

هو العليم

سلسله عرفان و حكمت در پرتو قرآن و عترت (۳۵)

توحيد قرآن و عترت (۱)

تبيين توحيد قرآنی يا وحدت شخصيه وجود

حجة الاسلام والمسلمين

حاج شيخ محمد حسن وكيلى



فهرست مطالب

مقدمه	۵
درس اول: معنای توحید و صفات خداوند در قرآن	۷
معنا و اقسام توحید	۷
آیات توحیدی در قرآن کریم	۸
انواع آیات قرآن کریم در بیان توحید و صفات خداوند متعال	۸
جمع بندی نظر قرآن در باب توحید	۱۲
تعارض میان آیات قرآن با نگاه غیر عمیق	۱۲
درس دوم: نگاه متکلمان و حکما به توحید	۱۴
تأویل گرایی متکلمان در آیات توحیدی	۱۶
مخالفت نظر متکلمان با روایات	۱۷
روایات مخالف با نظر متکلمان	۱۷
الف) روایات صریح در بطلان ماسوی الله	۱۷
ب) روایات دال بر نامتناهی بودن خداوند	۱۹
ج) روایات دال بر حضور خداوند در همه جا و همه چیز	۲۲
درس سوم: نگاه عرفا و نمونه‌هائی از وحدت در کثرت	۲۶
مقدماتی برای فهم نظر عرفای بالله قدّست أَسْرَارَهُمْ	۲۶
مثال اول: مقایسه دو جسم	۲۶
مثال دوم: مقایسه جسم با اعراض	۲۷
مثال سوم: مقایسه جسم با صفات عدمی	۲۸
مثال چهارم: مقایسه جسم با معقولات فلسفی	۲۸
درس چهارم: برداشت‌های غلط از وحدت وجود، وحدت در کثرت در نفس و قوا	۳۱
تفسیرهای غلط «وحدت وجود» یا «وجود رابط معلول»	۳۱
توضیحی درباره نظریه وحدت شخصی وجود	۳۲

- ۳۳ وحدت در کثرت نفس، آیتی برای توحید
- ۳۳ کلام مرحوم علامه طهرانی قدس سره و علامه حسن زاده مدظله در این مسأله
- ۳۴ کثرات نفس شؤون وی می‌باشند
- ۳۴ تفاوت اول رابطه خالق و مخلوق با رابطه نفس و ادراکات
- ۳۵ مثالی دقیق‌تر؛ قوه حافظه و عملیات یادآوری
- ۳۵ تفاوت دوم رابطه خالق و مخلوق با نفس و ادراکات
- ۳۶ نمونه‌هایی دیگر از مثال‌های عرفا
- ۳۷ درس پنجم: دیگر تمثیلهای وحدت شخصیه وجود
- ۳۷ مقدمه
- ۳۸ مثال اول: دریا و امواج
- ۳۹ مثال دوم: آینه‌ها و صاحب عکسها
- ۴۱ مثال سوم: نور بسیط و نورهای رنگارنگ
- ۴۲ مثال چهارم و پنجم: یک و اعداد یا الف و حروف
- ۴۳ مثال ششم: حقیقت و خیال یا شاخص و سایه
- ۴۵ درس ششم: اقسام نامتناهی و معنای نامتناهی بودن خداوند
- ۴۵ ۱. نامتناهی مقداری
- ۴۶ توضیحی بیشتر درباره نامتناهی مقداری
- ۴۶ آیا خداوند متعال نامتناهی مقداری است؟
- ۴۶ ۲. نامتناهی وجودی
- ۴۷ ۳. نامتناهی مکانی
- ۴۸ نقد این نظر
- ۴۸ وحدت خداوند وحدت عددی نیست
- ۴۹ ۴. نامتناهی مجازی
- ۵۰ نقد این نظر
- ۵۰ خداوند عین مخلوقات است

- درس هفتم: اقسام عینیت، تفسیر عینیت خالق و مخلوق و برداشتهای غلط ۵۱
- آیا می شود چیزی عین چیز دیگر باشد؟ ۵۱
- اقسام عینیت ۵۲
- چرا در رابطه محیط و محاط از تعبیر عینیت استفاده می شود؟ ۵۳
- دلالت آیات و روایات بر عینیت خالق و مخلوق ۵۴
- روایات حضور خداوند در متن همه اشیاء ۵۴
- در عالم یک وجود بیش نیست ۵۵
- یک مثال ساده ۵۶
- برداشت اشتباه غیر متخصصین ۵۷
- درس هشتم: معنای وجود و موجود مجازی ۵۹
۱. معنای اجمالی مجاز ۶۰
۲. توضیح تفصیلی مجاز و اقسام آن ۶۰
۱. مجاز در کلمه ۶۰
۲. مجاز در اسناد عرفی ۶۱
۳. مجاز در اسناد عقلی (مجاز فلسفی) ۶۲
۳. نمونه هایی دیگر از مجاز فلسفی ۶۳
۱. اسناد امور عدمی ۶۳
- درس نهم: نمونه هایی دیگر از مجاز فلسفی ۶۵
۲. اسناد مفاهیم فلسفی ۶۵
۳. اسناد به امور ربطی ۶۶
۴. اسناد به معدوم مطلق ۶۹
- درس دهم: معنای وجود مجازی ماسوی الله ۷۱
- وجه اول: ۷۱
- وجه دوم: ۷۴
- منابع و مآخذ: ۸۰

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين

و لعنة الله على اعدائهم اجمعين و لاحول و لا قوة الا بالله العلي العظيم

«عرفان و حکمت در پرتو قرآن و عترت» مجموعه ای از مقالات و نوشتجاتی است که در پایگاه اینترنتی «عرفان و حکمت در پرتو قرآن و عترت» منتشر شده است. موضوع تمام این مقالات مباحث معرفتی مرتبط با توحید و نبوت و امامت و معاد و فروع آن می باشد که با استمداد از انوار تابناک قرآن و عترت و با استفاده از استدلالهای عقلی و شهودهای عرفانی و کلمات بزرگان دین تدوین گشته است.

این مقالات در قالب سلسله دفترهایی به تدریج منتشر میشود و غرض از آن نشر و ترویج معارف و ارائه تحقیقات انجام شده در دسترس اساتید و فضلاء معظم است تا مورد بررسی قرار گرفته و بر غناء بحثهای علمی افزوده گردد. دفترهای دوره «عرفان و حکمت» گاه مجموعه ای از چند مقاله است و گاه رساله یا کتابی مستقل. سعی شده محتوای هر دفتر کوتاه و مختصر باشد و مقالات در هر شماره به شکل متنوع از موضوعات تاریخی، تفسیری، روانی، حکمی و عرفانی انتخاب گردد.

این مجموعه مباحث به حسب موضوع در هفت محور اساسی دسته‌بندی شده و منتشر می‌شود:

۱. تاریخ عرفان و حکمت

۲. اصول فقه معارف (روش شناسی کلام نقلی، حکمت و عرفان)

۳. توحید قرآن و عترت

۴. مقام ولایت و انسان کامل در نگاه قرآن و عترت

۵. معاد قرآن و عترت

۶. معارف فرعی (جبر و اختیار، قضاء و قدر، نفس و ...)

۷. پاسخ به شبهات

* * * * *

این دفتر (که شماره دوم در انتشار و دفتر سی و پنجم از جهت تقسیم موضوعی است)، قسمت اول از مباحث توحید قرآن و عترت است که بخش اول آن به تبیین «توحید قرآنی یا وحدت شخصیه وجود» با بیانی ساده و روان و در عین حال نسبتاً

دقیق می‌پردازد و در قالب درسنامه تنظیم شده است .

این بخش از درسنامه، طی ده درس صرفاً به دنبال ترسیمی دقیق و ساده از نظریه وحدت شخصیه وجود است و در آن تلاش شده با اشاره ای به پیشینه شکل‌گیری این نظریه و تفاوت آن با نظریات مشابه برخی از مفاهیم اصلی آن چون معنای «عینیت خالق و خلق در عرفان»، «وجود مجازی مخلوقات» و «وحدت وجود و موجود»، توضیح داده شده و در کنار ارائه مثالهای متعددی که بزرگان عرفان بیان نموده‌اند تقریرهای غلط وحدت شخصیه وجود از تقریر صحیح آن تفکیک گردد. خواننده گرامی با تأملی کوتاه در این درسنامه به وضوح می‌یابد که نظریه توحید قرآنی یا وحدت شخصیه وجود چقدر مهم، عمیق و پرمغز است و چقدر از سوی جمعی از غیرمتخصصین مورد بی‌مهری و افتراء و اتهام قرار گرفته است. بررسی استدلال‌های قرآنی، روایی و عقلی این نظریه در دفاتر بعدی این مجموعه خواهد آمد، إن شاء الله تعالی. امید که نشر این دفتر گامی اثرگذار در إعلاء کلمه توحید و زمینه‌سازی برای ظهور حضرت صاحب الأمر و الزمان ارواحنا فداه و نشر معارف آن حضرت باشد. بلطفه و منه

شیخ محمدحسن وکیلی

مشهد مقدس رضوی علی شاهدا آلف التحیه و الثناء

ذی الحجّة الحرام ۱۴۳۷

۱. اصل این درسنامه، قسمت دهم از سلسله نقدهای نگارنده در پاسخ آقای مهدی نصیری است که بعداً تکمیل گشته و برخی از دوستان از فضلا لطف نموده و ترجمه عبارات عربی کتاب را نیز بدان افزودند.

درس اول: معنای توحید و صفات خداوند در قرآن

معنا و اقسام توحید

توحید در لغت به معنای یکی گرداندن در خارج یا در اعتقاد است و در اصطلاح به معنای اعتقاد به وحدت و یکی بودن خداوند متعال استفاده می‌شود. بنا براین معنای دقیق توحید جز با شناخت دقیق معنای وحدت ممکن نیست. «وحدت» گاه به معنای یگانگی درونی شیء یا همان بساطت در مقابل تعدد درونی و ترکیب به کار می‌رود و گاه به معنای یگانگی بیرونی استفاده می‌شود. «وحدت بیرونی» خود دو لحاظ دارد:

گاهی به معنای صفتی نفسی مورد لحاظ قرار می‌گیرد. وحدت به این معنا از صفات مشترک همه موجودات است و به اصطلاح حکما «وحدت با وجود مساوق است»؛ زیرا بدیهی است که هر چیزی خودش خودش بوده و یکی بیش نیست و امکان ندارد که چیزی - از آن جهت که آن چیز است - دو چیز باشد.

وحدت به این معنا معمولاً در مقابل کثرت استفاده می‌شود.

و گاهی به معنای صفتی نسبی مورد لحاظ قرار می‌گیرد که در توصیف یک ذات از حیث یک صفت استفاده می‌شود و در مقابلش شرک قرار می‌گیرد؛ مانند وحدت و یکتائی زید در نظم، یا در حسن خلق یا یکتائی و وحدت زید در خانه (در صفت در خانه بودن). مثلاً وقتی می‌گوئیم زید در نظم یکتاست، یعنی او در مرتبه‌ای از نظم تنهاست و در آن جهت مانند و شریکی ندارد.

پس هرگاه صفتی فقط یک موصوف داشت می‌توانیم بگوئیم آن موصوف دارای «وحدت» نسبت به آن صفت است. کلمه وحدت و توحید درباره خداوند متعال معمولاً به همین معنای «وحدت بیرونی نسبی» استفاده می‌شود و محل بحث ما نیز همین معناست. مثلاً وقتی به توحید در خالقیت و ربوبیت معتقد می‌شویم و می‌گوئیم خداوند در این دو صفت یکتاست بدین معناست که کسی در این صفات با او شریک نیست.

اکنون سخن در این است که توحید از منظر قرآن کریم چه انواعی دارد و قرآن کریم خداوند را در چه صفاتی یکتا و تنها می‌شمارد.

مسلماً قرآن کریم خداوند را در صفاتی چون خالقیت و الوهیت و ربوبیت یکتا و بی شریک و بی همتا می‌داند. ولی آیا خداوند در دیگر صفات خود نیز یکتاست یا در صفات دیگرش چون علم و حیات و قدرت و مالکیت و مُلک و عزّت و ... دارای شریک و همتا می‌باشد؟

آیا خداوند در ربوبیت و الوهیت از همه جهت بی‌همتا است به گونه‌ای که حتی در دایره افعال اختیاری انسان نیز ربوبیت وی محفوظ است یا آنکه ربوبیت او مخصوص امور تکوینی است؟

پاسخ این سؤالات و سؤالاتی دیگر از همین دست، متوقف بر آن است که ما در آیات قرآن بیشتر تدبر نموده و تلاش کنیم تا توصیفات قرآن کریم از خداوند و نسبت وی را با مخلوقات به خوبی بشناسیم تا بفهمیم آیا مخلوقات خداوند می‌توانند در برخی جهات و صفات با خداوند شریک باشند یا نه، خداوند عزّوجلّ در هیچ امری شریکی ندارد. مسأله کیفیت رابطه خالق و مخلوق و تبیین توحید قرآنی از مباحثی است که همواره افکار متکلمین و حکما را به خود مشغول نموده و هنوز هم حق مسأله از دید برخی از محققین مخفی می‌باشد.

آیات توحیدی در قرآن کریم

قرآن کریم در بیان کیفیت توحید خداوند متعال عبارات گوناگونی دارد که به ظاهر و از دید انسانهای عادی متعارض می‌نماید و لذا هر طائفه‌ای سعی کرده است به شکلی برای حل این تعارضات تلاش نماید. قبل از ورود در بحث سزاوار است فهرستی از برخی تعبیر قرآن کریم در باب توحید و صفات خالق و نسبت وی با مخلوقات بیان شود:

انواع آیات قرآن کریم در بیان توحید و صفات خداوند متعال

۱. قرآن کریم می‌فرماید که خداوند متعال خالق تمام عالم و همه چیز است و خالق جز او نیست (توحید در خالقیت)

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾

﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾

۲. قرآن کریم می‌فرماید خداوند همه موجودات همه عوالم را تدبیر و تربیت نموده و روزی می‌رساند و زنده نموده و می‌میراند و ابر و باد و خورشید و همه نعمتها و اسباب حیات در دست قدرت اوست و ربّی جز او نیست (توحید در ربوبیت):

الزمر ۳۹: ۶۲؛ خدا آفریدگار هر چیزی است.

(قابل توجه است که در ترجمه آیات، از ترجمه جناب آقای فولادوند استفاده زیادی شده است.)

العنکبوت ۲۹: ۶۱؛ و اگر از ایشان بپرسی: «چه کسی آسمانها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت: «الله»؛ پس چگونه [از حق] بازگردانیده می‌شوند؟

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾^۴

﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾

﴿ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾^۵

﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾^۶

﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾^۷

﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾^۸

﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ ﴾

...و

۳. قرآن کریم می‌فرماید کسی جز خداوند سزاوار پرستش و الوهیت نیست و فقط باید وی را پرستید (توحید در الوهیت و عبادت):

﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾

﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾^۹

﴿ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾^{۱۰}

۴. قرآن کریم می‌فرماید که فقط باید از خداوند کمک خواست و فقط باید او را در مشکلات خواند و غیر از او کسی پاس‌خگو نیست (توحید در استعانت):

الحمد: ۱؛ ۲؛ ستایش مخصوص خداست پروردگار جهانیان.

هود: ۱۱؛ ۶؛ و هیچ جنبه‌ای در زمین نیست مگر [اینکه] روزیش بر عهده خداست.

یونس: ۱۰؛ ۳۱؛ بگو: «کیست که از آسمان و زمین به شما روزی می‌بخشد؟ یا کیست که حاکم بر گوشها و دیدگان است؟ و کیست که زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده خارج می‌سازد؟ و کیست که کارها را تدبیر می‌کند؟» خواهند گفت: «خدا» پس بگو: «آیا پروا نمی‌کنید؟»

الذاریات: ۵۱؛ ۵۸؛ خداست که خود روزی بخش نیرومند استوار است.

یونس: ۱۰؛ ۳؛ کار [آفرینش] را تدبیر می‌کند. شفاعتگری جز پس از اذن او نیست. این است خدا، پروردگار شما، پس او را پرستید. آیا پند نمی‌گیرید؟

الأنعام: ۶؛ ۱۶۴؛ بگو: «آیا جز خدا پروردگاری بجویم؟ با اینکه او پروردگار هر چیزی است.»

الرعد: ۱۳؛ ۱۶؛ بگو: «پروردگار آسمانها و زمین کیست؟» بگو: «خدا!»^۱

البقرة: ۲؛ ۱۶۳؛ و معبود شما، معبود یگانه‌ای است که جز او هیچ معبودی نیست، [و اوست] بخشایشگر مهربان.

التوبة: ۹؛ ۳۱؛ [احبار و راهبان] مأمور نبودند جز اینکه خدایی یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست. منزّه است او از آنچه [با وی] شریک می‌گردانند.

الأنبياء: ۲۱؛ ۲۲؛ اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً [زمین و آسمان] تباہ می‌شد. پس منزّه است خدا، پروردگار عرش، از آنچه

وصف می‌کنند.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^۴﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾^۱﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾^۱

﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَ

مَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾^۷

۵. قرآن کریم می‌فرماید که خداوند مثل و مانندی ندارد (منزه بودن از صفات مخلوقات):

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۱

۶. قرآن کریم می‌فرماید خداوند به همه چیز عالم و بر همه چیز قادر است (علم و قدرت نامتناهی):

﴿اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۲

۷. قرآن کریم همه صفات کمال (علم، حیات، قدرت، عزت، ملک، ملک و ...) را با استفاده از انواع صیغ حصر منحصر

در خداوند می‌نماید. یعنی می‌فرماید نه فقط او عالم و حی و قدیر است بلکه همه علم و حیات و قدرت از آن اوست (توحید صفاتی).

﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾^۱﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾^۲﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾^۳﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۴

الحمد ۱: ۵؛ فقط تو را می‌پرستیم و فقط از تو، بجز تو نجویم یاری ز کس.

الجن ۷۲: ۱۸؛ و مساجد ویژه خداست؛ پس هیچ کس را با خدا مخوانید.

الأعراف ۷: ۱۹۷؛ و کسانی را که به جانی او می‌خوانید، نمی‌توانند شما را یاری کنند و نه خویشان را یاری دهند.

الرعد ۱۳: ۱۴؛ دعوت حق برای اوست.^۱ و کسانی که [مشرکان] جز او می‌خوانند، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید تا

[آب] به دهانش برسد، در حالی که [آب] به [دهان] او نخواهد رسید، و دعای کافران جز بر هدر نباشد.

الشوری ۴۲: ۱۱؛ چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا.^۱البقرة ۲: ۲۸۲؛ خداوند به هر چیزی داناست.^۱البقرة ۲: ۲۰؛ همانا خداوند به هر چیزی تواناست.^۲یوسف ۱۲: ۸۳؛ همانا تنها اوست دانای حکیم.^۲الروم ۳۰: ۵۴؛ تنها اوست دانای توانا.^۲التحریم ۶۶: ۲؛ تنها اوست دانای حکیم.^۲غافر ۴۰: ۶۵؛ تنها اوست زنده‌ای که خدایی جز او نیست.^۲

﴿ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾^۲

﴿ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾^۲

﴿ قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ ﴾^۲

﴿ أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴾^۲

﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^۲

و...

۸. قرآن کریم می‌فرماید که خداوند هم علمش به همه چیز احاطه دارد و هم خودش (احاطه علمی و وجودی):

﴿ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾^۳

﴿ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾^۳

﴿ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴾^۳

﴿ وَاللَّهُ مُّحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴾^۳

﴿ إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ ﴾^۳

۹. قرآن کریم می‌فرماید که خداوند همراه همه چیز هست و از رگ گردن به ما نزدیک تر است و میان ما و قلب ما حائل

می‌شود (معیت ذاتی و قرب وریدی):

﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾^۳

﴿ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾^۳

البقرة ۲: ۱۶۵؛ همه قدرت‌ها از آن خداوند است.

یونس ۱۰: ۶۵؛ همه عزت‌ها از آن خداوندی است که تنها اوست شنوای دانا.

الانعام ۶: ۱۲؛ بگو: «آنچه در آسمانها و زمین است از آن کیست؟» بگو: «از آن خداست».

یونس ۱۰: ۶۶؛ آگاه باش، که هر که [و هر چه] در آسمانها، و هر که [و هر چه] در زمین است از آن خداست.

آل عمران ۳: ۱۸۹؛ و فرمانروایی آسمانها و زمین از آن خداست.

الطلاق ۶۵: ۱۲؛ و به راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است.

فصلت ۴۱: ۵۴؛ آگاه باش که مسلماً خداوند به هر چیزی احاطه دارد.

النساء ۴: ۱۲۶؛ مسلماً خداوند به هر چیزی احاطه دارد.

البقرة ۲: ۱۹؛ خداوند به کافرین احاطه دارد.

هود ۱۱: ۹۲؛ همانا خداوند بر کارهایی که انجام می‌دهید احاطه دارد.

الحديد ۵۷: ۴؛ و هر کجا باشید او همراه با شماست.

الانفال ۸: ۲۴؛ و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد.

﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾^۷

۱۰. قرآن کریم می‌فرماید که خداوند فقط حق است و هر چه غیر از او بخوانند باطل می‌باشد (توحید وجودی):

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾^۸

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾^۹

﴿ يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴾^۴

۱۱. قرآن کریم می‌فرماید که فقط خداست که بالای همه چیز است و فقط اوست که درون و باطن همه چیز است و اوست اول و آخر (توحید وجودی در عین حضور در کثرات):

﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^۱

(ظاهر و باطن در غالب روایات اهل بیت علیهم السلام و نیز در کتب لغت به رو و درون تفسیر شده است).

جمع‌بندی نظر قرآن در باب توحید

بنا بر آنچه گذشت می‌توان گفت خدای قرآن کریم خدائی است که:

خالق و ربّ و اله همه چیز است و جز او خالق و ربّ و الهی نیست و فقط باید او را پرستید و فقط باید از او کمک خواست و یاری‌رسانی جز او نیست و مثلی و مانندی ندارد و علم و قدرت او نامحدود است و همه صفات کمال متعلق به اوست و هیچ شریکی در این صفات ندارد و به همه چیز احاطه دارد و «حق» فقط اوست و همراه همه چیز است و جز او در بالا و درون اشیاء عالم نیست.

(این صفات با تاکیدات بسیار بیشتری در روایات اهل بیت علیهم السلام هم آمده است که به برخی در درس بعد اشاره خواهد شد.)

تعارض میان آیات قرآن با نگاه غیر عمیق

از سوئی می‌دانیم که از دید قرآن کریم:

مخلوقات هم وجود دارد و این مخلوقات هم کمالاتی دارند و خداوند در آیات بسیاری از قرآن علم و حیات و قدرت و

ق ۵۰: ۱۶؛ و ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم.

الحج ۲۲: ۶؛ [آری،] این بدان سبب است که تنها خداوند حق است.

الحج ۲۲: ۶۲ و رک: لقمان ۳۱: ۳۰؛ [آری،] این بدان سبب است که تنها خداوند حق است و آنچه به جای او می‌خوانند فقط باطل است (هیچ بهره‌ای از حق ندارد)،

و تنها این خداست که والا و بزرگ است.

النور ۲۴: ۲۵؛ آن روز خدا جزای شایسته آنان را به طور کامل می‌دهد و خواهند دانست که تنها خدا حقیقت آشکار است.

الحديد ۵۷: ۳؛ تنها اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

مَلِك و مُلْك و عَزَّت و ... را بارها به آنها نسبت داده است و برخی از مخلوقات خود را نیز (چون کتب آسمانی و وعده آخرت و روز جزاء و ...) حَقّ شمرده است.

سؤالی که همیشه فراروی مسلمانان بوده آن است که اگر مخلوقات خداوند هم واقعا هستند و حق و حی و عالم و قادر و مالک می باشند پس چگونه می توان درباره خداوند گفت که فقط او حق است و فقط او عالم و حی و قدیر است و همه جا هم هست و به همه چیز محیط است و در عین حال مثل هیچ چیز نیست و از صفات اجسام و خصوصیات آنان مبراست؟ سؤال دیگر آنکه می دانیم خداوند از جسمانیت مبراست؛ ولی آیا می شود که موجودی جسم نباشد ولی همه جا باشد و با همه چیز همراه گردد و از ما به خودمان نزدیکتر باشد و به همه چیز احاطه داشته باشد و در هیچ صفتی از صفات کمال شریک نداشته باشد؟

برای پاسخ دادن به این سؤالات در طول تاریخ دانشمندان مسلمان راه های مختلفی را طی نموده اند که در این میان دو راه اصلی وجود دارد: راه متکلمان و حکما، راه عرفا

برای بیان راه عرفا ابتدا باید به توضیحی کوتاه درباره راه متکلمان و حکما پردازیم و سپس نظر عرفا را بیان کنیم. پس از رواج عرفان نیز راهائی تلفیقی نیز در برخی جریانات تحت تأثیر عرفان مانند جریان تفکیک و نیز برخی جریانات فلسفی به وجود آمد که در پایان به آنها نیز اشاره میکنیم. در درسهای آینده به بیان این راهها خواهیم پرداخت.

درس دوم: نگاه متکلمان و حکما به توحید

متکلمین بزرگ جهان اسلام و برخی از حکما تلاشهای وسیعی کردند که اثبات کنند که:

۱. عالم خالق دارد و آن خالق یگانه است و همه امور عالم به دست اوست و فقط باید وی را پرستید (توحید در خالقیت و ربوبیت و الوهیت)

۲. خداوند متعال مجرد از صفات جسمانی است. (تنزیه)

۳. وی به همه چیز عالم و بر همه چیز قادر است (علم و قدرت نامتناهی)

ایشان در مقابل فرقه‌های منحرفی که خداوند را جسم می‌دانستند ایستادگی نمودند و اثبات کردند که خداوند مانند هیچ مخلوقی نیست و از طول و عرض و ارتفاع و مکان و زمان مبرا است و با حواس پنجگانه قابل احساس نیست و به تعبیر روایات شریفه:

«وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا الْحَوَاسُّ وَلَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ وَلَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ
وَلَا تَحْطِيطُ وَلَا تَحْدِيدٌ»
۲ ۴

حس نمی‌شود و به لمس در نمی‌آید. چشمها و حواس او را ادراک نمی‌کند و چیزی به او احاطه نمی‌نماید و نه جسم است و نه صورت و نه شکلی دارد که خطی در او یا دور او فرض شود و نه حدی دارد.

زحمات متکلمان و حکمای بزرگ اسلام سبب شد که شش دسته اول از آیات قرآن که در باب توحید و صفات خالق وارد شده است تقریباً حل شده و با براهین عقلی تقریباً اثبات گردد.

ولی برای ایشان قابل تصور نبود که چنین خدائی بتواند به همه چیز احاطه داشته باشد و با همه چیز همراه و از رگ گردن به آنها نزدیک‌تر بوده و هر چه جز اوست باطل باشد و همه صفات کمال در او منحصر گردد.

چون می‌پنداشتند که قرب و احاطه و معیت فقط در امور جسمانی معنا دارد و خداوند جسم نیست؛ پس قرب و معیت نیز ندارد و نیز می‌گفتند مسلم است که صفات کمالی منحصر در خالق نیست و مخلوقات نیز از آن حظ و بهره‌ای دارند.

بر همین اساس تمام آیات دسته هفتم تا یازدهم را تأویل می‌کردند و هر یک را به شکلی از معنای اصلی خود خارج می‌نمودند.

به عنوان نمونه فقیه و متکلم بزرگ شیعه مرحوم شیخ طوسی قدس سره در تفسیر شریف تبیان در تفسیر آیه ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ که سخن از احاطه ذات الهی به همه موجودات می گوید، دُست به تأویل زده و آن را به احاطه علم و قدرت نامتناهی خداوند معنا نموده و فرموده:

«﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ آی هو عالمٌ بكل شیءٍ قادرٌ علیه»

«﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ یعنی او بر هر چیزی داناست و بر هر کاری تواناست.»

و در تفسیر ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ نیز معنای ظاهر و باطن و حصر آن را تأویل نموده و فرموده:

«وقوله ﴿الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ قيل في معناه قولان: أحدهما: انه العالم بما ظهر و ما بطن. الثاني: انه القاهر لما ظهر و ما بطن من قوله تعالى ﴿فَإَيُّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عُدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ و منه قوله ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ و قيل: المعنى إنه الظاهر بأدلته الباطن من أحساس خلقه»

«در تفسیر آیه ﴿الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ دو قول گفته شده است. یکی اینکه: او عالم است به آنچه ظاهر و آشکار است و آنچه باطن و مخفی است. و قول دوم اینکه: او چیره است بر اموری که آشکار است و اموری که مخفی است؛ صاحبان قول دوم ظاهر را به معنی قاهر و چیره گرفته اند همانگونه که در آیه ۱۴ سوره ۶۱: الصف آمده «و کسانی را که ایمان آورده بودند بر دشمنانشان یاری کردیم تا چیره شدند.» و نیز آیه ۸۸ سوره ۱۷: الإسراء: «هر چند برخی از آنها پشتیبان برخی [دیگر] باشند.» همچنین در معنای این آیه گفته شده: خداوند آشکار است به وسیله نشانه‌ها و دلایل وجود داشتش و پنهان است از اینکه خلق بتوانند او را با حواسشان درک کنند.»

و نیز آیه شریفه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ را تأویل نموده و در تفسیرش فرموده:

«﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ یعنی بالعلم لایخفی علیه حالکم و ما تعملونه»

«﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ یعنی علم خداوند با شماست و وضعیت شما و آنچه انجام می‌دهید بر او مخفی نیست.»

و به همین منوال همه آیات دال بر احاطه وجودی و آیاتی را که دلالت بر انحصار صفات کمال در خداوند دارد تأویل نموده و آنها را مبالغه و مجاز شمرده‌اند.

فصلت ۴۱: ۵۴؛ آگاه باش که مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد.

التبیین، ج ۹، ص ۱۳۹.

الحدید ۵۷: ۳؛ تنها اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

التبیین، ج ۹، ص ۵۱۹.

التبیین، ج ۹، ص ۵۲۰.

رک: التبیین، ج ۲، ص ۶۴؛ ج ۵، ص ۴۰۳؛ ج ۴، ص ۵۳۳؛ ج ۷، ص ۲۹۴؛ ج ۷، ص ۳۳۵؛ و موارد دیگری که حصرهائی چون «هو العلیم» در آن وارد شده است.

تأویل گرائی متکلمان در آیات توحیدی

و به طور خلاصه این دسته از متکلمان هر جا سخنی از همراهی و معیت و احاطه ذات خداوند متعال بوده است آن را مجاز دانسته و به احاطه علمی و آگاهی و قدرت نامتناهی خداوند تفسیر نموده‌اند و نتوانسته‌اند به عمق آنچه قرآن کریم بیان می‌فرماید پی ببرند.

و به دیگر سخن راه این دسته آنست که هر آنچه از آیات فهمیده می‌شود و برایشان قابل قبول نیست تأویل می‌نمایند. به تعبیر دیگر از نگاه این بزرگان خداوند از نظر وجودی و هستی‌شناسی - نه از نظر مکانی - وجودی جدای از مخلوقات دارد و برای خود محدوده وجودی جداگانه‌ای را در عالم اشغال می‌نماید، به طوریکه اگر بخواهیم عالم هستی را در نموداری ترسیم نموده و از باب تشبیه معقول به محسوس آن را در مخروط یا هرمی مثلاً جای دهیم باید طبقه بالای آن را خداوند شمرده و طبقه یا طبقات پائین را مخلوقات به حساب آوریم.

در این نگاه خداوند در خالقیت و ربوبیت و الوهیت شریکی ندارد ولی همه مخلوقات با خداوند در حقانیت (حق بودن) و در صفت کمالی (علم و حیات و قدرت و ...) شریک می‌باشند و فقط تفاوت آنست که خداوند این صفات را بیش از همه و به تعبیری به مقدار نامتناهی داراست و دیگران به شکل متناهی از آن بهره‌مند هستند.

به بیان سابق اگر بخواهیم نمودار یا شکلی برای صفات کمالی رسم نماییم باید کاغذی نامتناهی برداریم و قسمتی محدود را برای علم و قدرت مخلوقات هاشور بزیم و مابقی آن را که پایان ناپذیر است برای خداوند متعال رنگی کنیم. مرحوم صدرالمتألهین در آثار گوناگون خود از این امر می‌نالد که بزرگان متکلمان معتزله و امامیه معمولاً آنچه در باب معاد وارد شده را می‌پذیرند ولی آنچه در باب مبدأ و خداوند متعال بیان شده را تأویل میکنند در حالی که باید آنها را نیز بدون تأویل پذیرفت. و اگر تأمل کافی و وافی در معانی آیات قرآن و اسرار و رموز عالم هستی شود معلوم می‌شود آنچه در کتاب الهی آمده است بدون تأویل، حق و صواب است.

«فکل ما ورد فی باب المبدأ، ذهبوا فيه الى مذهب التأویل، و کل ما ورد فی باب المعاد، جروا فيه علی

قاعدة التشبیه من غیر تأویل. و هذا مذهب اکثر المعتزلة و منهم الزمخشری و الففال و غیرهما من اهل

۴

۹

الاعتزال و جمهور علماء الامامیه رحمهم الله تعالی»

آری، اگر این تأویلات صحیح بود و واقعاً منظور خداوند آن چیزی بود که متکلمان می‌گفتند آیا جا نداشت که خداوند از آغاز، سخن خود را به گونه‌ای دیگری بیان کند تا در آن اختلافی صورت نپذیرد و هر کس به ظن خود چیزی نگوید؟ آیا کتابی که قول فصل و رشد و هدایت است و باطل در آن راه ندارد می‌تواند معانی و حقائق را با بیانی ناصواب و بدون قرینه بیان کند و فهم معنای واقعی آن را بر عهده عقول قاصر مردم بیاندازد؟

مخالفت نظر متکلمان با روایات

باری، مشکل دیگری که این نظریه با آن مواجه است اینست که در میراث حدیث شیعی دهها و بلکه صدها روایت داریم که با صدای بلند می‌گوید که غیر از خداوند در عالم چیزی نیست، او در هیچ صفتی و هیچ کمالی شریکی ندارد و وجود او (نه علمش) همه جا را پر کرده و با همه چیز و در همه چیز است و از همه جهت نامتناهی می‌باشد. هیچ یک از این روایات در نظریه متکلمان قابل تفسیر و قبول نیست و باید همه آنها را رد یا تأویل نمود. ولی آیا چنین کاری در حق این میراث اهل بیت علیهم السلام که هادیان الهی و یادگاران رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم هستند جفا نیست؟ جا دارد قبل از پرداختن به بیان راه حل عرفا برای حل مسأله توحید، به برخی روایات متواتری که با توجیهاات متکلمان سازگار نیست به شکل فهرست وار اشاره گردد. این روایات مجموعه‌های مختلفی را تشکیل می‌دهند. برخی با صراحت از این دم می‌زنند که هیچ موجودی غیر از خداوند در عالم نیست و هرچه جز اوست باطل و نیست می‌باشد. و برخی خداوند را به نامتناهی وجودی توصیف می‌کنند که غیری را در کنار خود نمی‌پذیرد و برخی از حضور خداوند در همه جا و همه چیز سخن می‌رانند. در ادامه نمونه‌ای از این روایات آورده شده که تأمل در آن برای فهم آیات و کشف توحید صحیح قرآن و عترت سودمند خواهد بود.

روایات مخالف با نظر متکلمان

الف) روایات صریح در بطلان ماسوی الله

۱. حضرت امام صادق علیه السلام:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا تُقَدَّرُ قُدْرَتُهُ وَلَا يَقْدَرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عِلْمِهِ وَلَا مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ وَلَا لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ هُوَ نُورٌ لَيْسَ فِيهِ ظُلْمَةٌ وَصِدْقٌ لَيْسَ فِيهِ كَذِبٌ وَعَدْلٌ لَيْسَ فِيهِ جَوْرٌ وَحَقٌّ لَيْسَ فِيهِ بَاطِلٌ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ أَبَدَ الْأَبْدِينَ وَكَذَلِكَ كَانَ»

خداوند تبارک و تعالی قدرتش در هیچ مقداری اندازه نمی‌شود. و بندگان قادر به وصف او نیستند و نمی‌توانند به نهایت و کنه علم او و به نهایت عظمت او برسند و هیچ چیزی غیر از او نیست. او نوری است که هیچ تاریکی در آن نیست و راستی است که هیچ دروغی در آن نیست و عدلی است که هیچ ستمی در آن نیست و حقی است که هیچ باطلی در آن نیست. پیوسته این گونه بوده است و تا ابد هم همینطور خواهد بود. و اینگونه بوده است.

۲. حضرت امام صادق علیه السلام:

«قَالَ لِي أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقُلْتُ لَا وَاللَّهِ مَا أَدْرِي إِلَّا أَنِّي أَرَاهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ وَكَانَ ثُمَّ شَيْءٌ سِوَاهُ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟! فَقُلْتُ وَ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ اللَّهُ أَكْبَرُ قَالَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»^۱

راوی نقل می‌کند که امام صادق علیه‌السلام از من پرسیدند که معنای «الله اکبر» چیست و خداوند از چه چیزی بزرگتر است؟ من گفتم به خدا سوگند نمی‌دانم مگر اینکه به ذهنم می‌رسد که از همه چیز بزرگتر است. امام علیه‌السلام فرمودند: مگر غیر خدا چیزی هست که خداوند بخواهد از آن بزرگتر باشد؟! گفتم: پس سخن درست چیست؟ امام علیه‌السلام فرمودند: بگو خدا بزرگتر از آن است که در وصف آید.

۳. حضرت امام صادق علیه‌السلام:

تَقُولُ فِي دُعَاءِ الْعِيدَيْنِ بَيْنَ كُلِّ تَكْبِيرَتَيْنِ: «اللَّهُ رَبِّي أَبَدًا وَالْإِسْلَامُ دِينِي أَبَدًا وَ مُحَمَّدٌ نَبِيِّ أَبَدًا وَالْقُرْآنُ كِتَابِي أَبَدًا وَالْكَعْبَةُ قِبْلَتِي أَبَدًا وَعَلِيٌّ وَوَلِيِّ أَبَدًا وَالْأَوْصِيَاءُ أُمَّتِي أَبَدًا - وَ تَسْمِيهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ - وَلَا أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ.»^۲

در نماز عید فطر و قربان بین هر دو تکبیر می‌گویی: الله پیوسته و تا ابد پروردگار من است و اسلام تا ابد دین من است و محمد تا ابد پیامبر من است و قرآن تا ابد کتاب من است و کعبه تا ابد قبله من است و علی تا ابد ولی و امام من است. و اوصیاء تا ابد امامان من هستند. - و همه امامان را تا آخر نام می‌بری - و هیچ کس جز خدا وجود ندارد.^۳

۴. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

«لَا شَيْءٌ إِلَّا اللَّهُ فَازْفَعْ هَمَّكَ يَكْفِكَ رَبُّ النَّاسِ مَا أَهَمَّكَ»^۴

غیر خدا چیزی وجود ندارد. پس همتت را بالا ببر. پروردگار همه مردم، در برآوردن نیازهایی که بدان اهمیت می‌دهی تو را کفایت می‌کند.

۵. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام در روز بدر:

«يَا هُوِيَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ اغْفِرْ لِي وَ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»^۵
ای او! ای کسی که اوئی نیست مگر او! مرا ببخش و بر قوم کافر یاریم ده.

۶. در دعاء آن حضرت علیه‌السلام:

المحاسن، ج ۲، ص ۳۲۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۱۸.

تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۲۸۶.

^۱ ظاهر روایت شریفه همین ترجمه‌ای است که در متن آمده، ولی اگر بنا بر حمل بر خلاف ظاهر باشد می‌توان چنین ترجمه نمود: هیچ یگانه‌ای جز الله وجود ندارد.

بحار الأنوار، ج ۱۹، ص ۶۹؛ دیوان امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ص ۳۰۵، حلیة الأئبرار، ج ۱، ص ۱۵۰.

^۲ توحید صدوق، ص ۸۹؛ از جهت نحوی «لا» در جمله اسمیه بر سر معرفه بدون تکرار داخل نمی‌شود و لذا مسلماً باید «هو» در این روایت شریفه به صورت نکره معنی شود.

«يَا هُوَ يَا مَنْ هُوَ هُوَا مَنْ لَيْسَ هُوَ إِلَّا هُوَا هُوَا يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»^۶

ای او! ای که او اوست! ای کسی که اوئی نیست مگر او! ای او! ای کسی که اوئی نیست مگر او!

۷. و در دعاء حضرت ابراهیم علیه السلام:

«يَا اللَّهُ يَا هُوَا هُوَا يَا مَنْ لَيْسَ كَهُوَا يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ أَغْنِي»^۷

ای خدا! ای او! ای او! ای کسی که مانند او نیست! ای کسی که اوئی نیست مگر او! به فریادم برس!

۸. حضرت امام رضا علیه السلام:

«فَأَفْهَمَ أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَانِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَلَا أَعْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ»^۸

بدان که وجود یکتا، پیوسته یکی و یکتا بوده و موجودی بوده است که چیزی با او نیست. نه مرز و نهایی دارد و نه چیزی بر او عارض می شود و همیشه نیز چنین خواهد بود.

۹. حضرت امیر المؤمنین علیه السلام:

«وَلَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ وَلَا بِالْجَوَارِحِ وَالْأَعْضَاءِ وَلَا بِعَرَضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ وَلَا بِالْغَيْرِيَّةِ وَالْأَبْعَاضِ»^۹

به چیزی از اجزاء و اندام و اعضا و عرضی از اعراض، و غیر چیزی بودن، و داشتن ابعض وصف نشود.

۱۰. قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَتْهَا الْعَرَبُ كَلِمَةٌ لَبِيدٍ

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ»

درستترین سخنی که که عرب گفته است سخن لبید است که گفت:

آگاه باشید که هر چیزی غیر خدا باطل است و هر نعمتی بدون شک زوال پذیر و پایان یافتنی است.

این روایات همگی دلالت بر آن دارند که خداوند غیری بریده و جدای از خود نداشته و دومی ندارد.

ب) روایات دال بر نامتناهی بودن خداوند

مجموعه‌ای از روایات دلالت می کند بر آنکه خداوند نامتناهی است و این روایات نیز در بحث آتی بسیار مهم است. به

برخی از آنها اشاره می شود:

^۶ مکارم الأخلاق، ص ۳۴۶، من دعاء أمير المؤمنين عليه السلام في الحاجة.

^۷ مهج الدعوات و منهج العبادات، ص ۳۰۷.

^۸ توحید صدوق، ص ۴۳۰.

^۹ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۴.

^{۱۰} بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۹۵.

۱. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

«وَلَا يُقَالُ لَهُ حَدٌّ وَلَا نِهَایَةٌ وَلَا انْقِطَاعٌ وَلَا غَايَةٌ... وَلَا یُسَمَّى فِي الْأَشْیَاءِ بِوَالِحٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ»^۱

برای او حد و نهایت، و انقطاع و انتها گفته نمی‌شود... در اشیاء داخل نیست، و از آنها خارج نمی‌باشد.

۲. رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم:

«وَأَمَّا الْإِحْتِجَاجُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ الْحُدُوثَ مَعَ مَا تَقَدَّمَ فَهُوَ أَنَّا لَمَّا رَأَيْنَا هَذَا الْعَالَمَ الْمُتَحَرِّكَ مُتَنَاهِيَةً أَرْمَانَهُ وَ أَعْيَانَهُ وَ حَرَكَاتَهُ وَ أَكْوَانَهُ وَ جَمِيعَ مَا فِيهِ وَ وَجَدْنَا مَا غَابَ عَنَّا مِنْ ذَلِكَ يَلْحَقُهُ النَّهَایَةُ وَ وَجَدْنَا الْعَقْلَ يَتَعَلَّقُ بِمَا لَا نِهَایَةَ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَجِدِ الْعَقْلُ دَلِيلًا يُفَرِّقُ مَا بَيْنَهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ لَنَا بُدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ مَا لَا نِهَایَةَ لَهُ مَعْلُومًا مَعْقُولًا أَبَدِيًّا سَرْمَدِيًّا لَيْسَ بِمَعْلُومٍ أَنَّهُ مَقْصُورُ الْقُوَى وَ لَا مَقْدُورٌ وَ لَا مُتَجَزِّئٌ وَ لَا مُنْقَسِمٌ فَوَجَبَ عِنْدَ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مَا لَا يَتَنَاهَى مِثْلَ مَا يَتَنَاهَى وَ إِذْ قَدْ ثَبَتَ لَنَا ذَلِكَ فَقَدْ ثَبَتَ فِي عُقُولِنَا أَنَّ مَا لَا يَتَنَاهَى هُوَ الْقَدِيمُ الْأَزَلِيُّ.»^۲

اما دلیل بر رد کسانی که حدوث عالم را انکار می‌کنند، علاوه بر آنچه گذشت، این است که ما دانسته‌ایم که این عالم متحرک بوده و زمانها و حرکات و اشیاء موجود در آن و هرچه در آن هست _ چه آنچه از ما غائب است و چه آنچه غائب نیست _ متناهی است و دانستیم که عقل حکم می‌کند به وجود خالقی که حتما باید نامتناهی باشد؛ چون اگر نامتناهی نباشد میان وی و مخلوقات تفاوتی نخواهد بود و چاره‌ای نیست از اینکه بپذیریم که موجودی نامتناهی هست که شناخته شده و تعقل می‌گردد و ابدی و سرمدی است و این طور نیست که قوای او محدود باشد یا کسی بر غلبه نماید یا تجزیه پذیر بوده یا تقسیم گردد که اگر چنین بود فرقی میان متناهی و نامتناهی باقی نمی‌ماند و چون ثابت شود که نامتناهی ابدی و سرمدی و قسمت‌ناپذیر است، ثابت می‌شود که او قدیم و ازلی است.

۳. امام رضا علیه السلام:

«مَنْ قَالَ إِلَاحًا فَقَدْ نَهَاهُ وَ مَنْ قَالَ حَتَامًا فَقَدْ عَيَاهُ وَ مَنْ عَيَاهُ فَقَدْ غَايَاهُ وَ مَنْ غَايَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ وَصَفَهُ وَ مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَهُ فِيهِ»^۳

هر که بگوید: تا چه حدیست، برای وی پایانی انگاشته و هر کس گوید: تا کی (خواهد بود) برایش غایتی پنداشته و کسی که برایش پایان و غایتی پندارد او را در تمام شدن و محدودیت با غیر خود شریک دانسته و هر کس او را در محدودیت با غیر خود مشترک شمرد او را دارای اجزائی انگاشته [چون دارای ما به الاشتراک و ما به الامتیاز خواهد بود] و هر کس او را تجزیه پذیر شمرده او را به صفتی [یا به صفت مخلوقات] موصوف کرده و هر کس صفتی برایش پنداشته، سخنی ناروا گفته است.

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۴.

^۲ بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۹۰.

^۳ توحید صدوق، ص ۳۶.

۴. امام رضا علیه السلام:

«وَلَوْ حُدَّ لَهُ وَرَاءَ إِذَا حُدَّ لَهُ أَمَامٌ وَلَوْ التَّمَسَّ لَهُ التَّمَامُ إِذَا لَزِمَهُ النُّقْصَانُ»^۴
و اگر پسی از برایش فرض شده و از آن سو محدود گردد آن هنگام پیشی نیز از برایش فرض شود و از سو نیز محدود شود و اگر تمامی از برایش طلب شود آن هنگام او را نقصانی لازم آید.

۵. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

«لَيْسَ بِشَيْخٍ فَيْرَى وَلَا بِجِسْمٍ فَيَتَجَزَأُ وَلَا بِدِيٍّ غَايَةٍ فَيَتَنَاهَى»^۵
شیخ نیست که دیده شود و جسم نیست که تجزئی پذیرد و پاره پاره شود و صاحب غایت و پایان نیست که به نهایت رسد.

۶. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

«يَا مَنْ كُلُّ مُدْرِكٍ مِنْ خَلْقِهِ وَكُلُّ مَحْدُودٍ مِنْ صُنْعِهِ»^۶
ای کسی که هر چه به ادراک در آید مخلوق اوست و هر محدودی مصنوع اوست.

۷. امام رضا علیه السلام:

«قَالَ: فَحُدَّهُ لِي قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا حُدَّ لَهُ قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حُدِّهِ وَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهَّمٍ»^۷

مرد عرض کرد که پس او را از برایم حد و اندازه کن فرمود که او را حدی نیست، عرض کرد: چرا؟ فرمود: زیرا که هر محدودی نهایت پذیرد و پایان رسنده است تا حدی و هر گاه تحدید در حق او محتمل باشد احتمال زیادتی خواهد داشت و هر گاه احتمال زیادتی داشته باشد احتمال نقصان نیز دارد پس آن جناب محدود نیست و افزون نمی شود و نقصان نمی پذیرد و پاره پاره نمی گردد و بخمال در نمی آید.

۸. امام رضا علیه السلام:

^۴ توحید صدوق، ص ۴۰.

^۵ توحید صدوق، ص ۷۸.

^۶ بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۸.

^۷ توحید صدوق، ص ۲۵۲.

۸ «وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ»
و کمال توحید خداوند، نفی محدودیت از خداوند است، چون عقل آدمی گواه است که هر موجود محدودی آفریدگاری دارد.

۹. در زیارت رجبیه که محمد بن عثمان بن سعید رحمه الله از ناحیه مقدسه نقل کرده است:

۶ ۹ «يَا مَوْصُوفًا بِغَيْرِ كُنْهِ وَ مَعْرُوفًا بِغَيْرِ شَبْهِ حَادِّ كُلِّ مَحْدُودٍ»
ای کسی که بدون آنکه به کنهش برسند وصف می شود و بدون شبهی شناخته شود. ای محدود کننده هر محدود.

۱۰. امیرالمؤمنین علیه السلام:

۰ «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْلَهُ»
هر که خدا را وصف کند او را محدود کند و هر که او را محدود کند در شماره اش افکند [و غیری را در عرض او فرض نموده] و هر که در رشته شماره اش آرد ازلیت او را باطل کرده است.

این روایات شریفه با بیانات مختلف نشان می دهد که خداوند متعال از حد مبراست در حالی که در نظریه متکلمین - چنانکه پس از این هم باز توضیح داده خواهد شد - خداوند محدود بوده و در هستی و کمالات برای خود شریک دارد.

ج) روایات دال بر حضور خداوند در همه جا و همه چیز

روایات فراوانی نیز داریم که حکایت از حضور حقیقی خداوند متعال در همه جا و همه چیز می نماید و نشان می دهد که خداوند همه چیز را از خود پر نموده و اگر از اشیاء جداست، جدا بودنش بدین نحو نیست که از آنها بریده و منعزل باشد و در متن آنها حضور نیابد، بلکه جدانش نتیجه عظمت و احاطه اوست که با همه چیز و برتر از همه چیز است؛ مانند:

۱. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۷ ۱ «تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةَ عَزْلَةٍ»
توحید حقیقی آن است که میان خالق و خلقش تمایز داده شود و حکم تمایز خالق و مخلوق، جدائی صفت این دو است نه آنکه آن دو چنان از یکدیگر جدا باشد که یکی از دیگر منعزل و بریده شود.

۲. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

^۶ آمالی المفید، ص ۲۵۴.

^۶ مصباح المتعجد، ج ۲، ص ۸۰۴.

^۷ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۰؛ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲.

^۷ الإحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲ «فَسُبْحَانَكَ مَلَأْتَ كُلَّ شَيْءٍ وَبَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ»

پس پاک و منزهی همه چیز را پر کردی و از همه چیز جدائی؛ پس توئی آن کس که هیچ چیز فاقد تو نیست و همه تو را داریند.

۳. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۳ «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ»

داخل است در همه اشیاء، نه مانند چیزی که در چیزی داخل است و خارج است از اشیاء، نه مانند چیزی که از چیزی خارج است.

۴. در حدیث قدسی است:

۴ «أَنَا الظَّاهِرُ فَلَا شَيْءَ فَوْقِي وَ أَنَا الْبَاطِنُ فَلَا شَيْءَ تَحْتِي»

منم بالا پس هیچ چیز بالای من نیست و منم درون و پائین پس هیچ چیز پائین من نیست.

۵. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۷ «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»

با هر چیزی است ولی بدون اینکه کنار و قرین آن باشد، و غیر هر چیزی است اما بدون دوری و جدائی از آن.

۶. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۶ «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ»

در اشیاء فرو نرفته و داخل نیست و از آنها بیرون نیز نمی باشد

۷. حضرت امام رضا علیه السلام:

۷ «بَاطِنٌ لَا بِمُزَايَلَةٍ مُبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ»

باطن است نه بمزایلت و بریدگی و جداست نه به مسافت مکانی.

۸. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

^۷ بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۸.

^۷ المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۰.

^۷ بصائر الدراجات، ج ۱، ص ۵۱۴؛ ظاهر و باطن در زبان عربی اصیل به معنای آشکار و پنهان نیست، بلکه به معنای رو (بالا) و درون است و لازم معنای آن آشکاری و پنهانی است، ولی در روایات اهل بیت علیهم السلام غالباً به همان معنای لغوی به کار می رود و لذا اسم الظاهر ناظر با مقام بطون و تنزیه در اصطلاح عرفانی و بالعکس اسم الباطن ناظر به مقام ظهور و تشبیه است. تفصیل این بحث در مجلد دوم همین مجموعه (توحید قرآن و عترت (۲) تفسیر آیه هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن) آمده است.

^۷ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه اول، ص ۴۰.

^۷ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۴.

^۷ توحید صدوق، ص ۳۷.

۷ ۸ «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرٌ مُتَمَازٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ عَنْهَا»
 او در همه چیزها هست اما با آنها آمیزش ندارد و از آنها نیز جدا نیست.
 ۹. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۷ ۹ «إِنَّهُ لِبِكُلِّ مَكَانٍ وَ فِي كُلِّ حِينٍ وَ أَوَانٍ وَ مَعَ كُلِّ إِنْسٍ وَ جَانٍ»
 او در هر مکانی حاضر، و در هر وقت و زمانی موجود، و با هر انس و جنی همراه است.
 ۱۰. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۸ «الْبَائِنُ لَا يَتَرَاحِي مَسَافَةَ ... بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَ الْقُدْرَةَ عَلَيْهَا وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرُّجُوعِ إِلَيْهِ»
 جداست نه با دوری مسافت... به غلبه و قدرتش بر اشیاء، از آنها جدا گشته، و اشیاء به فروتنی و ذلت در برابر او و حرکت و بازگشت به او از جدا گردیده‌اند.
 ۱۱. دعای اول ماه رجب (به نقل سید ابن طاووس):

۸ ۱ «يَا مَنْ بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِقَهْرِ لَهَا وَ خُضُوعِهَا لَهُ»
 ای کسی که به واسطه قهر و غلبه‌اش بر اشیاء و خضوع و ذلت اشیاء در برابرش، او از اشیاء و اشیاء نیز از او جدا شده است.

۱۲. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۲ «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ وَ يَكُونُ فِيهَا لَا عَلَى وَجْهِ الْمُتَمَازَجَةِ»
 از چیزها مفارقت نموده نه به واسطه اختلاف مکانها و در اشیاء موجود است، نه با ممازجت و آمیزش.
 ۱۳. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

۸ ۳ «قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرٌ مُلَامِسٌ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرٌ مُبَايِنٌ»
 بهر چیز نزدیک است ولی چسبیده نیست، و از هر چیز دور است ولی جدا نیست.

۱۴. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام:

«سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ

^۷ توحید صدوق، ص ۳۰۸، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۸.

^۷ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۹۵، ص ۳۰۹.

^۸ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲.

^۸ الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحلیة)، ج ۳، ص ۲۰۶.

^۸ الکافی، ج ۸، ص ۱۸؛ توحید صدوق، ص ۷۳.

^۸ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۷۹، ص ۲۵۸.

خَلْفِهِ وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ»^۴

در برتری از همه چیز پیشی گرفته و چیزی از او برتر نیست، و در نزدیکی از همه چیز قریب‌تر است، پس هیچ چیزی نزدیک‌تر از او نیست. نه برتری مقامش او را از مخلوقات دور نموده، و نه نزدیکی او به موجودات موجب مساوی بودنش با آنها در مکان گشته است.

۱۵. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

«وَهُوَ حَيَاةٌ كُلُّ شَيْءٍ وَ نُورٌ كُلُّ شَيْءٍ»^۵

خداوند حیات هر چیز و نور هر چیز است.

۱۶. حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

«لَمْ يَحْلُلْ فِيهَا فَيُقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَ لَمْ يَنَأْ عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ»^۶

در مخلوقات داخل نشده و جا نگرفته تا توان گفت: او در آنها موجود است و از آنها دوری نجسته تا توان گفت: از آنها جداست.

همه این روایات مبارکه به نوعی حاکی از جدا نبودن وجودی خالق و مخلوق است که نظریه متکلمان و حکما پیشین توان تفسیر و توجیه آن را نداشته بلکه در نقطه مقابل آن قرار می‌گیرد.

در اندیشه متکلمان، نه می‌توان به معنای حقیقی گفت خداوند در همه چیز حضور دارد و نه می‌توان گفت همه چیز دارای خداوند می‌باشد.

در اندیشه متکلمان خداوند با خلق خود مباین است، و سر میبایت آن دو این است که کلاً از هم جدا بوده و هیچ تناسبی با هم ندارند ولی در روایات اهل بیت علم‌السلام جدائی خداوند به این جهت است که او قاهر و عالی و برتر است و مخلوقات مقهور و خاضع و ذلیل و به دیگر سخن جدائی آنها به واسطه اختلاف وصف است نه بریدگی وجودی. در درس بعد به راه حل عرفا برای فهم این روایات اشاره خواهد شد ان شاء الله.

^۴ نهج البلاغه (صیحی صالح)، خطبه ۴۹، ص ۸۸.

^۵ الکافی، ج ۱، ص ۱۳۰.

^۶ الکافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

^۸ برای آگاهی بیشتر از این روایات رک: رساله گرانسنگ آئه الحق، اثر علامه حسن‌زاده آملی، ص ۴۳-۴۵.

درس سوم: نگاه عرفا و نمونه‌هایی از وحدت در کثرت

در درس‌های قبل مفاد آیات و روایات در باب توحید نشان داده شد و پس از مقایسه آن با نگاه متکلمان و حکمای پیشین ناکارآمدی راه آنان برای فهم آیات و روایات در مسأله توحید روشن گشت. در این درس و درسهای بعد بناست راه دوم را در فهم آیات و روایات که همان راه عرفا است، بررسی کنیم. قبل از ورود در اصل موضوع باید برخی از مقدماتی که نگاه عرفای بالله قدس الله أسرارهم بر آن متوقف است مرور شود.

عرفا و سپس حکمای متأله تنها گروهی هستند که توفیق فهم دقیق توحید قرآنی را یافتند. عرفا در سایه تقوا و عبودیت و گذشتن از تعلق به دنیا در مباحث معرفتی توانستند حقائق را کشف کنند که با آن توفیق فهم دقیق قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام نصیب آنان شد و پس از ایشان حکمای متأله همان حقائق را به زبان برهان تبدیل نمودند. در یک کلام عرفا معتقدند که رابطه خالق و مخلوق، رابطه‌ای خاص است که مانند آن در میان موجوداتی که ما در این عالم می‌بینیم وجود ندارد؛ اما توضیح کلام ایشان محتاج بیان مقدماتی است که در این درس و درسهای بعدی به تدریج بیان می‌شود.

مقدماتی برای فهم نظر عرفای بالله قدس أسرارهم

در این عالم (عالم اجسام و جسمانیات) که ما با آن مانوس هستیم همیشه وضعیت این طور است که وقتی صحبت از دوگانگی و تعدد می‌شود، ما با دو چیز مواجه می‌شویم که هر کدام از دیگری از نظر وجودی بریده و جداست.

مثال اول: مقایسه دو جسم

کتابی را در کنار یک مداد می‌گذاریم و می‌شماریم و می‌گوئیم: یکی و دوتا. یعنی با دو واقعیت مواجهیم که هر کدام برای خود صفات و خصوصیات دارد که آن صفات و خصوصیات متعلق به خودش است و دیگری در آن شریک نیست؛ گرچه ممکن است دیگری هم نظیر همان خصوصیات را داشته باشد.

مداد حجمی و رنگی و استحکامی و خصوصیات برای خود دارد و کتاب هم حجمی و رنگی و خصوصیات برای خود. ممکن است رنگ مداد و کتاب دقیقاً یکسان باشد ولی در هر حال رنگ هر یک متعلق به خودش است و دیگری با او در آن شریک نیست.

مهمتر از همه اینست که هر کدام از آنها برای خود وجود و واقعیتی بریده و مستقل دارند و از هم کاملاً جدا می‌باشند.

مثال دوم: مقایسه جسم با اعراض

اگر درباره همان مداد فکر کنیم، می‌بینیم در همین مداد کوچک چیزها و واقعیت‌های متعددی هستند که هر کدام وجودی جدا دارند، گرچه مکانی مستقل ندارند.

مداد جسمی است دارای رنگ، اندازه، شکل، سفتی و استحکام، خشکی و ...

اگر از ما پرسند آیا سفت بودن، یا سفیدبودن، یا استوانه‌ای بودن همان جسم بودن است یا نه؟ فوراً پاسخ می‌دهیم که اینها چیزهایی ورای اصل جسم بودن است که جسم دارای آن می‌شود. یعنی جسم در درون خود یک درجه از کمال و واقعیت را به تنهایی داراست و رنگ و شکل و نرمی و سفتی چیزهایی هستند که از بیرون به جسم افزوده می‌شوند و لذا به راحتی می‌توان تصوّر کرد که جسم مداد باقی باشد، ولی رنگ یا حجم آن از بین رفته و رنگ و حجم دیگری بپذیرد. پس در حقیقت جسم با این صفات تکامل و افزایش می‌یابد و آنچه را که در ذات خود نداشته است دارا می‌گردد.

در این مثال، گرچه رنگ و شکل و خصوصیات مداد، مکانی جدای از مداد ندارند و وقتی بخواهیم به رنگ یا حجم و شکل مداد اشاره کنیم به خودش اشاره می‌کنیم، لیکن همه این خصوصیات از نظر وجودی جدای از جسم مداد هستند و واقعیتی مستقل دارند؛ به طوریکه اگر بخواهیم مداد را تحلیل هستی‌شناسانه کرده و نتیجه این تحلیل را در یک نمودار و شکل ترسیم کنیم و ابعاد وجودی مداد را به تصویر درآوریم باید قسمتی را برای جسم بودن مداد هاشور بزیم و قسمتی را برای رنگ آن و قسمتی را برای شکل و ...

و به دیگر سخن رنگ و شکل و حجم و کیفیات مداد از نظر وجودی عین مداد نیستند، گرچه از جهت مکانی عین مداد باشند.

و به تعبیر دیگر، هر یک از اینها از نظر وجودی، محدوده‌ای خاص خود دارند که دیگری را در آن محدوده راه نیست گرچه از نظر مکانی محدوده‌هایی متداخل داشته باشند و خلاصه هیچ یک در حیطة وجودی دیگری نیست. (البته آنچه گذشت تحلیل مشهور رابطه عرض و جوهر است).

با توضیحاتی که گذشت معلوم می‌شود که نسبت خداوند با مخلوقات نمی‌تواند نسبت مداد با کتاب یا مداد با صفات و خصوصیاتش باشد؛ چون در آیات قرآن و روایات نسبت میان خالق و مخلوق به گونه‌ای ترسیم شده است که مخلوق در حیطة وجودی خالق بوده و چیزی اضافه و افزوده بر خالق ندارد.

این وضعیت موجوداتی است که ما با آنها مانوس هستیم.

اما آیا همه واقعیات عالم، به همین شکل هستند؟

حکما با دقت‌هایی که نموده‌اند کشف کرده‌اند که واقعیاتی هم هست که در عین واقعی بودن، محدوده وجودی دیگری را تنگ نمی‌نماید و بریده و جدا از دیگری نیست. برای روشن‌تر شدن این کشف حکما به این مثالها توجه نمائید:

مثال سوم: مقایسه جسم با صفات عدمی

فرض کنید از یک کاغذ مربع با قیچی مثلثی را ببریم. وقتی مثلث بریده شده را بررسی می‌کنیم می‌بینیم دو صفت و خصوصیت در او هست: ۱. جسم است ۲. مثلث است.

اکنون سؤال اینجاست که آیا صفت مثلث بودن مانند رنگ و سفتی و نرمی و حجم دار بودن و ... واقعیتی و رای جسم بودن دارد؟ آیا کاغذی که در اثر بریدن «مثلث» نام گرفت، چیزی به او افزوده شد؟ آیا صفت مثلث بودن افزوده‌ای بر کاغذ مربع است؟

حقیقت اینست که مثلث شدن کاغذ در اثر کم شدن آن است و در این مثال چیزی به این جسم (کاغذ) افزوده نشده است. مثلث بودن مثلث محصول نداشته‌های آنست نه فقط محصول داشته‌هایش؛ یعنی مثلث معنایی عدمی (یا عدمی - وجودی) است.

از سوئی می‌دانیم که این کاغذ واقعاً مثلث است. یعنی مثلث بودن صفتی توهمی و پنداری نیست. پس باید نتیجه بگیریم که با صفتی مواجهیم که در عین واقعی بودن چیزی اضافه بر موصوف خود (کاغذ) نیست. یعنی کاغذ در عین اینکه یک چیز بیش نیست ولی هم کاغذ است و هم مثلث (وحدت در عین کثرت).

به تعبیر دیگر اگر بخواهیم این مثلث را تحلیل هستی‌شناسی نموده و میان دو واقعیت (جسم، مثلث بودن) مقایسه نمائیم و نتیجه را در نموداری ترسیم نمائیم، باید تمام صفحه را برای جسم هاشور بز نیم و برای مثلث هیچ هاشوری نز نیم (چون مثلث بودن محصول نداشته‌هاست و عدمی است) یا در روی همان هاشورهائی که برای جسم زده‌ایم برای مثلث بودن نیز با رنگ دیگری هاشور بز نیم

مثال چهارم: مقایسه جسم با معقولات فلسفی

دوباره به همان مثال مداد برگردیم. این بار به جای صفاتی چون: رنگ و شکل و حجم و نرمی و خشکی، صفت مخلوق بودن را مد نظر قرار دهیم.

آیا مخلوق بودن صفتی اضافه بر اصل جسم بودن است؟ آیا ما جسمی داریم و بعداً مخلوق بودن روی آن سوار شده و به آن افزوده می‌گردد؟ یا بالعکس اول مخلوقی داریم و بعداً صفت جسمانیت به او اضافه می‌گردد؟ آیا وجودی داریم که جسم است و وجودی دیگر داریم که صفت مخلوقیت است؟

اگر کمی تأمل کنیم به راحتی می‌فهمیم محال است چنین باشد. زیرا اگر وجود جسم غیر از «مخلوق» بوده و جدا و خالی از آن باشد، باید وجود جسم «مخلوق» نباشد و واجب الوجود به حساب آید.

اگر دقت کنیم می‌فهمیم صفت مخلوقیت تمام وجود جسم را پر کرده و هیچ نقطه‌ای از وجود جسم نیست که از این صفت

^۸ برخی از اساتید معاصر از تحقّق این نوع مفاهیم به تحقّق به «حیثیت تقییدیه نفادیه» تعبیر می‌کنند؛ رک: حکمت عرفانی، ص ۱۵۷.

جدا و مبرّا باشد. تمام موجودات عالم (غیر از خداوند متعال) اعم از جسم و رنگ و حجم و کیفیات و حرکتهای و ملائکه و جنیان و ... با همه شراشر وجودشان با صفت مخلوقیت در هم تنیده هستند و این صفت صفتی است که همه جا را پر کرده است.

از سوئی صفت مخلوقیت صفتی است واقعی، نه پنداری و توهمی؛ پس ما اموری واقعی داریم که در عین اینکه واقعی هستند و غیر از صفات دیگر می‌باشند ولی از نظر وجودی هیچ استقلالی ندارند.

اگر به مانند سابق در مثال مداد میان دو صفت جسم و مخلوق (که دو چیز غیر هم هستند) بخواهیم مقایسه کنیم و نسبت را ترسیم نمائیم باید حتماً تمام صفحه را یک بار برای جسم هاشور بزنیم و یک بار هم تمام آن را با رنگ دیگر برای مخلوق هاشور بزنیم. یعنی دو صفتی که با هم از نظر وجودی مساوی هستند.

در اینجا ما با دوگانگی ای حقیقی مواجهیم که در عین دوگانگی از نوعی یگانگی حقیقی برخوردارند (وحدت وجود در عین کثرت). نه می‌توانیم بگوئیم دوگانگی ندارند و با هم از هر جهت یکی هستند (چون معنای جسم بودن و حقیقت آن غیر از مخلوق بودن است) و نه می‌توانیم بگوئیم یگانگی ندارند؛ زیرا برهان می‌گوید هیچ جنبه‌ای از هیچ وجودی در عالم نمی‌تواند از مخلوقیت خالی باشد، و گرنه آن نقطه خالی واجب الوجود خواهد بود.^۹

صفاتی مثل وحدت، تشخّص، حدوث، فعلیت و برخی دیگر از مفاهیم فلسفی مانند مخلوقیت یا مثلث بودن هستند. فلاسفه گاهی به این مفاهیم، مفاهیم اعتباری می‌گویند و برخی از آنها را معقول ثانی فلسفی می‌نامند.

اینها نمونه‌هایی است از واقعیاتی که حکما کشف نموده‌اند و دارای وجودی مستقل و جدا از دیگر چیزها نیست. و در عین تعدّد و دوگانگی نوعی یگانگی (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) دارد.

اما آیا می‌توان رابطه خالق و مخلوق را چنین تصویر کرد؟

آیا این اکتشافات پاسخگوی معمای رابطه خالق و مخلوق هست؟

حق اینست که این تلاشها نمی‌تواند آیات و روایات مزبور را توجیه کند؛ زیرا از تعبیر روایاتی که گذشت معلوم می‌شود که خدای قرآن و عترت خدائی است که:

۱. از همه چیز مستغنی بوده و ورای همه چیز است.

۲. در عین حال همه مخلوقات را پر کرده و هیچ چیزی و جایی از او خالی نیست.

یعنی نسبت خالق و مخلوق یک نسبت یک طرفه است. در عین اینکه او با همه چیز است ولی بازهم برتر از همه چیز است و در عین اینکه داخل همه چیز است از همه چیز هم خارج است.

این نسبت نمی‌تواند مثل نسبت مثلث با جسم کاغذ یا مخلوق با جسم مداد باشد. چون در این مثالها یا یک طرف عدمی است و یا اگر هر دو وجودی باشد، نسبتشان دو طرفی بوده و با هم مساوی بودند و هر جایی را که برای جسم هاشور می‌زدیم به همان مقدار برای مخلوق علامت می‌گذاشتیم.

^۹ برخی از اساتید از تحقق این صفات به تحقق به «حیثیت تقییدیه اندماجیه» تعبیر می‌کنند. رک: حکمت عرفانی، ص ۱۵۹.

نسبت خالق و مخلوق باید به گونه‌ای باشد که ما تمام صفحه را برای خداوند خالق هاشور بزیم و در درون آن برای مخلوقات قسمتی کوچک را روی همان هاشورها علامت بزیم؛ و البته اگر بتوانیم باید قسمت علامت خورده برای خالق، نامتناهی برابر مخلوق باشد ولی چنین کاری در یک نمودار ممکن نیست.

اینجاست که ما باید به دنبال راه حلی دیگر برای حل این معما باشیم.

عرفای بالله قدس الله اسرارهم نظریه‌ای را با عنوان «وحدت شخصی وجود» یا «وجود رابط معلول» برای فهم این حقیقت ارائه داده‌اند و علاوه بر آیات و روایات با استدلال‌های عقلی و مکاشفات نیز بر استحکام آن افزوده‌اند. در این نظریه ادعا می‌شود که خداوند وجودی مستقل است که همه مخلوقات نسبت به او وجود رابط و یا ظهور و نمود و شأن وی هستند.

متأسفانه این نظریه عمیق - که از عالیترین اکتشافات عقل بشری است و به وسیله آن ارزشمندترین هدیه قرآن و عترت؛ یعنی توحید خداوند متعال تفسیر می‌شود - با برداشت‌هایی بسیار سطحی و خطا روبرو شده است که باید پیشاپیش آن برداشت‌های غلط تذکر داده شود. در درس بعدی ابتداء به این برداشت‌های غلط و سپس به توضیحاتی درباره این نظریه می‌پردازیم.

درس چهارم: برداشتهای غلط از وحدت وجود و وحدت در کثرت در نفس و قوا

در درس قبل گذشت که متأسفانه نظریه وحدت وجود - که از عالیترین اکتشافات عقل بشری است و به وسیله آن ارزشمندترین هدیه قرآن و عترت؛ یعنی توحید خداوند متعال تفسیر می‌شود - با برداشتهایی بسیار سطحی و خطا روبرو شده است که باید پیشاپیش آن برداشتهای غلط تذکر داده شود.

تفسیرهای غلط «وحدت وجود» یا «وجود رابط معلول»

یکی از اساتید معظم فلسفه در آغاز فصل مربوط به توضیح این نظریه در این باره می‌فرمایند:

- «حقیقت این است که درک عمیق این نظریه دشوار است. بنابراین، برای پیشگیری از هرگونه سوء برداشتی، پیشاپیش گوشزد می‌کنیم که نظریه وجود رابط معلول و نتیجه آن، که وحدت شخصی وجود است:
۱. نه مستلزم انکار مخلوقات و ممکنات است به این معنا که آنها معدوم باشند،
 ۲. یا به این معنا که هر شیئی واجب بالذات باشد،
 ۳. یا به این معنا که ممکنات صرفاً اموری متنوع از وجود واجب بالذات باشند،
 ۴. یا به این معنا که عین واجب بالذات باشند،
 ۵. یا اینکه ممکنات جزء واجب بالذات باشند،
 ۶. و نه مستلزم این است که واجب بالذات در ممکنات حلول کرده باشد،
 ۷. یا اینکه واجب بالذات به منزله روح باشد و ممکنات به منزله جسم او،
 ۸. یا اینکه واجب بالذات همان کل جهان، یعنی مجموع ممکنات، باشد نه واقعیتی علی حده،
 ۹. یا اینکه واجب بالذات صرفاً امری متنوع از وجود ممکنات باشد.
- همه این شقوق، از دیدگاه همه عرفا و فلاسفه مسلمان و بویژه از نظر صدرالمتألهین، عقلاً باطل و شرعاً کفر است.

بلکه دستاورد نظریه وجود رابط معلول جز این نیست که هر ممکن بالذات و مخلوق و معلولی شأنی از شئون واجب بالذات است؛ به این معنا که حیثیتی ندارد جز حکایت از او، مقامی ندارد جز مقام آینه و

آیتی که او را نشان می‌دهد؛ در یک کلام؛ تعبیر «واجب بالذات و ممکنات» مترادف است با تعبیر «خدا و آیات خدا» یا «خدا و خدا نماها».

پس اگر خواننده این مطلب گمان کند که نظریه وجود رابط به یکی از شقوق مذکور منجر می‌شود، بی‌تردید، این نظریه را فهم نکرده است یا به این سبب که نگارنده در توضیح آن قصور داشته است و یا به این سبب که خواننده عمق توضیح را در نیافته است.»

۹

به بیان دیگر در این نظریه:

۱. هم خداوند و هم مخلوقات هر دو واقعیند،
 ۲. و در عین حال خالق واجب الوجود و مستقل و غنی است،
 ۳. و مخلوق ممکن الوجود و رابط و محتاج است.
- هر تفسیری که سبب شود یکی از این سه گزاره از دست برود؛ مانند آنکه:
۱. خالق و مخلوق هر دو یا یکی معدوم و غیر واقعی باشند،
 ۲. یا مخلوق تا افق خالق بالا رفته و واجب گردد،
 ۳. یا خالق به افق مخلوق فرو آمده و ممکن گردد،
- مسئلاً تفسیری خطا خواهد بود و منظور معتقدان این نظریه نمی‌باشد.

توضیحی درباره نظریه وحدت شخصی وجود

در اینجا فعلاً در مقام اثبات عقلی یا شرح دقیق این نظریه نیستیم؛ زیرا شرح و اثبات آن مربوط به علم عرفان نظری بوده و مباحثی تخصصی را می‌طلبد که از توان این متن کوتاه خارج است و برای این جهت باید به کتب فلسفی یا عرفان نظری مراجعه نمود که عرفا و حکما در شرح ابعاد مختلف این مسأله حَقّاً غوغا نموده‌اند و امروزه نیز به لطف الهی کتابهای متعددی نگاشته شده که با بیانهای مختلف و روان به شرح و اثبات توحید قرآنی پرداخته و این حقیقت را روشن ساخته‌اند. غرض در اینجا ارائه دورنمایی از این نظریه است که فقط بتواند سوء تفاهم‌های برخی از مخالفان معارف الهی را - خصوصاً برخی از تفکرات نوظهور - را برطرف نماید.

استاد عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرانی، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰، با مختصری تغییر

^۹ به عنوان نمونه از کتب آموزشی، به کتابهای آشنائی با مجموعه عرفان اسلامی، اصول و مبانی عرفان نظری، حکمت عرفانی، درآمدی بر نظام حکمت صدرانی مراجعه نمایند.

وحدت در کثرت نفس، آیتی برای توحید

در درس قبل نمونه‌های مختلفی از وحدت در کثرت را مرور نمودیم که هیچ کدام نمی‌توانست مسأله توحید و نسبت خالق و مخلوق را حل نماید؛ چون مثالهای مزبور همه از سنخ امور جسمانی بودند و در عالم اجسام نمونه‌ای برای مسأله توحید یافت نمی‌شود. اما حکمای صدرائی و عرفا نمونه‌ای دیگر را از این دست در عالم مجردات یافته‌اند که در راستای فهم این حقیقت کمکهای شایانی می‌تواند بنماید.

به اعتقاد عرفا بهترین مثالی که در نزد ما برای نسبت خالق و مخلوق وجود دارد - والبته باز هم از جهاتی ناقص است - نسبت نفس ما به قوا و ادراکاتش می‌باشد. در حقیقت نفس ما تنها راه نفوذ ما به عالم ماورای محسوسات است و تأمل در آن افق‌های جدیدی را در برابر ما می‌گشاید و مثال نفس، مثالی از عالمی ویرای عالم اجسام است. اگر خوب تأمل کنیم، قوا و ادراکات ما از ما بیرون نیست و هیچ استقلال‌ی نسبت به ما ندارد و با ما یکی است و در عین حال ما حقیقتی هستیم ویرای این قوا و ادراکات. به این دو عبارت که از دو تن از بزرگان عرصه معرفت است با دقت و تأمل توجه نمائید.

کلام مرحوم علامه طهرانی قدس سره و علامه حسن زاده مدظله در این مسأله

مرحوم حضرت علامه طهرانی قدس سره می‌فرمایند:

«مثال روشن آن انسان است با قوای باطنیه و قوای ظاهریه آن. نفس ناطقه هر فرد از افراد بشر دارای حسّ مشترك و قوای مفکره و واهمه و حافظه، و دارای حسّ باصره و سامعه و شامه می‌باشد. این قوا همگی از جهت وحدت، عین نفس ناطقه بوده و واحد هستند؛ ولیکن به اعتبار تعینات و ظهورات بدینگونه متعین و ظاهر شده‌اند.

حقاً و تحقیقاً ما نمی‌توانیم وحدت و وحدانیت خودمان را انکار کنیم؛ و ایضاً در عین حال، این تعدد و تعین و تکثر قوا امری است غیرقابل تردید.

نفس وحدانی ما، به قوای باطنیه و آنگاه به قوای ظاهریه امر میکند و از ما بدین واسطه کارهائی سر میزند که دارای عنوان کثرات هستند؛ ولی در عین حال وحدت ما در این افعال و قوا به جای خود باقی است. بنابراین قوای باطنیه ما، خود ماست در آن ظهورات؛ و قوای ظاهریه ما مثل دیدن و شنیدن ما نیز خود ماست در این ظهورات.

تعدد در قوای ما که موجب عزلت گردد غلط است. وحدت است که در مظاهر و مجالی خود ظهور و تجلی کرده است؛ همچنین است این امر راجع به حضرت سبحان: خود اوست نه غیر او که در این آیه‌ها و آئینه‌ها و مظاهر و مجالی ظهور نموده است. تعددی که مستلزم عزلت شود غلط است؛ وحدت است

^۹ الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۵۹، الاسفار الأربعة، ج ۷، ص ۲۵۵ و ۲۵۶؛ ج ۸، ص ۲۲۳.

در کثرت، وحدت حقیقی در کثرت اعتباری.»

و حضرت علامه حسن زاده آملی مدظله العالی می فرمایند:

«در مسئله وحدت وجود عرفانی و کیفیت وجودات نسبت به ذات حق تأمل در رؤیا خیلی مفید است. شما در عالم رؤیا موجوداتی را می بینید که همه حی اند، راه می روند، حرف می زنند و... و در عین حال همه هم قائم به یک نفسند. جهان کثرات هم همه قائم به یک وجود است و همانطور که صور رؤیایی حقیقتاً ظهور و تجلی وجود شما هستند و جدای از شما نیستند در عین حال که خود شما نیستند، موجودات هستی نیز جدای از ذات حق نیستند و در عین حال، حق هم نیستند. حقیقت مسئله وحدت

در کثرت و کثرت در وحدت هم همین است.»

کثرات نفس شوون وی می باشد

در این مثالها می بینیم که اگر بخواهیم نسبت نفس با ادراکات و قوایش را در نموداری رسم کنیم نمی توانیم برای ادراکات نفس قسمتی را جدای از نفس هاشور بزیم. ادراکات نفس وجودی مجزا و جدا ندارند. همه اش خود نفس است که با همه همراه است و در همه موجود است و حاضر و در عین حال از همه برتر و بالاتر. با همه و بی همه. داخل همه و خارج از همه.

در اینجا می بینیم که ما نوعی رابطه جدید میان دو چیز کشف نمودیم که در عین اینکه دوتا هستند یکی می باشند، ولی نسبتشان مانند جسم و مخلوق دوسویه نیست، بلکه یک سویه است؛ یعنی ادراکات در درون حیطه نفسند ولی نفس در حیطه ادراکات خلاصه نمی شود بلکه او مقام بلندی و علوی دارد که ادراکات را بدانجا راهی نیست. به تعبیر دیگر ادراکات انسان چیزی اضافه بر اصل نفس و بیرون از وی نیست، خودش است که در درون خود تکثر یافته و در عین وحدتش کثرت دار گشته است. ادراکات نفس را محدود نمی سازد بلکه توسعه هم می بخشد.

چنین رابطه ای می تواند برای فهمی اجمالی از رابطه خالق و مخلوق راهگشا باشد. از رابطه کثرات نفس با نفس به رابطه شأن و ذی الشأن تعبیر می کنند که شأن از ذی الشأن هیچ استقلالی ندارد و در عین حال ذی الشأن از او کاملاً مستقل است.

تفاوت اول رابطه خالق و مخلوق با رابطه نفس و ادراکات

ولی باید دانست رابطه خالق و مخلوق باز هم به مراتب از این رابطه برتر است. زیرا علم و ادراکی که در ما هست با وجود آنکه عین ما است ولی افزوده ای است که با آمدنش نفس رشد نموده و بالا می رود و به اعتقاد خود حکما این علم از بیرون به نفس انسان عطا می شود و اضافه می گردد، گرچه وقتی افزوده می شود مانند افزوده شدن رنگ به جسم نیست که در کنار

^۹ الله شناسی، ج ۳، ص ۲۲۱ و ۲۲۲.

^۹ در محضر استاد، ص ۸۸.

جسم نشسته و با او یکی نمی‌شود بلکه واقعاً در عمق نفس نشسته و در درون آن جا گرفته و به تعبیر دیگر وجود نفس با آمدنش توسعه یافته و وسعتش بیشتر می‌شود.

برای اینکه کمی به مثال خالق و مخلوق نزدیکتر گردیم می‌توان به مواردی مثال زد که می‌خواهیم چیزی را به یاد بیاوریم.

مثالی دقیق‌تر؛ قوه حافظه و عملیات یادآوری

فرض کنید گلی را قبلاً در بالای کوهی دیده‌اید و مدتی گذشته و تصویر آن از روی صفحه ذهن شما پاک گشته ولی در خزانه حافظه باقی مانده است. اکنون کسی آن گل و کوه را به شما یادآوری می‌کند. در این حال نفس شما تصویری را که به ظاهر اثری از آن در نفس شما نیست ولی در اعماق حافظه نگهداری می‌شود بیرون کشیده و دوباره در صفحه نفس حاضر می‌نماید.

در اینجا گلی که در ذهن حاضر شده است؛ چیزی نیست که از بیرون نفس به آن افزوده شده باشد، بلکه همانست که از قبل در نفس بوده و الآن ظهور یافته و دوباره پس از مدتی در نفس غرق شده و پنهان می‌گردد.

در اینجا نفس خودش است که در درون خود چیزی را از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای سوق می‌دهد و بالا و پائین می‌برد و جالب اینجاست که وقتی که به درون نفس می‌رود کلاً گم می‌گردد و باز که به عرصه ظاهر نفس می‌آید شکل و رنگ و خصوصیاتش را باز می‌یابد.

در خزانه حافظه دهها چیز رنگارنگ و با صفات گوناگون هست ولی همه به آنجا که می‌رسند گوئی رنگ و شکلشان را می‌بازند و تنوع خود را از دست می‌دهند و انسان در آنجا هیچ کثرتی را حس نمی‌کند مگر زمانی که آن چیزها را دوباره از خزانه بیرون بیاورد و از کمون به ظهور بکشاند.

مسأله خلقت الهی از این جهت مثل کار حافظه است که چیزی از بیرون افزوده نمی‌شود و خداوند متعال خودش از عالم خزائن خود آنچه را از قبل دارد پائین فرستاده و در عالم خلق آشکار می‌نماید، گرچه عالم خلق هم در حیطة وجود خود اوست؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

مُحِيطٌ﴾

۹

۶

تفاوت دوم رابطه خالق و مخلوق با نفس و ادراکات

البته باز هم ما با همه این تشبیه‌ها به نسبت حقیقی خالق و مخلوق راه پیدا نمی‌کنیم؛ زیرا نفس و همه خصوصیات آن متغیر است و حادث و ممکن و خداوند قدیم و ازلی و ثابت می‌باشد؛ ولی این قدر هست که با تأمل در نفس و افعال و قوا و

^۹ الحجر ۱۵: ۲۱؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم.

^۹ فصلت ۴۱: ۵۴؛ آگاه باشید که همانا خداوند بر هر چیزی احاطه دارد.

ادراکات آن نوعی نسبت «وحدت در کثرت» را درک میکنیم که برای فهم مسأله توحید بسیار راهگشاست.

نمونه‌هایی دیگر از مثال‌های عرفا

عرفا برای بیان این مسأله مثالهای بسیار دیگری نیز زده‌اند که هر کدام می‌خواهد نمونه‌ای از وحدت در کثرت بوده و نشان دهد کثرت محتاج به واحد بوده و قائم به آنست و واحد مستغنی از آن کثرت می‌باشد. ولی باید دانست که هر یک از این مثال‌ها فقط از جهتی مطلب را نشان می‌دهد و نباید آن را مثالی جامع از همه جهات فرض کرد.

جمعی از مخالفان عرفان چون وجه شبه را در این مثالها گم کرده‌اند به برداشت‌هایی غلط از نظریه وحدت وجود دچار گشته‌اند که گاه کاملاً متناقض با این نظریه است.

در درس بعدی به بررسی مثال‌های دیگری که عرفا در تبیین این حقیقت از آن استفاده نموده‌اند می‌پردازیم.

درس پنجم: دیگر تمثیلهای وحدت شخصیه وجود

در این درس به بررسی برخی دیگر از مثالها می‌پردازیم؛ عرفا برای بیان این مسأله مثالهای بسیاری زده‌اند که هر کدام می‌خواهد نمونه‌ای از وحدت در کثرت بوده و نشان دهد کثرت محتاج به واحد بوده و قائم به آنست و واحد مستغنی از آن کثرت می‌باشد و در عین آن کثرت استقلالی از واحد نیز ندارد... نکته مهم در اینجا آنست که هر یک از این مثالها فقط از یک جهت مطلب را نشان می‌دهد و از جهات دیگر با مسأله توحید قرآنی و وحدت وجود متناسب نیست و نباید آنها را از همه جهات مانند توحید قرآنی فرض کرد. در این درس سعی می‌کنیم با نقل برخی از این مثالها از کلام بزرگان به موارد سوء تفاهم در هر مثال نیز اشاره کنیم.

مقدمه

در درس‌های گذشته با تفسیر علمی نظریه وحدت وجود آشنا شدیم و یکی از مثالهایی که برای تبیین این مسأله به کار می‌رود (تشبیه به نفس و صفات نفسانی) توضیح داده شد. این مثال از جهتی دقیق‌ترین مثال برای این نظریه است. در این درس به بررسی برخی دیگر از مثالها می‌پردازیم؛ عرفا برای بیان این مسأله مثالهای بسیاری زده‌اند که هر کدام می‌خواهد نمونه‌ای از وحدت در کثرت بوده و نشان دهد کثرت محتاج به واحد بوده و قائم به آنست و واحد مستغنی از آن کثرت می‌باشد و در عین آن کثرت استقلالی از واحد نیز ندارد. نکته مهم در اینجا آنست که هر یک از این مثالها فقط از یک جهت مطلب را نشان می‌دهد و از جهات دیگر با مسأله توحید قرآنی و وحدت وجود متناسب نیست و نباید آنها را از همه جهات مانند توحید قرآنی فرض کرد. و به تعبیر خلاصه و به اصطلاح علوم حوزوی «المثال مقرب من وجه و مبعّد من وجوه» (هر مثالی از جهتی مطلب را نزدیک نموده و از چندین جهت دور می‌نماید).

مرحوم ملاصدرا رضوان الله علیه در این باره می‌فرماید:

«فکل ما قیل فی تقریب هذه النسبة التي للذات الأحادية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات

المقربّة من وجهٍ للأفهام، المبعّدة من وجهٍ للأوهام» .

جمعی از مخالفان عرفان چون وجه شبه را در این مثالها گم کرده‌اند به برداشتهائی غلط از نظریه وحدت وجود دچار گشته‌اند که گاه کاملاً متناقض با این نظریه است. در این درس سعی می‌کنیم با نقل برخی از این مثالها از کلام بزرگان به موارد سوء تفاهم در هر مثال نیز اشاره کنیم.

مثال اول: دریا و امواج

عرفا گاهی برای تبیین نسبت خالق و مخلوق به دریا و موج دریا مثال می‌زنند تا توضیح دهند ما مستقل از خداوند نیستیم و خداوند هم در خلق کردن خود چیزی بیرون از خود ایجاد نمی‌کند و دائماً در مقام احاطه خود به همه موجودات باقی است. به عنوان نمونه شمس مغربی می‌فرماید:

مائی ما در میان ما و دریا حائل است

ماچو دریائیم و دریا عین ما بوده ولی

و مولوی در دیوان شمس می‌فرماید:

این دو که هر دو یکیست جز که همان یک مباد

جان من و جان تو بود یکی ز اتحاد

از سبب باد بود آنک جدایی بزاد

گشت جدا موج‌ها گر چه بد اول یکی

گاهی همین تشبیه در قالب حباب و آب نیز بیان می‌شود.

ملا عبدالرحمن جامی می‌گوید:

جمله مر آب را حباب بود

موج‌هایی که بحر هستی راست

در حقیقت حباب آب بود

گرچه آب و حباب باشد دو

راست چون هستی سراب بود

پس از این روی هستی اشیا

افراد ناآشنا گاهی از این مثالها چنان برداشت می‌کنند که مراد آنست که خداوند هم در هنگام خلقت - نعوذ بالله - تکان خورده و تغییر می‌نماید و ما هم چون امواج دریا که شکلی عارض بر دریا هستند عارضی بر ذات خداوند می‌باشیم. ولی این برداشت غلط است و اگر کسی هم از این مثال چنین قصد کند یقیناً کفر گفته است.

انسان خردمند و عاقل وقتی این مثال را در کلام بزرگی می‌بیند، باید دهها و یا صدها صفحه توضیحات وی و دیگر بزرگان را هم در کنار آن ببیند و بخواند که گفته‌اند خداوند از هر تغییری مبرا است و هیچ صفت نقصی بر آن عارض نمی‌شود.

در کمال عز خود مستغرق است

دائماً او پادشاه مطلق است

پس وجه شبه در این تشبیه‌ها چیز دیگری است. یکی از اساتید معاصر در بیان وجه شبه در این تشبیه می‌نویسند:

«میان دریا و موج دریا چه نسبتی برقرار است؟ از يك سو به‌طور قطع موج غیر از دریاست؛ زیرا می‌توان

دریایی را تصور کرد که هیچ موجی نداشته باشد و پس از آن موج شود. باید پذیرفت که این موج‌هایی که پدید آمدند غیر از دریا و آب دریا هستند. از سوی دیگر موج دریا چیزی به دریا نیفزوده است. پس از آنکه دریا موج شد، ما باز چیزی جز دریا و آب نخواهیم داشت. هرچه هست همان آب دریاست. بنابراین از این منظر موج دریا همان دریا و عین آن است؛ زیرا در همان حالی که دریا موج برداشته، صد در صد متن دریا را آب گرفته است و هیچ بخشی از آن را موج دریا تشکیل نمی‌دهد، اما با این حال کسی نمی‌تواند موج را انکار کند و آن را فقط امری وهمی و ذهنی بیندارد.

دلیل چنین حالتی برای موج - که هم در خارج واقعیت دارد و هم هیچ بخشی از دریا و متن آن را تشکیل نمی‌دهد- آن است که نوعی خاص از تحقق را داراست؛ زیرا هرچند وجود مستقل و جدایی ندارد، اما چون موج دریاست، موجود و متحقق در خارج است. باز تکرار می‌کنیم: چون «موج دریا» است، تحقق دارد و هیچ و پوچ نیست.

عرفا می‌گویند نسبت حق و خلق نیز شبیه نسبت موج و دریاست؛ زیرا همه موجودات و جلوه‌ها، امواج دریای بی‌کران وجود حق تعالی هستند و حقیقت خلق همان حقیقت موجی است که از جهتی غیر حق و از جهتی عین حق است و در عین آنکه وجودی در کنار وجود حق نیست، اما چون شأن حق و موج آن دریاست، موجود و متحقق است.»^۸

این تمثیل در آثار اهل عرفان بسیار آمده است:

سر زلفت به کناری زن و رخسار گشا
تا جهان محو شود خرقة کشد سوی فنا
ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست
موج دریاست عجب آنکه نباشد دریا

همین تمثیل با ظرایفی افزوده در الهی‌نامه علامه حسن‌زاده آملی حفظه‌الله چنین آمده است:

«الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است: انا لله و انا الیه راجعون»

مثال دوم: آینه‌ها و صاحب عکسها

از دیگر مثالهای متعارف تشبیه نسبت خالق و مخلوق است به نسبت یک انسان با آینه‌های گوناگون یا عکسها و تصاویری که از وی در آینه‌ها افتاده است.

به بیان یکی از اساتید محترم در عبارات زیر توجه نمایید:

« اتافی را در نظر آورید که آینه‌کاری شده است. بعضی از این آینه‌ها مقعر، و بعضی محدب و پاره‌ای مسطح‌اند؛ همچنین بعضی رنگی‌اند، با رنگ‌های مختلف و برخی بی‌رنگ؛ نیز پاره‌ای زنگار بسته برخی

^۸ آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، ص ۲۲۲.

^۹ دیوان امام، ص ۴۳.

^۱ الهی‌نامه، ص ۷۱.

صیقلی اند؛ و همچنین شکل‌ها و اندازه‌های متفاوت دارند و در جهات و زاویه‌های گوناگون تعبیه شده‌اند. وقتی انسان وارد این اتاق می‌شود و در وسط آن می‌ایستد، هزاران تصویر انسان از همان يك فرد در این آینه‌های مختلف پدید می‌آید و هر آینه‌ای به حسب استعداد و اندازه و رنگ و شکل خود، تصویر و جلوه‌ای خاص از همان يك انسان پدیدار می‌کند.

در این مجموعه هرچند هزاران انسان با ویژگی‌های مختلف دیده می‌شود، همگی تجلیات و جلوه‌های همان يك انسان ایستاده در وسط اتاق‌اند و اگر امر بر کسی مشتبه شود و بپندارد واقعاً انسان‌های گونه‌گونی در اتاق هستند راه چاره آن است که آینه‌ها شکسته شود تا حقیقت واحد نمایان گردد. عرفا می‌گویند نسبت حق تعالی با موجودات عالم چنین است؛ یعنی همه موجودات از عقل اول تا ماده نخستین، همگی آینه‌های چهره حق تعالی هستند.

از قُمَّة عرش تا به ایوان سماک وز طارم چرخ تا به مطمورة خاک

هر ذره که هست، آینه خورشید است در دیده آن کو نظری دارد پاک

هر موجودی به قدر استعداد و خصوصیات خود، وجودنما و حق‌نماست. در این میان يك وجود بیش نیست لکن آینه‌ها موجب می‌شوند، وجودات و موجودات دیده شوند.

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش از بهر نظاره صد هزار آینه بیش

در هر يك از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا صورت خویش

همه عالم صور مرآتیه حق تعالی هستند و حق در همه این آینه‌ها به قدر سعه و استعدادشان تجلی کرده است و از همین رو همه آیات و نشانه‌های آن بی‌نشان و همه حق‌نمایند: ﴿فَإِنَّمَا تُؤَلُّوْا فِئَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ﴾ . و وقتی آینه‌ها بشکند آن‌گاه حق واحد و وجود واحد نمایان می‌شود: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ، و ﴿لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ﴾ .

در این تمثیل نکته‌ها و دقایقی وجود دارد، که می‌باید به‌طور عمیق کانون توجه قرار گیرند:

الف) صورتی که در آینه دیده می‌شود از جهتی عین صورت مقابل (صورت صاحب صورت) است؛ یعنی مثلاً کسی که در برابر آینه می‌ایستد و مشغول شانه کردن موی خویش است، در آینه خودش را و صورتش را می‌نگرد، نه چیزی دیگر را. اما با این حال، صورت در آینه غیر از صورت صاحب صورت است. بنابراین میان صورت مرآتی و صورت حقیقی، از جهتی عینیت و از جهتی غیریت برقرار است. میان حق و خلق نیز چنین ارتباط دوپهلویی برقرار است: از جهتی عین هم و از جهتی غیر یکدیگرند؛ ب) در مقایسه صورت مرآتی و صورت صاحب صورت، صورت صاحب صورت وجود حقیقی دارد و صورت حقیقی صاحب صورت است. اما صورت در آینه گرچه به حقیقت واقعیت دارد و هیچ‌و‌پوچ

^۱ نقد النصوص، ص ۱۴۲

^۱ عبدالرحمن جامی، لوامع و لوايح، ص ۸۵؛ به نقل از عرفان نظری، نوشته حسن معلمی، ص ۱۵۱

^۱ البقره ۲: ۱۱۵؛ پس به هر سو رو کنبد، آنجا روی و وجه خداست.

^۱ القصص ۲۸: ۸۸؛ جز وجه او همه چیز نابود است.

^۱ غافر ۴۰: ۱۶؛ امروز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خداوند یکتای قهار است.

نیست، صورت مجازی صاحب صورت است و وجود مجازی و خیالی آن به شمار می‌آید. خلق نیز

۶

نسبت به وجه حق چنین است؛ یعنی صورت مجازی و خیالی وجه حق است...»

در درسهای بعد با اصطلاح وجود مجازی بیشتر آشنا می‌شویم. فعلاً سخن در اینست که در این تشبیه دقت کنیم و توجه بنمائیم که وجه شبه فقط استقلال نداشتن تصاویر از صاحب صورت است. تصاویر از جهتی همان صاحب صورند و از جهتی غیر از وی می‌باشند.

ولی باید دقت کنیم که این مثال نیز از جهات متعدد با توحید قرآنی متفاوت است؛ زیرا در این مثال آیینه‌ها وجودی مستقل از انسان صاحب عکس‌ها دارند. گاهی برای آنکه مثال دقیق‌تر شود تشبیه میان انسان صاحب عکس با خود عکسها (و نه آیینه‌ها) برقرار می‌شود و می‌گویند عالم مانند «صور مرآتیه» است ولی تصاویر و عکسها نیز گرچه از حیثی قائم به آن انسان هستند ولی تمام وجودشان به آن انسان گره نخورده است و از جهتی وابسته به آیینه‌ها هستند. اما در عالم خلقت مخلوقات از همه جهت وابسته و عین ربط به خالق می‌باشند و هیچ جهت استقلالی ندارند. پس این مثال فقط از یک جهت مسأله وحدت در کثرت را نشان می‌دهد.

مثال سوم: نور بسیط و نورهای رنگارنگ

یکی دیگر از تشبیه‌ها، تشبیه نسبت خالق به مخلوق به نسبت نور خورشید در حالت بساطت و همان نور پس از عبور از شیشه‌های رنگارنگ است.

«اگر نوری مثل نور خورشید را در نظر آوریم که در برابر آن، شبکه‌ها و پنجره‌هایی از شیشه با رنگ‌های مختلف قرار داشته باشد، چه روی خواهد داد؟ نور خورشید خود دو ویژگی دارد؛ نخست آنکه بی‌رنگ است و دیگر آنکه یک نور است و تکثری ندارد. این نور وقتی به شیشه‌ها و شبکه‌ها برخورد می‌کند، آن دو ویژگی را به لحاظ حال شیشه‌های مقابل، از دست می‌دهد و خصوصیت دیگری به خود می‌گیرد. نورهایی که پشت شیشه‌ها پدیدارند، اولاً، متکثرند، و ثانیاً، رنگ‌های گوناگونی از سبز و سرخ و آبی و زرد و... دارند؛ یک نور بی‌رنگ و جلوه‌های متکثر و رنگارنگ. نورهای متکثر و رنگارنگ پشت شیشه‌ها از جهتی عین همان نور واحد بی‌رنگ است و از جهتی دیگر غیر آن‌اند.

وجود حق تعالی نیز یک نور واحد بی‌رنگ است؛ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۷ که به اقتضای

ذوات و شبکه‌های اعیان ثابته اشیا، به جلوه‌ها و تجلیات متکثر، خود را نشان می‌دهد. «

^۱ حکمت عرفانی، صص ۱۸۶ و ۱۸۷.

^۱ النور ۲۴: ۳۵؛ خدا نور آسمان‌ها و زمین است.

^۱ اعیان ثابته عبارت است از ماهیات و ذوات اشیا که در صقع ربوبی و علم الهی در تعین ثانی به ثبوت علمی تحقق دارند. این ذوات و ماهیات، همانند معبرهایی هستند که فیض الهی از طریق آنها صادر شده، کثرات پدید می‌آیند.

^۱ حکمت عرفانی، ص ۱۸۹.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود
خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

این تشبیه همانطور که پیداست بیشتر نشأت گرفتن کثرت را از وحدت نشان می‌دهد که حقیقت وجود همان نور بسیط بی‌رنگ است و کثرات نیز همان واحدند در مقام تلون و رنگارنگی. واحد در مقامی خالص و بسیط و بی‌رنگ بود و خودش بدون اضافه شدن چیزی و بدون دخالت‌گیری تکرار یافت؛ پس کثیر از جهتی همان واحد است و واحد از جهتی همان کثیر است.

با این همه این تشبیه نیز صددرصد مانند توحید قرآنی نیست. زیرا در اینجا فرض شده که شیشه‌هایی جدای از آن نور خورشید بوده است که سبب تنوع و تکرار نور خورشید گشته است، با اینکه در نظام عالم خلقت تکرار موجودات و تجلیات ذات حق تعالی به نفس آنهاست و نیازی به امر مستقلی وراء حقیقت وجود ندارد. در عالم خلقت آن حقیقت بسیط و خالص وجود در عین آنکه مستقل است با همان بی‌رنگی و خلوصش با همه کثرات نیز همراه است و در همه چیز و با همه چیز است ولی در این مثال مقام اطلاق و بساطت نور مقامی است و مقام تلون و رنگارنگی آن مقامی دیگر و این دو از هم بریده و جدایند و اختلاف مکانی آن‌ها را از هم منفصل و بریده کرده است.

مثال چهارم و پنجم: یک و اعداد یا الف و حروف

در مثال دیگری عرفا خالق متعال را به عدد یک یا الف و مخلوقات را به اعداد یا کلمات تشبیه می‌نمایند. زیرا اعداد همان یکند که تکرار شده است و کلمات نیز همان الفند که در هر موضعی تکرار شده و با خمیدگی و راستی خود حروف را می‌سازد. پس از جهتی همه یکی هستند و از جهتی اموری متکثر و متعددند که از همان واحد بدون هیچ ضمیمه و اضافه‌ای به وجود آمده‌اند.

یکی از عرفا گویند:

کثرت چونیک در نگری عین وحدت است
ما را شکی نیست در این گر ترا شکست
در هر عدد ز روی حقیقت چونگری
گر صورتش بینی و گر ماه یگست

و شیخ محمود شبستری نیز می‌فرماید:

جهان را دید امری اعتباری
چو واحد گشته در اعداد ساری

این تشبیهات نیز از جهتی نیکوست ولی روشن است که عدد یگ یا حرف الف برای پدید آوردن اعداد و حروف محتاج

^۱ نقد النصوص، ص ۷۱-۷۲

^۱ نقد النصوص، ص ۶۹.

^۱ گلشن راز، ص ۸.

^۱ مرحوم ملاصدرا رضوان‌الله‌علیه معتقدند از جهتی تشبیه به واحد و اعداد بهترین تشبیه است. وی می‌فرماید:

تکرار است و نمی تواند در عین استقلال خود و وحدتش با همه کثرات همراه شود؛ ولی خداوند متعال از همه این جهات مبراست و با تکرار خود خلق نمی کند، بلکه در مقام تجلی و خلق به تعبیری مسامحی از اطلاق و سعه خارج شده و محدود می شود.

مثال ششم: حقیقت و خیال یا شاخص و سایه

از مشهورترین مثالها در بیان وحدت شخصی آنست که خداوند متعال مانند یک حقیقت و عالم و کثرات مانند خیال و توهم آن واقعیت است، مثل آنچه انسان دوبین و احوال می بیند. پس در حقیقت یک چیز بیشتر نیست و دوتا دیدن ما حقیقت را دوتا نمی کند.

شیخ عطار می فرماید:

یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی
یکی بین و یکی دان و یکی گوی
یکیست این جمله چه آخر چه اول
ولی بیننده را چشم است احوال
نظیر همین مسأله را درباره سایه و شاخص می گویند:

«از جمله مثالهای دقیقی که عرفا درباره ارتباط حق و خلق و چگونگی تحقق کثرت در کنار وحدت اطلاقی وجود حق، با الهام از متون شریعت، ارائه کرده اند، مثال سایه و صاحب آن است. سایه در مقایسه با صاحب آن، صرفاً وجودی خیالی و نمودی بسیار ضعیف است؛ چنان که گرچه نمی توان آن را معدوم انگاشت و اصل تحقق و واقعیت آن انکارناپذیر است، وجود آن نیز حقیقتاً وجود شخص نیست و هیچ سهمی از متن وجودی او را تشکیل نمی دهد. همه عالم در مقایسه با وجود حق تعالی سایه او شمرده می شوند؛ در عین آنکه هستند، هیچ بخشی از متن واقع را سامان نمی بخشند و وجود حقیقی از آن خداست، و عالم، وجود سایه ای و ظلّی و خیالی دارد.»

اشتباهی که در این مثالها معمولاً اتفاق می افتد آنست که مخالفان عرفان می پندارند که خیال و سایه، عدم محضند و از این مثالها نتیجه می گیرند که عالم از دید عرفا عدم مطلق است و هیچ بهره ای از واقعیت ندارد.

ولی خیال ما عدم مطلق نیست، بلکه خیالات و اوهام نیز مرتبه ای از تحقق و واقعیت را داراست. بدیهی است که آنچه احوال می بیند عدم محض نیست چراکه عدم محض را نمی توان دید. پس خیالات چیزی است و نفس الامری دارد با این حال حقیقت را هم درست و کامل نشان نمی دهد و آثار حقیقت را هم واجد نیست و لذا نمی توان آن را لمس نمود و جابجا کرد. پس نه هست و نه نیست و هم هست و هم نیست؛ هر کدام از جهتی. نه مانند هست حقیقی است که جانی اشغال می کند

«وَأشبه التمثيلات في التقريب، التمثيل بالواحد و نسبه الى مراتب الكثرة... فإن الواحد أوجد بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول

العدد. وليس في العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء» (الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۰۸)

^۱ اسرارنامه، ص ۸۸.

^۱ حکمت عرفانی، ص ۱۹۴.

و لمس می شود و نه مانند نیست حقیقی که حتی ظهور حقیقت و انعکاس آن هم نباشد. در عین حال با تمام وجود وابسته به حقیقت است و منشأ و ریشه‌ای جز همان امر حقیقی ندارد.

سایه نیز همینطور است. سایه از جهت عدم است، چون همان نبود نور را سایه می‌گویند، ولی در عین حال بهره‌ای از واقعیت دارد و همراه با شاخص می‌چرخد و می‌گردد و می‌آید و می‌رود. پس آن هم به تعبیر مسامحی برزخی میان وجود و عدم بوده و میان بود و نابودی اسیر است.

علاوه بر این تمثیل‌ها، عرفا از تمثیل‌های دیگری همانند صورت و معنا، تمثیل پوست و مغز و تمثیل جسم و جان، تمثیل نقطه و دایره، در تبیین وحدت شخصیه وجود و ارتباط حق و خلق بهره می‌برند. ولی باید توجه داشت که در هیچ جا نه کثرت را مطلقاً انکار می‌کنند و نه کثرت را با وحدت آن چنان می‌آمیزند که وحدت از مقام قداست خود خارج شده و از نامتناهی بودن خود خارج شود.

با توجه به آنچه گذشت تا حدودی آنچه در روایات آمده و برهان عقلی هم بر آن دلالت می‌کند روشن می‌شود. همه بحثهای گذشته به دنبال آن بود که نسبتی را میان خالق و مخلوق ترسیم کند که مخلوق جدای از خالق نباشد و وی را محدود نسازد و کثرت و وحدت با هم جمع شوند.

اگر این نسبت درست تصور شود می‌توان از آن نتیجه گرفت که «خداوند متعال نامتناهی است»؛ زیرا وقتی چیزی با همه چیز بود و هیچ چیز از او خالی نبود و به تعبیر دیگر غیری نداشت، طبیعی است که نامتناهی هم باشد چون چیزی وراء او نیست که او را حد بزند. برای توضیح بیشتر در این باب در درس بعد به شرح چهار تفسیر موجود برای «نامتناهی» می‌پردازیم تا از خلط میان معانی مختلف آن اجتناب نماییم.

درس ششم: اقسام نامتناهی و معنای نامتناهی بودن خداوند

در درسهای گذشته پس از تبیین توحید قرآنی و ارائه نمونه‌هائی برای وحدت در کثرت، سخن به تفسیر آیات و روایاتی رسید که خداوند را نامتناهی معرفی می‌نماید. پیش از تفسیر دقیق این آیات و روایات باید با تفسیرهای گوناگون نامتناهی آشنا شویم و سپس نظر صحیح را بشناسیم.

لااقل در بحث از خداوند متعال چهار تفسیر درباره نامتناهی بر سر زبانهاست: نامتناهی مقداری، نامتناهی وجودی، نامتناهی مکانی، نامتناهی مجازی .^۱

در این میان اولی کفر است و دومی حق و صحیح و مابقی باطل و ناقص.

۱. نامتناهی مقداری

نامتناهی مقداری همان چیزی است که در ریاضیات به آن نامتناهی می‌گویند. یعنی مقدار (یا چیزی دارای مقدار) که انتها و پایانی نداشته باشد. مانند سلسله اعداد که برای آن پایانی تصور نمی‌شود و مانند خطی فرضی که انتها نداشته باشد و جسمی بسیار بزرگ که هر چه حرکت کنیم هرگز به پایان آن نرسیم یا زمانی بی‌پایان که هرگز تمام نشود. اولین استعمال کلمه «نامتناهی» به همین معنا بوده است و در برخی کتابهای فلسفی معنای دیگری برای آن نمی‌گویند.

تصور برخی از مردم از خداوند متعال چنین است؛ یعنی وقتی می‌شنوند که خداوند نامتناهی است فکر می‌کنند که خداوند مانند نوری بزرگ است که سرتاسر عالم را از شرق به غرب و شمال به جنوب پر کرده است. کودکان نیز همیشه همینطور فکر می‌کنند و تا می‌شنوند که خدا همه جا هست فکر می‌کنند خداوند چیزی بسیار عریض و طویل است که در درون همه اشیاء رفته و در زمین و دیوار و سقف هم وجود دارد و از کوهها هم بلندتر است.

^۱ در اصطلاحات فلسفی موارد دیگری نیز برای نامتناهی ذکر می‌شود؛ مانند آنکه به نقطه نیز نامتناهی می‌گویند؛ چون امتدادی ندارد که تاهی پیدا کند و به خط محیط به دایره نیز نامتناهی می‌گویند؛ چون امتدادش انتهائی ندارد که آن را متناهی گرداند. چون این موارد را می‌توان در قسم چهارم از اقسام نامتناهی در اینجا داخل نمود و در بحث از خداوند متعال هم از این اقسام صحبتی به میان نمی‌آید، در این کتاب نیز از آن صحبتی میان نمی‌آید.

توضیحی بیشتر درباره نامتناهی مقداری

نامتناهی مقداری فقط در همان جهت که امتداد دارد نامتناهی است و از جهات دیگر متناهی است. مثلاً خط که در طول امتداد دارد از نظر عرض و ارتفاع متناهی است، بلکه عرض و ارتفاع آن مساوی صفر است. یک جسم نیز که دارای حجمی نامتناهی باشد، فقط در سه بُعد طول و عرض و ارتفاع نامتناهی است ولی باز هم از نظر وجودی متناهی است. این جسم همه عالم خود را پر می‌کند، ولی در عوالم دیگر راهی ندارد. مثلاً اگر فرض کنیم که عالم ماده از نظر مکانی نامتناهی باشد باز هم می‌توان بی‌نهایت عالم دیگر فرض نمود که جدای از این عالم نامتناهی مکانی باشد.

آیا خداوند متعال نامتناهی مقداری است؟

به هر حال این تصور درباره خداوند کاملاً خطاست و تفکری کفرآمیز به حساب می‌آید؛ زیرا چیزی که دارای مقدار و طول و عرض و ارتفاع باشد صفات جسم را به خود گرفته است و قابل تقسیم و دارای اجزاء خواهد بود و هر چه چنین باشد حتماً مخلوق و محتاج است و لا اقل اینست که به اجزاء خود احتیاج دارد و حکما برهانهای فراوانی آورده‌اند که واجب الوجود از همه صفات جسمانیت مبراست.

پس وقتی می‌گوئیم خداوند نامتناهی است منظور نامتناهی مقداری نیست بلکه نامتناهی وجودی است که قوت و عظمتش بی‌پایان است، در عین آنکه هیچ طول و عرض و ارتفاعی هم ندارد بلکه از هر کثرتی خالی است. و به فرمایش حضرت مولی‌الموالی امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

« لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ اَمْتَدَّتْ بِهِ النَّهَائِيَّاتُ فَكَبَّرْتُهُ تَجْسِيماً وَ لَا بِذِي عَظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَايَاتُ فَعَظَّمْتُهُ تَجْسِيماً بَلْ
كَبَّرَ شَأْنًا وَ عَظَّمَ سُلْطَانًا»^۱

۲. نامتناهی وجودی

نامتناهی وجودی چیزی است که چیزی وراء و بیرون آن نباشد. چون هرگاه فرض شود که چیزی غیر از آن بوده و از وی جدا و بریده باشد، آن غیر موجب محدودیت این نامتناهی شده و سبب می‌شود این متناهی محدود گردد. به دیگر تعبیر تناهی مساوی است با «پایان پذیرفتن» و هر گاه چیزی در نقطه‌ای به غیری برسد که در آنجا تمام شود و وجودش در آن نقطه ادامه نیابد آن چیز متناهی خواهد بود. پس فقط چیزی نامتناهی وجودی است که همه چیز باشد در عین اینکه هیچ چیز نیست. چیزی است که هیچ غیری نداشته

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۸۵، ص ۲۶۹.

باشد، در عین آنکه با هیچ محدودی هم - به مقتضای نامتناهی بودنش - نمی‌تواند یکی باشد. هم باید الباطن باشد و هم باید الظاهر. هم باید بکل شیء محیط باشد و هم العلی العظیم الاعلی باشد.

تصور چنین معنایی (و به تعبیری تصدیق به امکان اجتماع وصف بساطت و احاطه وجودی) از پیچیده ترین مفاهیم فلسفی است. خصوصاً اگر بدانیم که از نظر برهانی هرچه وجود چیزی قوی تر شده و به نامتناهی نزدیک می‌گردد بسیط تر شده و از کثرت دورتر می‌شود.

پس از سوئی نامتناهی وجودی باید همه چیز باشد و از سوئی باید بسیط بسیط بوده و هیچ کثرتی در آن نباشد. اینجاست که ذهن آغشته به وهم از تصدیق این دو مطلب با هم عاجز میشود و معمولاً یا به دامن نامتناهی مقداری می‌افتد و از بساطت خداوند دست برداشته و موجودی دارای طول و عرض و ارتفاع تصور می‌کند و یا از نامتناهی بودن خداوند دست بر می‌دارد و خداوند را نامتناهی مجازی می‌شمارد که پس از این توضیحش خواهد آمد.

راه تصور کردن اجمالی چنین چیزی (در حدی که انسان آنچه در روایات آمده است را انکار ننماید) یا آنست که انسان در برابر برهان تسلیم باشد و وقتی فهمید که به مقتضای عقل و نقل خداوند متعال هم نامتناهی وجودی است و هم بسیط آن را بپذیرد و قوه وهم را بر عقل حاکم نکند.

و یا آنست که در درون نفس خود فرورفته و مرتبه تجرد نفس را ادراک نماید و ببیند که در عین بساطت و تجرد نفس همه کثرات مراتب پائین را در خود جای می‌دهد که معرفت نفس به این کیفیت مرتبه‌ای از معرفت ربّ است. به هر حال آنچه از آیات و روایات و براهین عقلی به دست می‌آید آنست که خداوند نامتناهی وجودی است. توضیح بیشتری در این باره ان شاء الله در ادامه خواهد آمد.

۳. نامتناهی مکانی

برخی از کسانی که تحت تأثیر مکاتب عرفانی و حکمت متعالیه بوده‌اند، در سایه تلاشهای عرفا و حکما به این حقیقت پی برده‌اند که خدای روایات خدائی است که در همه جا حاضر است و همه چیز را پرکرده و در درون همه چیز است. این افراد که نتوانسته‌اند نامتناهی وجودی را درست تصور کنند و از توحید قرآنی و وحدت شخصی وجود هم تحاشی دارند ادعا می‌کنند که خداوند از مقدار و اندازه خالی است و در عین حال به مقتضای روایات همه جا هست و در همه چیز است ولی بودن او در همه چیز مانند بودن نور در همه شیشه است یا مثل بودن حجم و اندازه در همه جای جسم. (این نگاه را در آثار تفکیکیان مکرر می‌توان مشاهده نمود. برخی از گرایشهای فلسفی معاصر هم به نظری شبیه همین نگاه معتقدند.) پس خداوند همه مکانها را پر نموده و هیچ جا از او خالی نیست ولی همه وجودات را پر نکرده است؛ چنانکه نور وجود شیشه را پر نمی‌کند.

نقد این نظر

با توضیحاتی که پیش از این گذشت خواننده محترم می‌تواند به این نکته پی ببرد که این توجیه برای نسبت خالق و مخلوق کافی نیست.

زیرا در این نگاه خداوند در هستی و کمالات وجودی شریک خواهد داشت و باز هم محدود می‌شود؛ در حالیکه روایات از خداوندی سخن می‌گویند که نامحدود وجودی است؛ و نه فقط نامحدود مکانی. زیرا:

اولاً خدای روایات خدائی است که از حیثی درباره او می‌توان گفت که غیری ندارد و ما سوای او باطل است و هیچ هویتی جز او نیست و تعابیر دیگری که در آیات و روایات گذشت.

ثانیاً نامتناهی بودن خداوند در روایات اطلاق دارد و همه ابعاد را در بر می‌گیرد که پیش از این در روایات گذشت.

ثالثاً تعلیلی که در روایات آمده است کاملاً نشان می‌دهد که دائره عدم تناهی اعم از عدم تناهی مکانی است.

مانند این روایت شریفه:

«لَوْ حُدَّ لَهُ وَرَاءَ إِذَا حُدَّ لَهُ أَمَامَ وَ لَوْ التَّمَسَّ لَهُ التَّمَامُ إِذَا لَزِمَهُ التَّقْصَانُ»^۸

در این روایت می‌بینیم که حضرت ملاک کمال خداوند را آن می‌شمارند که وی قابل افزوده شدن و زیادت نیست که اگر زیادتش ممکن باشد معلوم می‌شود اکنون ناقص است.

و می‌دانیم که هر چیزی که غیر وجودی دارد ناقص و قابل افزایش است؛ یعنی می‌توان فرض نمود که آن غیر به وی افزوده گردد و آن چیز بیش از آنچه تا به حال بوده است گردد.

تنها چیزی که قابل افزایش نیست نامتناهی وجودی است که همه چیز است و بیش از همه چیز و چیزی وراء آن نیست تا بتواند به او افزوده گردد. پس از این روایت می‌توان نامحدودیت وجودی را نتیجه گرفت.

و نظیر همین روایت است این فرمایش حضرت:

«قَالَ فَحُدَّهُ لِي قَالَ لَا حَدَّ لَهُ قَالَ وَ لِمَ قَالَ لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حَدٍّ وَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ التَّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٍ»^۹

وحدت خداوند وحدت عددی نیست

و نیز همین حقیقت از همه روایاتی فهمیده می‌شود که می‌فرماید خداوند محدود نیست چون اگر محدود باشد قابل شمارش خواهد بود و اگر قابل شمارش باشد از ازلیت ساقط می‌گردد. مانند:

^۸ توحید صدوق، ص ۴۰.

^۹ توحید صدوق، ص ۲۵۲.

«... وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْلَهُ»

[هر که خدا را وصف کند او را محدود کند] و هر که او را محدود کند در شماره‌اش افکند و هر که در رشته شماره‌اش آرد ازلیت او را باطل کرده است.

سؤال مهم آنست که این چه نوع نامحدودیتی است که ملازم با غیر قابل شمارش بودن است؟ آیا نامحدود بودن خداوند به مانند نوری که همه جای شیشه را گرفته است موجب می‌شود که خداوند قابل شمارش نباشد؟ خیر؛ زیرا شیشه یک وجود است و نور وجود دوم و هر کدام عددی در قبال دیگری است.

نامحدودیتی که مانع از عدّ و شمارش است، نامحدود وجودی است که هیچ چیز دومی وی نخواهد بود.

خدای قرآن و روایات خدائی است که او دومی هر چیزی است و وراء همه چیز ولی هیچ چیز دومی او نیست و هر چیزی را که بخواهیم به عنوان دومی آن تصور کنیم می‌بینیم خودش در حیظه همان خداوند است و از او بیرون نیامده است تا دومی باشد.

به تعبیر روایات شریفه خداوند «وَاحِدٌ لَا يَتَأْوِيلُ عَدَدٍ»^۱ است. این طور نیست که می‌توان چیزی را در کنار وی شمرد و می‌توان برایش دومی فرض کرد ولی دومی ندارد، بلکه اصلاً نمی‌توان برایش دومی تصور نمود و به قول حکما «کَلَّ مَا فَرَضَ لَهُ ثَانِيًا عَادَ اَوَّلًا».

این صفات فقط در نامتناهی وجودی است نه در نامتناهی مکانی.

۴. نامتناهی مجازی

گروهی دیگر از متکلمان شیعی و معتزلی نیز هستند که می‌گویند خداوند نامتناهی مجازی است و به هیچ شکل نمی‌توان از نامتناهی بودن حقیقی وی سخن گفت. عقیده این گروه در آغاز بحث در درس اول در ضمن عبارات مرحوم شیخ طوسی اشاره شد.

این گروه می‌گویند اصلاً خداوند نه متناهی است و نه نامتناهی. زیرا متناهی و نامتناهی صفت مقادیر و موجودات دارای اندازه و مقدار است و خداوند اصلاً مقدار ندارد تا از تناهی یا عدم تناهی وی بحث کنیم.

پس همانطور که دیوار نه کور است نه بینا (چون کوری و بینائی عدم و ملکه هستند و از صفات چیزی می‌باشند که قابلیت اتصاف به بینائی را داشته باشد) خداوند متعال هم نه متناهی است و نه نامتناهی.

البته همانطور که مجازاً میتوان گفت دیوار نابینا است (یعنی بینا نیست و به عبارتی دیگر می‌توان سالبه محصله را مجازاً به موجب معدوله‌ای تبدیل کرد که محمولش از جنس عدم ملکه است) می‌توان گفت خداوند نامتناهی است؛ یعنی این موضوع متناهی و نامتناهی ندارد.

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۰؛ نهج البلاغه (صحیحی صالح)، خطبه ۱۵۲، ص ۲۱۲.

^۱ تعبیر شریف امام رضا علیه السلام؛ رک: امالی شیخ مفید، ص ۲۵۵؛ امالی شیخ طوسی، ص ۲۳.

در حقیقت این گروه با اصطلاح نامتناهی غیرمقداری که در کتب حکما هم زیاد به کار می‌رود ناآشنا بوده و فکر کرده اند که نامتناهی حتماً باید مقداری باشد و از سوئی حضور خداوند را هم در عالم منکرند و می‌گویند اصلاً خداوند در عالم هستی و در همه جا نیست و نه فقط احاطه وجودی ندارد بلکه احاطه مکانی نیز نداشته و نامتناهی مکانی نیز نیست. پس هیچ توجیهی برای نامتناهی نامیدن خداوند وجود ندارد.

نقد این نظر

این نظر مخالف تمام روایاتی است که در نقد نظر سابق گذشت و نامتناهی وجودی را اثبات می‌کرد؛ علاوه بر آنکه با روایات بسیار زیادی نیز که از وجود خداوند در همه چیز و همه مکانها خبر می‌دهد مخالف است که نمونه های آن در آغاز این درسها گذشت.

پس در حقیقت این نظر از نظر سابق هم از مکتب اهل بیت علیهم السلام دورتر و بیگانه‌تر است. البته از متکلمان سابق عجیب نیست که شناختشان از خداوند متعال در این حد باشد بلکه تعجب از گروهی است که امروزه و پس از عصر تدوین احادیث اهل بیت علیهم السلام چنین نظری بیگانه و مخالف با دهها روایت شریفه را ابراز نموده و افکار ناقص قرون گذشته را زنده می‌نمایند.

خداوند عین مخلوقات است

باری با توجه به آنچه گذشت معلوم می‌شود که نامتناهی وجودی غیر ندارد و چون هر چه غیر نیست به تعبیری عین است کمی به این تعبیر عرفا نزدیک می‌گردیم که می‌گویند «خداوند از جهتی عین مخلوقات و از جهتی غیر آنها می‌باشد» . برای اینکه کمی این عبارت واضح شود جا دارد در درس بعد توضیحی مختصر درباره معنای «عین» و اقسام عینیت بیان شود.

^۱ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۳۳۲ و ۴۳۶ و ۶۹۲.

درس هفتم: اقسام عینیت، تفسیر عینیت خالق و مخلوق و برداشتهای غلط

در درسهای گذشته دانستیم که خداوند متعال نامتناهی وجودی است و نامتناهی وجودی، غیر ندارد و چون هر چه غیر نیست به تعبیری عین است پس می توان گفت «خداوند از جهتی عین مخلوقات است» و می توان گفت: «از جهتی عین آنها و از جهتی غیر آنها می باشد» .^۱

برای روشن شدن معنای این نوع عبارات در این درس به شرح اقسام عینیت و تفسیر صحیح عینیت خالق و مخلوق پرداخته شده و در نهایت عینیت عرفانی خالق و مخلوق از طریق روایات اثبات شده و نمونه هائی از برداشتهای غلط ناآشنایان با معارف الهی ارائه گشته است.

آیا می شود چیزی عین چیز دیگر باشد؟

اگر درست تأمل شود می فهمیم که هیچگاه ممکن نیست که دو چیز عین هم باشند مگر آنکه از جهتی هم غیر هم باشند؛ زیرا اگر دو چیز از همه جهت عین هم باشند دیگر آن دو، دوتا نیستند بلکه یکی خواهند بود در حالی که فرض کردیم که دو چیزند.

به تعبیر دیگر نفس فرض دوئیت همیشه همراه نوعی غیریت است و به عبارتی دیگر عینیت نوعی نسبت است و نسبت فرع تحقق منتسبین. (و لذا علمای منطق می گویند اتحاد و حمل جزئی حقیقی بر جزئی مجاز است).

حال سؤال اینست که اگر همیشه در موارد عینیت غیریتی هم هست، پس معنای عینیت چیست؟ چرا نمی گوئیم کتاب عین درخت است ولی می گوئیم این درخت عین همان دانه ایست که کاشتیم.

پاسخ آنست که عینیت دو چیز در گرو اینست که یک حقیقت واحد دارای نوعی تکثر باشد به طوریکه آن کثرت در عین کثرتش، وحدت نیز داشته باشد.

به بیان دیگر هر گاه از یک چیز دو عنوان انتزاع شود یا یک چیز در دو لباس و دو قالب ظاهر شود، میان آن دو عنوان یا میان

^۱ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۳۲۲ و ۴۳۶ و ۶۲۹.

آن دو شیء در دو قالبش عینیتی برقرار است.

از سوئی چون مفاد قضیه حملیه نیز همین است، به طور معمول در مورد هر عینیتی می‌توان یک قضیه حملیه ساخت و با آن از عینیت موضوع و محمول خبر داد.

بنابراین بحث از اقسام عینیت مساوی با بحث از اقسام حمل می‌باشد.

اقسام عینیت

برخی از اقسام حمل و عینیت که در عرف عام و خاص به کار می‌رود به شرح ذیل است :

۱. عینیت ماهوی میان دو ماهیت در ظرف تقرّر ماهوی (بدون نظر به وجود) که از آن به حمل اولی ذاتی تعبیر می‌شود؛ مانند: انسان حیوان ناطق.

۲. عینیت ماهوی میان دو وجود در دو مرتبه (اتحاد ماهوی در موارد تحقق ماهیت در دو ظرف وجودی)؛ مانند تعبیر قائلین به وجود ذهنی که می‌گویند ماهیت آنچه در خارج است عین ماهیت آنچه در ذهن است می‌باشد (یا می‌گویند خارجی همان ذهنی است از حیث ماهیت).

۳. عینیت هویتی یا عینیت دو عنوان مشیر به جزئی خارجی در آن واحد مانند عینیت «حسن» با «پسر علی آقا» در «حسن آقا پسر علی آقا است» که در واقع اشاره به یک وجود واحد شخصی است.

۴. عینیت کلی با فرد، مثل عینیت کلی طبیعی انسان با افراد خود که مصحح قضایائی چون «زید انسان است»، «عمرو انسان است» و ... می‌باشد.

۵. عینیت وجودی یا اتحاد دو ماهیت (یا دو عنوان) در یک مرتبه وجودی در مسیر حرکت؛ مانند عینیت دانه با درخت سیب که حافظ وحدت آن دو، وجود واحد سیال است که در مرتبه‌ای با ماهیت دانه متحقق بود و در مرتبه دیگر با ماهیت درخت سیب متحقق است.

۶. عینیت حقیقت و رقیقت یا عینیت مراتب یک موجود در دو قوس صعود و نزول؛ همانطور که دانه سیب حرکت کرده و به درخت سیب تبدیل می‌شود، وجود نیز از مراتب عالی تنزل نموده و به مراتب مادون آمده و در قوس صعود دوباره بالا می‌رود و شبه حرکتی (با تسامح) در آن تحقق می‌پذیرد و جنبه وحدتی بین همه مراحل نزول و صعود وجود دارد که به آن اعتبار می‌گوئیم: این مرتبه نازل همان مرتبه عالی است که تنزل کرده و این مرتبه نازل همان مرتبه عالی است که بالا رفته

نکته قابل توجه آنکه چون عرف عام فقط مصادیق برخی از موارد اتحاد و عینیت را می‌شناسد به طور معمول فقط قضیه حملیه را برای همان نوع استعمال می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که موضوع له قضیه حملیه منحصر در همین موارد است، به گونه‌ای که عرف عام نیز هر گاه سائر موارد عینیت را بفهمد برای بیان و اخبار از آن گویا راهی جز استفاده از قضیه حملیه در برابر خود نمی‌بیند. پس تفاوت عرف عام و عرف خاص در تشخیص مصادیق است نه در مفهوم قضیه حملیه.

البته درباره برخی از موارد ذیل تفسیرهای گوناگونی می‌توان ارائه داد و آنچه در اینجا آمده با نوعی تسامح و مبنی بر برخی از نظرات است ظاهراً در عبارات کتب منطقی و فلسفی قسم سوم تا پنجم را در حمل شائع صناعی داخل می‌دانند و در برخی از عبارات قسم دوم را از حمل اولی می‌شمارند (رک: الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۰۴ و ۳۰۵، تعلیقه مرحوم حاج ملاهادی)

است. و چون هر معلولی تنزل علت تامه خود است لذا بین علت و معلول این عینیت همواره برقرار می‌باشد و می‌گویند علت عین معلول است و گاه گفته می‌شود معلول عین علت است. یعنی یکی حقیقت دیگری و دیگری رقیقت آن یک است.

۷. عینیت محیط و محاط یا عینیت عرفانی؛ چون آنچه احاطه وجودی دارد به گونه‌ای است که محاط از او نمی‌تواند بیرون باشد و محیط تمام جوانب وجودی وی را احاطه کرده، لاجرم بین محیط و محاط نوعی عینیت محقق می‌شود.

چرا در رابطه محیط و محاط از تعبیر عینیت استفاده می‌شود؟

سرّ تعبیر به عینیت در این موارد با توجه به دو مقدمه ذیل روشن می‌شود:

مقدمه اول: در عرف میان عینیت و غیریت نوعی منع خلّو و منع جمع برقرار است که هر چه غیر است عین نیست و هر چه عین است غیر نیست و بالعکس.

مقدمه دوم: غیریت عرفی ملازم است با اینکه:

۱. هر یک از دو «غیر» شخص کمال دیگری را فاقد بوده و از حریم او بیرون باشد و کمالی مخصوص خود داشته باشد.
۲. و بدین سبب موجب حدّ زدن دیگری شود. هرگاه زید غیر از عمرو است و قلم غیر از کاغذ است حتماً یکی از دیگری جدا بوده و حادث دیگری است.

با توجه به مقدمه دوم می‌فهمیم که درباره رابطه محیط و محاط وجودی نمی‌توان گفت «محاط» (مخلوق) غیر از «محیط» (خالق) است چون محاط (مخلوق) محیط (خالق) را حدّ نزده و از حیطة او بیرون نیست و با توجه به مقدمه اول، وقتی محاط غیر محیط نباشد، می‌توان گفت محاط عین محیط است.

به همین منوال، نمی‌توان گفت محیط (خالق) غیر از محاط (مخلوق) است چون محیط (خالق) شخص کمال محاط (مخلوق) را فاقد نبوده و از حریم او بیرون نیست؛ پس می‌توان گفت: محیط عین محاط است. این عینیت به معنای احاطه وجودی (قسم هفتم عینیت) است؛ نه به معنای حمل شائع صناعی یا حمل اولی یا حمل حقیقت و رقیقت.

پس مصحح تعبیر به عینیت در نسبت میان خالق و مخلوق، نبود غیریت است.

ولی از سوئی چون عینیت عرفی نیز ملازم خلاصه شدن یک چیز در دیگری و تساوی ظرف وجودی آن دو است، گاه گفته می‌شود محیط عین محاط نیست و محاط نیز عین محیط نیست، چون این دو تساوی وجودی ندارند.

در اصطلاح شائع بین عرفا برای بیان این حقیقت در یک جمله گفته می‌شود: عینه بوجه و غیره بوجه؛ یعنی رابطه خالق و

ملاک عینیت در حمل حقیقت و رقیقت گاهی اشتغال حقیقت بر کمالات رقیقت شمرده می‌شود که این بیان در مورد حمل معلول بر علت مفید است. ولی در اصطلاح حکما حمل حقیقت و رقیقت منحصر در این نوع نیست و در قوس صعود نیز جاری است. مثلاً عمل صالحی که مؤمن انجام می‌دهد در نشأت بعدی در هر موطنی تجلی خاص خود را دارد و میان آن با عمل دنیائی حمل حقیقت و رقیقت برقرار است، با اینکه نسبت آن دو نسبت علت و معلول نیست و تطبیق ملاک مزبور بر آن خالی از مشکل نیست. لذا در اینجا به در ملاک عینیت به همان اتصال وجودی مراتب که تبیین آن آسان‌تر می‌باشد اکتفاء شده است.

مخلوق برخی آثار عرفی عینیت و غیریت را ندارد و برخی را دارد؛ و به دقت علمی باید گفت مفهوم عرفی عینیت و غیریت مانع‌الخلو نیستند و نسبتی جدید غیر از این دو نسبت نیز می‌توان تصویر کرد که همان إحاطه وجودی باشد. تشریح و توضیح عینیت عرفانی را باید در علم عرفان جستجو کرد ولی بهترین مثال آن برای انسان عادی نسبت نفس و قوای نفس است که محیی الدین و صدرالمآلهین (ره) فرموده‌اند و در درسهای سابق توضیحاتی درباره آن گذشت.

دلالت آیات و روایات بر عینیت خالق و مخلوق

از مطالب گذشته روشن شد که عینیت در کلام حکما و عرفا یک اصطلاح خاص است و نباید آن را به معنای عامیانه و عادی تفسیر نمود.

و به بیان دیگر حکما و عرفا به نسبت‌های وجودی جدیدی راه یافته‌اند که اگر عرف عام نیز آن نسبتها را ادراک نماید در بیان آن ناخودآگاه از تعبیر عینیت و از قالب قضیه حملیه استفاده می‌نماید. در عبارات گذشته عرض شد که:

هر گاه از یک چیز دو عنوان انتزاع شود یا یک چیز در دو لباس و دو قالب ظاهر شود، میان آن دو عنوان یا میان آن دو شیء در دو قالبش عینیتی برقرار است.

حال اگر بخواهیم ببینیم از دیدگاه آیات و روایات خالق و مخلوق به این تعبیر علمی عینیت دارند یا نه؟ باید ببینیم از این منظر آیا خالق در متن وجود مخلوق حضور دارد، به طوریکه آنچه مخلوق است، دقیقاً همان در حیطة وجود خالق باشد یا نه؟

جواب این سؤال با توجه به مباحث گذشته آسان است. از نظر آیات و روایات خداوند سبحان نامتناهی است و نه فقط هیچ مکان، بلکه هیچ موطن وجودی از وی خالی نیست. پس در متن ذات مخلوقات حاضر است، بدون هیچ دوئیت و غیریت و بریدگی و لذا پیش از این در احادیث خواندیم: **لا یوصف ... بالغیریة و لیس شیء غیره**

اگر خداوند به یک معنا به غیریت وصف نمی‌شود، به حسب استدلال سابق باید متّصف به عینیت با همه چیز باشد. و اگر هم گاهی چیزی را به غیریت با خداوند موصوف می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که غیریتی است که موجب محدودیت نمی‌شود. لذا از حضرت امام رضا علیه‌السلام مروی است: **غُیُورُهُ تَحْدِیدٌ لِمَا سِوَاهُ** «غیرهای خداوند او را حد نمی‌زنند، بلکه یکدیگر را محدود می‌سازند.»

روایات حضور خداوند در متن همه اشیاء

همین حقیقت از روایات دیگر نیز فهمیده می‌شود:

وقتی در روایات می‌خوانیم که خداوند همه چیز را پر کرده است، به چه معناست؟ در روایات مبارکه که بعضی از آن قبلاً

هم گذشت، با تعبیرات مختلف این مسأله آمده است:

«فَسُبْحَانَكَ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَبَايَنَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يُفْقِدُكَ شَيْءٌ»^۸

پس پاک و منزّهی همه چیز را پر کردی و از همه چیز جدائی؛ پس توئی آن کس که هیچ چیز فاقد تو نیست و همه تو را دارند.

«مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ عَظَمَةً» ؛ با عظمت همه چیز را پر کردی.

«بِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأْتَ كُلَّ شَيْءٍ» ؛ قسم به عظمت که همه چیز را پر کرده است.

(می دانیم که عظمت خداوند از صفاتی است که عین ذات بوده و مخلوق ذات و صفت فعل بنیست، پس پر کردن خداوند همه چیز را به واسطه عظمت خود، تعبیر دیگری از حضور خود خداوند در متن همه اشیاء است).

اگر بخواهیم این دست روایات را صحیح معنا کنیم و به تأویل گرائی عموم متکلمین و حکما دچار نشویم، باید اعتراف کنیم که این تعبیر هیچ استقلالی برای مخلوق باقی نمی گذارد.

توضیح آنکه وقتی می گوئیم خالق همه مخلوقات را پر کرده است، نمی توان فرض کرد که مخلوق مانند ظرفی است که خالق درون آن را پر نموده است، زیرا در این فرض خالق فقط داخل ظرف مخلوق را پر نموده است نه همه چیز را؛ چون فرض کرده ایم که مخلوق برای خود جداره ای مانند ظرف دارد که در لابلای آن جداره خالق راه نیافته است.

اگر بنا باشد با دقت علمی گفته شود که خالق همه مخلوقات را پر نموده است برای مخلوق ظرفی و جداره ای و وجودی جدای از خالق باقی نمی ماند و الزاماً باید مخلوق خودش صرفاً یک تجلی از خالق بوده و با خالق به همان معنای هفتم عینیت بیاید و هیچ حیثیت وجودی مستقلی برای خود نداشته باشد.

تمام تعبیری که در روایات از بودن خداوند در همه چیز و با همه چیز صحبت می کند، نمی تواند از جهت علمی صحیح باشد مگر آنکه مخلوق صرفاً ظهور و تجلی و عین ربط باشد و هیچ نقطه استقلالی از آن باقی نماند؛ و گرنه قسمتی باقی خواهد ماند که خداوند آن را پر نموده و با آن و در آن نیست.

در عالم یک وجود بیش نیست

از بیانات گذشته نتیجه می گیریم که با یک زبان می توان گفت که در عالم یک وجود بیش نیست، چون مخلوقات همه عین همان یک وجودند و از حریم وی خارج نیستند. به همین جهت در اصطلاح به این توحید قرآنی «وحدت شخصیّه وجود» می گویند؛ یعنی در عالم هستی حقیقت وجود یکی بیش نیست که همان خداوند سبحانه و تعالی است و ماسوی او جدای

^۱ اثبات الوصیة، ص ۱۲۸؛ بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۲۸

^۱ مصباح المتهجد، ج ۲، ص ۴۷۳، دعای روز چهارشنبه؛ ج ۲، ص ۴۹۱، دعای شب جمعه

^۱ همان، ص ۵۷۲ و ص ۸۴۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۹۵

از او نیستند تا دومی وی محسوب شوند و وجود بیش از یکی شود.

تمام اشعار و عبارات عرفانی که به نوعی از عینیت خالق و مخلوق و یگانگی وجود در عالم سخن می‌گویند، به همین معناست که توحید حقیقی حضرت حق را به صراحت و بی‌پرده بیان می‌کند؛ جناب محیی‌الدین در فتوحات می‌فرماید:

«فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» ؛ پاک و منزّه است آن خدائی که اشیاء را از کتم تعدّم بیرون آورده و آشکار نمود و او خود عین آنها بوده و ایشان از او بریده و جدا نیست.

و در فصوص می‌فرماید:

«فإن العارف من يرى الحقّ في كل شيء بل يراه عين كل شيء»^۱ ؛ عارف کسی است که حق را در همه چیز می‌بیند، بلکه او را عین همه چیز می‌بیند، به طوری که هیچ چیز از او جدا و مستقل نیست.

و به قول لسان الغیب خواجه شیراز:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

و به بیان زیبای هاتف اصفهانی:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا إله إلا هو

یک مثال ساده

اگر کسی از شما بپرسد که شما چند چیز هستید؟ با قاطعیّت می‌گویند: من یک نفر بیش نیستم.

اگر به شما اعتراض کند و بگوید: چگونه ادّعی وحدت می‌کنی با اینکه باطن تو مملوّ از کثرت است و هزاران فکر و خصوصیات روحی و اخلاقی داری و تو نه ده تا و صد تا بلکه هزارانی!

در پاسخ می‌گویند: «آری! در درون من کثرتی عجیب وجود دارد ولی آن کثرت بیرون از حقیقت من نیست و من به همه آنها محیطم و لذا باز هم اگر از بیرون مرا نظر کنی من یکی بیش نیستم و آنها همه قائم به من و در حیطه من بوده و چیزی جز من نیستند و عین منند.»

این سخن به معنای انکار وجود افکار و خلقیات و روحیات شما نیست و بدین معنی نیز نیست که شما چیزی جز آن افکار نیستید و در آنها خلاصه می‌شوید یا شما چیزی تکه تکه و مرکب می‌باشید، بلکه انسان در افق نفسش وحدتی دارد بسیط که در عین وحدتش با همه کثرات درون همراه است و همه به وجود واحد موجودند.

در عالم هستی نیز بیش از یک وجود که همان وجود حضرت حق است، متحقق نیست و هر چه هست به او و با او و در حیطه وجود اوست و اگر کسی گفت «او هست» دیگر نمی‌تواند بعد از آن از دومی و سومی دم بزند. «چونکه صد آمد نود

^۱ الفتوحات المکیّة، ج ۲، ص ۴۵۹

^۱ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۰۹۶.

از توضیحات گذشته معلوم است که «فی کلّ شيء» اگر با دقت تفسیر شود چیزی نیست جز همان «عین کلّ شيء».

هم پیش ماست».

این است مراد عرفای بزرگوار و موحدان حقیقی از وحدت وجود.

در اینجا سخن را با ارائه نمونه‌هایی از برداشت‌های ناصواب ناآشنایان با معارف توحیدی خاتمه می‌دهیم.

برداشت اشتباه غیر متخصصین

با توجه به اصول گذشته اگر کسی به شکل صحیح مدّعی عرفا را بفهمد، خواهد دید که در توحید قرآنی (وحدت شخصیه وجود) نه کسی شریک خداوند متعال می‌شود تا این نظریه شرک باشد و نه کثرات انکار می‌شود تا دار ثواب و عقاب و ارسال رسل و انزال کتب و تکلیف و دنیا زیر سؤال برود.

تنها اتفاقی که در توحید قرآنی می‌افتد اینست که استقلال وجودی مخلوقات در برابر نور خداوند انکار می‌گردد. و اگر صحبت از عینیت نیز می‌شود به معنایی خاص است که گذشت.

اکنون به عبارات ذیل توجه کنید و قضاوت کنید که آیا گویندگان این عبارات بهره‌ای از فهم صحیح توحید قرآنی و عرفانی داشته‌اند یا نه؟

۱. یکی از منتقدان عرفان و عرفا در نقد کلام محیی الدین که در داستان موسی و هارون علیهما السلام فرموده «فإن العارف من یری الحقّ فی کل شیء بل یراه عین کل شیء ء»، گوید:

«اگر این چنین است که حقّ عین همه چیز است پس حضرت موسی و حضرت هارون یکی می‌باشند و

۴

عتاب کردن یکی دیگر را چه معنی دارد، چه اینکه دیگری در کار نیست.»

گوینده سخن پس از طرح این اشکال مبادرت به تکفیر برخی از بزرگان علمای شیعه نموده و ایشان را منکر ضروریات قرآن کریم در مسأله توحید می‌شمرد. ولی از این عبارات روشن است که وی اصلاً اقسام و معانی عینیت را نمی‌دانسته و عینیت در کلام محیی الدین را بر عینیت قسم سوّم یعنی عینیت دو عنوان مشیر به جزئی حمل نموده است. و گرنه اگر کسی مختصر آشنائی با منطق و حکمت داشته باشد، می‌داند عینیت یک چیز با دو چیز مستلزم عینیت آن دو چیز نیست.

حتی در حمل شائع صناعی می‌گوئیم انسان با زید عینیت دارد و با عمرو هم عینیت دارد، ولی هرگز مستلزم آن نیست که زید و عمرو با هم عینیت داشته باشند.

۱

۳

۵

^۱ سیدان، سید جعفر، نظریه تفکیک یا روش فقها و علماء امامیه در فهم معارف حقّه، ص ۱۳-۱۵.

این مثال از خود جناب محیی الدین است که می‌گوید عینیت انسان با زید و عمرو مستلزم عینیت زید و عمرو نیست. وی می‌فرماید:

فزید ما هو عمرو و هما إنسان فهما عین الإنسان لا غیره فمن هنا تعرف العالم من هو و صورة الأمر فیه إن كنت ذا نظر صحیح و فی أنفسکم أفلا تُبصرون ما ثم إلا النفس الناطقة و هی العاقلة و المفكرة و المتخیلة و الحافظة و المصورة و المغذیة و المنمیة و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسكة و السامعة و الباصرة و الطاعمة و المستشقة و اللامسة و المدركة لهذه الأمور و اختلاف هذه القوى و اختلاف الأسماء علیها و لیست بشيء زائد علیها بل هی عین کل صورة و هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الأفلاك و الأملاك فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینه (الفتوحات، ج ۲،

اگر گوینده شمه‌ای از حقیقت عینیت محیط و محاط را دریافته بود، هرگز به چنین توهمی دچار نمی‌شد که عینیت خداوند با همه چیز مستلزم عینیت حضرت موسی و هارون می‌باشد و هرگز زبان به تکفیر اولیاء خدا و مقربان درگاه الهی نمی‌گشود.
۲. گوینده دیگری گوید:

« خلاصه مدعای وحدت وجودیان این است که: تفاوت وجود واجب الوجود با چیزهای دیگر که نام آنها را تجلیات و ظهورات خدا می‌گذارند مانند تفاوت "اجزای یک شیء با کل" آن و مانند نسبت بین کل دریا با تک تک امواج آن است. بنابراین حقیقت وجود خالق تبارک و تعالی چیزی جز وجود مجموع اشیا و صفات و خصوصیات آن‌ها نیست»

«منظور آنان از این سخن این است که همه اشیا دارای محدودیت می‌باشند ولی چون خداوند موجودی نامتناهی است، وجود او عین همین اشیا و اجزا و صفات و خصوصیات آن‌ها می‌باشد اما به طور نامتناهی نه به طور محدود و متناهی. بنابر این روشن است با این تغییر عبارت مشکل حل نمی‌شود و باز هم براساس عقیده ایشان لازم می‌آید وجود خداوند دارای بی‌نهایت اجزای مقداری باشد که دارای زمان و مکان و دگرگونی بوده و هر لحظه به صورتی درمی‌آیند.»

با تأمل در مطالب گذشته روشن است که این سخن نیز جز اتهام و افترائی بر بزرگان اهل معرفت نیست که نویسنده به علت بی‌گانگی با معارف آن‌ها را به قائلین وحدت وجود نسبت داده است.

باری، عرفا بر اساس همین یکی دیدن و یکی دانستن، و به تعبیری به واسطه وصول به حقیقت توحید و کنار زدن پرده توهم استقلال مخلوقات، مخلوقات را در اصطلاحی دیگر وجود مجازی و پنداری می‌خوانند. ان شاء الله در درس بعدی به شرح اصطلاح وجود مجازی پرداخته و سوء تفاهمات منتقدان را از این تعبیر بررسی می‌کنیم.

^۱ میلانی، حسن، مجله سمات، ش ۵، ص ۱۵۳.

^۱ همان، ص ۱۵۵.

درس هشتم: معنای وجود و موجود مجازی

یکی از اصطلاحاتی که در کلام اهل عرفان به کثرت تکرار می‌شود و معمولاً مخالفان در فهم آن به برداشت‌های غلطی دچار می‌شوند، اصطلاح موجود مجازی یا وجود مجازی است.

عرفا می‌گویند: وجود و موجود حقیقی یکی بیش نیست و هرچه غیر از او، موجود مجازی است و به هیچ یک از ما سوی الله نمی‌توان وجود حقیقی را نسبت داد. عرفا بر همین اساس گاهی می‌گویند: حقیقت نظام عالم بر وحدت وجود و کثرت موجود پایه نهاده شده است. منظورشان وحدت وجود حقیقی و کثرت موجود مجازی است و گاهی می‌گویند: حقیقت نظام عالم وحدت وجود و وحدت موجود است و منظورشان وجود و موجود حقیقی است.

در همین راستا عرفا در بسیاری از عبارات ماسوی الله وهم و پندار و خواب و خیال و عکس می‌شمرند و از حقیقی بودن به دور می‌دانند.

۸

کل ما فی الکوّن وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

وجوداندر کمال خویش ساریست	تعیّن‌ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود
جهان را نیست هستی جز مجازی	سراسر کار او لهو است و بازی

۹

مخالفان عرفان معمولاً می‌پندارند که موجود مجازی یعنی آن چیزی که حقیقتاً معدوم است و از باب تشبیه و مناسبت به آن موجود گفته می‌شود. لذا نتیجه می‌گیرند که از نگاه عرفا غیر از خدا همه چیز معدوم است و فقط خداوند سبحانه و تعالی وجود دارد و در حقیقت از نگاه عرفا نه انسانی هست و نه پیامبری و نه بهشتی و نه جهنمی و نه ... و نه ... و نه ...

برای اینکه این سوء تفاهم برطرف شده و معنای این اصطلاح روشن شود بیان مقدماتی لازم است. البته چون توضیح این مسأله از پیچیدگی هائی خالی نیست، مخاطب اصلی این مقاله کسانی هستند که لاًقل در حد بدایة‌الحکمة یا کفایة‌الاصول از فلسفه یا اصول آگاهی دارند و طبیعی است که چون بنا بر ساده‌نویسی است برخی از دقّت‌ها و ظرافتهای فلسفی و عرفانی

^۱ از ابیات مشهور در لسان اهل معرفت.

^۱ گلشن راز، ص ۵۴.

در این شرح و توضیح مراعات نمی‌شود.

۱. معنای اجمالی مجاز

اصطلاح مجاز در علوم غالباً در برابر «حقیقت» به کار می‌رود. رابطه‌ای که ما میان دو چیز برقرار می‌کنیم، به سه حالت قابل تصور است:

۱. رابطه حقیقی: رابطه حقیقی به رابطه‌ای گویند که کاملاً مطابق با عالم واقع بوده و در آن هیچ تصرّف و تغییری صورت نگرفته باشد. مثلاً اگر امروز ظهر پادشاهی خودش به منزل ما آمده باشد و ما بگوئیم: «پادشاه به منزل ما آمد» می‌گوئیم این رابطه حقیقی است.

۲. رابطه غلط: رابطه غلط رابطه‌ای است که مطابق با عالم واقع نیست و هیچ تناسبی هم با واقع ندارد که بتوان به بهانه آن تناسب رابطه‌ای ساخت. مثلاً در مثال بالا اگر بگوئیم: «امروز آهنگری به منزل ما آمد» این رابطه را رابطه غلط می‌نامند و این رابطه دروغ و کذب خواهد بود.

۳. رابطه مجازی: رابطه مجازی به رابطه‌ای گویند که اگرچه مطابق با واقع نیست، ولی تناسبی با واقع دارد که به حسب آن تناسب، عقلاً آن رابطه را موجود فرض کرده و از آن در مقاصد خود استفاده می‌نمایند. مانند آنکه امروز ظهر ما میهمان فرزند پادشاه باشیم و ما بگوئیم: «امروز ما میهمان پادشاه بودیم».

در اینجا رابطه حقیقه مطابق با واقع نیست، ولی بی‌تناسب هم نیست. چون فرزند پادشاه و امردار پادشاه بوده و آنچه دارد از پادشاه است و لذا وقتی ما میهمان فرزند پادشاه باشیم گویا میهمان خود پادشاه هستیم.

عقلاً، به شرطی که گوینده جمله بالا، با قرینه‌ای بفهماند که منظورش از میهمانی در نزد پادشاه، خود پادشاه نیست، این جمله دروغ محسوب نمی‌دارند. تفاوت اصلی دروغ و غلط با مجاز در این است که استفاده از مجاز با قرینه در نزد عقلا کاری رواست ولی استفاده از غلط هیچ توجیه عقلانی ندارد.

آنچه گذشت توضیحی اجمالی و خلاصه از مجاز بود. برای روشن‌تر شدن آن باید به بررسی اقسام مجاز بپردازیم.

۲. توضیح تفصیلی مجاز و اقسام آن

اصطلاح مجاز در موارد مختلفی کاربرد دارد.

۱. مجاز در کلمه

اگر کلمه‌ای در گفتار یا نوشتار به معنایی غیر از معنای اصلی خود به کار رود، از آن به «مجاز در کلمه» یا «مجاز لغوی» تعبیر می‌کنند. در حقیقت در این موارد، ارتباط میان آن کلمه با معنایی که در آن به کار رفته، ارتباطی مجازی است. مثلاً

اگر بگوئیم: «در میدان جنگ پهلوانی قوی و شجاع را دیدم» می‌گویند استعمال کلمه «پهلوان قوی و شجاع» استعمالی حقیقی است.

ولی اگر به جای جمله بالا بگوئیم: «در میدان جنگ شیری غران دیدم»، می‌گویند: استعمال «شیر غران» به معنای «پهلوان شجاع» مجازی است. در اینجا رابطه میان کلمه «شیر غران» با معنای «پهلوان شجاع» یک رابطه حقیقی نیست و در واقع این کلمه برای آن معنا قرار داده نشده است، ولی بی‌تناسب هم نیست، بلکه واقعاً شیر نماد شجاعت و قدرت است و انسانها برای نشان دادن این صفت در یک شخص از کلمه شیر استفاده می‌کنند.

اما اگر در همین مثال به جای شیر بگوئیم: «در میدان جنگ یک گربه دیدم» این استعمال را غلط می‌نامند، چون هیچ تناسبی ندارد.

۲. مجاز در اسناد عرفی

گاهی مجاز در معانی کلمات (یعنی رابطه کلمه با معنایش) نیست، بلکه در رابطه یک کلمه و معنایش با یک کلمه دیگر و معنای آن است. مثلاً می‌دانیم که گوهرشاد آغا با صرف هزینه‌هایی فراوان به برخی از معماران زبردست دستور داد تا مسجد گوهرشاد را در کنار حرم حضرت امام رضا علیه‌السلام بنا کنند. حال در کتاب تاریخ در شرح احوال گوهرشاد می‌نویسیم: «گوهرشاد آغا مسجد گوهرشاد را در مشهد بنا کرد».

در اینجا بدون هیچ شکی منظور ما از کلمه «گوهرشاد» همان خانم خاص است و این کلمه در غیر از معنای اصلی خود استفاده نشده است؛ چنانکه منظور از کلمات «مسجد» و «بنا کرد» نیز چنین می‌باشد، با این حال نسبت و اسنادی که میان گوهرشاد و بنای مسجد برقرار کرده‌ایم نسبتی مجازی است و می‌دانیم در عالم واقع بناکننده مسجد، معمارانی زبردست بوده‌اند که به دستور گوهرشاد کار می‌کرده‌اند، ولی چون این معماران به دستور گوهرشاد و با پول وی این کار را کرده‌اند، کار را به گوهرشاد نسبت می‌دهیم و نسبت مجازی را به جای نسبت حقیقی می‌نشانیم.

در همین مثال اگر بگوئیم: «زبیده مسجد گوهرشاد را بنا کرد» نه حقیقت است و نه مجاز، بلکه غلط است؛ چون مناسبتی میان آن معماران با زبیده خاتون وجود ندارد.

از این نوع مجاز به مجاز در اسناد عرفی تعبیر می‌کنیم، چون عرف عمومی مردم به راحتی متوجه می‌شوند که اسناد^۱ ساختن مسجد به گوهرشاد، مطابق با واقع نیست و همراه با نوعی مجاز می‌باشد و حقیقت آن، این است که بگوئیم: جمعی از معماران، به دستور گوهرشاد و با هزینه وی مسجد گوهرشاد را بنا نمودند.

این دو نوع مجاز (مجاز در کلمه و مجاز در اسناد عرفی) در علوم ادبی و اشعار کاربرد بسیار گسترده‌ای دارد.

۱. البته در یک اصطلاح به همه اقسام مجاز در اسناد (اعم از عرفی و عقلی) مجاز عقلی می‌گویند و مجاز در کلمه را مجاز لغوی می‌نامند.

۳. مجاز در اسناد عقلی (مجاز فلسفی)

گاهی اسنادهای مجازی کمی دقیق‌تر می‌شود، به گونه‌ای که عرف آن را در نگاه اول حقیقت می‌پندارد، ولی دقت عقلی، آن را مجاز می‌شمرد.

مثلاً وقتی می‌گوئیم: «این دیوار سفید است» از نگاه عرفی این جمله واقعاً حقیقی است و اثری از مجاز در آن به چشم نمی‌خورد؛ چون واقعاً خود دیوار سفید است، نه پنجره‌ای که در کنار آن است یا سقفی که بر بالای آن قرار دارد.

ولی عقل می‌گوید این جمله مجاز است، چون دیوار عبارت است از جسمی ضخیم و محکم که میان دو بخش از یک ساختمان را جدا می‌کند. آنچه سفید است خود این دیوار نیست، بلکه لایه‌ی روی آن و رنگی که بر روی آن کشیده‌اند و هر روز ممکن است تغییر کند سفید می‌باشد، و گرنه خود دیوار از آجرهایی ساخته شده که زرد رنگ است و سیمانی که سیاه و خاکستری است و ...

پس در حقیقت جمله دقیق و حقیقی این است که بگوئیم: «رنگی که روی این دیوار زده‌اند سفید است»، ولی عرف مردم معمولاً چنین دقتی نمی‌کنند و نیازی هم به این دقتی ندارند و در شرایط عادی هیچگاه این طور صحبت نمی‌کنند.

از این نوع مجازات به مجاز در اسناد عقلی یا مجاز فلسفی تعبیر می‌کنیم.

کسی که در مباحث فلسفی وارد شود و در امور عالم هستی دقت نماید، می‌فهمد که بسیاری از استعمالات عرفی روزمره به چنین مجازاتی دچار است و حقیقت عالم واقع به گونه‌ی دیگری می‌باشد.

نکته مهمی که در همه این مجازات گذشته وجود دارد آن است، که اگر بخواهیم دقیق و حقیقی صحبت کنیم، باید جملات مجازی را برعکس نموده و منفی کنیم؛ یعنی جمله مثبت ما فقط در غالب مجاز راست است و اگر بخواهیم حقیقی صحبت کنیم آن جمله را نمی‌توان گفت و باید مخالف آن تعبیر نمود. مثلاً باید بگوئیم: در حقیقت امروز در میدان جنگ من شیری را ندیدم، بلکه پهلوانی شجاع را دیدم. در حقیقت گوهرشاد مسجد را بنانکرد، بلکه معماران آن را به دستور گوهرشاد و با هزینه‌ی او بنا کردند. در حقیقت دیوار سفید نیست، بلکه رنگ روی آن سفید است.

در همه این مجازات، در کنار مجاز حقیقتی وجود دارد که وارونه و برعکس مجاز است و تعبیر مجازی فقط در ظرف مجاز و دور از دقت صحیح می‌باشد. ولی آیا همه مجازات چنینند؟

پاسخ به این سؤال بسیار اساسی است. مخالفان عرفان چون فقط با همین مجازات سروکار دارند، وقتی می‌شنوند که یک عارف می‌گوید: «جهان را نیست هستی جز مجازی» فوراً نتیجه می‌گیرند: «پس در حقیقت جهان معدوم است و فقط

شبهاتی به هستی دارد». ولی آیا منظور عرفا نیز همین است؟

برای روشن شدن این مسأله خوب است نمونه‌های دیگری از مجاز در اسناد عقلی را بررسی کنیم:

۳. نمونه‌هایی دیگر از مجاز فلسفی

۱. اسناد امور عدمی

فرض کنید شخص نابینائی را می بینید. بی درنگ درباره او قضاوت می کنید که: «او نابینا است». آیا اسناد در این جمله حقیقی است یا مجازی؟

معلوم است که عرف مردم این اسناد را حقیقی می دانند و وقتی در این باره از ایشان سؤال کنیم، با قاطعیت می گویند: «او واقعاً و حقیقاً نابیناست». ولی وقتی به یک منطق دان یا فیلسوف مراجعه کنیم، می گوید: این اسناد مجازی است؛ زیرا کلمه «است» دلالت بر ارتباط میان دو چیز در واقع می نماید، در حالی که نابینائی در عالم واقع چیزی نیست که بتواند با چیز دیگری ارتباط برقرار کند.

نابینائی و کوری حکایت از فقدان و نداشتن یک صفت کمال می کند. کسی که نابیناست، کمالی به عنوان نابینائی ندارد، بلکه در حقیقت کمالی و صفتی به عنوان «بینائی» را ندارد و ما از نداشتن این صفت با نوعی کم دقتی و مسامحه و مجاز به «داشتن صفت نابینائی» تعبیر می کنیم.

اگر نابینائی یک چیز عدمی است و واقعیتی در خارج ندارد، نمی تواند هم با چیزی رابطه برقرار کند. پس جمله او نابینا است که به معنای «او با نابینائی ارتباط دارد» می باشد، یک مجاز فلسفی است.

حال سخن در این است که آیا می توانیم بگوئیم: جمله «او نابینا است» مجاز است، و در حقیقت «او بینا است»؟ واقعیت این است که جمله «او بیناست» هم صحیح نیست و نمی توان از مجاز بودن و واقعی نبودن «او نابیناست»، حقیقت بودن و واقعی بودن «او بیناست» را نتیجه گرفت. پس چه باید بگوئیم؟ اگر دقت کنیم ما در این مسأله با چهار جمله مواجهیم:

۱. «او نابیناست»؛ این جمله غلط نیست، ولی مجاز است؛ چون در عالم واقع صفتی با عنوان نابینائی نداریم که با «او» مرتبط باشد.

۲. «او بیناست»؛ این جمله غلط است؛ چون در حقیقت «او» با «بینائی» هیچ ارتباطی ندارد.

۳. «او نابینا نیست»؛ این جمله به معنای عرفی اش غلط است؛ چون از نگاه عرف «او نابینا نیست» مساوی است با جمله دوم: «او بیناست» و گفتیم جمله دوم غلط است.

۴. «او بینا نیست»؛ این جمله حقیقت است و کاملاً مطابق با عالم واقع. این جمله می گوید که میان او و صفت بینائی (که یک صفت حقیقی و واقعی است) هیچ ارتباطی برقرار نیست.

. بله این جمله «او نابینا نیست» به معنای دیگری صحیح است؛ زیرا می گوید: «او با نابینائی ارتباطی ندارد» و این سخن به دقت حق است؛ چون نابینائی یک صفت عدمی است و در خارج از آن اثری نیست و هیچ کس و هیچ چیز با او ارتباطی ندارد.

دانشمندان منطق و فلسفه می‌گویند که در بسیاری از جملات، ذهن ما وقتی واقعیت را بررسی می‌کند و می‌بیند که میان دو چیز ربطی برقرار نیست، به اشتباه و تسامح، می‌پندارد که میان آن چیز و مخالفش ارتباط برقرار است و نسبتی مجازی از آن می‌سازد. مثلاً می‌بیند که «او» با بینائی ربطی ندارد، به اشتباه می‌پندارد که «او» با «نابینائی» مرتبط است، در حالی که در خارج چیزی به اسم نابینائی نداریم تا او با آن مرتبط باشد.

اینها نمونه‌ای دیگر از مجازهای فلسفی است که از مجاز بودن آن، نمی‌توان حقیقت بودن طرف مخالف را نتیجه گرفت و نمی‌توان گفت: «اگر اونابیناست» مجاز است، پس «اوپیناست» حقیقت است، ولی می‌توان گفت حقیقت یک قضیه سالبه است که می‌گوید: او بینا نیست.

در اصطلاح و بیانی دیگر - و با صرف نظر از برخی دقتها - در درس سوم این مطلب را چنین خواندیم:

«فرض کنید از یک کاغذ مربع با قیچی مثلثی را ببریم. وقتی مثلث بریده شده را بررسی می‌کنیم می‌بینیم دو صفت و خصوصیت در او هست: ۱. جسم است ۲. مثلث است.

اکنون سؤال اینجاست که آیا صفت مثلث بودن مانند رنگ و سفتی و نرمی و حجم دار بودن و ... واقعیتی و رای جسم بودن دارد؟ آیا کاغذی که در اثر بریدن «مثلث» نام گرفت، چیزی به او افزوده شد؟ آیا صفت مثلث بودن افزوده‌ای بر کاغذ مربع است؟

حقیقت اینست که مثلث شدن کاغذ در اثر کم شدن آن است و در این مثال چیزی به این جسم (کاغذ) افزوده نشده است. مثلث بودن مثلث محصول نداشته‌های آن آنست نه فقط محصول داشته‌هایش؛ یعنی مثلث معنائی عدمی (یا عدمی - وجودی) است ...»

وجود صفاتی مانند نابینائی و مثلثی، مجازی است، ولی غلط نیست و گاهی می‌گوئیم این معانی گرچه در خارج مابازائی ندارند، ولی نفس الامر دارند و غلط و توهم و پندار محض نیستند. به امید خدا در درس بعدی به بررسی نمونه‌هایی دیگر از اسناد مجازی فلسفی می‌پردازیم که در آنها می‌توان به وضوح تفاوت میان مجاز، حقیقت و غلط را مشاهده کرد.

^۱ برخی از اساتید معاصر از وجود این نوع مفاهیم به وجود به «حیثیت تقییدیه نقادیه» تعبیر می‌کنند؛ رک: حکمت عرفانی، ص ۱۵۷.

درس نهم: نمونه‌هایی دیگر از مجاز فلسفی

در درس گذشته سخن به اینجا رسید که در اسنادهای مجازی فلسفی با نمونه‌هایی مواجه می‌شویم که در عین اینکه حقیقت نیست ولی غلط و خطا نیز نیست و ریشه‌ای در عالم واقع و نفس‌الامر دارد. برخی از نمونه‌های این اسنادهای مجازی فلسفی گذشت. اکنون به بررسی نمونه‌های دیگر می‌پردازیم:

۲. اسناد مفاهیم فلسفی

فرض می‌کنیم که درختی در مقابل ماست. می‌پرسیم: «این درخت یکی است یا چندتا؟ واحد است یا متعدد؟» معلوم است که هر کسی می‌گوید این درخت یکی و واحد است. می‌پرسیم: «آیا این درخت صفتی به اسم وحدت دارد؟» پاسخ همه مثبت است. همه می‌گویند: آری این درخت صفتی به اسم وحدت دارد و از صفت کثرت و تعدد مبراست.

اکنون سؤال این است که آیا این جمله «این درخت دارای صفت وحدت است» حقیقت است یا مجاز؟^۳ فیلسوف می‌گوید از جهتی این جمله مجاز است. چون این جمله خبر می‌دهد که میان این درخت با صفتی به اسم وحدت نوعی ارتباط برقرار است. ولی در خارج ما صفتی به اسم وحدت نداریم. چرا؟ چون اگر صفت وحدت در خارج جدای از جسم موجود باشد و بخواهد با جسم ارتباط برقرار کند، محال عقلی پیش می‌آید؛ زیرا آن جسم جدای از صفت وحدت و در رتبه قبل از برقراری ارتباط بالآخره یا یکی است یا بیشتر. اگر یکی است و صفت وحدت را داراست که دیگر نمی‌تواند دوباره صفت وحدت را دارا شود، و اگر بیش از یکی است و کثرت و تعدد دارد، هرگز نمی‌تواند صفت مقابل آن را که «وحدت» باشد بپذیرد و گرنه باید هم واحد باشد و هم متعدد و این محال است.

در حقیقت در نگاه اول وقتی به مفاهیمی چون وحدت نظر می‌کنیم به یک سردرگمی دچار می‌شویم؛ نه می‌توانیم بگوئیم وحدت نیست و جسم وحدت ندارد، و نه می‌توانیم بگوئیم وحدت جدای از جسم هست و با جسم مرتبط بوده و جسم دارا و واجد آنست. همین مسأله سبب شده که برخی بپندارند مفاهیم فلسفی چون وحدت و مخلوقیت و ... نه هستند و نه نیستند.

۳. دو جمله «این درخت واحد است» و «این درخت صفتی به اسم وحدت دارد» از نظر برخی با هم متفاوت است و در اینجا بحث در جمله دوم متمرکز است.

ولی حقیقت این است که اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم باید بگوئیم وحدت در عالم خارج نیست و اشیاء در عالم خارج دارای صفتی به اسم وحدت نیستند. لیکن این به معنای آن نیست که اشیاء در خارج دارای صفت کثرت و تعدد می باشند. در خارج نه صفت وحدت هست و نه صفت کثرت. در خارج فقط یک درخت است یا بگوئیم فقط یک وجود خاص است که ذهن ما وقتی به آن توجه می کند از آن مفهومی به اسم وحدت می سازد و آن شیء را به صفت وحدت متّصف می نماید و می گوید آن درخت واحد است.

نسبت دادن وجود به وحدت غلط نیست، یک سخن گزافه و توهم و پندار محض نیست، ولی حقیقت خالص هم نیست. در اصطلاح می گویند وحدت ما بی‌آراء ندارد، ولی نفس الامر یا منشأ انتزاع دارد. نسبت دادن وحدت به وجود یک نوع مجاز فلسفی است و ریشه‌ای در عالم خارج دارد. انسان حقیقتی را در عالم واقع می فهمد و می یابد که واقعاً «یک دوخت» با «دو درخت» متفاوت است، ولی وقتی می خواهد این تفاوت را توضیح دهد در هنگام توضیح با نوعی مجاز و مسامحه همراه شده و گاهی تعبیری به کار می برد که حقیقت خالص را نمی رساند. گرچه وقتی فهمید که این تعبیر مجاز است، نمی تواند نتیجه بگیرد که: «پس این درخت متعدد است».

در اینجا هم با چند جمله مواجهیم:

۱. «این درخت دارای صفت وحدت است»؛ این جمله غلط نیست، ولی مجاز فلسفی است و با نوعی مسامحه همراه است. چون در خارج صفتی به اسم وحدت نداریم که این درخت دارای آن باشد.
۲. «این درخت دارای صفت کثرت است»؛ این جمله غلط است و هیچ ارتباطی با واقع ندارد.
۳. «این درخت دارای صفت وحدت نیست»؛ این جمله به معنای عرفی به معنای همان جمله دوم است و لذا غلط می باشد، ولی می توان آن را به گونه‌ای دیگر نیز معنا کرد تا معنایش صحیح باشد.
۴. «این درخت به گونه‌ای است که ذهن انسانی وقتی با آن مواجه می شود از آن مفهومی با عنوان «وحدت» برداشت می کند و آن را به درخت نسبت می دهد.» این جمله از نگاه فلاسفه تقریباً دقیق و حقیقی است، ولی ذهن ما صفتی را که در مواجهه با درخت می سازد و ساخته خودش است، چیزی واقعی در عالم خارج فرض می کند و با نوعی مجاز می گوید: «این درخت دارای صفت وحدت است».

در درس سوم در موضوعی شبیه به همین بحث در ضمن مثال مخلوقیت گفته شد که برخی از اساتید از تحقق این صفات به تحقق به حیثیت تقییدیه اندماجیه تعبیر می نمایند.

۳. اسناد به امور ربطی

یکی دیگر از نمونه‌های اسناد مجازی اسناد به امور ربطی است. فرض کنید که حسن بیرون خانه‌ای ایستاده است و اکنون وارد خانه می شود. در این حالت می گوئیم: «حسن در خانه است.».

معلوم است که در اینجا میان خانه و حسن نسبتی به وجود آمده که از آن با «در» گزارش می کنیم و به آن نسبت ظرفیت

می‌گوئیم. این نسبت وقتی حسن بیرون خانه بود، وجود نداشت و اکنون که حسن وارد خانه شده است، به وجود آمده است. و لذا می‌گوئیم: «اکنون میان حسن و خانه نسبتی به اسم ظرفیت وجود دارد که آن را با کلمه «در» نشان می‌دهند.» حال آیا این جمله حقیقت است یا مجاز؟ روشن است که عرف عمومی می‌گوید این جمله حقیقت است و واقعاً در خارج نسبتی میان حسن و خانه پدید آمده که قبلاً وجود نداشته است.

ولی دانشمندان علم اصول و فلسفه طی تحقیقاتی می‌گویند که این نسبت مجازی و غیرواقعی است. چرا؟

این دانشمندان می‌گویند نسبت میان دو چیز نمی‌تواند یک امر مستقل باشد. اگر یک مفهوم نسبی و ربطی که رابط دو طرف است، مثل نسبت ظرفیت میان حسن و خانه دارای استقلال باشد، آنگاه نیاز به دو نسبت جدید می‌یابد و باید برای ارتباطش با حسن نسبتی برقرار کند و با خانه نیز نسبتی برقرار نماید تا بتواند حسن را به خانه مرتبط نماید. آن گاه اگر این دو نسبت جدید نیز بخواهند استقلالی داشته باشند، هر کدام برای ارتباط با دو طرف خود نیاز به نسبتی خواهند داشت و در حقیقت به چهار ربط و نسبت محتاج می‌شویم و به همین منوال اگر این چهار ربط مستقل باشند، نیاز به هشت نسبت و ربط جدید پیدا می‌شود و ... این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و هرگز ارتباط برقرار نمی‌شود.

از این استدلال نتیجه می‌گیریم ارتباط میان دو امر مستقل همیشه فقط با چیزی محقق می‌شود که فقط عین ربط و نسبت باشد و هیچ استقلالی نداشته باشد. خودش برای خودش چیزی نباشد، بلکه تمام هویت و حقیقت آن ارتباط و اتصال باشد و کارش به هم پیوستن دو چیز دیگر باشد و خودش برای ارتباط و اتصال نیاز به غیر خود نداشته باشد.

از اینجا علمای اصول و فلسفه به چیزی به اسم وجود ربطی پی برده‌اند و گفته‌اند چون می‌دانیم در عالم هستی و در ذهن انسان ارتباطاتی هست و هیچ ربطی به وسیله یک چیز مستقل قابل برقراری نیست، پس حتماً در خارج - یا لاقلاً در مفاهیم ذهنی - چیزهایی داریم که تمام حقیقت آنها ربط است. معمولاً از مفاهیم ربطی با حروف تعبیر می‌کنیم و لذا به آنها «معنای حرفی» هم گفته می‌شود.

علمای اصول و فلسفه می‌گویند: حال که دانستیم حقیقت مفاهیم نسبی و ربطی عین ربط و نسبت است، می‌فهمیم که نمی‌توان این مفاهیم را به تنهایی دید و فهمید. اگر یک ربط یا نسبت را به تنهایی ببینیم، معنایش استقلال یافتن آن و جدا شدنش از طرفین خود است، در حالی که تمام حقیقت آن اتصال میان طرفین بود. در حقیقت ما هرگاه به یک مفهوم نسبی نگاه می‌کنیم تا آن را ببینیم، فوراً آن را گم می‌کنیم و دیگر آن را ندیده‌ایم. حقیقت مفهوم نسبی فقط وقتی قابل ادراک است که در کنار طرفین خود و با آنها باشد. فقط وقتی می‌توان یک مفهوم نسبی را فهمید که آن را در حالی که ارتباط میان دو طرف را برقرار کرده است، همراه با طرفین ببینیم و به مجرد آنکه نگاهمان را از طرفین برداریم و بخواهیم به خودش نظر کنیم، دیگر او او نیست و تبدیل یافته و چیز جدیدی شده است.

پس ما هرگز نمی‌توانیم نسبت ظرفیت را خارج از جمله «حسن در خانه است» و بدون «حسن» و «خانه» درست ادراک

. برای مجازی بودن این نسبت دو جهت و حیثیت وجود دارد، یکی اینکه ظرفیت - به نظری - همچون وحدت از مفاهیم ساخته شده ذهن است و در خارج اصلاً هیچ تحقیقی ندارد و فقط منشأ انتزاع آن وجود دارد. دوم اینکه ظرفیت از مفاهیم نسبی است. ما در اینجا فقط به وجه دوم کار داریم.

نمائیم.

حال برگردیم به سؤال اصلی: «آیا جمله «میان حسن و خانه نسبتی به اسم ظرفیت وجود دارد که آن را با کلمه «در» نشان می‌دهند.» حقیقت است یا مجاز؟»

با این توضیحات باید حدس زده باشیم که این جمله مجاز است؛ زیرا ما در این جمله ابتداء چیزی را به عنوان «نسبت ظرفیت» جدای از حسن و خانه تصور کرده‌ایم و سپس ادعا کردیم که این نسبت رابط میان حسن و خانه است، ولی دانستیم که نسبت ظرفیت بدین گونه که ما تصور کرده‌ایم و آن را از طرفین خود بریده و برهنه کرده‌ایم هرگز میان حسن و خانه وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. نسبت ظرفیت در آنجا که هست، همیشه همراه طرفین خود است و وقتی از آنها بریده می‌شود دیگر خودش نیست و تغییری بنیادین کرده و از هویت «نسبی» و «ربطی» خود جدا شده است.

پس جمله «نسبت ظرفیت وجود دارد» از چیزی خبر می‌دهد که آن چیز در متن واقع به این حالت و این کیفیت وجود ندارد و مجاز است؛ یعنی عین واقعیت نیست ولی با واقعیت نسبتی دارد که سبب می‌شود بتوانیم چنین چیزی بگوئیم. با این حال آیا می‌توان از مجاز بودن آن نتیجه گرفت که: «نسبت ظرفیت معدوم است»؟ هرگز، زیرا این جمله غلط است و نسبت ظرفیت با عدم تناسب آشکاری ندارد.

واقعیت این است که ما کاملاً می‌فهمیم که وقتی حسن وارد خانه می‌شود ارتباطی میان حسن و خانه برقرار می‌شود که قبلاً نبوده است ولی توانائی انتقال دادن دقیق آن را در قالب جمله‌ای ساده مانند: «نسبت ظرفیت میان خانه و حسن وجود دارد» نداریم. دستگاه ذهن ما به گونه‌ای است که تا می‌خواهد آن حقیقتی را که فهمیده در قالب یک جمله بریزد، می‌بیند آن واقعیتی که ادراک کرده را نمی‌توان به طور دقیق در قالب جملات و قضایا حکایت کرد. در اینجا می‌بیند که اگر بگوید «نسبت موجود است» دقیق صحبت نکرده و اگر بگوید «نسبت معدوم است» باز هم صحیح نیست. در این موارد معمولاً مجبور می‌شویم با استفاده از اصطلاحات علمی، به جمله قیدهای بزنیم تا منظور دقیق را خود را برسانیم؛ مثلاً می‌گوئیم: «نسبت موجود است، ولی نه به حیث استقلال بلکه با حیث ربطی و نسبی».

آیا این امر به معنای ارتفاع نقیضین است؟ خیر؛ زیرا ارتفاع نقیضین در جایی است که چیزی قابلیت اتصاف به وجود و عدم را داشته باشد و آن گاه هیچ یک نباشند، ولی در محل بحث ما نسبتها و ربطها اصلاً قابلیت موصوف شدن ندارند؛ چون هر موصوفی باید به تنهایی قابل تصور باشد و پس از آن حکم کنیم میان او و صفتش ارتباطی برقرار است، در حالی که نسبتها جدا از طرفین خود قابل تصور دقیق و حقیقی نیستند و اصلاً موضوع هیچ قضیه‌ای نمی‌شوند.

پس قضایائی چون «نسبت هست» و «نسبت نیست» هر دو منتفی به انتفاء موضوعند، نه اینکه موضوع تقرر و ثباتی داشته و آن وقت وجود و عدم هر دو از آن سلب شده است.

در اینجا است که می‌گوئیم: قضیه «نسبت وجود دارد» نفس الامر دارد، توهم و پندار محض نیست، ولی عین واقعیت هم نیست و وجود آن مجازی است. پس نباید اصولی یا فیلسوفی را که می‌گوید این نسبت مجازی است، به انکار وجود نسبتها متهم نمود.

۴. اسناد به معدوم مطلق

یکی دیگر از نمونه‌های اسناد مجازی، این جمله معماگونه است: «معدوم مطلق، معدوم است».

معدوم مطلق، یعنی چیزی که نه در خارج (در هیچ جایی و هیچ عالمی) وجود دارد و نه در فکر و ذهن کسی تصویری از آن هست. مثلاً سیمرغ در خارج وجود ندارد، ولی در ذهن ما هست و درباره آن داستانها گفته و شعرها سروده‌اند؛ پس سیمرغ معدوم خارجی است ولی معدوم مطلق نیست.

حال چیزی را فرض کنید که نه در خارج از آن اثری باشد و نه در ذهن کسی. مسلماً درباره این چیز می‌توانیم بگوئیم: «این چیز در همه عوالم و از همه جهت معدوم است» و می‌توانیم بگوئیم «از معدوم مطلق هیچ صحبتی نمی‌توان کرد و هیچ خبری نمی‌توان داد؛ چون هرچه درباره آن صحبت می‌کنیم در ذهن وجود دارد».

در اینجا پای یک معمای فلسفی به میان می‌آید که ادعا می‌کند هر دو جمله غلط است؛ زیرا خود شما در این دو جمله درباره همان معدوم مطلق صحبت کردید و از آن خبر دادید و این نشان می‌دهد که معدوم مطلق در ذهن شما وجود داشته است و این طور نیست که هم در خارج و هم در ذهن معدوم باشد.

روشن است که ما در برابر یک تناقض قرار می‌گیریم، از سوئی وجداناً می‌دانیم که معدوم مطلق به حسب فرض معدوم مطلق است و از آن نمی‌توان صحبت کرد و از سوئی می‌بینیم در همین جمله درباره اش صحبت کردیم و این نشانه آنست که معدوم مطلق در ذهن موجود است. پس هم معدوم است و هم موجود.

این معمای پیچیده هیچ راه حلی ندارد جز آنکه ما بفهمیم که مفهومی چون معدوم مطلق، به گونه‌ای است که دستگاه فکر و ذهن ما توانایی تصوّر دقیق و واقعی آن را ندارد. ذهن ما هر چه را می‌فهمد در سایه وجود می‌فهمد و همه چیز اولاً در ظرف ذهن وجودی می‌یابند و سپس فهمیده می‌شوند. وقتی ما می‌خواهیم معدوم مطلق را تصور کنیم، در حقیقت اول به آن وجودی ذهنی می‌بخشیم و از معدوم مطلق بودن آن را خارج می‌کنیم و سپس می‌فهمیم. پس معدوم مطلق واقعاً مانند یک سگّه دور است که هم هست و هم نیست. از جهتی هست و از جهتی نیست.

چون در ذهن موجود است، پس هست و چون عنوانش معدوم مطلق است و آن را معدوم مطلق فرض کرده و در نظر گرفته‌ایم، پس نیست. ولی این دو جهت در ذهن آن قدر در هم تنیده و فرو رفته‌اند که تفکیک آن دو از هم بحثهای فلسفی عمیقی را می‌طلبد.

پس وقتی می‌گوئیم: «معدوم مطلق نیست» نوعی مجاز است و وقتی می‌گوئیم: «معدوم مطلق هست» باز هم نوعی مجاز است و فقط وقتی می‌توان یک تعبیر دقیق علمی از این مطلب ارائه کرد که بتوانیم آن دو جهت و دو حیثیت معدوم مطلق را از هم تفکیک کنیم و با یک اصطلاح علمی جمله را قید بزیم و مثلاً مانند برخی از فلاسفه بگوئیم: «المعدوم المطلق بالحمل الأولی معدوم و بالحمل الشائع موجود» یا تعبیراتی نظیر این.

و گاهی هم طبق اصطلاح دیگری از حمل اولی و شائع بالعکس گفته می‌شود: المعدوم المطلق بالحمل الأولی موجود و بالحمل الشائع معدوم؛ برای روشنتر شدن این دو اصطلاح مبحث معدوم مطلق را در فرمایش حضرت علامه طباطبائی قدس سرّه در کتابهای بدایة الحکمة و نهایة الحکمة مقایسه نمایند.

برای روشن تر شدن این مطلب به نمونه زیر توجه کنید:

مقداری شکر را در آب حل می‌کنیم. معلوم است که ترکیب آب با شکر یک ترکیب شیمیائی نیست تا ماده جدید بسیطی به وجود آید، بلکه صرفاً یک محلول است. از یک انسان عادی می‌پرسیم: آیا این محلول شیرین است؟ فوراً می‌گوید: بله. می‌پرسیم آیا واقعاً شیرین است؟ می‌گوید: بله، مسلماً و واقعاً شیرین است.

ولی وقتی به یک شیمیدان مراجعه می‌کنیم می‌گوید این جمله مجاز است. چون این محلول مرکبی است از آب که بی مزه است و شکر که شیرین است. در حقیقت آنچه شیرین است شکر است، نه آب و نه این محلول.

لیکن مشکل اینجاست که ما وقتی با انگشت به چیزی اشاره می‌کنیم و می‌گوئیم: «این» نمی‌توانیم در این اشاره آب را از شکر جدا کنیم؛ چون این دو در خارج آن قدر در هم تنیده‌اند که اشاره خارجی توان تفکیک آن دو را ندارد. لذا وقتی درباره «این» با اشاره خارجی صحبت می‌کنیم، هرگز نمی‌توانیم با دقت سخن بگوئیم. نه جمله «این محلول شیرین است» دقیق است و نه جمله «این محلول بی مزه است» صحیح است.

جمله دقیق این است که ما به اشاره تنها اکتفاء نکنیم و با توضیحی مطلب را پی‌گیری کنیم و بگوئیم: «شکری که در این محلول است و با اشاره نمی‌توان به آن اشاره کرد، شیرین است» و «آبی که در این محلول است و با اشاره خاص نمی‌توان به آن اشاره کرد، بی مزه است».

داستان معدوم مطلق مانند داستان همین محلول است. تصورات ذهنی ما اشاره‌ای عقلی و ذهنی است. معدوم مطلق یک محلول است که ما نمی‌توانیم در قالب یک اشاره ذهنی و یک تصور ساده به همه خصوصیات آن اشاره کنیم. معدوم مطلق جهات و خصوصیات دارد که در هم تنیده‌اند و ذهن ما در یک تصور ساده نمی‌تواند آنها را از هم جدا کند و حق هر یک را در جمله ادا نماید. لذا مجبور می‌شود با توضیحاتی جهات آن را از هم جدا نماید و حکمی دقیق نماید و مادامی که این تفکیک انجام نشده، همواره سخن با مجاز آمیخته است. جمله «معدوم مطلق هست» نوعی مجاز است و جمله «معدوم مطلق نیست» نیز نوعی مجاز است.

پس از روشن شدن این نمونه‌ها اکنون زمان آنست که معنای مجازی بودن هستی و وجود ماسوی الله را بررسی کنیم و ببینیم مراد عرفای بالله از اینکه می‌گویند هرچه غیر از خداست وهم و پندار است یا اینکه می‌گویند ما سوی الله عدم می‌باشد چیست؟

درس دهم : معنای وجود مجازی ماسوی الله

در درسهای گذشته با دقتهای فلاسفه در تشخیص اسنادهای مجازی و اقسام آن آشنا شدیم و دانستیم در برخی از مثالها سر استفاده از اسناد مجازی ناتوانی ذهن ما از تصوّر دقیق محتوای قضیه است، با وجود اینکه آن مجاز باطل و غلط نیز نیست و ریشه‌ای در واقع دارد. اکنون زمان آنست که معنای مجازی بودن هستی و وجود ماسوی الله را بررسی کنیم. مجازی بودن وجود ماسوی الله به دو گونه قابل بیان است:

وجه اول :

بر اساس تحلیل‌های عمیق فلسفی، وجود همه مخلوقات عین ربط و نسبت به خداوند متعال است و هیچ استقلالی برای مخلوق در هیچ جهتی وجود ندارد. روی همین جهت اگر کسی مخلوقی را تصور کند بدون آنکه آن را عین ربط به خداوند بداند و ببیند، در حقیقت آن را درست ندیده و تصور نکرده است. پس تصور عمومی ما از مخلوقات که آنها را بدون خداوند می‌بینیم، همواره تصویری غیرواقعی است، مانند تصور ما از «نسبت ظرفیت» میان «حسن» و «خانه» در مثال گذشته. بنابراین وقتی می‌گوئیم: «مخلوقات هستند و وجود دارند» با جمله‌ای مجازی مواجهیم که حقیقت را به ما منتقل نمی‌کند. این جمله مخلوقی را بریده از خالق و مستقل از آن به تصویر می‌کشد که دارای وجود است، در حالی که چنین مخلوقی در دار وجود، وجود ندارد.

ولی آیا می‌توان از مجاز بودن این تعبیر، نتیجه گرفت که: مخلوقات معدوم هستند؟ هرگز. چون بحث در مجازی بودن نسبت نیست، بلکه بحث در این است که حقیقت مخلوقات آن طور که هستند - یعنی عین ربط به پروردگار - قابل تصور نیست و لذا تصور ما از موضوع قضیه (نه نسبت) مجازی است و با این تصور مجازی هیچ حکم حقیقی نمی‌توان به آن نسبت داد.

پس قضیه «مخلوقات وجود دارند» نفس الامر دارد؛ یعنی توهم محض نیست و با آن حقیقتی را که می‌فهمیم می‌خواهیم بیان کنیم، گرچه دقیق نیست و هرگز نمی‌توانیم آنچه را از واقع می‌فهمیم با این تعابیر دقیقاً بیان کنیم. پس وجود مخلوقات به این بیان مجازی است ولی این مجازیت بدان معنا نیست که آنها از نگاه حکما و عرفا حقیقه معدومند.

مرحوم آیه الله مطهری رضوان الله علیه در بیانی زیبا و روان عین ربط بودن مخلوقات را چنین توضیح می دهند:

«تصوری که هر انسانی از قانون علیت دارد این است که «علت وجود دهنده به معلول است». هر کس که خود را مدعن به این قانون کلی می شمارد و رابطه علی و معلولی بین موجودات قائل است، چه متکلم و چه حکیم، چه الهی و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، این طور فکر می کند که علت وجود دهنده به معلول است و رابطه ای که بین آنها برقرار است این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می کند.

ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم و می گوئیم درست است که علت واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است ولی در موارد معمولی که چیزی چیزی را به چیزی می دهد مثل آنکه شخصی به نام «الف» به شخص دیگری به نام «ب» شی خاصی را به نام «ج» می دهد پای چهار امر واقعیت دار در کار است:

(۱). دهنده (الف)

(۲). گیرنده (ب)

(۳). شی داده شده (ج)

(۴). دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت می گیرد)

و البته ممکن است در برخی موارد امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن» یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت می گیرد.

به هر حال در اینجا لااقل چهار امر واقعیت دار در کار است که واقعیت هر يك غیر از واقعیت سه امر دیگر است.

حالا باید ببینیم در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می شناسیم پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعا در اینجا نیز پای چهار واقعیت در کار است به این ترتیب:

(۱). دهنده (علت)

(۲). گیرنده (ذات معلول)

(۳). داده شده (وجود و واقعیت)

(۴). دادن (ایجاد)

و به عبارت دیگر آیا در مورد علیت و معلولیت، «موجد، ایجاد و وجود و موجود» و به تعبیرهای دیگر «جاعل و جعل و مجعول و مجعول له»، «معطی و اعطاء و معطی و معطی به» چهار امر واقعیت دار است یا آنکه چنین نیست؟ و بر فرض اینکه چنین نیست پس چگونه است؟

ما اولاً «گیرنده» و «داده شده» را در مورد علت و معلول در نظر می گیریم و بررسی می کنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟

می بینیم اگر گیرنده یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می کند واقعیتی بوده باشد لازم می آید که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم می آید زیرا به حسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را به عنوان واقعیت دهنده به معلول شناختیم به این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه

علت کسب کرده و اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می‌کند واقعیتی باشد و خود معلول يك امر واقعیت‌دار دیگری باشد پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده یعنی واقعا معلول، معلول نیست. پس در مورد علت و معلول، واقعیت «گیرنده» عین واقعیت «داده شده» است و این ذهن ماست که برای يك واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده - داده شده) اعتبار می‌کند.

برای مرتبه دوم به بررسی می‌پردازیم که آیا آنچه ما آن را به عنوان «افاضه» و «ایجاد» می‌نامیم (دادن) واقعیتی جدا از واقعیت «داده شده» دارد یا نه؟ در اینجا می‌بینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول (داده شده) را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت، يك واقعیتی است مستقل و کاری که علت می‌کند این است که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا می‌کند و آن را بر می‌دارد و به معلول می‌دهد و البته این فرض مستلزم این است که ما برای «گیرنده» نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آنکه قبلاً دیدیم که این فرض محال است پس معنای واقعیت دادن علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیتها انبار شده و کار علت این است که آن واقعیت کنار گذاشته را بر می‌دارد و تحویل معلول می‌دهد بلکه معنای واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطای علت است؛ یعنی همان طوری که «گیرنده» و «داده شده» در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، «داده شده» و «دادن» نیز دو امر علیحده خارجی نیستند. پس در مورد علت و معلول، «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» همه يك چیز است و ما باید معلول را به عنوان «عین افاضه علت» بشناسیم نه به عنوان چیزی که چیز دومی را به نام «فیض» به وسیله واقعیت سومی به نام «افاضه» از شیء چهارمی به نام «علت» دریافت کرده است.

برای مرتبه سوم واقعیت «دهنده» را در نظر می‌گیریم ولی در اینجا می‌بینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» باشد زیرا «دهنده» واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که يك شیء خودش منشأ خودش باشد زیرا مستلزم صدفه و تقدم شیء بر نفس است که مستلزم تناقض است.

از اینجا این طور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان «وجود دهنده به معلول» می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده - گیرنده - داده شده - دادن) اینطور نیست، بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است؛ و به عبارت دیگر پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت «ایجاد» و «وجود» و «موجود» یکی است و این ذهن ماست که از يك واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدائی ما شده است.

حقیقت این است که علت عمده این طرز تفکر غلط ابتدائی که متأسفانه غالب مدعیان فلسفه دچار آن هستند بیشتر از يك قیاس گرفتن بیجا سرچشمه می‌گیرد.

معمولاً می‌بینند که اگر فی المثل کسی به کس دیگر پولی بدهد یا گلی اهدا کند این خود مستلزم این است که لااقل پای چهار امر واقعیت‌دار در کار باشد و دیده‌اند به طور قطع در این موارد شیء داده شده

غیر از عمل اعطاء و دادن است و دیده‌اند که هرگاه مثلاً کسی از کسی پولی یا گلی گرفت تنها در همان لحظه اول که آن چیز را از او می‌گیرد به او نیازمند است ولی در لحظات بعد خودش شخصا واجد آن شیء داده شده است و در واجد بودن آن شیء هیچ گونه احتیاجی به دهنده اولی ندارد، پس چنین خیال کرده‌اند که «وجود دادن» نیز نظیر پول دادن یا گل اهدا کردن است که اولاً واقعیت گل و پول غیر از واقعیت اعطای آن گل و آن پول است و حتی مغایر با واقعیت گیرنده آن است و ثانیاً در لحظه بعد از لحظه دریافت، گیرنده بشخصه می‌تواند واجد آن شیء باشد بدون آنکه احتیاجی به دهنده داشته باشد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که معلول در بقای خود بی‌نیاز از علت است.

بعد از این که بنا بر اصل کلیّی مسلمّ اولی قبول کردیم که رابطه علت و معلول رابطه وجود دادن و وجود یافتن است و بنا بر مقدمه گذشته دانستیم که این رابطه، یعنی وجود دادن و وجود یافتن معلول، با خود وجود معلول واقعیهایی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند یعنی واقعیت معلول با رابطه معلول با علت یکی است، پس دانسته می‌شود که واقعیت معلول را نمی‌توان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقای معلول امری محال و ممتنع است؛ و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند به علت و متکی به علت است و محال است که یک شیء به وسیله علتی به وجود آید و بعد رابطه‌اش با علت قطع شود و بتواند به خودی خود به وجود خود ادامه دهد.»

وجه دوم:

در عرفان گاهی سخن از آنچه در وجه اول گفته شد دقیق‌تر می‌شود. در وجه سابق ما بدینجا رسیدیم که مخلوق مانند نسبت ظرفیت است که چیزی وراء حسن و خانه بود ولی از آنها منفک و جدا نمی‌توانست باشد. مخلوق هم چیزی وراء خالق است ولی عین نسبت و ارتباط به او است و اصلاً جز رابطه بودن هویتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این مطلب را در تحلیل اصل علیت در بیان مرحوم آیة‌الله مطهری رضوان الله علیه به ضوح دیدیم و اصل این مطلب برگرفته از تحقیقات مرحوم صدرالمتألهین قدس سرّه در مباحث علت و معلول در پایان جلد دوم کتاب شریف اسفار بود.

ولی در عرفان مطلب از این هم رقیق‌تر و دقیق‌تر است. در عرفان پس از اثبات نامتناهی بودن خداوند متعال، اثبات می‌کنند که مخلوقات اصلاً وراء خالق نیستند و خداوند آن قدر عظمت دارد که به همه چیز با تمام وجود محیط است و هیچ چیز از احاطه وی خارج نمی‌باشد. توضیح این نگاه در درس‌های پیشین گذشت.

در این نگاه رابطه خالق و مخلوق ظریف‌تر می‌شود. در نگاه قبل مخلوق واقعاً مثل نسبت ظرفیت بود که در درون حسن و خانه هضم نشده بود و بیرون آنها بود و گاهی در میان آن دو محقق می‌شد و به آنها چیزی می‌افزود. در آن نگاه وقتی به نسبت اشاره می‌کردیم واقعاً به خودش اشاره می‌کردیم و آن نسبت به چیزی تنیده نبود که با آن مخلوط شود و فقط مشکل

در آن بود که در اثر اشاره هویت نسبت ناگهان از حالت نسبی و ربطی به حالت استقلالی تبدیل می‌شد و از واقعیتش خارج می‌گشت.

ولی در این نگاه مخلوق در خالق فانی است و اصلاً انفکاک روشنی ندارد. رابطه خالق و مخلوق آنچنان تنگاتنگ است که ذهن بشری در یک جمله ساده نمی‌تواند به مخلوق اشاره کند و به هر جا اشاره می‌کند می‌بیند باز هم اشاره مشارالیه خود را درست نشان نداد؛ نظیر داستان معدوم مطلق و محلول آب و شکر. مخلوق آنچنان با خالق نزدیک است و خالق همه وجود وی را پر کرده که نمی‌توان او را جدا یافت و به او اشاره کرد. و به فرمایش حضرت مولی‌الموالی امیرالمؤمنین علیه‌السلام که در درسهای گذشته خواندیم:

«سبحانک ملأت کل شیء و باینست کل شیء»

پاک منزهی که همه چیز را پر کردی و با همه چیز مابین و متفاوتی

وقتی خالق همه وجود مخلوق را پر کرده چگونه می‌توان به مخلوق به تنهایی اشاره حسی یا عقلی نمود؟
و به قول فخرالدین عراقی:

«ساقی به يك لحظه چندان شراب هستی در جام نیستی ریخت که:

از صفای می و لطافت جام	در هم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گوئی می	یا مدام است و نیست گوئی جام
تا هوا رنگ آفتاب گرفت	رخت برداشت از میانه ظلام
روز و شب با هم آشتی کردند	کار عالم از آن گرفت نظام»

چون جام و مدام با هم چنین آمیخته‌اند، ما در اشاره کردن به مخلوقات با دو مشکل مواجه می‌شویم:

۱. اینکه مخلوق عین نسبت است و نسبت را نمی‌توان مستقلاً ملاحظه نمود.

۲. خالق آن چنان در متن وجود مخلوق حضور دارد، که نه با اشاره دست و نه با اشاره عقلی (حتی با تبدیل معنای حرفی به اسمی) نمی‌توان به خود مخلوق اشاره‌ای کرد.

تدبر در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و تحقیقات فلسفی انسان را به اعتراف به این حقیقت وامی‌دارد که هر خیر و کمالی که در مخلوق هست، در حقیقت از خالق است و هر نقص و کاستی که در او است از مخلوقیت مخلوق می‌باشد. پس اگر وجود را به مخلوق نسبت می‌دهیم، در حقیقت متعلق به خالق است و مخلوق چون در حیطة وجود خالق است وجود مجازاً به او هم منسوب است.

عبارت «مخلوق هست» نفس الأمر دارد و توهم محض و پندار صرف نیست، ولی مجاز است و این عبارت نمی‌تواند واقعیت خارج را به ما آنطور که هست نشان دهد ولی نباید به غلط نتیجه گرفت که مخلوق معدوم محض است. به تعبیری درباره مخلوق نه به دقت می‌توان گفت هست و نه می‌توان گفت نیست، چون هیچگاه مخلوق را آن طور که هست

نمی‌توان تصور کرد تا درباره آن صحبت نمود و هرچه درباره مخلوق گفته‌ایم و شنیده‌ایم و می‌گوئیم همگی همراه با نوعی مسامحه و مجاز است، مخلوق نه فقط عین ربط است، بلکه فانی در خالق است و مثل صفات نفسانی که در نفس انسانی هضم شده و فانی گشته‌اند، مخلوقات نیز در خالق فانی محضند.

اینجاست که عارف می‌گوید مخلوقات نه بود است و نه نبود، بلکه نمود است، یا می‌گوید آنچه را تو واقع موجودات و مخلوقات می‌پنداری، آن چیز جز توهم و پندار و خیال نیست و آنچه در متن واقع است که همراه با خالق و محو در خالق است تو هرگز آن را نیافته‌ای و نفهمیده‌ای و جز با شهود ادراک نمی‌شود.

وجوداندر کمال خویش ساریست	تعیّن‌ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود
جهان را نیست هستی جز مجازی	سراسر کار او لهُو است و بازی

عقل محض نیز می‌فهمد که آنچه در تبیین هستی در قالب قضایا گفته و می‌گوید هیچ وقت بیان دقیق آن واقعیتی نیست که ما آن را اجمالاً می‌فهمیم.

عقل می‌گوید: من چند چیز را می‌فهمم:

۱. وجود خالق وجودی نامتناهی است.

۲. در کنار نامتناهی غیری جدای از آن نمی‌توان تصور کرد.

۳. وجود خالق بسیط محض است و در آن تکثری نمی‌توان فرض کرد.

۴. کثرتی در عالم هست و در آن شک نمی‌توان کرد.

پس به حسب مقدمه اول می‌فهمم که این کثرت در دل آن وحدت جا دارد و آن وحدت به همه چیز محیط است «إِنَّهٗ بکلِّ شیءٍ محیطٌ»

و به حسب مقدمه دوم و سوم می‌فهمم که این کثرت در اثر ترکیب آن خالق با غیر خود به وجود نیامده است و نه می‌توان آن واحد را بالذات مرکب فرض کرد و نه می‌توان آن را به واسطه عروض چیزی وراء خودش مرکب دانست.

پس باید بپذیریم کثرت در متن وحدت است بدون آنکه آن کثرت معدوم باشد و آن وحدت مرکب گردد. چنین چیزی در عالم حس قابل تجربه کردن نیست ولی در عوالم مجردات به راحتی می‌توان آن را تجربه کرد و بهترین نمونه آن همان نفس انسانی است که هم واحد است و هم بسیط است و هم کثراتی که قائم به آنند در عین قیام به نفس و عین ربط بودن به نفس وحدت نفس را از بین نمی‌برد. نفس به همه آنها محیط است و همه کمالات آنها متعلق به نفس و نقائص آنها از حدود آنهاست. و نیز نمی‌توانم به دقت بگویم که «مخلوقات موجود و هستند»؛ زیرا کمال و جنبه وجودی در حقیقت متعلق به خالق است، نه به مخلوق؛ گرچه این تعبیر هم به اعتباری و با مجازی صحیح است.

عقل می‌گوید من وقتی بخواهم مجموع این چند مطلب را با هم در جمله ای گزارش کنم نمی‌توانم در یک جمله دقیق

بگویم: مخلوقات موجود و هستند؛ این جمله کذب نیست، ولی مجاز است.

چنانکه نمی‌توانم به دقت بگویم: مخلوقات معدوم نیستند؛ گرچه به اعتباری این سخن صحیح است؛ زیرا مخلوقات آنچنان که ما می‌پنداریم واقعاً معدومند و آنچه واقعیت دارد این طور نیست و در صبح قیامت که حقائق طلوع می‌کند معلوم می‌شود که واقعیت به گونه‌ای دیگر بوده است.

به صبح حشر چون گردی تو بیدار بیایی کان همه و همست و پندار

پس مجازی بودن عالم مخلوقات به معنای معدوم بودن آن نیست، بلکه اصلاً به دقت عقلی و فلسفی نمی‌توان درباره مخلوق سخن گفت، مگر با کمک گرفتن از برخی از اصطلاحات علمی و فنی؛ مانند اینکه بگوئیم: مخلوقات از جنبه ربطی موجودند، از حیث وجه ربی و وجه الهی موجودند، مخلوقات با حیثیت تقییدیه شأنی وجود دارند و ...

پس اگر حکما یا عرفا گاهی دم از مجازی بودن عالم می‌زنند و گاه دم از نبودن غیر از خدا و پنداری بودن همه چیز همه اینها به خاطر آنست که حقیقتی را درباره اوج فقر و ضعف مخلوق فهمیده‌اند که در هیچ قالب لفظی عادی قابل بیان نیست و در نهایت چون لفظی بهتر از این نمی‌یابند، به چنین تعبیری دست می‌آویزند و این مسأله با توهم باطلی که مخالفان عرفان و توحید نموده و نسبت‌های ناروائی که به عرفا می‌دهند هزاران فرسنگ فاصله دارد.

در اینجا مناسب است این بحث را با استفاده از عبارات عمیق و زیبایی دروس تفسیر سوره حمد خاتمه دهیم؛ رهبر فقید انقلاب قدس الله سره که - گذشته از جهات سیاسی و اجتماعی - به حق در جامعیت میان علوم عرفانی و عقلی و نقلی از مفاخر عصر حاضر محسوب می‌شوند در جلسه آخر این دروس در برابر شبها و فشارهای بی‌اصل و اساس مخالفان و بی‌خبران می‌فرمایند:

«گمان ندارم هیچ کس، هیچ آدم عاقلی که موحد باشد البته، اختلاف در این معنا داشته باشد که حق تعالی هست و او مبدأ همه موجودات است، موجودات، معلول مبدأ وجودند. احدی قائل نیست به اینکه شما با این کت و شلوارتان خدایید، هیچ عاقلی چنین تصویری هم نمی‌کند؛ یا فلان آدم با عمامه و ریش و عصایش خداست؛ این مخلوق است، در این هیچ اشکالی نیست؛ لکن اختلاف از آن تعبیرات و برداشتهایی است که از علت و معلول می‌شود. باید ببینیم آنهایی که مثلاً از طبقه عرفا بودند، اینها دردشان چه بوده است که آن جور تعبیر می‌کردند. چه وادارشان کرده بود که آن طور تعبیر بکنند. ... يك طبقه‌ای از فلاسفه هستند که اینها تعبیراتشان این است که: «علة العلل»، «معلول اول»، «معلول ثانی» و تا آخر، دائم به علیت و معلولیت تعبیر می‌کنند، خصوصاً آنهایی که از فلاسفه قبل از اسلام هستند. تعبیرات آنها همان تعبیرات خشک علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و مبدأ و اثر و از این تعبیرات [است]؛ و فقهای ما هم تعبیر به معلولیت و علیت می‌کنند، از این ابایی ندارند؛ و به خالق و مخلوق هم همه تعبیر می‌کنند؛ از این هم ابایی نیست. يك دسته هم از اهل عرفان هستند و اینها در تعبیراتشان با اختلافی که هست، تعبیرات مختلفی‌ای دارند، مثل همین ظاهر و مظهر و تجلی [و] امثال

ذلك.

آنها این جور تعبیر می‌کنند و ما باید ببینیم چه شده است که این طایفه این جور تعبیر می‌کنند؛ و چه شده است که در لسان ائمه ما علیهم‌السلام هم این نحو تعبیر است. من هیچ یادم نیست که علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و ... [آمده] باشد. خالقیت و مخلوقیت هست، تجلی هست، ظاهر و مظهر هست [و] امثال اینها. باید ببینیم اهل عرفان که از این تعبیر فلاسفه، مثلاً دست برداشتند، یا از این تعبیر عامه مردم، دست برداشتند، و یک مطلب دیگری گفته‌اند که دیده‌اند اسباب اشکال [هم] است بین اهل ظاهر، چرا این را گفتند. ما حالا اینها را حساب می‌کنیم.

علت و معلول: یک موجود (علت) ایجاد کرده یک موجود دیگر را (معلول). در نظر علیت و معلولیت این است که معلول یک طرف واقع شده، علت یک طرف. این یک طرف و یک طرف یعنی چه؟ مکاناً با هم مختلفند! مثل نور شمس و خود شمس، که شمس این نور را دارد، و از او هم صادر شده است و جلوه او هم هست؛ اما این طوری است که شمس یک موجودی است در یک محلی واقع شده است و نور شمس هم یک موجود دیگری در یک محل دیگر واقع شده؛ و لو اینکه اثر اوست، و لو اینکه معلول اوست. آیا معلولیت و علیت نسبت به ذات واجب، نظیر این معلولیت و علیتی است که در طبیعت است؟ آتش، علت از برای حرارت است؛ و شمس، علت از برای روشنایی است، این طور است؟ آیا یک اثر [و مؤثری] است که حتی مکاناً هم از هم جدایند؟ او یک مکانی دارد، این یک مکان دیگر دارد؟

اثر و مؤثری که در طبیعت هست، غالباً این طوری است که حتی بعد مکانی هم [دارند]، حتی از هم جدا هستند از حیث مکان. آیا می‌توانیم ما در مبدأ اعلا یک چنین چیزی قائل بشویم، که موجودات [از او] جدا هستند، [هر کدام] یک مکانی دارند و یک زمانی؟ عرض کردم تصور این امور بسیار صعب است، تصور اینکه موجود مجرد، وضع خودش چطوری است، مشکل است؛ و خصوصاً مبدأ اعلا که هر چه بخواهی از او تعبیر بکنی، آن نیست. چطور است وضع آن احاطه قیومی‌ای که از برای حق تعالی به موجودات هست؟ هُوَ مَعَكُمْ یعنی چه؟ قرآن می‌فرماید: وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ. مَعَكُمْ؛ یعنی پهلوی آدم است؟ همراه آدم است به طور مصاحبت؟ اینکه آنها این طور تعبیر کردند، برای این است که نمی‌توانستند از واقع تعبیر کنند، هر چه نزدیکتر بوده به واقعیت، آن نزدیکتر را اختیار کرده‌اند. چنانچه در کتاب و سنت هم آنکه نزدیکتر است، اختیار شده است. فهم این مسأله بسیار مشکل است که خالق و مخلوق مکانتش چیست، کیفیت چطوری است؟ کیفیت خلق و مخلوق مثل کیفیت آتش است و اثرش؟ مثل کیفیت نفس است و این چشم و گوش و قوا؟ که شاید از اکثر این [مثالها] نزدیکتر باشد؛ ولی باز این هم نیست. احاطه است، یک احاطه قیومی که دیگر [از] ضیق خناق باید این را گفت؛ احاطه قیومی بر همه موجودات به حیثی که هیچ جای از موجودات نیست الا اینکه او هست. ﴿لَوْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِينَ السُّفْلَى هَبَطْتُمْ عَلَى اللَّهِ﴾.

اینکه اینها آمده‌اند این تعبیر را کرده‌اند، نه این است که می‌خواهند بگویند مراد از «فلان چیز حق» این است که مثلاً یک آدم ممکن است که عصا و عمامه دارد، این حق تعالی است؛ هیچ عاقلی این را نمی‌گوید؛ اما آنکه بتوانیم ما یک تعبیری بکنیم که نزدیک باشد لا اقل به آن مسأله، به آن نسبت بین حق تعالی

و مخلوق، ربط بين حق تعالى و مخلوق مشکل است، بخواهد نزدیک به ذهن بشود. تا اینجا می رسد که يك وقت می بینید از باب اینکه این آدم دیگر توجهش به این مسائل نیست، می گوید که این هم حق است، همه چیز، اوست.»

منابع و مأخذ:

القرآن الكريم

نهج البلاغه: تحقيق صبحي صالح، هجرت، قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ق.

الصحيفة السجادية: دفتر نشر الهادي، قم، چاپ: اول، ۱۳۷۶.

۱. آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی: علی امینی نژاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول: ۱۳۸۷.

۲. اثبات الوصية: علی بن الحسین مسعودی، انتشارات انصاریان، قم، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق.

۳. الإحتجاج علی أهل اللجاج: احمد بن علی طبرسی نشر مرتضی، مشهد، چاپ: اول، ۱۴۰۳ق.

۴. اسرار نامه: فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۶.

۵. الإقبال بالأعمال الحسنة (مشهور به إقبال الأعمال): ۳ ج، سید بن طاووس [علی بن موسی]، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.

۶. الله شناسی: علامه آية الله سيد محمد حسين حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، چاپ چهارم، ۱۴۲۶ق.

۷. الهی نامه: علامه حسن زاده آملی، مرکز نشر فرهنگي رجاء، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷.

۸. الأمالی: شیخ طوسی [محمد بن حسن]، دار الثقافة، قم، چاپ: اول، ۱۴۱۴ق.

۹. الأمالی: شیخ مفید [محمد بن محمد]، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، کنگره شیخ مفید، قم، چاپ: اول، ۱۴۱۳ق.

۱۰. بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار: علامه محمدباقر مجلسی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ: دوم، ۱۴۰۳ق.

۱۱. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ۷: محمد بن حسن صفار قمی، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ق.

۱۲. التبيان في تفسير القرآن: شیخ طوسی [محمد بن حسن]، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بی تا.

۱۳. تفسير سورة حمدة: امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول: ۱۳۷۵.

۱۴. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ۳۰ جلد، شيخ حرّ عاملی [محمد بن حسن]، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. التوحيد: شيخ صدوق [محمد بن علي بن الحسين بن بابويه]، دفتر انتشارات اسلامي، قم، چاپ: اول، ۱۳۹۸ ق.
۱۶. تهذيب الأحكام: ۱۰ ج، شيخ طوسي [محمد بن حسن]، تصحيح حسن الموسوي خراسان، دارالكتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدرالمتألهين [محمد بن ابراهيم شيرازي]، مكتبة المصطفوي، قم، ۱۳۶۸.
۱۸. حکمت عرفاني؛ تحريري از درس های عرفان نظري استاد سيد يدالله يزدان پناه: علي اميني نژاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، چاپ اول: ۱۳۹۰.
۱۹. حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار عليهم السلام: سيد هاشم بحراني، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. الخصال: شيخ صدوق [محمد بن علي بن الحسين بن بابويه]، دفتر انتشارات اسلامي، قم، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. در محضر استاد آية الله حسن زاده آملی؛ محسن غرويان، دفتر نشر برگزیده، قم، ۱۳۷۳.
۲۲. ديوان امام: آية الله العظمى حاج سيد روح الله موسوي خميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۲۳. ديوان منسوب به أمير المؤمنين عليه السلام: تحقيق حسين بن معين الدين ميدي، ترجمه مصطفی زمانی، دار نداء الإسلام للنشر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. سه رساله فلسفی: صدرالمتألهين [محمد بن ابراهيم شيرازي]، تصحيح جلال الدين آشتياني، دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۸۷.
۲۵. شرح فصوص الحکم: مؤيدالدين جندی، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.
۲۶. شرح فصوص الحکم: داود قيصری، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، شرکت انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲۷. عدّة الداعي و نجاح الساعي: ابن فهد حلي [احمد بن محمد]، دار الكتاب الاسلامي، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. عيون اخبار الرضا: شيخ صدوق [محمد بن علي بن بابويه]، انتشارات جهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
۲۹. الفتوحات المكية: ۴ ج، محيي الدين بن عربي، دارالصادر، بيروت، چاپ اول، بی تا.

۳۰. *کامل الزیارات*: ابن قولویه [جعفر بن محمد]، دار المرتضویة، نجف اشرف، چاپ اول، ۱۳۵۶ ش.
۳۱. *الکافی*: ۸ جلد، محمد بن یعقوب کلینی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. *گلشن راز*: شیخ محمود شبستری، تصحیح محمد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، کرمان، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۳. *مثنوی معنوی*: مولانا جلال الدین محمد بن محمد بلخی، هرمس، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ ش.
۳۴. *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*: آیه الله مرتضی مطهری، صدرا، قم، چاپ هفدهم، ۱۴۳۱ ق.
۳۵. *المحاسن*: احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح جلال الدین محدث، دارالکتب الإسلامیة، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
۳۶. *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*: محمد بن حمزه فناری، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۲۰۱۰ م.
۳۷. *مصباح المتهجد و سلاح المتعبّد*: شیخ طوسی [محمد بن حسن]، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. *مکارم الأخلاق*: حسن بن فضل طبرسی، نشر شریف رضی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. *مهج الدعوات و منهج العبادات*: سید بن طاووس [علی بن موسی]، تصحیح ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرر، دارالذخائر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۴۰. *نظریه تفکیک یا روش فقها و علماء امامیه در فهم معارف حقّه*: سید جعفر سیدان، مشهد
۴۱. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*: عبدالرحمن جامی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.