

## درباره نسبت خلق و حق، از منظر عقل و نقل

حسین عشاقی \*

استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۹)

### چکیده

درباره نسبت خلق با حق چه دیدگاه‌هایی وجود دارد؟ و کدام دیدگاه از نظر عقل و نقل پذیرفته است؟  
درباره نسبت خلق با حق سه دیدگاه اصلی وجود دارد: یکی دیدگاه مباین است که بر اساس آن، خلق با حق هیچ  
سنخیتی ندارد، بلکه چیستی و هستی‌اش با چیستی و هستی خداوند کاملاً مغایر و بیگانه است؛ دوم دیدگاه اتحاد است  
که بر اساس آن، خلق با حق، یا در چیستی و در اصل هستی یگانه است؛ گرچه در مرتبه وجود مغایر و بیگانه است؛ یا  
در چیستی و هستی و مرتبه هستی یگانه است؛ ولی در عین حال با کثرت ضعیفی، خلق از حق متمایز می‌شود و سوم  
دیدگاه وحدت محض است که بر اساس آن، خلق هیچ شیئیتی جز شئییت حق ندارد، گرچه حق «بود» است و خلق  
«نمود» آن؛ بر اساس برهان عقلی و نقلی، دو دیدگاه اول و دوم باطل و دیدگاه سوم درست است. از این‌رو، همین  
دیدگاه درست است.

### واژگان کلیدی

بود و نمود، تشکیک در وجود، حق و خلق، ظهورات حق، عارف و فیلسوف، وحدت وجود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## ۱. مقدمه

درباره این موضوع که نسبت خلق و حق چگونه است، بین صاحب‌نظران اختلاف عمیقی وجود دارد، در فلسفه‌های کثرت‌گرا نظیر فلسفه‌های مشائی، خلق و حق، موجوداتی کاملاً متباین هستند که هیچ جامع مشترک ذاتی بین آنها نیست (ر. ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۱۸) یعنی مخلوقات، گرچه توسط حق با واسطه یا بی‌واسطه به وجود آمده‌اند؛ موجوداتی هستند که هم به حسب تقرر ماهوی و چیستی ذاتشان کاملاً با ذات حق مغایر هستند و هم به حسب تقرر وجودی و هستی‌شان، وجودی مباین با وجود حق دارند، بله حق و خلق در عنوان عام «وجود»، که عنوانی اعتباری و عرضی خارج از حقیقت حق و خلق است، با یکدیگر شریک و مشابهند. پس بر اساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت مباینت است، مباینتی که حق و خلق را از دو جنبه با یکدیگر متباین و بیگانه می‌کند؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، موجوداتی مخلوق خداوند هستند که هم در شیئیت ماهوی و هم در شیئیت وجودی، مباین و بیگانه با ذات حق و وجود او هستند.

در فلسفه متعالی صدرایی، در دو مرحله از بیگانگی خلق با حق کاسته شد، در یک مرحله بر مبنای تشکیک خاصی تفاضلی در حقیقت «وجود»، کثرت و وحدت، هر دو به گونه واقعی در «وجود» پذیرفته شد، بدین شکل که موجودات، (که بر مبنای اصالت وجود، همان هستی‌ها هستند)، همه، هم دارای یک حقیقت هستند و هم دارای یک واقعیت و موجودیت؛ اما در عین حال آنها با مراتب متفاضل که در قوت و ضعف و در کمال و نقص متفاوتند، با یکدیگر تغایر دارند؛ بنابراین «وجود»، حقیقتی است یک‌گونه و واقعیتی است یگانه، اما دارای مراتب متفاضل (ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴).

۱. بر مبنای این دیدگاه حقیقت «وجود» یک حقیقت و یک هستی دارد که البته واجد مراتب شدید و ضعیف است.

بر اساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت اتحاد است، اتحادی که از دو جنبه، خلق و حق را یکی می‌کند و از یک جنبه بیگانه؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، مخلوقات خداوند که همان هستی‌ها هستند (نه ماهیات متنوع از آنها)، در چستی ذاتشان با ذات او متناسخ و نیز در اصل هستی‌شان، با وجود او یکی هستند، نه مابین و بیگانه؛ اما در مرتبه وجودیشان از مرتبه وجود حق متمایز و با آن مغایر و بیگانه‌اند.

و در مرحله دوم، در فلسفه متعالی صدرایی، باز هم از بیگانگی خلق با حق کاسته شد، و به جای آن به سنخیت و یگانگی خلق و حق افزوده شد؛ صدرالمآلهین بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء الوجودية» گونه دیگری از تشکیک در وجود را (که کثرت در آن رقیق‌تر از تشکیک خاصی متفاضل بود) پی‌ریزی کرد (ر. ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰) که می‌توان از آن با عنوان تشکیک غیرتفاضلی یاد کرد.

بر مبنای این دیدگاه، وجود حق، با حقیقت بسیطش، واجد همه کثرات وجودی با هویت متمایز آنهاست؛ زیرا اگر وجودی با هویت متمایزش در آنجا نباشد؛ پس باید عدم آن در آنجا تحقق داشته باشد و در این صورت ذات حق از دو حیثیت وجود و عدم، مرکب خواهد بود و بساطت حقیقتش منتفی می‌شود و این خلاف فرض بساطت اوست؛ بنابراین وجود حق با حقیقت بسیط و یگانه‌اش واجد همه کثرات وجودی متمایز است؛ پس موجودات (که بر مبنای اصالت وجود، همان هستی‌ها هستند) همه، دارای یک حقیقت و دارای یک واقعیت و موجودیت و دارای یک مرتبه وجودی هستند، که این همان حقیقت و وجود و مرتبه وجود حق است؛ اما در عین چنین اتحادی، بین حق و خلق، آن موجودات، هم نسبت به یکدیگر و هم نسبت به وجود حق متمایزند.

بر اساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت اتحاد است، اتحادی که از سه جنبه، خلق و حق را یکی می‌کند و از یک جنبه، بیگانه؛ زیرا آنچه به عنوان حقایق خلقی شناخته می‌شوند (که همان هستی‌ها هستند، نه ماهیات متنوع)، همه در چستی ذاتشان و در اصل هستی‌شان و در مرتبه وجودشان، با ذات خداوند و با وجود او، و مرتبه وجودی او متحدند،

نه مابین و بیگانه؛ اما با این حال، چنین موجوداتی با کثرتی رقیق، نسبت به وجود حق، تمایز دارند؛ زیرا وجود حق در عین بساطت و یگانگی، واجد همه کثرات وجودی است، و کثرت ملازم با تمایز و بیگانگی است و بنابراین حقایق خلقی به گونه رقیقی با او بیگانه‌اند.

دیدگاه دیگر در این زمینه مربوط به عرفاست، آنها هیچ گونه کثرتی را در خود حقیقت «وجود» که همان ذات حق است، نمی‌پذیرند، بلکه هستی را از آلودگی هرگونه کثرتی منزّه و مبرا می‌دانند، اما در عین حال برای این حقیقتِ تکثرناپذیر، ظهورات متعددی را قائلند؛ یعنی می‌گویند حقیقت «وجود» (که همان ذات حق است)، بدون اینکه در شیئیتش هیچ گونه تکثری رخ دهد، می‌تواند در قالب تعیین‌های گوناگون ظاهر شود و از این ظهور و تجلی اوست که مخلوقات عالم، ظاهر می‌شوند (ر. ک: قیصری، ۱۳۷۵، المقدمه، الفصل الأول: ۱۳) بر این اساس، مخلوقات هیچ واقعیت و شیئیتی جز شیئیت ذات حق ندارند، در عین اینکه هریک از آنها، ذات حق را در جلوه خاصی و با چهره معینی نشان می‌دهد.

بر اساس این دیدگاه، نسبت خلق و حق، نسبت وحدت محض است، یا بهتر است گفته شود که از لحاظ شیئیت، اصلاً نسبتی بین خلق و حق نیست؛ چون از نظر شیئیت، نسبت، بین دو شیء شکل می‌گیرد و در این دیدگاه هرگونه تعدد شیئیت منتفی است؛ زیرا ذات حق واقعاً شیء است و غیر او، از آن نظر که غیر اویند، لاشیء هستند، بر خلاف دیدگاه فلاسفه حکمت متعالی و بین این دو دیدگاه فاصله زیادی است؛ زیرا در دیدگاه فلاسفه حکمت متعالی، نسبت خلق و حق به حسب شیئیتشان، نسبت اتحاد است، یعنی یگانگی وجود، آمیخته است با گونه‌ای از کثرت وجود، یا کثرت تفاضلی یا کثرت غیر تفاضلی؛ اما در دیدگاه عرفا هیچ شیئی جز شیئیت و واقعیت حق نیست، فقط اوست که در حقیقت، «شیء» است، و ما بقی همه بالعرض و از باب مجازات «شیء» هستند؛ چنانکه به این نکته در روایتی که از امام صادق نقل شده، اشاره شده است؛ زیرا آن حضرت به زندقی که پرسید خداوند چیست؟ فرمود «هُوَ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ... أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۴؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۱). پس او شیء حقیقی است، بنابراین نسبت «شیئیت» به هرچه غیر

اوست، از آن نظر که غیر اوست، نسبتی مجازی و بالعرض است؛ پس بر اساس این دیدگاه، مابینت و بیگانگی بین شیئیت خلق و حق به کلی منتفی است و بیگانگی اشیاء با حق، فقط از این جنبه است که اشیا نمود و ظهور حقیقت حق هستند و ذات حق، خود آن حقیقت است.

## ۲. بررسی نسبت مابینت حق و خلق از نظر عقل و نقل

دیدگاه اول، یعنی مابینت، هم خلاف برهان عقلی است و هم خلاف احادیث منقول از حضرات معصومین؛ خلاف برهان عقلی است؛ زیرا به دلیل امتناع ارتفاع نقیضین از هر موضوع مفروض، هر آنچه مصداق ذات حق نباشد، باید مصداق نقیض «ذات حق» باشد؛ اما نقیض «ذات حق»، ممتنع الوجود بالذات است؛ زیرا ذات حق، واجب الوجود بالذات است، و نقیض آن، یعنی سلب و رفع «واجب الوجود بالذات»، ممتنع الوقوع بالذات است؛ چون اگر رفع واجب بالذات، ممکن الوقوع باشد، خودش وجوب وجود نخواهد داشت؛ پس هر آنچه مابین با ذات حق باشد، مصداق نقیض «ذات حق» است، بنابراین ممتنع الوجود بالذات است، و روشن خواهد بود که ممتنع الوجود بالذات ممکن نیست مخلوق ذات حق باشد؛ پس دیدگاه اول که حقائق خلقی را مابین با ذات حق می داند، باطل و ناپذیرفتنی است.

اما اینکه دیدگاه مذکور خلاف احادیث منقول از حضرات معصومین (علیهم السلام) است، به دلیل این است که روایات فراوانی در نفی مابینت ذات حق از اشیاء وارد شده است، که برخی از آنها را در این بخش می آوریم.

۱. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلِقَ، مَا كَانَ قُدْرَتُهُ بَأَنِّهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَبَأَنْتِ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱). شاهد بحث، جمله اخیر یعنی «مَا كَانَ قُدْرَتُهُ...» است که نشان می دهد قدرت خداوند بر آفرینش به گونه ای نیست که سبب شود خداوند از اشیا و اشیا از او مابین باشند؛ بنابراین نباید تصور کرد که خداوند با خلق اشیا، چیزهایی را که مابین اوست، موجود می کند؛

۲. «لَمْ يَحْلُلْ فِيهَا فَيَقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ، وَلَمْ يَبْنَأْ عَنْهَا فَيَقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۲).

این حدیث نیز به روشنی بر عدم مابینت حق از خلق دلالت می کند؛ زیرا از یک طرف

حلول خداوند در اشیا نفی شده است، یعنی اینکه اشیا همانند ظرفی وجود خداوند را احاطه کنند و خداوند درون آن اشیا قرار گیرد، متفی است و از سوی دیگر به این نکته تصریح شده است که گرچه خداوند در اشیا حلول نمی‌کند، چنین نیست که او از آنها چنان دور باشد که بتوان گفت او از اشیا جدا و مابین است.

۳. «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ، خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸:

۳۰۶). دلالت این روایت هم بر مدعا گویاست؛ زیرا از سویی می‌گوید خداوند در اشیاست؛ اما نه اینکه با آنها ممزوج و آمیخته باشد و از سوی دیگر می‌گوید او خارج از اشیاست، ولی نه اینکه خروج او از آنها، به شکل مباینت و جدایی باشد؛ بنابراین مباینت، باطل و متفی است؛ پس افزون بر برهان عقلی، این روایات و روایات دیگر بر بطلان دیدگاه مباینت دلالت دارند.

### ۳. بررسی نسبت اتحاد حق و خلق از نظر عقل و نقل

دیدگاه دوم یعنی نسبت اتحادی حق و خلق به هر دو شکلش نیز، هم خلاف برهان عقلی است و هم خلاف احادیث منقول از حضرات معصومین؛ این دیدگاه خلاف برهان عقلی است؛ زیرا پذیرش این دیدگاه بر اساس بیانی که در اثبات دیدگاه سوم خواهد آمد، به ارتفاع نقیضین منجر می‌شود.

و اما اینکه دیدگاه فوق خلاف مدلول روایات معصومین است؛ زیرا در بسیاری از روایات به دخول ذات حق در اشیا تصریح شده است، مثل روایت سوم از روایات فوق‌الذکر و نیز مثل این روایت که از امیرالمؤمنین نقل شده است که فرمود: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَأَكْشَىٰ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۶). وقتی بر اساس این روایات، گونه‌ای از دخول برای ذات حق در اشیا پذیرفته شده، اگر مدخول‌فیه، شیئی باشد که طبق فرض به گونه‌ای با شیئیت ذات حق، مغایرت داشته باشد، (چون لازمه اتحاد، گونه‌ای مغایرت است)، لازم می‌آید که ذات حق گرفتار تحدد و محدودیت شود؛ زیرا شیء داخل تا در احاطه شیء مدخول‌فیه قرار نگیرد، دخول تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین وقتی دخول، تحقق می‌یابد که شیء داخل، تحت احاطه مرزهای شیء مدخول‌فیه باشد و این مستلزم محدودیت ذات حق خواهد بود در

مرزهای محدود مخلوقات، که در خود روایات مردود و ناپذیرفتنی شمرده شده است، چنانکه از حضرت رضا علیه السلام نقل شده است که فرمود: «نظام توحیده نفی التحدید عنه لشهادة العُقُولِ أَنْ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۳) پس دیدگاه اتحاد نیز باطل است.

روشن است که این بیان در مورد دیدگاه عرفا جاری نیست؛ زیرا بر اساس دیدگاه آنها ما شیء دومی نداریم تا محدودیت‌های خودش را به شیء داخل، یعنی به ذات حق تحمیل کند، آنچه در آنجا داریم محدودیت ظهور است و این چنانکه توضیحش خواهد آمد، در شئیت شیء داخل هیچ تغییری را به وجود نمی‌آورد، بلکه شیء داخل فقط نمودش بر اساس قالب ظهور، محدودیت می‌یابد، بدون اینکه محدودیت مذکور به خود آن شیء داخل، یعنی به ذات حق که در قالب خاصی ظهور کرده است، سرایت کند.

با روشن شدن بطلان دو دیدگاه اول و دوم، اینک به اثبات دیدگاه سوم، یعنی دیدگاه عرفا می‌پردازیم.

### تمهیدی برای دیدگاه انتخابی

به نظر می‌رسد که دیدگاه عرفا از نظر عقل و نقل شایسته تصدیق، بلکه عین تحقیق است؛ از این رو در ادامه مقاله، ابتدا به بیان عقلی امکان وقوع آن می‌پردازیم و سپس با برهان، وقوع خود آن را اثبات خواهیم کرد و در پایان برخی مؤیدات نقلی آن را نیز ذکر می‌کنیم.

### ۴. امکان ظهور حقیقت واحد در جلوه‌های متعدد

یک حقیقت واحد، در عین یگانگی حقیقتش و وجودش و محفوظ بودن شخصیتش (در صورتی که شخص باشد) شاید به حسب واقع، در جلوه‌های متعدد ظاهر شود، این امکان را می‌توان با مثال‌های محقق اثبات و تبیین کرد؛ زیرا بهترین دلیل بر امکان یک چیز، وقوع و تحقق آن است؛ البته مثال‌هایی که خواهد آمد، برخی برهانی هستند و برخی جدلی و بر مبنای مسلمات پذیرفته شده در آرا و فلسفه‌های رایج؛ ما به این گونه مثال‌ها تمسک می‌کنیم تا به واسطه آنها در ابتدا رفع استبعاد کرده باشیم و صولت انکار این دعوا را بشکنیم.

## ۴.۱. مثال اول

مثال اول، مثال حدّ و محدود است، انواع یک جنس، هر یک، در مقام تقرر ماهویش دارای ذاتیاتی است، مشتمل بر آن جنس و فصلی که آن نوع را از دیگر انواع ممتاز می‌کند، بر اساس بحث‌های حدّ و محدود، حقیقت هر نوعی با ذاتیات تفصیلی و متمایز، «حد» آن نوع است و همان حقیقت با همان ذاتیات ولی به صورت اجمالی و غیر متمایز، «محدود» است؛ بنابراین «حد» و «محدود»، هر دو یک حقیقت واحد هستند با ذاتیاتی یکسان؛ اما در دو چهره مختلف، یعنی این حقیقت یک چهره و جلوه اجمالی دارد، که همان «محدود» است و یک چهره و جلوه تفصیلی دارد، که همان «حد» است؛ پس «حد»، همان حقیقت نوع است، که بدون اینکه در شیئیت ماهوی نوع کاستی یا افزونی به وجود آورد، چنان آن را در قالب تعیین خاصی نشان می‌دهد که آثار واقعی خاصی بر آن مترتب می‌شود، که در خود «محدود» نیست، مثلاً «حد»، معرف و مفسر است، ولی «محدود» چنین نیست؛ پس یک حقیقت بدون اینکه در خودش و ذاتیانش تغییری به کاستی یا افزونی رخ دهد و نیز بدون اینکه در شیئیتش تکثری شکل بگیرد، شاید در چهره و جلوه خاصی ظاهر شود.

مثلاً در حدّ تامّ انسان گفته می‌شود که «انسان، حیوان ناطق است» که در اینجا محمول یعنی «حیوان ناطق» افزون بر اینکه به حسب مصداق، مصداقی جز مصداق موضوع ندارد، به حسب سنخ حقیقتش نیز با حقیقت موضوع هیچ فرقی ندارد و با حملش بر موضوع، هیچ حیثیت جدید ذاتی به حقیقت موضوع اضافه نشده یا از آن کاسته نشده است و گرنه «حیوان ناطق» حدّ تامّ انسان نخواهد بود؛ بنابراین در گزاره «انسان، حیوان ناطق است»، حمل «حیوان ناطق» بر انسان را نباید مثل حمل زرد بر طلا دانست؛ زیرا در گزاره «طلا، زرد است» زردی، ماهیتی عرضی است، افزون بر خود طلا که حقیقتی جوهری است، بر خلاف حمل «حیوان ناطق» بر انسان، که محمول، حقیقتی و ماهیتی یا ذاتیاتی اضافه بر انسان و ذاتیات آن ندارد، ولی از سویی شکی نیست که چنین محمولی یک نحوه فرق واقعی با موضوع دارد؛ چون همان حقیقت موضوع، بدون هیچ کاستی و زیادتی به گونه دیگری ظاهر شده که بر اساس



آن، این محمول، حدّ تامّ آن موضوع و آن موضوع، محدود و معرفّ این محمول شده است و از اینجا فهمیده می‌شود که یک حقیقت در متن واقع بدون اینکه شیئی به ذاتش و شیئیتش افزوده شود یا از آن کم شود یا اختلاف مصداقی پیدا کند، ممکن است در چهره خاصی ظاهر شود و این همان چیزی است که در اصطلاحات عرفانی از آن با عنوان ظهورات یک حقیقت تعبیر می‌شود؛

#### ۴. ۲. مثال دوم

بر اساس دیدگاه عموم فلاسفه، صفات ذاتی خداوند، همه عین ذات حق هستند و وضع ذات حق بدون نیاز به انضمام هر ضمیمه‌ای کافی است در حمل هر یک از آنها بر ذات حق؛ بنابراین شیئیت هر یک از این صفات، همان شیئیت و واقعیت ذات حق است، این از یک سو؛ اما از سوی دیگر هر یک از این صفات، به حسب واقع، به گونه‌ای با ذات حق و نیز با سایر صفات متفاوت و متغایرند؛ مثلاً همه این صفات در موجودیتشان فرع ذات حق هستند؛ به این معنا که این صفات هستند که به عین موجودیت حق موجودند، نه برعکس، که این خود نوعی تفاوت واقعی بین ذات حق و صفات ذاتی اوست، در عین اینکه هر یک از آنها هیچ شیئیتی جز شیئیت ذات حق ندارد، بلکه همه موجودند به یک وجود واحد؛ همچنین با اینکه شیئیت قدرت با شیئیت علم هیچ تفاوتی ندارد، بلکه هر دو به عین شیئیت ذات حق، شیء هستند؛ اما با این حال، بین این دو صفت ذاتی، در متن واقع تفاوت‌هایی محقق است، مثل اینکه علم حق به خود ذات حق نیز تعلق می‌گیرد؛ یعنی خداوند به خودش نیز عالم است؛ اما قدرت او به خود ذات حق تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی خداوند به خودش قدرت ندارد، که این خود نوعی تفاوت واقعی بین این دو صفت ذاتی اوست، در عین اینکه هر یک از آنها هیچ شیئیتی جز شیئیت ذات حق ندارد؛ همچنین با اینکه شیئیت علم حق به سیاهی با شیئیت علم او به سفیدی، هیچ تفاوتی ندارد، بلکه هر دو به عین شیئیت یگانه ذات حق، شیء هستند؛ اما با این حال، بین این دو علم ذاتی او، در متن واقع، تفاوت‌هایی محقق است، مثل اینکه علم حق به سیاهی، معلومش سیاهی است نه سفیدی و به عکس علم حق به سفیدی

معلومش سفیدی است نه سیاهی، که این خود نوعی تفاوت واقعی بین این دو علم ذاتی اوست؛ بنابراین در این مثال هم روشن است که یک شیء بدون اینکه هیچ‌گونه تغییری به کاستی یا افزونی در شیئیتش به وجود آید، یا کثرتی در آن شکل گیرد، در چهره‌های گوناگون واقعی ظاهر شده است؛ پس شاید یک حقیقت بدون اینکه در شیئیتش کاستی یا افزونی رخ دهد، در چهره‌های مختلفی ظاهر شود؛

#### ۴. ۳. مثال سوم

مثال دیگری که در این زمینه می‌توان بیان کرد، مثال صادر نخستین است، صادر نخستین، حیثیات متعددی دارد، مثلاً او معلول واجب‌الوجود، و علت صادر دوم است؛ اما صادر نخستین با همان وجودی که معلول واجب‌الوجود است، علت صادر دوم است، نه با وجود دیگری؛ وگرنه لازم می‌آید که از واجب‌الوجود بالذات که از هر جهتی یگانه و واحد است، بیش از یک شیء صادر شده باشد؛ پس شیئیتی که صادر نخستین با آن صادر دوم را ایجاد می‌کند، همان شیئیتی است که با آن معلول واجب‌الوجود شده، این از یک سو؛ اما از سوی دیگر صادر نخستین، از آن جهت که معلول واجب‌الوجود است، با صادر نخستین از آن جهت که علت صادر دوم است، به حسب واقع، تفاوت‌هایی دارد؛ زیرا صادر نخستین از آن جهت که معلول واجب‌الوجود است، مقدم است بر صادر نخستین از آن جهت که علت صادر دوم است؛ چون تا به واسطه معلولیتش برای واجب‌الوجود، موجود نشود، ممکن نیست که علت صادر دوم باشد، و این خود نوعی تفاوت واقعی است بین صادر نخستین از آن جهت که معلول واجب‌الوجود است و صادر نخستین از آن جهت که علت صادر دوم است، در عین اینکه هر دو یک شیء وحدانی بیش نیستند؛ بنابراین در این مثال هم روشن است که یک شیء بدون اینکه هیچ‌گونه تغییری به کاستی یا افزونی در شیئیتش به وجود آمده باشد، در چهره‌های گوناگون ظاهر شده است؛ پس یک حقیقت بدون اینکه در شیئیتش هیچ کاستی یا افزونی رخ دهد، ممکن است در چهره‌های مختلف واقعی ظاهر شود؛

#### ۴. ۴. مثال چهارم

عموم فلاسفه معتقدند که هر ذات مجرد جوهری، خودش را تعقل می‌کند؛ پس او عاقل خودش است؛ چنانکه خودش توسط خودش تعقل می‌شود؛ پس او معقول خودش هم هست؛ بنابراین یک ذات جوهری واحد، مناط تحقق حقیقتی است که هم عاقل است و هم معقول، بدون اینکه شیئیت هر کدام با شیئیت دیگری متغایر باشد؛ یعنی چنین نیست که این ذات از آن جهت که عاقل خود است، شیئی باشد و از آن جهت که معقول خود است، شیء دیگری، بلکه همان شیئی که عاقل است، عیناً همان شیئی است که معقول خود است، این از یک سو؛ ولی از سوی دیگر، این ذات عاقل به حسب واقع، به گونه‌ای با ذات معقول، متفاوت است؛ زیرا این ذات از آن نظر که عاقل است، فاعل است و کاری را انجام می‌دهد؛ حال آنکه همین ذات از آن نظر که معقول است، فاعل نیست و کاری انجام نمی‌دهد، بلکه متعلق کار فاعل است، و این خود نوعی تفاوت واقعی است بین ذات مجرد از آن جهت که عاقل خود است و ذات مجرد، از آن جهت که معقول خود است، در عین اینکه هر دو یک شیء وحدانی بیش نیستند؛ بنابراین یک شیء بدون اینکه در شیئیت و واقعیتش تغییری به کاستی یا افزونی رخ دهد، در دو جلوه مختلف عاقلی و معقولی ظاهر شده است؛ پس از این مثال هم روشن شد که یک حقیقت بدون اینکه در شیئیتش هیچ کاستی یا افزونی رخ دهد، شاید در متن واقع در چهره‌های مختلف واقعی ظاهر شود.

#### مثال‌هایی از متون روایی

این مطلب که یک حقیقت یگانه در جلوه‌های مختلف واقعی ظاهر می‌شود، از متون روایی نیز قابل استفاده است و روایاتی بر این ادعا دلالت دارند، که نمونه‌هایی از آنها را در ادامه می‌آوریم.

۱. سلمان و ابوذر ضمن یک روایت طولانی از امیرالمؤمنین نقل می‌کنند که آن حضرت فرمود: «أَنَا الْخَضِرُ عَالِمُ مُوسَى وَأَنَا مُعَلِّمُ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَأَنَا ذُو الْقَرْنَيْنِ وَأَنَا قُدْرَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَا سَلْمَانَ وَيَا جُنْدَبُ أَنَا مُحَمَّدٌ وَمُحَمَّدٌ أَنَا» (مجلسی، بی تا، ج ۲۶: ۶). این روایت به خوبی

دلالت دارد که امیرالمؤمنین با اینکه یک شخص است؛ در چهره‌های افراد متعددی ظاهر شده است، گاهی در چهره خضر، گاهی در چهره معلم حضرت سلیمان، گاهی در چهره ذوالقرنین و گاهی در چهره حضرت محمدبن عبدالله؛

۲. و نیز مفضل بن عمر ضمن یک روایت طولانی از امام صادق نقل می‌کند که حضرت مهدی علیه السلام در ابتدای ظهور به کعبه تکیه و خود را به خلائق چنین معرفی می‌کند: «يَا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ وَ شَيْثٍ فَهَذَا أَنَا ذَا آدَمَ وَ شَيْثٌ، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى نُوحٍ وَ وَلَدِهِ سَامٍ فَهَذَا أَنَا ذَا نُوحٍ وَ سَامٍ، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ فَهَذَا أَنَا ذَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُوسَى وَ يُوشَعَ، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عِيسَى وَ شَمْعُونَ فَهَذَا أَنَا ذَا عِيسَى وَ شَمْعُونَ، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا فَهَذَا أَنَا ذَا مُحَمَّدٍ عليه السلام وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَهَذَا أَنَا ذَا الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ، أَلَا وَ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الْأَئِمَّةِ مِنْ وَدِدِ الْحُسَيْنِ عليه السلام فَهَذَا أَنَا ذَا الْأَئِمَّةِ» (مجلسی، بی تا، ج ۵۳: ۹). این روایت هم به روشنی دلالت دارد که آدم و شیث، نوح و سام، ابراهیم و اسماعیل، موسی و یوشع، عیسی و شمعون، حضرت محمد و امیرالمؤمنین و امام حسن و امام حسین و سایر ائمه، که در صورت‌های مختلفی در زمان‌های گوناگونی بوده‌اند؛ همه آنها شخص یگانه حضرت مهدی هستند؛ زیرا آن حضرت می‌فرماید: هر کس می‌خواهد آدم و شیث، نوح و سام، ابراهیم و اسماعیل ... را بنگرد، هان من آن آدم و آن شیث، و آن نوح و آن سام، و آن ابراهیم و آن اسماعیل ... هستم، بنابراین شخص یگانه حضرت مهدی در زمان‌های متفاوتی، در جلوه‌های گوناگون این انبیا و اولیا ظاهر شده است؛

۳. همچنین زید شحام از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «...خَلَقْنَا وَاحِدًا وَ عَلِمْنَا وَاحِدًا وَ فَضَلْنَا وَاحِدًا وَ كُنَّا وَاحِدًا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقُلْتُ أَخْبِرْنِي بَعْدَتِكُمْ فَقَالَ نَحْنُ اثْنَا عَشَرَ هَكَذَا حَوْلَ عَرْشِ رَبِّنَا جَلَّ وَ عَزَّ فِي مُبْتَدَأِ خَلْقِنَا أَوْلْنَا مُحَمَّدًا وَ أَوْسَطْنَا مُحَمَّدًا وَ آخِرْنَا مُحَمَّدًا»

(النعمانی، ۱۳۹۷: ۸۶). در این حدیث نیز از سوی امام می‌فرماید ما همه یکی هستیم «خَلَقْنَا وَاحِدًا»، «كُنَّا وَاحِدًا»، و اول و وسط و آخر ما همان محمد است «أَوْلَانَا مُحَمَّدٌ وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ»؛ و از سوی دیگر تعدادشان را دوازده نفر می‌شمارد «نَحْنُ اثْنَا عَشَرَ»؛ پس شخص واحد محمدی، در دوازده چهره گوناگون ظاهر شده است؛

۴. و نیز جابرین یزید از امام سجاد ضمن روایت مفصلی نقل می‌کند، که آن حضرت از گروهی، درباره هویت خودش و فرزندش امام باقر که کنار پدرش حاضر بود، پرسش می‌کنند: «... فَنَظَرَ الْإِمَامُ سَيِّدُ الْعَابِدِينَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِلَى ابْنِهِ مُحَمَّدِ الْبَاقِرِ وَقَالَ لَهُمْ مَنْ هَذَا؟ وَقَالُوا ابْنُكَ فَقَالَ لَهُمْ مَنْ أَنَا؟ قَالَ أَبُوهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ»، سپس آن حضرت با گفتن سخنانی خود را به صورت فرزندش و فرزندش را به صورت خودش ظاهر می‌کند «فَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ لَمْ نَفْهَمْ فَإِذَا مُحَمَّدٌ بِصُورَةِ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، وَإِذَا عَلِيُّ بِصُورَةِ ابْنِهِ مُحَمَّدٍ قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»؛ و وقتی آن دو امام همام، تعجب آن گروه را می‌بینند، استبعاد آنها را چنین رفع می‌فرماید: «فَقَالَ الْإِمَامُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لَا تَعْجَبُوا مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ، أَنَا مُحَمَّدٌ وَ مُحَمَّدٌ أَنَا، وَقَالَ مُحَمَّدٌ يَا قَوْمُ لَا تَعْجَبُوا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ أَنَا عَلِيُّ أَنَا، وَكُنَّا وَاحِدٌ، مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ، وَرُوحْنَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ، أَوْلَانَا مُحَمَّدٌ، وَأَوْسَطُنَا مُحَمَّدٌ، وَآخِرُنَا مُحَمَّدٌ، وَكُنَّا مُحَمَّدٌ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۲۶: ۱۶). من همان فرزندم محمد، و محمد همان منم، ... ما همه یکی هستیم و از نور یگانه‌ایم، اول ما همان محمد عَلَيْهِمَا السَّلَامُ است، وسط ما همان محمد عَلَيْهِمَا السَّلَامُ است، آخر ما همان محمد عَلَيْهِمَا السَّلَامُ است، بلکه همه ما همان محمد عَلَيْهِمَا السَّلَامُ هستیم. پس این روایت هم گویای این است که همه ائمه جلوه‌هایی از تجلیات ذات یگانه پیامبر اکرم هستند؛

۵. همچنین از مؤیدات مطلب بالا که یک حقیقت واحد، ممکن است در جلوه‌های گوناگون ظاهر شود، عباراتی است که در زیارت مولی‌الموحدين امیرالمؤمنین، در توصیف آن حضرت وارد شده است و مجلسی آن را در بحار از شیخ مفید و سید بن طاووس (علیهم‌الرحمه) نقل کرده است، و آن اینکه زائر خطاب به امیرالمؤمنین می‌گوید:

«السَّلَامُ عَلَى أَخِي رَسُولِ اللَّهِ وَابْنِ عَمِّهِ وَزَوْجِ ابْنَتِهِ وَالمَخْلُوقِ مِنْ طِينَتِهِ السَّلَامُ عَلَى الْأَصْلِ  
 الْقَدِيمِ وَالفَرْعِ الْكَرِيمِ السَّلَامُ عَلَى الثَّمَرِ الْأَجْنِيِّ السَّلَامُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ السَّلَامُ عَلَى شَجَرَةِ  
 طُوبَى وَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى السَّلَامُ عَلَى آدَمَ صَفْوَةِ اللَّهِ وَ نُوحِ نَبِيِّ اللَّهِ وَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ وَ مُوسَى  
 كَلِيمِ اللَّهِ وَ عِيسَى رُوحِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ اللَّهِ وَ مَنْ بَيْنَهُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ وَ النَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ  
 الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أَوْلَادِكَ رَفِيقًا السَّلَامُ عَلَى نُورِ الْأَنْوَارِ وَ سَلِيلِ الْأَطْهَارِ وَ عَنَّا صِرَ الْأَخْيَارِ السَّلَامُ  
 عَلَى وَالدِ الْأَيْمَةِ الْأَطْهَارِ السَّلَامُ عَلَى حَبْلِ اللَّهِ الْمَتِينِ وَ جَنْبِهِ الْمَكِينِ وَ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ السَّلَامُ  
 عَلَى أَمِينِ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيفَتِهِ وَ الْحَاكِمِ بِأَمْرِهِ وَ الْقَيِّمِ بِدِينِهِ وَ النَّاطِقِ بِحِكْمَتِهِ وَ الْعَامِلِ بِكِتَابِهِ  
 أَخِي الرَّسُولِ وَ زَوْجِ الثُّتُولِ وَ سَيْفِ اللَّهِ الْمَسْلُوعِ السَّلَامُ عَلَى صَاحِبِ الدَّلَالَاتِ وَ الْآيَاتِ الْبَاهِرَاتِ  
 وَ الْمُعْجَزَاتِ الْقَاهِرَاتِ وَ الْمُنْجِي مِنَ الْهَلَكَاتِ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ فِي مُحْكَمِ الْآيَاتِ فَقَالَ تَعَالَى وَ إِنَّهُ فِي  
 أُمَّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ السَّلَامُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ الرَّضِيِّ وَ وَجْهِهِ الْمُضِيِّ وَ جَنْبِهِ الْعَلِيِّ وَ رَحْمَةِ  
 اللَّهِ وَ بَرَكَاتِهِ» (مجلسی، بی تا، ج ۹۷: ۳۰۵ - ۳۰۶؛ و نیز ر.ک: مفاتیح الجنان بخش زیارت  
 ششم و هفتم امیرالمؤمنین).

این بخش از زیارت دلالت دارد که حضرت امیرالمؤمنین (با اینکه یک حقیقت، بلکه  
 یک شخص واحد است) در تجلیات گوناگون تجلی کرده و در ظهورات مختلف ظاهر  
 می‌شود، گاهی در جلوه‌های درخت طوبی و سدره‌المنتهی ظاهر می‌شود و گاهی در چهره  
 حضرت آدم و گاهی در چهره حضرت نوح، گاهی در چهره حضرت ابراهیم، گاهی در  
 چهره حضرت موسی، گاهی در چهره حضرت عیسی و گاهی در چهره حضرت محمدبن  
 عبدالله صلی الله علیه و آله بلکه این عبارات نورانی دلالت دارد که همه انبیا و شهدا و صدیقین و صالحین،  
 جلوه‌ها و چهره‌های شخص شخیص آن رحمت واسعه و آن حقیقت جامعه هستند، همچنین  
 آن بزرگوار افزون بر ظهورش در این تجلیات خلقی، در تعینات اسماء و صفات حق نیز  
 متجلی شده است و اسمایی مثل اسم «الرضی» و اسم «العلی» و اسم «الحکیم» از تجلیات و  
 ظهورات وجود آن حضرت هستند.

## ۵. برهانی بر ظهور ذات حق در جلوه‌های متعدد، بلکه بی‌نهایت

با مثال‌های پیشین و بر اساس مقدمات مقبول در آرا و فلسفه‌های رایج، روشن شد که یک حقیقت یگانه بدون اینکه هیچ تکثری و تغییری در شیئیتش رخ دهد، ممکن است به صورت واقعی، در جلوه‌های گوناگون با آثار متفاوت ظاهر شود، اینک بعد از اثبات امکان چنین امری، در صدد آن هستیم که افزون بر امکان، وقوع چنین امری را نیز، در ذات حق اثبات برهانی کنیم؛ یعنی می‌خواهیم با برهان اثبات کنیم که ذات حق بدون اینکه خودش هر گونه تکثری یابد، یا تغییری به افزونی و کاستی در شیئیتش رخ دهد، در جلوه‌های متعدد، بلکه در چهره‌های بی‌نهایت ظاهر شده و خواهد شد؛ بیان برهان مذکور این است.

بر اساس ظاهر آیه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) خداوند در جنگ احد، قاتل مشرکان و پرتاب‌کننده تیر به سوی آنها بوده است، نه مسلمانان و نه حتی شخص پیامبر، اما آیا حمل دو محمول «قاتل» و «رامی» بر خداوند مجاز است یا حقیقت؟ برهان ما را الزام می‌کند که این حمل را همان‌گونه که ظاهر آیه دلالت دارد، حقیقی بدانیم؛ زیرا:

به دلیل امتناع ارتفاع نقیضین، باید ذات حق، مصداق بالذات، و مطابق حقیقی، یک طرف از هر دو نقیض باشد؛ بنابراین ذات حق، یا مصداق بالذات و مطابق حقیقی «رامی» است، مثلاً، یا عدم «رامی»؛ اما ذات حق، ممکن نیست که مصداق بالذات و مطابق حقیقی طرف عدمی از هر نقیضین باشد؛ زیرا ذات حق، وجود محض و هستی ناب است و وجود محض و هستی ناب، ممکن نیست که مصداق بالذات و مطابق حقیقی هرگونه عدم باشد؛ و گرنه وجود محض نخواهد بود؛ بنابراین ذات حق، مصداق بالذات و مطابق حقیقی طرف وجودی از هر نقیضین است؛ بر این اساس اگر «رامی»، طرف وجودی آن نقیضین باشد؛ پس باید ذات حق، «رامی» باشد؛ یعنی «رامی» به‌عنوان یک محمول وجودی باید بر ذات حق حمل شود.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا برای اینکه ذات حق مثلاً «رامی» باشد، به تغییری در آن نیاز است، به اینکه چیزی به آن افزوده شود یا چیزی از آن کاسته شود؛ یا اینکه خود موضوع، یعنی ذات حق به تنهایی و بدون هیچ‌گونه تغییری، کافی است که مثلاً «رامی» بر آن حمل شود؟

پاسخ این است که برای اینکه ذات حق، مثلاً «رامی» باشد، به هیچ تغییری در خود این حقیقت نیاز نیست، چه به افزودن چیزی به آن باشد و چه به کاستن چیزی از آن، بلکه ذات حق به خودی خود و بدون انضمام هر حیثیت تقییدی وجودی و عدمی که موجب تغییری در شیئیت این حقیقت بشود، «رامی» است؛ زیرا اگر برای اینکه ذات حق مثلاً «رامی» باشد، به تغییری به افزودن یا به کاستن در این حقیقت نیازمند باشد، لازمه‌اش این است که خود ذات حق بدون آن تغیر، مصداق حقیقی «رامی» نباشد، و این در حالی است که طبق فرض، این حقیقت، مصداق بالذات طرف عدمی هم نبود، که این مستلزم ارتفاع نقیضین از موضوع واحد است، که امر محال و باطلی است؛ بنابراین ذات حق بدون هیچ تغییری در آن، و بی هیچ انضمامی به آن، «رامی» است؛ معنای سخن مذکور این است که ذات حق برای اینکه مثلاً «رامی» باشد، نه لازم است که شیئیت «رامی» به عنوان یک محمول بالضمیمه به آن ضمیمه شود و نه لازم است که ذات حق از اطلاق ذاتی‌اش بیرون و به وجودی مقید با مرتبه‌ای نازل تنزل کند، بلکه ذات حق دست‌نخورده و با همان اطلاق ذاتی‌اش و بدون انضمام هر شیء ضمیمه‌ای، «رامی» است.

از اینجا روشن می‌شود که در گزاره فوق‌الذکر مثلاً گزاره «ذات حق، رامی است»، محمول یعنی «رامی» به حسب شیئیتش، هیچ مصداق حقیقی و مطابق بالذاتی جز ذات حق نداشته باشد؛ زیرا موضوع یک گزاره ایجابی، مصداق محمول است؛ ولی در این گزاره برای اینکه موضوع، مصداق محمول باشد، هیچ شیء دیگری به شیئیت موضوع افزوده نشد؛ پس «رامی» به حسب شیئیتش هیچ مصداق حقیقی و مطابق بالذاتی جز ذات حق ندارد، بنابراین از جهت شیئیت، نسبت خلق و حق، وحدت محض است؛ یعنی حقایق خلقی که همه به همین شکل



بر ذات حق حمل می‌شوند، هیچ شیئی جز شیئیت ذات حق ندارند، بله برای شکل‌گیری هر یک از حقایق خلقی، آنچه لازم است بر ذات حق افزوده شود، یک جنبه ظهوری است، که امری است اعتباری‌الوجود، و موجب افزوده شدن شیئی به شیئیت ذات حق نمی‌شود.

با برهان فوق روشن می‌شود که مسئله در مورد قاتل مشرکان بودن ذات حق نیز، همین‌گونه است و نیز برهان فوق در مورد «مستقرض» بودن خداوند که ظاهر آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (حدید: ۱۱) است و «زارع» بودن خداوند که ظاهر آیه «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقع: ۵۶) است، جاری است، و به‌طور کلی از هر دو نقیض، موضوع حقیقی طرف اثباتی، همان ذات خداوند است؛ پس برخلاف پندار ما که قاتل و رامی و مستقرض و زارع و سایر محمولات اثباتی را با ذات خداوند بیگانه می‌پنداریم؛ باید گفت قاتل و رامی و مستقرض و زارع ... حقیقی چیزی جز ذات حق نیست، بدون اینکه ذات حق برای موضوع بودنش نسبت به این امور، به‌گونه‌ای گرفتار تغییری به کاستی یا افزونی یا تقید و محدودیت و حلول بشود؛ بنابراین روشن شد که ذات حق بدون هیچ تغییری در شیئیتش، به افزونی یا کاستی، یا متحد، مصداق بالذات و مطابق حقیقی طرف وجودی هر نقیضینی است و چون هر یک از این محمولات وجودی با سایر محمولات وجودی به‌حسب واقع، متفاوت است؛ و از این‌رو هر کدام آثار متفاوت و متمایزی از آثار سایرین دارد، مثلاً آثار «رامی» از آثار «زارع» متمایز است؛ پس روشن می‌شود که ذات حق بدون اینکه هیچ‌گونه تغییری در شیئیت خودش رخ دهد، در چهره محمولات وجودی متفاوت، با آثار گوناگون، ظاهر می‌شود، چون این نقیضین‌ها بی‌شمارند؛ پس ذات حق، بدون اینکه هیچ‌گونه تغییری در شیئیتش رخ دهد، در چهره امور وجودی بی‌نهایت ظاهر می‌شود و این همان مطلوب است.

## ۶. تنظیری برای مدعای عرفا

گفته شد برای شکل‌گیری هر یک از حقایق خلقی، آنچه لازم است بر ذات حق افزوده شود، یک جنبه ظهوری است، که امری است اعتباری‌الوجود و موجب افزوده شدن شیئی به شیئیت ذات حق نمی‌شود، این مطلب را می‌توان با مثالی توضیح داد.

اگر ما یک صفر را به عددی مثل «۱۰۰» افزودیم، انضمام «۰» به «۱۰۰»، موجب افزایش کمیّت مجموعه «۰ + ۱۰۰» نمی‌شود و هیچ تغییری در شیئیت واقعی آن به وجود نمی‌آورد («۱۰۰» = «۰» + «۱۰۰»); یعنی از جهت شیئیت واقعی می‌توان گفت «۰» + «۱۰۰»، در واقع همان «۱۰۰» است؛ ولی در عین حال بین «۱۰۰» و «۰» + «۱۰۰» این فرق واقعی وجود دارد که «۱۰۰» یک مجموعه واقعی است که (بر اساس مبانی فلسفه‌های رایج) همه اجزای آن موجود واقعی هستند، ولی «۰» + «۱۰۰» یک مجموعه اعتباری است که یک جزئی است یعنی صفر، موجود اعتباری است، و بقیه اجزای آن موجود واقعی هستند.

حال اگر ما دو صفر را به عدد «۱۰۰» بیفزاییم، باز انضمام «۰» + «۰» به «۱۰۰»، موجب افزایش کمیّت مجموعه «۰ + ۰ + ۱۰۰» نمی‌شود و هیچ تغییری در شیئیت واقعی آن به وجود نمی‌آورد («۱۰۰» = «۰» + «۰» + «۱۰۰»); یعنی از جهت شیئیت واقعی می‌توان گفت «۰» + «۰» + «۱۰۰»، در واقع همان «۱۰۰» است؛ ولی در عین حال بین «۱۰۰» و «۰» + «۰» + «۱۰۰» این فرق واقعی هست که همه اجزایش موجود واقعی هستند، و «۰» + «۰» + «۱۰۰» یک مجموعه اعتباری است که دو جزئی موجود اعتباری است و بقیه اجزایش موجود واقعی هستند.

حال اگر ما سه صفر را به عدد «۱۰۰» بیفزاییم، باز انضمام «۰» + «۰» + «۰» به «۱۰۰»، موجب افزایش کمیّت مجموعه «۰ + ۰ + ۰ + ۱۰۰» نمی‌شود و هیچ تغییری در شیئیت واقعی آن به وجود نمی‌آورد («۱۰۰» = «۰» + «۰» + «۰» + «۱۰۰»); یعنی از جهت شیئیت واقعی می‌توان گفت «۰» + «۰» + «۰» + «۱۰۰»، در واقع همان «۱۰۰» است؛ ولی در عین حال بین «۱۰۰» و «۰» + «۰» + «۰» + «۱۰۰» این فرق واقعی وجود دارد که «۱۰۰» یک مجموعه واقعی است که همه اجزایش موجود واقعی هستند و «۰» + «۰» + «۰» + «۱۰۰» مجموعه‌ای اعتباری است که سه جزئی موجود اعتباری است و بقیه اجزایش موجود واقعی هستند.

در اینجا فقط یک عدد داشتیم که بدون اینکه در کمیتش و در شیئیت واقعی اش افزونی یا کاستی و تغییری رخ دهد، به همراه اموری اعتباری‌الوجود در جلوه‌های گوناگونی ظاهر شد که هر یک از این جلوه‌های گوناگون، به گونه واقعی با دیگران متفاوت است، مثلاً هر یک واقعاً مجموعه خاصی است که با اجزای خاصی شکل گرفته است که دیگران به آن صورت نیستند؛ یعنی یکی مجموعه‌ای دو جزئی است، یکی مجموعه‌ای سه جزئی است و یکی مجموعه‌ای چهار جزئی است...؛ و نیز هر یک از آنها با خود آن عدد نیز این تفاوت واقعی را دارد که یکی مقید به ضمیمه اعتباری‌الوجودی نیست و دیگری مقید به ضمیمه‌ای اعتباری‌الوجود است، با این حال در همه ظهورات گوناگونش، هیچ افزونی یا کاستی واقعی در کمیتش یا تغییری در شیئیتش رخ نداده است و «۱۰۰» با همه آن مجموعه‌های متفاوت همواره همان «۱۰۰» است.

### ۷. تفاوتی بنیادین بین دیدگاه انتخابی و سایر دیدگاه‌های رایج

در فلسفه‌های مشائی و اشراقی، کثرات مشهود بر اساس تعدد شیئیت‌های وجودی یا ماهوی شکل می‌گیرند (یا به گونه کلی یا به گونه جزئی)؛ یعنی موجودی از موجود دیگر متمایز است، چون حقیقت این وجود از حقیقت آن وجود متمایز است یا حقیقت این ماهیت، از حقیقت آن ماهیت متمایز است؛ بنابراین شیئیت این وجود، یا شیئیت این ماهیت، از شیئیت آن وجود یا شیئیت آن ماهیت متمایز است؛ حال آنکه در دیدگاه انتخابی، هیچ شیئیتی جز شیئیت حقیقت یگانه خداوند تحقق ندارد؛ بنابراین کثرات مشهود، ناشی از تعدد شیئیت حقیقت‌های وجودی و ماهوی نیست؛ بلکه با اینکه بیش از یک شیء تحقق ندارد؛ این ظهورات آن شیء واحد است که با حفظ یگانگی شیئیتش، متکثر شده است.

و نیز در فلسفه متعالیه صدرایی، کثرات مشهود بر اساس تعدد مراتب وجود یا تمایز هویت وجودی آنهاست؛ یعنی حقیقت «وجود» با تقید به حدود وجودی و ماهوی، گرفتار تنزل و نوعی کاستی می‌شود تا «وجود» متکثر و وجودات امکانی شکل گیرند، حال آنکه در دیدگاه انتخابی، کثرات مشهود بدون هیچ کاستی و تنزلی در شیئیت حقیقت «وجود» که

همان ذات خداوند است، شکل می‌گیرند؛ (وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید که بیانش گذشت)، بلکه با اینکه بیش از یک شیء تحقق ندارد؛ این ظهورات آن شیء واحد است که با حفظ یگانگی شیئیتش، متکثر شده است؛ بنابراین از نظر شیئیت، نسبت مخلوقات به ذات حق، چیزی بالاتر از نسبت اتحاد است؛ یعنی در این دیدگاه نسبت، نسبت وحدت محض است، و به هیچ وجه، شیء دومی تحقق ندارد و برای حقایق خلقی، هیچ شیئیتی جز شیئیت ذات حق نیست، بلکه این شیء واحد که در جلوه‌های گوناگون و در قالب‌های متفاوت، به منصب ظهور می‌رسد، بدون اینکه در این تجلی و ظهور، در شیئیت این شیء واحد، تکثری یا تغییری رخ داده باشد.

### ۸. مؤیداتی از نصوص دینی برای دیدگاه انتخابی

دیدگاه انتخابی به وسیله بسیاری از آیات قرآنی و روایات معصومان تأییدپذیر است، که مختصراً به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. «أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۱۱۵: بقره)، بر اساس این آیه، شما به هر چه رو آورید، آنجا چهره خداوند است؛ پس هر چیزی چهره‌ای است برای خداوند، که با خصوصیات آن، خداوند خودش را ظاهر و معرفی می‌کند، وجه‌الله در این آیه از سویی از جنبه شیئیت، یک شیء است؛ زیرا اگر چهره خداوند اشیاء متعدد باشد، ترکیب در ذات حق به وجود می‌آید؛ بنابراین آنچه وجه‌الله است، شیئی جز همان ذات یگانه حق نیست؛ ولی از سوی دیگر وجه‌الله متعدد است؛ چون ما به امور و جهات مختلفی می‌توانیم رو کنیم؛ پس آن شیء یگانه به اشکال مختلف ظاهر شده است، بدون اینکه شیئیتش متعدد باشد؛

۲. «الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه» (نهج البلاغه، خ ۱۰۸). این کلام امیرالمؤمنین نیز دلالت دارد که خداوند یگانه خود را در لباس مخلوقاتش به نمایش می‌گذارد؛ پس او یک شیئی است که در جلوه‌های مخلوقات ظاهر شده است؛

۳. و نیز از حضرت امیرالمؤمنین در نهج البلاغه نقل شده است که فرمود «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرِ فَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ» (نهج البلاغه؛ خ ۹۶: ۱۴۰). ستایش خدایی راست که اول

است؛ پس چیزی قبل از او نیست، و آخر است؛ پس چیزی بعد از او نیست، بر اساس این روایت نیز نباید آنچه به عنوان مخلوقات به نظر می‌آیند را، موجوداتی مباین با حق بدانیم؛ زیرا اگر موجود مباینی غیر خداوند باشد، حتماً او موجودی است بعد از موجودیت حق، در این صورت چگونه می‌توان گفت که چیزی بعد از حق نیست «لَا شَيْءَ بَعْدَهُ»، پس باید این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود را جلوه‌هایی از تجلیات حق بدانیم که با ظهورشان هیچ شیئی به شیئت ذات حق نیفزوده‌اند و اوست که در این جلوه‌های گوناگون خودنمایی می‌کند.



## منابع

نهج البلاغه.

۱. ابن سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، قم، انتشارات بیدار.
۲. بهمنیار (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. شیخ صدوق (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۴. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م)، الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۵. کلینی (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.
۶. مجلسی (بی تا)، بحار الأنوار، تهران.
۷. — (بی تا)، بحار الأنوار، ج ۹۷، بیروت، مؤسسه الوفا.
۸. محمد داوود قیصری رومی (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، الأملی، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۰. محمد بن ابراهیم النعمانی (۱۳۷۹ق)، الغیبه، تهران، صدوق.

