلکه روشن است که منظور ما از آن این است که نه یگانه‌انگاری محض و نه دوگانه‌انگاری محض هیچ‌یک به‌تنهایی در این ساحت جریان ندارد بلکه به‌نحوی متناقض، هر دو شقّ مربوط به‌شکلی تلفیقی و مطابق با منطق و تفکر فازی در آن جریان دارد. از قضا پاسخ بی‌محابای ما به پرسش مستشکل، این است که آری هم نظریه یگانه‌انگاری در این ساحت جریان دارد و هم نظریه دوگانه‌انگاری و هم هیچ‌یک و هم هر دو؛ زیرا وقتی بنابر فازی دانستن ساحت وحدت وجود بپذیریم که منطق حاکم بر این ساحت، منطقی دوازده‌گانه است، خودبه‌خود به همه انحاء چهارگانه به‌نحوی فازی، فرصت مداخله داده‌ایم یعنی وحدت وجود هم با درجه‌ای مشکک به مجموعه یگانه‌انگاری تعلق دارد و هم به مجموعه دوگانه‌انگاری و در نتیجه به هر دو مجموعه، تعلق دارد و هم در عین حال، به هیچ‌یک تعلق قطعی و متعین ندارد.

اشکال چهارم: مستشکل، معنای معرفت‌شناختی سخن عرفا را که عرفان را فوق‌طور عقل می‌دانند می‌پذیرد، اما این ادعای استیسا را که لازمه چنین معنایی، عقل‌ناپذیری و منطق‌گریزی و تناقض‌آمیز بودن وحدت وجود است، نمی‌پذیرد و خود مدعی می‌شود که مراد عارفان از این سخن این است که حوزه‌هایی از هستی و به‌خصوص ساحت قدسی وجود دارند که عقل، یارای درک عمیق آن را ندارد، بلکه به مدد شهود است که می‌تواند در آن حوزه‌ها پای گذارد. بنابراین، این حوزه‌ها فوق‌طور عقل‌اند و عقل مستقلاً بدان‌ها راه ندارد؛ بلکه باید از شهود مدد جوید و به نور آن روشن گردد و در این صورت است که آن‌ها را با عقل درک و به‌آسانی تصدیق می‌کند. پس این سخن به معنای عدم درک عقل نیست، بلکه به معنای نفی استقلال آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۹).

پاسخ این است که همین ادعا از سوی مستشکل محترم، خود، سخن عارفان را تصحیح می‌کند؛ زیرا اینکه پای عقل را در چنین ساحاتی بدون شهود لنگ بدانیم کافی است تا این ساحات را طوری و رای طور عقل بشناسیم. در واقع، مستشکل، ناخودآگاه می‌پذیرد که عقل صرفاً در ساحات کثرت است که می‌تواند بنابر تجارب عادی به درک جهان و نفس به‌شکلی دوگانه‌انگارانه، نائل گردد اما درک ساحت وحدت که در تجربه عالی عرفانی به‌شکلی یگانه‌انگارانه و پس از خلع

نعلین عقل و پاگذاردن به ساحت قدسی، رخ می‌دهد کار قلب است و شهود. و روشن است که درک وحدت وجود برای عارفان جهان جز از طریق جمع بین عقل و قلب که ارمغان یکسانی در نایکسانی و بالعکس را با خود به همراه می‌آورد و جریان تناقض را در ساحتی فازی، موجب می‌شود، حاصل نیامده و نخواهد آمد.

نتیجه:

آنچه می‌ماند این است که ببینیم چرا متکلمان، فیلسوفان و متشرعان به‌عنوان مدافعان رسمی ادیان چه در غرب و چه در شرق، این همه از وحدت وجود هراسان‌اند و با دیدن کوچک‌ترین نشانه آن، فریاد واشریعتاه سرمی‌دهند و در طول تاریخ، این همه هجمه و تاخت و تاز علیه عارفان جهان و مقابله با آنان از تنقید و توهین و تنبیص تا تبعید و تکفیر را در حقشان روا داشته‌اند؟ آیا راهی وجود دارد تا به این غائله بزرگ، پایانی روشن بخشد؟ همان‌گونه که دیدیم عمده اشکالاتی که در رابطه با نظریه توحید وجودی مطرح می‌شوند ناشی از عدم تمایز بین سه نظریه یگانه‌انگاری، دوگانه‌انگاری و وحدت وجود می‌باشند. تأکید عارفان جهان بر توحید وجودی و مخالفت‌های عمده‌ای که در طول تاریخ در سنت‌های عرفانی گوناگون شاهد بوده‌ایم بیانگر آن است که راز این مخالفت‌ها در نوع تفسیری بوده است که هم از سوی عارفان و هم از سوی اهل شرع، اهل عقل و اهل عرف از توحید وجودی ارائه شده است. این تفاسیر که بیشتر بر پایه منطق ارسطویی که خود را به اصل اجتماع نقیضین پایبند می‌داند، صورت گرفته‌اند به عامل اصلی مخالفت‌ها با این توحید ناب، بدل شده‌اند. آنچه در این بین به‌عنوان رویکردی راهگشا به مسئله وحدت وجود، اهمیت دارد این است که اولاً نظریه وحدت وجود به‌عنوان نظریه‌ای درباره توحید در نظر گرفته شود و ثانیاً چهارچوب منطق و تفکر فازی به‌عنوان یگانه ابزار برای فهم منطقی این نظریه در قالب «یکسانی در نایکسانی» یا به‌تعبیری «یگانه‌انگاری و دوانگاری توأمان» به‌شمار آید هرچند بهای گزاف آن طرد اصل استحاله اجتماع نقیضین باشد.

پی‌نوشت:

۱. ویلیام جیتیک بین دو اصطلاح «پنتئیسیم/ پنتئیسیم» (Pantheism: God in All) و «پانتئیسیم» (Pantheism: All in God) که بیشتر در سنت‌های شرقی و غربی کاربرد دارند و اصطلاح

«وحده الوجود» تفاوت قائل می‌شود و برای نشان دادن این تفاوت از معادل (oneness of Being) برای ارجاع به وحدت وجود مصطلح در عرفان اسلامی سود می‌جوید (Chitick, 1989, p.95).

کتاب‌نامه:

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، چاپ هانری کورین و عثمان اسماعیل یحیی، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۵۳)، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی‌الدین ابن‌العربی*، چاپ هانری کورین و عثمان اسماعیل یحیی.
- استیس، و.ت. (۱۳۸۴)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- بهارنژاد، زکریا. (بهار ۱۳۸۶)، «ابن عربی و نظریه وحدت وجود»، *مجله آینه معرفت*، شماره دهم.
- چیتیک، ویلیام، ابن عربی. (۱۳۹۳)، *وارث انبیا*، ترجمه هوشمند دهقان، تهران: پیام امروز.
- قونوی، محمد ابن اسحاق صدرالدین. (۱۳۶۳)، *مفتاح غیب الجمع و الوجود در مصباح الانس*، تهران: فجر.
- _____ . (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیرام القرآن*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم).
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (تابستان ۱۳۸۴)، «عقل‌گریزی عرفان»، *مجله معرفت فلسفی*، تهران، سال دوم، شماره چهارم.
- Koestler, Arthur (1954). *The Invisible Writing*, New York: The Macmillan Co.
- Chittick, William C., *Sufi Path of Knowledge*, (1989), State University of New York press, Albany.
- Otto, Rudolf (1957). *Mysticism East and West*, New York, Meridian Books, Inc.
- Suzuki, D. T.(1957). *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York, Harper & Brother.