

رابطه‌ی خدا و جهان در آینه‌ی عقل و وحی

دکتر عبدالعلی شکر*

چکیده

خداوند پس از آفرینش موجودات، چگونه ارتباطی با آنها دارد؟ در پاسخ به این سؤال، برخی هرگونه ارتباط را نفی کرده‌اند و معتقدند که جهان پس از پیدایش، جدای از آفریننده‌ی خود، به کارش ادامه می‌دهد. گروهی دیگر به وجود رابطه میان خالق و مخلوق اذعان دارند که خود چند دسته‌اند. افلاطون و برخی از متکلمین مسلمان، هرچند به شکل متفاوت، به رابطه‌ی صانع و مصنوع اشاره کرده‌اند. ارسطو این رابطه را از نوع محرک و متحرک دانسته است. رواقیون رابطه‌ی خدا و جهان را همان رابطه‌ی نفس و بدن تلقی کرده‌اند، که از جهاتی همگون با دیدگاه برخی از عرفای مسلمان است. افلوپین سخن از فیضان و رابطه‌ی صادر و مصدر به میان آورده است، که در نحله‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی متأخر، تأثیر فراوان داشته است. رابطه‌ی حلول و اتحاد نیز نوع دیگری از این ارتباط است، که منتسب به مذهب نصارا و جمعی از صوفیه است. این نوشتار ضمن بررسی و نقد نظرهای گذشته، به تبیین رابطه‌ی دیگری میان خداوند و آفریده‌هایش در قالب وجود رابط و مستقل می‌پردازد و نشان می‌دهد که رابطه‌ی خالق و مخلوق از نوع رابطه‌ی وجود رابط و مستقل است، به گونه‌ای که مخلوقات عین ربط به خداوند هستند نه موجودات مستقلی که مرتبط با او باشند، چون در غیر این صورت، در مقابل خداوند، از نوعی استقلال برخوردار خواهند بود و چنین چیزی پذیرفتنی نیست. این دیدگاه، که بر مبنای حکمت متعالیه شکل گرفته است، با آموزه‌های وحیانی نیز سازگار است.

واژه‌های کلیدی: ۱- قرآن، ۲- خداوند، ۳- جهان، ۴- عقل، ۵- وحی.

۱. مقدمه

بحث از نحوه‌ی آفرینش و چگونگی رابطه‌ی مخلوقات با آفریدگار، دو مسأله‌ی متفاوت‌اند که گرچه ملازم یک‌دیگرند، شایسته است جداگانه درباره‌ی آن‌ها تحقیق شود. یکی بحث درباره‌ی نحوه‌ی فاعلیت خداوند است، که در آن‌جا سخن از فاعلیت‌هایی مانند فاعلیت بالقصد، بالرضا، بالعنايه، بالتجلی و مانند آن به میان می‌آید و نحله‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی به آن پرداخته‌اند و هر کدام بر مبنای خود، فاعلیت خاصی را برای ذات حق در مقام ایجاد ممکنات قایل شده‌اند. در بحث دیگر، که سخن از کیفیت ارتباط میان خالق و مخلوق پس از خلقت است، پاسخ این سؤال روشن می‌شود که آیا خداوند مخلوقات را پس از ایجاد، به حال خود رها کرده است و آن‌ها نیز به کار خود ادامه می‌دهند یا همان‌طور که موجودات در پیدایش خود نیاز به آفریدگار بی‌همتا دارند، در ادامه‌ی حیات نیز به همان اندازه به او نیازمندند؟

تفاوت و تفکیک این دو مبحث در مقام تحلیل محتوایی آن‌هاست، وگرنه نتایج این نوشتار ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که در مقام تحقق و تکوین، همان‌گونه که پیدایش عالم به خالق وابسته است، بقای آن نیز مستلزم عین ربط بودن آن به خالق خویش خواهد بود.

سابقه‌ی این بحث به قبل از یونان باستان می‌رسد. هریک از مکتب‌های فلسفی یا کلامی و عرفانی رابطه‌ی خاصی را میان خالق و مخلوق پیشنهاد کرده‌اند. این موضوع از پیچیدگی و ظرافت خاصی برخوردار است، زیرا در یک طرف این رابطه، وجودی نامتناهی قرار دارد و به همین جهت، درک رابطه‌ی آن با موجودات بسیار دشوار می‌نماید و در طرف دیگر این رابطه، موجوداتی هستند که بدون ارتباط با خالق خود قوام و دوامی ندارند و در حقیقت، هستی آن‌ها عین ربط به خداست نه مرتبط با او، زیرا واژه‌ی ارتباط این معنا را به ذهن متبادر می‌سازد که سوای این ارتباط، یک استقلالی برای آن‌ها لحاظ می‌شود و حال آن‌که خواهیم گفت چنین استقلالی برای مخلوقات نادرست است و آن‌ها ربط و تعلق محض به آفریدگار خود هستند.

ابتدا دیدگاه‌های مختلفی را که در این خصوص ابراز شده بررسی می‌کنیم و پس از ارزیابی هر کدام، به تبیین نحوه‌ی این ارتباط از نظرگاه این جستار خواهیم پرداخت و در نهایت، سازگاری آن با آیات قرآن بیان می‌شود.

۲. صانع و مصنوع

رابطه‌ای که افلاطون (۴۲۷ یا ۴۲۸ - ۳۴۷ یا ۳۴۸ ق. م) میان خدا و جهان برقرار می‌سازد، رابطه‌ای است که میان یک سازنده با ساخته‌شده از مواد اولیه وجود دارد. ایشان از خلقت، دیدگاهی انسان‌نگار ارایه می‌دهد. صانع^۱ جهان در نظر افلاطون^۲ خالق از عدم نیست، بلکه از روی سرمشق و الگوی جاودانه، ماده را صورت می‌بخشد. او ارتباط خدا را با جهان در یک تثلیث عرضی ترسیم می‌کند، به طوری که در یک طرف، صانع قرار دارد و در طرفین دیگر، سرمشق یا الگو و ماده قرار دارند. صانع از روی این الگوی ازلی و جاودانه، جهان را ساخته است. به اعتقاد او، سرمشق سازنده‌ی جهان زوال‌ناپذیر و ازلی است: «اگر جهان زیباست و سازنده‌ی آن خوب و کامل است، در این صورت، تردیدی نمی‌ماند که او در ایجاد جهان، آنچه را که ابدی است سرمشق قرار داده است» (۱۰، ص: ۳۱).

در طرح خلقتی افلاطون، سه امر قدیم و ازلی یعنی صانع، ماده‌ی نخستین و سرمشق وجود دارد. سیطره‌ی خداوند بر جهان در این چارچوب اعمال می‌شود. مهم‌ترین صفت خداوند نزد افلاطون مشیت الهی است. خداوند با مشیت خود، مواد جهان را در قالب صور سامان می‌بخشد. همین مشیت نشانگر رابطه‌ی معمار عالم با جهان مصنوع است. اما این مشیت، ماده‌ی خام جهان و الگوی آن را در بر نمی‌گیرد، زیرا این دو ازلی هستند و در عرض خداوند واقع شده‌اند.

در میان متکلمین مسلمان نیز برخی رابطه‌ی خدا با جهان را از نوع صانع و مصنوع می‌دانند. آنان در آثار خویش، از خداوند به وصف صانع یاد کرده و در اثباتش برهان اقامه نموده‌اند (۲۳، ص: ۳۰۵). اما صانعی که متکلمین از آن سخن می‌گویند با دمیورژ افلاطونی فاصله‌ی زیادی دارد، زیرا آنچه که افلاطون توصیف می‌کند جهان را با دست‌مایه‌ی ازلی می‌سازد، ولی متکلمین هرگز چنین چیزی را نمی‌پذیرند، بلکه آنان معتقدند قبل از خلقت عالم، جز خدا چیزی وجود نداشته است و خلقت او به نحو ابداعی است، نه این‌که از ماده‌ی اولیه در ایجاد جهان بهره برده باشد^۳.

صانع به هر دو معنایی که گفته شد مستلزم قطع ارتباط مصنوع با سازنده‌ی خود پس از خلقت است، به همین جهت، متکلمین ملاک نیازمندی به علت را حدوث شیء می‌دانند. طبیعی است که شیء پس از حادث شدن، بی‌نیاز از علت خواهد بود. آنان با ذکر مثال‌هایی همچون بناء و بنّاء، بقاء و پایداری جهان را بدون صانع جایز می‌شمارند (۲۹، ص: ۱۴۴). در واقع، مطابق این دیدگاه، میان خدا و جهان پس از آفرینش ارتباطی برقرار نیست و عالم هستی می‌تواند بدون صانع به هستی خود ادامه دهد.

۳. محرک و متحرک

نظام فلسفی ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۳ ق.م) رابطه‌ی خدا را با جهان، رابطه‌ی میان محرک و متحرک می‌داند. خدای ارسطو خالق جهان نیست، زیرا جهان در نظر ارسطو جهان جاویدان است^۴ و خداوند صرفاً محرک حرکات ازلی جهان است و البته این حرکت مستدیر و دایره‌ای است. محرک این حرکت مستدیر خودش نامتحرک است، چون در غیر این صورت، به محرک دیگری نیازمند خواهد بود و به تسلسل می‌انجامد. بنابراین او محرک نخستینی است که خود نباید متحرک باشد. ارسطو در پاسخ به این سؤال که چگونه غیر متحرک علت حرکت می‌شود، می‌گوید: «این محرک نامتحرک، همانند معشوق، جهان را به شوق زیبایی خود به حرکت وادار می‌کند» (۹، ص: ۳۹۹). گویی محرک اول آهن‌ربایی است که خود به ظاهر نامتحرک است و اشیای آهنین را به سوی خود جذب می‌کند، با این تفاوت که این‌جا عامل حرکت احساس و درک شور و اشتیاق به موجود زیباست.

از نظر ارسطو، خدا فعلیت محض است و فعل او تعقل است و تعقل او عین معقول است. خداوند چون کامل است، باید فعل کامل، که همان تعقل است، از او سر بزند. متعلق این اندیشه و تعقل چیزی جز خود او نیست، زیرا فعل موجود کامل به یک امر کامل تعلق می‌گیرد و چون در فعل محض او حالت بالقوه وجود ندارد، پس در باب چیزهای غیرکامل، مانند اشیاء، تعقل نمی‌کند. عالی‌ترین فعالیت‌ها به بهترین موضوعات تعلق دارد که ذات خود اوست. فعلیت بالذات او، عین حیات و جاودانگی بوده و به همین دلیل، خدا زنده و جاویدان است (۹، ص: ۴۰۱).

بنابراین خدایی که ارسطو تحت عنوان محرک اول^۵ از آن سخن می‌گوید، مشییتی در ارتباط با جهان ندارد؛ مشییتی که در صانع افلاطونی نقش اساسی داشت. محرک اول مراقب جهان نیست و با آن ارتباطی ندارد، بلکه جهان به طور دایم در پی او، همانند یک معشوق، در حرکت است و او فقط محرک یک حرکت ازلی و مستدیر است.

۴. رابطه‌ی نفس با بدن

رواقیون^۶ رابطه‌ی خدا را با جهان همان رابطه‌ی نفس (روح) با بدن می‌دانند. آنان همه‌چیز را مادی به شمار می‌آورند، حتی نفس و خدا هم در نظر آنان مادی هستند. مجموع جهان و نفس دو عنصر متمایز نیستند، بلکه «همه‌چیز اجزای یک کل شگفت‌انگیز است که جسمش طبیعت و روحش خداست» (۲۷، ج: ۱، ص: ۴۴۵). خدا چیزی غیر از جوهر جهان نیست؛ بلکه جوهری برتر است.

اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م) نیز قایل به وحدت خدا با طبیعت است، اما این یک وفاق ظاهری میان این دو دیدگاه است، زیرا اسپینوزا طبیعت را در حد خدا بالا برده است، حال آن‌که مذهب رواقی خدا را در حد طبیعت فروکاسته است (۳۶، صص: ۲۹ و ۳۵).
برخی از عرفای مسلمان نیز رابطه‌ی وجود مطلق را با جهان رابطه‌ی جان با تن می‌دانند (۲۲، ص: ۱۶۶)، اما آنان بر خلاف نظر رواقیون، این رابطه را اتحادی نمی‌دانند و اعتقادشان بر این است که جان یا روح هرگز مادی نیست.
در هر صورت، اگر جان و روح را هم مادی ندانیم، طبق این نظرگاه، خالقیت و فاعلیت ایجاد‌ی خداوند جایگاهی ندارد، زیرا روح یا جان آفریننده‌ی تن یا بدن نیست، بلکه مدبر آن است. مطابق نظر رواقیون هم معلوم است که خدا در حد مراتب پایین هستی فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر، مطابق این نظریه، دیگر رابطه‌ی خدا به منزله‌ی خالق با مخلوق خود مطرح نمی‌شود.

۵. رابطه‌ی صادر و مصدر (فیضان)

افلوپین (۲۰۳ یا ۲۰۴ - ۲۶۹ یا ۲۷۰ م) در خصوص ارتباط خدا با جهان نظر دیگری دارد.^۷ او نظریه‌ی صدور و فیضان^۸ را مطرح می‌کند و به یک تثلیث دست می‌یابد که در نهایت، به عوالم طولی می‌انجامد. وی در تبیین نظریه‌ی خود، از چند مثال کمک می‌گیرد، که چگونگی تراوش هستی از کمال مطلق را توضیح می‌دهد: «سرما گرد یخ، پراکنده شدن بوی خوش از عطر و هاله‌ای از روشنایی گرد خورشید» (۳۸، ص: ۲۱).

ایشان سه عالم کلی را مطرح می‌سازد که یکی از آن‌ها همان هستی است و دو عالم دیگر را یکی فراتر از هستی و دیگری فروتر از آن قرار می‌دهد. هستی از مافوق خود، که احد یا واحد خوانده می‌شود، فیضان می‌کند. اولین صادر از احد عقل نامیده می‌شود، که هستی تام است، سپس نفس یا روح پدیدار می‌شود، که حاصل نگرش عقل در ورای خود است و پس از آن، عالم طبیعت به وجود می‌آید. روح و نفس حایل میان عقل و طبیعت است. عقل هستی تام است، اما طبیعت پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی است. در نتیجه، پنج عالم به این ترتیب حاصل می‌شوند: واحد، عقل، روح، طبیعت و ماده (۳۸، ص: ۱۶).

۵. ۱. تأثیر اندیشه‌های افلوپین

اندیشه‌ی افلوپین گرچه تا حدی متأثر از گذشتگان خود همچون فیلون یهودی است، آرای وی در اندیشه‌های فیلسوفان، عارفان و متکلمان بعد از خود، تأثیر فراوانی داشته است. آگوستین (۳۵۴ - ۴۴۰ م) فیضان افلوپین را به خلق از عدم مبدل می‌کند و تمام عالم خلقت را مسبوق به عدم می‌داند. وی در اواخر کتاب *عترافات*، هر مخلوقی را وابسته

به خیر محض و خدا می‌داند (۳، صص: ۳۵۷ - ۳۹۵). وجود جهان یک وجود تعلق‌ی است که ماهیتش «از اویی» است. آگوستین از این وجود وابسته به خدا می‌رسد (۳، صص: ۴۱۳ و ۴۳۲).

اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م) جهان طبیعت را با خدا یکی می‌پندارد (۳۶، ص: ۳۵) و معتقد است دو هستی، یعنی خدا و جهان وجود ندارد، بلکه فقط یک هستی است که متجلی و ظاهر می‌گردد. همه‌ی چیزها از خدا و در خدا هستند، اما عین یکدیگر نیستند، زیرا جهانیان حالات و جلوه‌ی او هستند (۳۶، ص: ۴۲). بنابراین اسپینوزا ثنویت را از میان برمی‌دارد به گونه‌ای که صادر و مصدر یکی می‌شود.

از طرف دیگر، میان اسپینوزا و افلوطین، اختلاف زیادی وجود دارد. اسپینوزا جهان طبیعت را با خدا یکی می‌گیرد و خدا را در درون جهان جای می‌دهد، اما افلوطین تا حدی به خداوند تعالی می‌دهد و او را فراتر از هستی می‌نماید. به عبارت دیگر، نظریه‌ی اسپینوزا با نظریه‌ی صدور یا فیضان افلوطین انطباق پذیر است، لکن با «واحد» یا «احد»ی که افلوطین آن را با صفات تنزیه‌ی توصیف می‌کند تفاوت بسیار دارد.

۵. ۲. اندیشه‌ی افلوطین در میان عرفا و حکمای مسلمان

فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ ق) نظریه‌ی فیض را می‌پذیرد و اعتقاد دارد که ما سوی الله فیض حق‌اند و ذات باری تعالی، خود، فیاض مطلق است، به شکلی که فیض او انقطاع‌پذیر نیست. ایشان واجب الوجود را مبدأ هر فیضی می‌داند که به ذات خود ظاهر بر ذات خویش است (۲۵، ص: ۵۲). در باب نحوه‌ی صدور کثرت از واحد، معتقد است که صادر اول با تعقل ذات اول تعالی، عقل دوم را پدید می‌آورد و با تعقل ذات خود، فلک نخست را به وجود می‌آورد. این روند تا عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه ادامه می‌یابد (۲۴، صص: ۵۲ - ۵۴).

ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق) برای توجیه صدور کثرت از وحدت، با عنایت به قاعده‌ی «الواحد» و با تکیه بر طرح افلوطینی و صدورهای متوالی سلسله مراتب فرشتگان، عمل خلقت را به واسطه‌ی این فرشتگان دانسته، در صدد کشف کیفیت پیدایش آن‌ها بر می‌آید. به عقیده‌ی او، فقط یک چیز از ذات اول صادر می‌شود که عقل اول نام دارد. از این به بعد، عمل آفرینش از طریق تعقل و مشاهده‌ی مراتب مافوق ادامه پیدا می‌کند و مراتب مادون به وجود می‌آیند و به این ترتیب، عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه پیدا می‌شوند و پس از آن، نوبت به مراتب دیگر خلقت می‌رسد تا به هیولی ختم می‌گردد (۵، ج: ۳، صص: ۲۱۶ - ۲۴۰). تفاوت ابن سینا در این بیان با فارابی این است که علاوه بر عقل عقول و افلاک، پیدایش نفس را نیز اضافه می‌کند. بدین ترتیب، جهان‌شناسی ابن سینا به پیروی از فارابی و عوالم طولی افلوطین، جنبه‌ی صدور یا فیضی پیدا می‌کند (۱۹، ج: ۱، ص: ۶۸۴).

این عوالم طولی در حکمت اشراقی شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) در قالب نور شکل می‌گیرند و از نور الانوار، که ذات احدیت است، شروع و به غواسق ظلمانی ختم می‌شوند. انوار قاهره، که سهروردی آن‌ها را از طریق قاعده‌ی «امکان اشرف» اثبات می‌کند، تجلی نور الاهی بوده، سلسله‌ی طولی را در نظام خلقت تشکیل می‌دهد. ارباب انواع و انوار مدبره یا اسپهبدیه در طبقات پایین‌تر واقع‌اند (۱۸، ج: ۲، صص: ۱۲۷ - ۱۴۰).

در آثار عرفای مسلمان، به خصوص ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) نیز، نظریه‌ی صدور و فیضان یا تجلی به وفور دیده می‌شود. مهم‌ترین مسأله برای کسانی که قایل به وحدت وجودند توجیه کثرت در عالم خلقت است. نظریه‌ی تجلی و فیضان الاهی بهترین راه برای توجیه این کثرت است. در فصل اول از کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی، در باب خلقت، مسایل متعددی مطرح شده است. خلق در نظر ابن عربی، همان تجلی دائم الاهی است که گاهی آن را پیروی از کلام الاهی^۹ با تعبیر «خلق جدید» بیان می‌کند (۸، ص: ۱۲۵).

ابن عربی در فصل شعبی، دو تجلی برای خداوند مطرح می‌کند،^{۱۰} یکی تجلی علمی غیبی یا فیض اقدس که عبارت از ظهور حق در صورت اعیان ثابت‌ه در حضرت علمیه است. دیگری تجلی شهودی یا فیض مقدس است که حق در آثار احکام و اعیان و حقایق خارجی ظهور می‌کند (۸، ص: ۱۲۰). او از اهل کشف نقل می‌کند که تکرار در تجلی حق نیست، بلکه در هر تجلی، خلق جدیدی اعطا می‌گردد و خلق دیگری را از میان می‌برد (۸، ص: ۱۲۶).

عرفا همانند افلوطین برای نشان دادن چگونگی این تجلیات، از تمثیلات مختلفی بهره می‌گیرند. برای نمونه، ابن عربی نسبت مخلوق به خالق را نسبت سایه به شاخص می‌داند (۸، ص: ۱۰۱). سایه حاکی از نوری است که بر شاخص تابیده است. چنان‌که افلوطین از تمثیل «هاله‌ای از نور گرد خورشید» استفاده می‌کند. در جای دیگر، به صورت مریی در مرآت مثال می‌زند (۸، ص: ۶۱). برخی دیگر تمثیل دریا و امواج آن و نیز تابش نور بر شیشه‌های رنگین را به کار برده‌اند (۱۳، ص: ۶۷ و ۱۴، ص: ۸۱).

صدرالمتألهین (۹۸۰ - ۱۰۵۰ ق) نیز از تمثیل آینه استفاده می‌کند و معتقد است خاصیت هر آینه حکایت‌گری از صورتی است که در آن تجلی یافته است. وی با اشاره به کتاب *اثولوجیا*^{۱۱}، تجلی و ظهور واحد حق بر اشیا و ممکنات را ظهور ثانوی حق بر خویش در مرتبه‌ی افعال می‌داند، که ناشی از فوق‌التمام بودن ذات حق است (۳۳، ج: ۲، ص: ۳۵۷). ملاصدرا در تحلیل نهایی خود از علیت و تشأن، به این نکته می‌رسد که موجودات ممکن همگی تجلیات و شؤونات ذات حق‌اند و از ذات او فیضان یافته‌اند (۳۳، ج: ۲، ص: ۳۰۰).

همه‌ی این آرا حول محور وحدت وجود شکل گرفته است و به عقیده‌ی برخی، تلاش افلوپین راه میانه‌ای است بین آفرینش توحیدی و نظریه‌ی وحدت وجودی، که البته ارایه‌ی چنین راه میانه‌ای امکان‌پذیر نیست. به همین جهت، افلوپین را بی‌قید و شرط، وحدت وجودی نمی‌دانند (۲۷، ج: ۱، ص: ۵۳۸).

۶. وجود رابط و مستقل، تبیین‌گر رابطه‌ی خلق با حق

وجود رابط^{۱۲} در پرتو نظریه‌ی صدور تفسیرشدنی است. صانع افلاطونی و محرک اول ارسطویی و همچنین نظریه‌ی خلقت از عدم با تبیین‌های سنتی‌شان وجود رابط را بی‌معنا می‌کنند. وجود رابط و مستقل در سایه‌ی فیضان، تجلی و اضافه‌ی اشراقیه^{۱۳} جایگاه خود را می‌یابد. این نظریه پاسخ دیگری به چگونگی ربط مخلوق به خالق است و تبیین روشنی از آن ارایه می‌دهد. وجود رابط شکل دیگری از نظریه‌ی تجلی است که راه رسیدن به وحدت وجود را هموار می‌سازد. تمام تمثیلاتی که در آثار حکما و عرفا در جهت نشان دادن نحوه‌ی تجلی حق در موجودات ارایه شده است، در قالب وجود رابط و مستقل می‌گنجد، زیرا همه‌ی آن‌ها محض ربط بودن ماسوی الله را بیان می‌کنند، به شکلی که کثرت حقیقی از میان برداشته می‌شود و همه‌ی هستی مربوط به حقیقت واحد می‌گردد.

با پذیرش وجود رابط و مستقل، پس از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه علت به معلول خود اضافه می‌کند اصل هستی است. در نتیجه، جهان در هستی خود یک‌سره عین تعلق و ربط به ذات مستقل خداوندی است، به گونه‌ای که انسلاخ از این شأن به معنای نیستی آن است؛ همان‌طور که «هاله‌ای از نور گرد خورشید» جز تعلق به خورشید هویتی ندارد و جدایی آن از خورشید به معنای نیستی آن است. این همان معنای ظهور و تجلی است. پس نسبت میان حقایق تعلق و ربطی به ذات مستقل و مفیض خود، از قبیل نسبت نقص به تمام، فقر^{۱۴} به غنا، جلوه به متجلی، عکس به عاکس و نسبت فرع به اصل است (۳۰، ص: ۳۲۴).

پذیرش وحدت وجود و ربط محض بودن مخلوقات، جایی برای پرسش از رابطه‌ی میان حق و خلق باقی نمی‌گذارد، زیرا همان‌طور که اسپینوزا اشاره می‌کند، دو چیز تحت عنوان خدا و جهان وجود ندارد تا سخن از رابطه‌ی میان آن‌ها به میان آید. فقط وجود باری تعالی صاحب حقیقت و هستی است و آنچه تحت عنوان جهان خوانده می‌شود جز ربط به حق و تجلی او چیز دیگری نیست. در حقیقت، وجود معلول عین ارتباط به ذات واجب و اضافه‌ی خالص به اوست (۳۲، ج: ۶، ص: ۱۰۴۹). رابطه میان دو امر بیگانه مصداق دارد، اما وقتی

یکی عین ربط و وابستگی شد، آنچه که دارای حقیقت هستی است متصف به وحدتی می‌گردد که شأن او پرتوافشانی و فیضان است.

۷. نفی حلول و اتحاد

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که رابطه‌ی حلول و اتحاد، که برخی مطرح کرده‌اند، میان خدا و مخلوقات وجود نخواهد داشت. برخی قول به حلول و اتحاد را مذهب نصارا و جمعی از صوفیه دانسته‌اند، که ناشی از مشاهده‌ی ذات حق در مظاهر اوست (۴، صص: ۲۱۷ - ۲۱۹). اتحاد یگانگی دو امر می‌باشد، اما حلول وارد شدن چیزی در چیز دیگر است. مطابق این قول، رابطه‌ی خدا با خلق همان اتحاد یا حلول ذات حق در مخلوق است. این قول مستلزم توالی فاسد بسیار است، از جمله این‌که ذات حق متصف به صفات خلق می‌گردد.

حلول و اتحاد متفرع بر اثنبیت و دوگانگی است و حال آن‌که نظریه‌ی تجلی یا فیضان بر مبنای وحدت وجود شکل گرفته است. به همین جهت، صدرالمألهین پس از ارجاع علیت به تشأن و اثبات وحدت وجود، بلافاصله اشاره می‌کند که این قول به معنای حلول و اتحاد نیست، زیرا در آن جا تعدد و دوگانگی مطرح است، اما در این قول، کثرات مضمحل می‌شوند (۳۴، ص: ۱۵۰ و ۳۳، ج: ۲، ص: ۳۰۵). در مبحث وجود رابط هم مشخص شد که در حقیقت، دو امر مستقل نخواهیم داشت؛ آنچه وجود دارد صرفاً ذات حق بوده و بقیه تجلیات و شؤونات اوست.

۸. تطبیق بحث با آیات قرآن

قرآن کریم رابطه‌ی میان خداوند با جهان را به چند شکل بیان می‌کند که می‌توان آن‌ها را به همان تعلق و وابستگی مطلق موجودات به خداوند بازگرداند. آیات قرآنی خداوند را محیط به تمام موجودات معرفی می‌کند: «انه بكل شیء محیط» (فصلت / ۵۴). در جایی دیگر می‌فرماید که خداوند به تمام موجودات احاطه دارد: «وكان الله بكل شیء محیطاً» (نساء/۱۲۶). این احاطه از همه‌ی جهات است؛ یعنی هم احاطه‌ی قیومی را شامل است، چنان‌که می‌فرماید خدایی است که زنده و قیوم است: «الله لا اله الا هو الحي القيوم» (بقره/۲۵۵ و آل عمران/۲)؛ «و عن الوجوه للحي القيوم» (طه/۱۱۱) و هم احاطه‌ی علمی یا وجودی است: «ان الله قد احاط بكل شیء علماً» (طلاق/۱۲). به رابطه‌ی مالکیت، معیت و خالقیت نیز در آیات قرآن کریم اشاره شده است، چنان‌که در آیات نخستین سوره‌ی حدید آمده است: «له ملك السموات و الارض يحيى و يميت و هو على كل شیء قدير * هو الأول

و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شیءٍ علیم * ... و هو معکم این ما کنتم والله بما تعملون بصیر * له ملک السموات و الأرض و الی الله ترجع الامور» (حدید/۲-۵). در این چند آیه، به رابطه‌ی احاطه‌ی علمی^{۱۵}، مالکیت، خالقیت^{۱۶}، معیت^{۱۷} و قیومیت اشاره شده است. اساساً چون خداوند اول و آخر است، همه‌گونه احاطه به مخلوقات خود دارد. در جایی دیگر، خداوند خود را وکیل و حفیظ همه‌ی موجودات می‌داند: «و هو علی کل شیءٍ وکیل» (انعام/۱۰۲؛ زمر/۶۲). «ان ربی علی کل شیءٍ حفیظ» (هود/۵۷)، زیرا همه‌چیز به اراده‌ی او و در اختیار اوست: «اتما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون * فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیءٍ و الیه ترجعون» (یس/۸۲-۸۳).^{۱۸}

در نگرش عرفانی، رابطه‌ی خداوند با اشیا و موجودات به منزله‌ی رابطه‌ی باطن و ظاهر یک حقیقت آمده است. از نظر آنان، هستی یک حقیقت وجودی است که دارای باطن و ظاهر است. آیه‌ی شریفه‌ی «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) اشاره به این دارد که جهان ظهور خداست و مخلوقات فقط تنزلات ذات حق‌اند (۲۸، ص: ۳۳۳). همان‌گونه که اشاره شد، ملاصدرا نیز علیت را به تشأن ارجاع می‌دهد و عالم را ظهورات و تجلیات حق می‌داند (۳۳، ج: ۲، ص: ۲۹۲). باطن هستی خدای متعال و ظاهر آن مخلوقات او هستند.

در برخی از آیات قرآن، خداوند اشاره می‌فرماید که مخلوقات سایه‌ی گسترده‌ی الاهی‌اند: «ألم تر إلی ربک کیف مدّ الظلّ» (فرقان/۴۵). بسیاری از مفسران^{۱۹} ظل را به وجود منبسط تفسیر کرده‌اند. مصطفوی در تفسیر آیه‌ی فوق می‌نویسد: «یراد انبساط فیضه العام و امتداد آثار رحمته المطلقه» (۱۲، ج: ۷، ص: ۱۶۷). نیز سید مصطفی خمینی در تفسیر همین آیه می‌گوید: «و بالجمله: تحصّل إلی الآن أنّ ما هو معلوم اللّٰه فی النشأه الظاهره واحد بالذات، و هو علمه الفعلی، و هو الوجود المنبسط علی رؤوس الماهیات الإمكانیه و الأعیان الثابته» (۱۶، ج: ۵، ص: ۳۴۹)، زیرا این وجود منبسط بر تمام مخلوقات سایه افکنده است. برخی از مفسران از جمله ملا صدرا، عبارت قرآنی «ظلّ ممدود» (واقع/۳۰) را رحمت الاهی و عکس نور وجود او بر مخلوقات تفسیر کرده‌اند (۳۵، ج: ۷، صص: ۴۹ - ۵۰). سایه در واقع صاحب سایه را نشان می‌دهد و چون صاحب سایه وجودی نامحدود است، مخلوقات وی نیز نامحدودند: «و إن تعدّوا نعمه الله لا تحصوها» (ابراهیم/۳۴). همچنین گسترش سایه چیزی از صاحب آن نمی‌کاهد، بلکه عظمت آن را نشان می‌دهد.

حال این سایه چه نسبت و ارتباطی با صاحب خود دارد؟ آیا سایه به خودی خود، وجود و حقیقتی دارد؟ در حقیقت، سایه عین وابستگی و تعلق به صاحب سایه است. این

همان حقیقتی است که در حکمت متعالیه تحت عنوان وجود رابط و مستقل از آن سخن به میان آمده و بیان‌گر وابستگی محض جهان هستی به خداوند است.

۹. نتیجه‌گیری

سخن از ارتباط یا رابطه مستلزم این است که دو طرف مستقل وجود داشته باشد و سپس از چگونگی ارتباط میان آن‌ها سخن گفته شود یا رابطه‌ی میان آن‌ها کشف شود. این امر در خصوص ارتباط میان موجودات ممکن فرض‌شدنی است. دیدگاه‌هایی که در این نوشتار مطرح شد، به جز نظریه‌ی فیضان، با همین پیش‌فرض به بررسی ارتباط میان خداوند با جهان پرداخته‌اند. وقتی سخن از ارتباط میان خدا و جهان به میان می‌آید، از ابتدا صورت مسأله نادرست فرض شده است. آیا می‌توان مخلوقات را جدای از خداوند فرض کرد، به گونه‌ای که بدون او بقا و دوام داشته باشند؟ چنین فرضی درباره‌ی خدا و جهان نادرست است، زیرا موجودات در واقع سایه و تجلی حق‌اند و هرگز جدا از او نیستند تا سخن از رابطه به میان آید. بنابراین عالم امکان جز عین وابستگی و تعلق به ذات واجب‌الوجود حقیقت دیگری ندارد. به عبارت دیگر، جهان هستی با خداوند ارتباط ندارد، بلکه عین ربط و وابستگی به خداست. این نکته از تحلیل فلسفی اصل علیت بر مبنای اصالت وجود به دست می‌آید و روشن می‌شود که تمام حقیقت معلول، که همان هستی و وجود اوست، مندک در علت بوده است و ادامه‌ی حیات تمام موجودات وابسته به این است که به طور مستمر و پیوسته، از ناحیه‌ی خداوند هستی به آن‌ها افزوده شود. این امر در بیان قرآن، همان وجود ظلّی مخلوقات از یک طرف و احاطه‌ی وجودی و همه‌جانبه‌ی خداوند به آن‌ها از طرف دیگر است. بدین ترتیب، عالم هستی همان‌گونه که با اراده و امر واحد خداوند پا به عرصه هستی نهاده است، اگر از ناحیه‌ی صاحب هستی قطع فیض اراده شود، به نیستی مبدل خواهد شد.

ملازمت این بیان با دیدگاه فیض این است که وجود رابط و فقر وجودی معلول از ویژگی‌های فیض است (۱۷، ص: ۲۹۲). فیض در جهت فاعلیت است، اما ربطی و تعلقی بودن ممکنات در جهت قابلیت فیض قرار دارد. دوام و بقای فیض منوط به تعلق دانستن ممکنات به فاعلیت وجود است و بر این اساس، مناط نیاز فقر ذاتی و وجودی موجودات بوده و عدم انفکاک آن‌ها از ذات حق، مصحح دوام فیض است.

یادداشت‌ها

1. Demiurge.

۲. برخی خود نیک یا خیر مطلق را، که در کلام ارسطو عنوان شده است، با صانع افلاطونی یکی می‌دانند (۳۷، ص: ۱۳۳).

۳. از امام صادق(ع) نقل شده است که فرمودند: «و الله خالق الاشياء لا من شيء» (۲۰، ص: ۱۴۳).

۴. ارسطو در این خصوص می‌گوید: «چیزی وجود دارد که متحرک به حرکت ازلی است و از این‌جا نتیجه می‌گیرد که باید آسمان نخستین جاویدان باشد. پس باید محرکی ازلی، که جوهر و فعلیت است، آن را به حرکت آورد» (۹، ص: ۳۹۹).

۵. ارسطو بر مبنای دانش نجوم زمان خود به ۴۹ و ۵۵ محرک نامتحرک اشاره می‌کند، که گاهی همه را محرک نخستین معرفی می‌کند و گاهی از یک محرک نخست سخن می‌گوید. اما آنچه در این‌جا مد نظر قرار گرفته این است که ایشان در کتاب دوازدهم متافیزیک در خصوص خداشناسی، این بحث را مطرح کرده است و در آن‌جا از ضرورت یک نخستین محرک سخن گفته است (۹، ص: ۳۹۵). بنابراین می‌توان گفت که یکی از احتمالات محرک نخستین خداوند است که با این اعتبار به بحث ما مرتبط می‌شود.

۶. فلسفه‌ی رواقی (Stoicism)، روش فلسفی زنون، کلنانت، خروسیپیوس، سنکا، اپیکتتوس، مارک اول و برخی دیگر از فیلسوفان یونان و روم است. این حوزه را از این جهت رواقی نامیده‌اند که زنون، پایه‌گذار آن، در یک رواق به شاگردان خود تعلیم می‌داد (۲۱، ص: ۳۷۷).

۷. نظریه‌ی فیضان در فیلون (۲۰ ق.م - ۴۰ م)، که یهودی‌مذهب بود، سابقه داشته است. ایشان تحت تأثیر تورات، خلقت را از عدم می‌داند و معتقد است که جهان فیضان خداست (۲۶، ص: ۱۱۳). همچنین فیلون خلقت جهان را از طریق واسطه‌هایی می‌داند که در تورات تحت عنوان فرشته مطرح شده است و در لسان فیلون، لوگوس (logos) نام دارد (۱۱، ج: ۲، ص: ۲۲۷ و ۲۷، ج: ۱، ص: ۵۲۹). واسطه‌هایی که فیلون در امر خلقت مطرح می‌کند در نظام فلسفی افلوپین، به شکل عوالم هستی نمودار می‌گردد.

8. Emanation

۹. «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق/۱۵).

۱۰. إن لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهاده (۸، ص: ۱۲۰).

۱۱. نویسنده‌ی کتاب *انثولوجیا افلوطین* است که ملاصدرا و برخی از مترجمان مسیحی آن را به ارسطو نسبت داده‌اند.

۱۲. در حکمت متعالیه با تحلیل اصل علیت و بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن، علیت و معلولیت مربوط به وجود دانسته شده است. متعلق جعل بر این مبنای، تنها وجود است، زیرا اصالت آن به اثبات رسیده است. با این بیان، حقیقت معلول چیزی جز وجود نیست و معلول در هستی خود، عین تعلق و وابستگی به علت خویش است و هیچ‌گونه استقلالی از آن ندارد. به همین ترتیب، تمام موجودات تعلقات و روابط محض به ذات حق بوده (۳۳، ج: ۱، ص: ۸۰)، در واقع ظهور و تجلی آن به شمار می‌روند.

۱۳. امام خمینی(ره) تأثیر و تأثر بین حق و خلق را علی و معلولی و یا تضایف نمی‌داند، بلکه آن را از نوع اضافی اشراقیه می‌داند (۱۵، ص: ۳۰۳). اما اضافی اشراقیه چیزی است که پیوسته قائم به طرف واحد می‌باشد، بلکه خود طرف آفرین است، برخلاف اضافی مقولی که قیام به دو طرف دارد. در اضافی اشراقیه، واقعیت اضافه تنها عین ربط و وابستگی به صاحب اشراق است.

۱۴. ابن عربی گاهی ارتباط مخلوقات را با خدا از نوع ارتباط افتقار می‌داند (۸، ص: ۵۳).

۱۵. نیز رجوع شود به: انعام/۱۰۱؛ نور/۳۵.

۱۶. آیه‌ی ۱۰۲ سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۲ سوره‌ی عنکبوت، آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی نمل، آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی روم، آیه‌ی ۱۱۷ سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی مائده و آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی عنکبوت نیز بر رابطه‌ی خالقیت اشاره دارند.

۱۷. خطبه‌ی اول نهج البلاغه نیز به این معیت اشاره دارد.

۱۸. نیز مؤمنون/۸۸.

۱۹. از جمله به منابع زیر رجوع شود: ۱۲، ج: ۴، ص: ۸۰؛ ۶، ج: ۴، ص: ۱۰۷؛ ۳۱، ج: ۷، صص: ۱۶۷ و ۱۸۴؛ ۷، ج: ۲، ص: ۸۶؛ ۱۶، ج: ۵، ص: ۳۴۹؛ ۳۵، ج: ۷، صص: ۴۹ - ۵۰.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه، (۱۳۸۲)، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امیرالمؤمنین.

۳. آگوستین، (۱۳۸۰)، *اعترافات*، ترجمه‌ی سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۴. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن سینا، (۱۹۹۳)، *الاشارات و التنبيهات*، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان للطباعة و النشر.
۶. ابن عجبیه، احمد بن محمد، (۱۴۱۹)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: ناشر: دکتر حسن عباس زکی.
۷. ابن عربی، ابو عبدالله محی الدین محمد، (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. ——— (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلا عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
۹. ارسطو، (۱۳۷۹)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. افلاطون، (۱۳۵۱)، *تیمائوس و کریتیاس*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۱. بریه، امیل، (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی*، ترجمه‌ی علی مراد داودی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق)، *تفسیر روان جاوید*، تهران: انتشارات برهان.
۱۳. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۶)، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. ——— (۱۳۶۰)، *لویح و لوامع*، تهران: کتابفروشی منوچهری.
۱۵. خمینی، روح الله، (۱۴۰۶)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران: مؤسسه‌ی پاسدار اسلام.
۱۶. خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، بی‌جا: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۷. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا صدرالمتالهین*، قم، بوستان کتاب.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شریف، میر محمد، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۰. صدوق، محمدبن علی، (بی‌تا)، *التوحید*، به کوشش غفاری و حسینی طهرانی، قم: انتشارات اسلامی.
۲۱. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. ضیاء نور، فضل الله، (۱۳۶۹)، *وحدت وجود*، تهران: انتشارات زوار.
۲۳. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: انتشارات شکوری.
۲۴. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۵. _____، (۱۳۷۵)، *فصوص الحکم*، به کوشش حسن‌زاده آملی، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۶. فییل من، جیمز کرن، (۱۳۷۵)، *آشنایی با فلسفه‌ی غرب*، ترجمه‌ی محمد بقایی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۷. کاپلستون، فریدریک، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۸. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۰۱)، *شوارق الالهام*، تهران: مکتبه الفارابی.
۳۰. مدرس زنوزی، ملاعبدالله، (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۳۳. ملاصدرا، (۱۹۸۱-۱۹۹۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.

۳۶. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۸)، *اسپینوزا*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳۷. _____، (۱۳۵۷)، *افلاطون*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۸. _____، (۱۳۶۳)، *فلوطین*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی