

توحید افعالی در پرتو وحدت وجود در دیدگاه آقاعلی مدرس*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

بینش توحیدی و توحیدباوری، هسته بارور کنش و واکنش موحدان است. تمام رویش و جنبش توحیدگرایان بر اساس این محور دوران دارد. متکلمان اسلامی در پردازش‌های کلامی، مرحله به مرحله از توحید ذات و صفات و افعال الهی بحث نموده و مقاصد کلامی را بر آن استوار نموده‌اند. حکمای اسلامی با مبانی و روش متفاوت، مبحث توحید را واکاوی کرده و با نوآوری، مطالب ژرفی به یادگار نهاده‌اند. در نگاه نافذ آنان، مغز توحید اخلاص است و اخلاص در سراسر کنش و واکنش موحدان باید نمایان باشد. توحید افعالی عنوانی است که همه بار معنایی این مقصود را در خود دارد. حکمای اسلامی با این عنوان، در صدد هستند نسبت آثار و افعال را به واجب و ممکن، به نسبت طولی حقیقی نه موازی یا مجازی، به هر یک از دو طرف تبیین کنند. در این میان حکمای متعالی با توجه به معیارهای توحیدی برگرفته از آموزگاران وحی، از نسبت طولی

نیز فراتر رفته و با معیار «امر بین الامرین» و نظر به توحید وجودی، موضع بدیع پدید آورده‌اند. در همین راستا، حکیم آقاعلی مدرس دغدغه خود را درباره توحید با بیان هنرمندانه و متعالی در رساله فی التوحید به یادگار گذاشته است. وی مضاف بر بدایع الحکم که مفصل به تبیین مبانی توحید وجود می‌پردازد، در این رساله مختصر، عنان بحث را ماهرانه به بیان مبانی منتهی به توحید افعالی می‌سپارد. در این رهگذر توحید عامی و خاصی و اخصی در قلم زرنگار او، هریک جایگاه خاص خود را می‌یابد تا اوج و حضيض به هم درنیامیزد. واکاوی مدققانه در مواضع توحیدی وی، مضاف بر زدودن اتهام شبهه‌آمیز مخالفت با توحید وجود به او، به تصور متعالی از آموزه توحید کمک شایان خواهد کرد.

واژگان کلیدی: آقاعلی مدرس، توحید افعالی، توحید وجود، امر بین الامرین.

مقدمه

مسئله توحید در الهیات اسلامی از حساسیت نظری خاصی برخوردار است. عموم حکما با توجه ویژه به مبدأ و معاد، در هر دو موضوع به تأمل ژرف پرداخته‌اند و ثمره شیرین این ژرف‌نگری، پدید آوردن آثار بدیع و ارزشمند با عنوان مبدأ و معاد است. ویژه‌تر آنکه موضوع پژوهش حکما «هستی» است و آغاز و منشأ و مبدأ هستی از یک سو و فرجام و معاد و منتهای آن از سوی دیگر و پویایی و فراز و فرود هستی از سویه سوم، خط سیر اصلی کاوش‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است. البته حکما خود این مطلب خطیر را توجه داده و ناهمواری و صعوبت راه را برای سهل‌انگاران بر ملا ساخته‌اند تا هم کسب اهلیت و ذوق و قریحه را برای پژوهندگان یادآور گردند و هم خود را در ارائه نکات بدیع، از اتهام فراروی از مقاصد شریعت برهانند. حکیم ماهر آقاعلی مدرس آگاهانه بر این دشواری‌ها انگشت می‌گذارد و با بیان نرم «ای برادر حقیقت» به مخاطب گوشزد می‌نماید که هر چه مدعیان و جویندگان گوهر الهیات بسیاریند، اما یابندگان آن انگشت‌شمار (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۷۱/۲).

حکیم آقاعلی مدرس با دیدی اشباع از آیات و روایات توحیدی و با نگاهی برآمده از قواعد و مبانی عقلانی و فلسفی در صدد است به قله توحید وجودی سفر کند و از اوج اصول هستی‌شناسانه حکمت متعالیه در مسیر نظریه‌پردازی به پرواز درآید و همه

مسیر را به زیر بال و پر آیات و روایات و همای خرد بگیرد و توحید افعالی را در این گستره تبیین کند تا نسبت آثار و افعال به ممکنات بدون ذره‌ای شائبه مجاز، مناقض با توحید نباشد و از طرف دیگر وحدت‌گرایی صرف نیز به جبرگرایی نگراید. اشارات آموزگاران وحی برای هوش بیدار حکیم دلرباست و با کمال مهارت مقصود را می‌یابد و به دیگران هدیه می‌دهد. بیان اجمالی اصول کلیدی و سپردن تفصیل بحث به بیان توحید افعالی، مسیری است که حکیم آقاعلی مدرس طی می‌کند.

۱. اصول و مبانی

بیان مبانی و تثبیت اصول، روش ممتد حکمای اسلامی در اثبات رهیافت‌هاست. آشنایان به متون فلسفی به این مطلب واقف هستند. حکیم آقاعلی مدرس پیمودن همین رویه را در *رسالة فی التوحید و بدایع الحکم* دنبال کرده است. بیان برخی از اصول و مبانی مختصر که راه حکیم را برای اثبات نتایج آسان می‌سازد، در این رهگذر ضروری است. به ویژه گذر از توحید عامی و نیل به توحید خاصی و فراتر توحید اخصی، راهی جز تحکیم پله به پله مبانی ندارد. گام اول، تعیین موقف در برابر نیستی به عنوان نقیض هستی است. هر گونه مسامحه در برابر هستی و نقیض آن و اعطای حق هستی به نیستی، به دوگانه‌انگاری با هر کم و کیف خواهد انجامید و یگانه‌انگاری را برون می‌راند. حکیم از همین موضع جاپای استدلال را استحکام می‌بخشد.

۱-۱. امتناع اخبار از عدم و معدوم

این اصل گرچه یکی از بدیهیات است، اما اذهان مشوب به چندگانه‌بینی، سخنانی بر زبان آورده‌اند که در موضع بیان واقعیت به مجازگویی پرداخته‌اند. حکیم بدون ذره‌ای اهمال، سهم نقیضین را در کف آن‌ها می‌نهد تا معلوم گردد اثربخشی و ایجاد ذره‌ای به نیستی ارتباط ندارد. چگونه اثبات و سلب درباره عدم مطلق و معدوم محض به طور یکسان ممکن است؟ (همان). ماهیات نیز که حیثیت ناب‌خوردار از هستی دارند، در همین مقوله می‌گنجد. بدین سان اصالت وجود به بار می‌نشیند و نقش خود را ایفا می‌کند و حکیم مطلب را با شناخت دقیق ماهیت پی می‌گیرد.

۲-۱. ماهیت و چیستی

تعریف ماهیت در دو دیدگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت، مطلبی مورد وفاق است و مورد نزاع به ماهیت بعد از جعل برمی‌گردد. حکیم با تأکید بر همان موضع مورد وفاق، ماهیت را حتی بعد از جعل، عاری از ذره‌ای تحقق اصیل می‌بیند و کسانی را که راه خلاف پیموده‌اند، در کژروی آشکار در دادن سهم و نقش وجود به غیر وجود می‌بیند؛ زیرا معنای سخن آنان، بروز انقلاب ذات در ماهیت است. این گروه در تمام مراحل توحید دچار سردرگمی هستند؛ هم در بیان هستی واجب و هم در بیان رابطه آفریننده و آفریده؛ مخصه‌ای که عمده متکلمان اشعری با آن دست به گریبان‌اند؛ چون تلاش کرده‌اند به هر قیمت، ماهیت را به ساحت قدس واجب رسوخ دهند (ایچی، ۱۴۱۹: ۱۵۶/۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۱۶/۱). آنان اگر اندکی در منطق مستحکم حکمای اسلامی تأمل کرده و از آراء معطوف به نتایج از پیش اتخاذشده، فاصله می‌گرفتند، کژتابی مواضع خود را به وضوح می‌یافتند. اشارات خردورزانه و تئیهات بیدارگرانه ابن سینا در تقدیس و تنزیه واجب از لوث ماهیت و پاسخ‌های خواجه محقق طوسی در برابر شبهه‌زایی امام فخر رازی (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳/۳۵)، گوشه‌ای از این فعالیت‌های حکیمانه است. اشاره حکیم آقاعلی مدرس به این اصل، یادآور سنت اکتفا به اشاره برای خردمندان و «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل» است که گشودن رخنه ماهیت به هستی مطلق و ناب، طومار توحیدگرایی را در هم می‌پیچد. از این رو باید با کلمه طیبه اصالت وجود، به توحید گرایید (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۷۱/۲).

۳-۱. اصالت وجود در جعل و تحقق

این اصل از مبنایی‌ترین اصول هستی‌شناخت در حکمت متعالیه است و به همان میزان در سایر مسائل الهیات نقش‌آفرین است. نتایج بدیعی که بر این اصل در الهیات مترتب است، سبب وحشت معارضان شده و از ابتدا سعی کرده‌اند با این اصل به هر قیمت به معارضه و مجادله‌های بی‌حاصل برخیزند. مناقشات متکلمان و برخی مشرکان ظاهرگرا برخاسته از همین موضع است. حکمای متعالی با استوار کردن موضع و توجیه خردمندانه برای اذهان غیر مشوب و بی‌طرف، بهره‌های توحیدی این اصل را بیان

کرده‌اند. حکیم آقاعلی مدرس نیز در این سویه سخنان ثاقب و سودمند را به مخاطب هدیه می‌کند. چنان که در اصل یکم بیان شد، در گام اول باید نگرش درست به عدم و معدوم اتخاذ گردد تا بتوان به این مطلب دست یافت که در هستی فردی منحصر به فرد هست که به خود، موجود و به خود، جاعل است. سرمایه تصور صحیح مطلب درک درست نقیض وجود است تا بر نگرش به وجود و ذی‌جود بودن آن بتوان وفادار ماند و آن را از عَزَّ خود تقلیل و تنزل نداد یا خلع نکرد. بدیهی است که عدم از آن جهت که عدم است، در نابودی مطلق غرق و در پوچی شناور است و نقیض آن یعنی وجود به ذات خود موجود است و تحقق بالذات و جاعلیت بالذات را در انحصار دارد و خارج از اقلیم وجود چه نام عدم یا ماهیت به خود بگیرد تهی از این نقش است (همان). «جعل اتصاف» نیز واگویه‌ای است از «خلجان اوهام» (همان: ۷۳/۲) و باید اثر جعل را تجوهر ذات شیء که همان وجودبخشی به شیء است، اگرچه ماهیت به پیروی از آن پدید می‌آید. «جعل جاعل قیوم، جعل بسیط است که در وهله نخست بر وجود مرور می‌کند و سپس به ماهیت می‌رسد» (همان: ۷۳/۲ و ۲۳۵/۳).

۴-۱. سنخیت جاعل و مجعول

برخی به کلی سنخیت بین جاعل و مجعول را نفی کرده و به مابینت تام بین آن دو حکم کرده‌اند. برخی دیگر از ظاهرگرایان، سنخیت را در فاعل‌های تولیدی و ترشحی منحصر دانسته‌اند. غرض آن‌ها با این تصور از سنخیت، آن است که واجب را با تنزیه مطلق از تشبیه به کلی مبرا نگه دارند. مستمسک آن‌ها با منطق قویم حکمت الهی مواجه شده است. حکیم آقاعلی مدرس با تمرکز بر این اصل مبنایی در تبیین توحید پیش می‌رود. به نظر او جاعل بالذات، مناسبت تام با مجعول بالذات دارد؛ تناسبی با قوت و شدت و در حد اعلا که به وحدت می‌انجامد. این سخن حکمای الهی: «کُلُّ فاعل ففعله مثل طبیعتة»، ناظر به همین مطلب عالی است و پشتوانه‌اش، آیه کریمه: «كُلُّ كَلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء/۸۴) می‌باشد (همان: ۲۹۵/۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۱). ضلع دیگر مطلب را بیان مرز بین واجب و ممکن تشکیل می‌دهد. حکیم با الهام از بیان صریح قرآن کریم، دو واژه حکمت‌آموز غنا و فقر را کلید حل مسئله قرار می‌دهد و با تأسی

به آموزگار موحدان، عنوان بینونت وصفی را مشیر به بیان مقصد قرار می‌دهد.

۱-۵. بینونت وصفی

تأکید بر مفهوم واژه‌های «جاعل بالذات» و «مجمعول بالذات» کافی است تا بینونت را در عین سنخیت به نمایش بگذارد. از این دو واژه متقابل می‌توان غنا را در یک سو و فقر و نداری را در سوی دیگر مشهود دید. جاعل بالذات از جهت ذات جاعل است و مجمعول بالذات از جهت ذات مجعول است و همین جهت ذاتی، حکم می‌کند که جاعل بالذات نسبت به مجمعول بالذات غنی بالذات، بلکه غنای بالذات باشد و مجمعول بالذات نسبت به جاعل بالذات، فقیر بالذات بلکه فقر بالذات باشد: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد/۳۸). از آن جهت که فقیر بالذات نسبت به غنی بالذات، در اصل ذات مرتبط، بلکه عین ارتباط است، هیچ استقلالی برایش امکان‌پذیر نیست (همو، ۱۳۸۰: ۵۲). این اوصاف کافی است تا این فراز بلند را تحقق بخشد که یگانه‌پرستی در جداسازی حق از خلق است؛ جداانگاری توحیدآفرین و متقارن با آن که از جدایی وصفی سرچشمه گرفته نه از جدایی وجودی و کمالات وجودی. البته که صفات واجب عین ذات اوست. پس ممکن و واجب هم در ذات و هم در صفات جدا از یکدیگرند. تأکید بر جدایی تام، اگر به معزول‌انگاری افراطی واجب بینجامد، متضاد با توحید است. حکیم برای احتراز از این ناهنجاری در سخنی بلند، ذات و حقیقت موجودات را همان صفات حق می‌داند؛ زیرا وجود همه بالذات از ذات متعال افاضه شده و آفریدگاری دیگر وجود ندارد: «وجودات اشیاء به حسب ذات، صفات حق‌اند، از آن جهت که مفاض بالذات او باشند» (همان: ۵۶).

این جمله با همه اختصار، بر نظام الهیات حکمت متعالیه استوار است و همه ارکان آن نظام را به تفسیر می‌طلبد؛ چرا که موجودات بالذات از حق افاضه شده‌اند، پس موجودات عین ربط به افاضه‌کننده هستند و وجود ربطی حکایتگر وصف موجد خویش است. از این رو گامی به پیش باید رفت و مخلوق را بدون نظر به حدود علمی

۱. «تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيِّنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيِّنُونَةَ عَزْلَةً».

و ماهوی، عین فعل دانست (همان) و از فعل حق به «ظهور» تعبیر گردد؛ ظهوری که در همه اشیا سریان دارد. در این خط سیر فعل، ایجاد، افاضه، جلوه، فروغ و ظهور همه واژه‌هایی هستند مفید یک معنا، که به عنایت ازلی منبعث از ذات است.

«فعل حق اول ایجاد و افاضه و جلوه و ظهور و فروغ او باشد که در جمیع اشیاء ساری بود و ایجاد او از ذات او به عنایات سابقه ازلیه او منبعث باشد، ... پس مفاض بالذات، از آنجا که مفاض بالذات بود، عین افاضه باشد و افاضه صفت حق اول باشد» (همان: ۵۷ و ۱۵۱).

۱-۶. امر بین الامرین

کاربست معیار «امر بین الامرین» در توحید، رازگشای بسیاری از معماهاست. این معیار عصمت‌مصدر، میان‌راهی است بسیار دقیق، بین «تعطیل» و «تشبیه» (صدوق، بی‌تا: ۸۱). ظاهرگرایان به تنزیه صرف و ابطال واجب از افاضه و ایجاد و در نتیجه به دام تعطیل معرفت در خداشناسی افتاده‌اند و باطن‌گرایان به ورطه تشبیه صرف و اتحاد بلکه عینیت حق با وجود ممکن فروغلتیده‌اند. حکیم همان سیاق و وفاق را با متونی برمی‌گزیند که قائلان به توحید وجود در تفسیر آن‌ها برگزیده‌اند. این متون دارای مفاد به ظاهر متعارض می‌باشند. برخی صریح در تنزیه و برخی صریح در تشبیه است. نتیجه‌ای که وی بر این متون مترتب می‌داند این است:

«از اینجا معلوم شود که کلام بعضی از اجله اولیای عرفان که می‌فرماید: "الحق المنزه هو الخلق المشبه"، در نهایت متانت بود؛ زیرا که حق را منزه کرده است از شوائب امکان و می‌فرماید: "هو الخلق المشبه" (همان: ۳۰۷).

آنچه توجیه‌پذیری مطلب را به عهده دارد، این است که ذات حق از جهات امکان منزه است، اما از جهت فعل، مشبه و ساری در خلق است. در جانب تنزیه صرف، این کریمه نورافشان است: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» و در جانب تشبیه واجب‌الوجود - تعالی - با اشیا، آیاتی از قبیل: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» مورد توجه است (همان).

تعارض بدوی در این متون مقدس، با آموزه ظاهر و مظهر زدوده می‌گردد. مظهر تام مرتبه‌ای از وجود است که صفات و اسمای ذاتی حق در آن ظاهر است و این مرتبه از

وجود، عین مظهر و ظهور و حقیقت ظاهر است. بنابراین مظهر عین ظهور، و ظهور عین حقیقت ظاهر است؛ البته ظهور ظاهر به وجه خود نه به گُنه. به معنای دقیق به اندازه کشف اثر بما هو اثر از مؤثر و فعل بما هو فعل از فاعل، و ظهور بما هو ظهور از ظاهر، و آیه بما هی آیه از حقیقت، هر یک پدیدارگر حق تعالی است. با همین رویه در آیات، معیت قیومی و انتساب یک باره «رمی» به عبد و به حق، تفسیر متناسب خود را می‌یابد. نیز با همین روند به مقصود مولای موحدان از رؤیت حق در همه چیز، چه پیشاپیش و چه در کشاکش و چه در پس‌پس رؤیت، می‌توان نزدیک شد: «ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله قبله أو معه أو بعده» (همان: ۳۰۸).

حکیم مترصد است با تمرکز بر جوانب مختلف، غبارزدایی کند تا کسی ظهور و معیت حق و متون وحیانی وارد در این راستا را با دید ظاهرگرایانه و انحرافی تعبیر نکند. توحید وجود هیچ‌گاه به این معنا نیست که ذات منزّه حق در وجود امکانی با همان حدود وجودی یا عدمی یا ماهوی، معیت و اقتران پیدا کند. از این رو حکمای متأله از ذات حق به وجود صرف و اثبت محض و وجود بحت تعبیر کرده‌اند. البته حق متعال محیط است و احاطه او به معنای سریان در اشیا و اتحاد با حدود وجودیه و معیت با حدود عدمیه و ماهویه، از لوازم فعل و اراده فعلی اوست. از سوی دیگر، فعل حق فروغ و تجلی اوست و ظهورش از قبیل ظهور فاعل بالذات تام در مرتبه فعل خود و نمایش عکس در آینه و نمایان شدن آیه در صاحب نشانه است. با همه تنزه ذات متعال و عدم گنجایش هیچ مرتبه‌ای از مراتب برای آن ذات مقدس، در عین حال هیچ مرتبه‌ای از تجلی او و ظهور اسماء و صفات او و تحقق اسماء و صفات فعلیه او، و آیتی از آیات او خالی نیست (همان: ۳۰۶).

مطلب چندان لغزنده هست تا لازم باشد بیان‌های متفنن از نگارگر توحیدطلب کند. از این رو حکیم بعد از بیان‌های فلسفی، مکرر به متون وحیانی رو می‌آورد و مخاطب را به فهم اسرار ضیافت می‌کند. راه حل انحصاری مسئله، در فهم درست معیارهایی است که آموزگاران وحی الهی آموخته‌اند و حکیم با عنایت به این متون نوربار که با تفنن تعبیر در مجامع روایی دایر است، کوشش دارد فهم توحیدی روشنی به دست بدهد؛ تا

هم مابینت و غیریت بدون مزایله و هم مناسبت و معیت بدون مقارنت^۱ را برای واجب به عنوان راه میانه تصویر کند. این راه همان جمع غیریت و عینیت واجب با اشیا و بودن در درون و برون از اشیاست، اما این زبان و این واژه‌ها خاص زبان الهیات است و به معنای عرفی نیست. بر این اساس، داخل بودن در اشیا به سان دخالت اشیا مادی در یکدیگر و هم چنین خارج بودن حق به سان خروج اشیا از یکدیگر نیست.^۲ با این ناهمسانی، فهم عرف دچار تشویش می‌گردد و شاید برای فهم برای همیشه ناکام بماند؛ زیرا مقیاس در الهیات با مقیاس عرفی رایج متفاوت است. معصومان رسالت تعلیم عموم برای ارتقای درک و بینش توحیدی را با چنین فرازهای نغز و پرمغز بر دوش داشته و این مهم را به انجام رسانده‌اند. اکنون حکیم این مهم را بر دوش خود می‌بیند تا تفسیری توحیدی ارائه دهد که طعم و رنگ توحید آموزگاران وحی از آن ساطع باشد. تفسیر او مبتنی بر استفاده از آموزه ظاهر و مظهر و تفکیک بین مرتبه ذات و فعل الهی است. واجب متعال، نه به همه جهات خدایی داخل در اشیاست و نه به همه جهات خارج از آن‌ها. حق از جهت ذات خارج و از جهت فعل داخل در اشیاست. از سوی دیگر باید به هوش بود، حق اگرچه به جهت ذات خارج است، اما نه چنان خارج است که در خروج شیء مابین و معزول از شیء دیگر مشاهده می‌گردد. بلکه ذات و صفات ذاتیه حق مبدأ اشیاست و اشیا مظاهر و مرئی و معلولات اویند. از سوی دیگر، داخل بودن حق هم در آن‌ها به انضمام نیست که از این ترکیب، مرکبی حقیقی یا اعتباری حاصل شود؛ زیرا این، فعل اوست که داخل در اشیا می‌باشد. جنبه سوم که نیازمند توجه است، روشن نمودن مقصود از «اشیا» است. حکیم بر اضلاع معرفتی احاطه دارد و بدون روشن شدن این اضلاع به طور کامل، حصول شناخت را ناممکن می‌داند. منظور از اشیا وجودهای محدود به حدود وجودی است و حدود وجودی، عین وجودهای محدودند، و عدم و ماهیت شیء به شمار نمی‌آیند؛ عدم بما هو عدم

۱. «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه: خ؛ صدوق، بی‌تا: ۲۸۵/۱).
 ۲. «عین کل شیء لا بمزاوله و غیر کل شیء لا بمزایله» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۳/۲۳۹). «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الأشياء لا کخروج شیء عن شیء» (صدوق، بی‌تا: ۲۸۵/۱).

شیء نیست و مفهوم شیئیت از مرتبه ذات آن خارج است (مدرس طهرانی، ۱۳۸۰: ۳۰۹).
 «تجلی ذاتی اختصاصی ظهور حق باشد به ذات و یا به صفات، ... و ظهور حق به ذات و صفات بعینه صدور فعل او بود...؛ زیرا که از انحاء ظهور، ظهور فاعل بود به فعل خود، چنان که ظهور شیء به صفت نیز از انحاء ظهور او بود. پس ذات حق اول -تبارک و تعالی- به گُنه منزّه و میزاً بود از ظهور در اشیا، بلکه فعل او ظاهر بود و ظهور فعل او بعینه ظهور او باشد به وجه و وجه او بعینه فعل او باشد به آن جهت که فعل او بود و مأخوذ بر جهت آیتیت و آلیت و بر وجه عکسیت و به طریق حکایتیت» (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

۷-۱. آموزه ظهور و بطون

هویت اطلاقی حق دارای مراتبی از ظهور است که برخی از این مراتب اقتضا دارد «در دار وجود، هم حق بود و هم خلق، هم واجب باشد و هم ممکن، و هم به ظاهریت تنها متصف نباشد، بلکه به باطنیت نیز متصف بود، بلکه چون باطن بود ظاهر باشد» (همان: ۹۵). اگر ظاهریت صرف بر هستی حاکم باشد، توحید وجود چتر خود را بر همه اطراف و اکناف خواهد گشود و در دار جز او دیاری نخواهد بود. اما از آنجا که مراتبی از بطون نیز حکم فرماست، چشم کثرت‌بین، هم حق و هم خلق، هم واجب و هم ممکن را میدان‌دار عرصه هستی می‌بیند. اینجاست که ایجاب می‌کند رابطه بین ظهور و بطون تبیین گردد. حکیم با کاربرد اصطلاح به سادگی بر تبیین فایق می‌آید. از این رو که حق در مظاهر به وسیله اسمای خود ظهور می‌کند و مظهر نمایانگر ظاهر است، بین آن دو رابطه حرفی و آیت و حکایت برقرار است. در این صورت، مظهر هیچ حکمی از خود ندارد و حکم ظاهر را در خود نمایش می‌دهد. همین ظهور تفصیلی عیناً بطون جمعی است و بطون جمعی عین همه ظهورات است.

البته مظاهر نه به ظهور امکانی حکایتگر بطون وجوب هستند:

«بلکه به آن نهج که لایق به ذات مقدسه از جمیع شوائب امکان بود به طور وحدت و جمع و صرافت و وجوب وجود موجود باشند، پس بطون او جهت جمع ظهورات غیر محصوره او بود... و ظهور او جهت فرق بطون او باشد.

در هر چه بنگرم تو نمودار بوده‌ای ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده‌ای» (همان)

معلوم است که حکیم با تأکید بر قیود «وحدت و جمع و صرافت و وجوب وجود» برای ظهور مظاهر، توحیدی را در صحنه هستی مقرر می‌کند که تکثر مطلوب ظاهربینان هیچ توجیه‌پذیر نیست. آگاهان به بار معنایی این قیود به ویژه راسخان در حکمت متعالیه، به خوبی می‌توانند درک کنند که حکیم چقدر با لطافت تعبیر همه مقصود خود از توحید در وجود را به دوش این کلمات نهاده است. تنها توجه به مفهوم صرافت وجود کافی است که ظاهر و مظهر را چنان درهم آمیخته ببیند که بین آن دو مرز منتهی به اندک تکثر قابل وضع نباشد. بر سیاق جمع ظهور و بطون است جمع علو و دنو، که در این فراز پر راز، چشم‌نواز است: «عالٍ فی دُنُوهِ وَدَانٍ فی عُلُوِّهِ»^۱.

این آموزه‌های عصمت‌مصدر، حکیم را راهبری می‌کند تا ظهور حق به ذات و صفات را در فعل او متجلی ببیند، اما ذات از ظهور به گننه منزّه است و فعل حق همان ظهور به وجه است. بنابر این «وجه» با فعل حق عینیت دارد؛ زیرا فعل جنبه حکایت و مرآتیت دارد و فاعل در فعل خود ظهور می‌یابد (همان: ۱۵۲). مظاهر حق چون به حسب ذات محدودند، حق را از آن حدود تنزیه و تقدیس می‌کنند؛ زیرا اگر او را محدود کنند، او را نمایش نداده و غیر او را ظاهر کرده‌اند. به همین جهت که او را تقدیس می‌کنند، فیض مقدس و وجه حق هستند. همین است معنای سخن معجز نظام امام عجل الله فرجه در جواب کسی که بنا به تفسیر عامه، وجه را در کریمه ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (رحمن/ ۲۶)، به ذات خداوند یگانه تفسیر کرد و فرمود: «نحن وجه الله الباقي بعد فناء كل شيء».

«پس وجه او ظهور او بود از آنجا که ظهور او باشد، نه از آنجا که متعین و متعدد به عین مظهر و حد او بود، و در این مقام از واقع، از جمیع تعینات و حدود وجودیه مقدس باشد. یعنی به هیئت فرق و تفصیل. و به طور حقیقت اگرچه به صورت جمع و اجمال و به نهج رقیقیت. یعنی به وجه اعلی و اوسط جمیع را واجد بود و جمله در او مستهلک و فانی باشند. چنان که او نیز در وجود حق اول مستهلک و فانی بود و از آنجا که فروغ ذات او و فیض اسماء و صفات ذاتیه او باشد، به بقای او باقی بود (همان: ۳۲۳).

۱. «وَأَنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الدَّانِي فِي عُلُوِّهِ وَالْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» (الصحيفة السجادية، ۱۳۷۶: ۲۱۱).

۲. توحید وجود

حکیم در خط‌مشی توحید‌پردازی به جوانبی نظر دارد که توحید وجود استنتاج گردد. انگاره «وحدت شخصی وجود» می‌تواند عنوانی باشد با تفسیر موجه تا مضمون یگانه‌انگاری را در بینش الهی تضمین کند.

این نگارنده تاکنون ندیده و نشنیده‌ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه وجود و موجود، یک وجود و موجود باشد و به جز او وجودی و موجودی نباشد و او ذات واجب‌الوجود بود، به نهجی که قابل توجیهی وجیه نباشد (همان: ۳۱۴).

به نظر حکیم، سخن عرفا از وحدت وجود و موجود، یا ناظر به وحدت شهود است یا به این تقریر موجه است که موجودی به حسب حقیقت، بدون شوب مجاز جز وجود حق نیست؛ نه به معنای انکار مطلق کثرات و ارجاع کثرات به وهم و خیال، وگرنه سخن آن اهل معرفت، برای عوام بلکه کودکان قابل تخطئه و تشنیع خواهد بود؛ زیرا کثرت موجودات بدیهی است (همان: ۳۴۲). برای حکیم هنوز مجال باز است تا بر توحید وجود به بیان دیگر چنین تأکید کند:

«مجموعات بالذات را در مرتبه ذات حقیقی جز تعلق و ارتباط و جلوه و ظهور و لمعه و فرعیت محضه و تبعیت صرفه نسبت به جاعل بالذات نباشد» (همان).

وی برای تمهید مخاطب را گام به گام جلو می‌برد. مخاطبی که مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه را همپای او در قالب حکمت‌های بدیع فرا گرفته و آماده فرا گرفتن توحید خاصی است تا پس از استعدادسنجی، به توحید اخصی وارد گردد.

۱-۲. توحید خاصی

حکیم در گام نخست به بیان مرتبه نازل توحید می‌پردازد. اگرچه درست‌فهمی این مرتبه نیز نیاز به فریحه مساعد بلکه متصاعد دارد و به همین جهت از دسترس عامی خاصی نما دور است. رسیدن به مرحله وحدت‌بینی و وحدت‌گرایی و انحصار هستی در کف باکفایت وجود، نیازمند اصول هستی‌شناخت مستحکم است که اصالت وجود در تحقق و جعل، اصلی‌ترین اصل است. خود این اصل متضمن تبیین تکثر وجود نیز هست؛ تکثری که از همان جهت وحدت ناشی می‌گردد، به این عنایت که چون وجود

بسیط است، تکثر منتهی به تباین و تفرق در حیظه وجود راه ندارد. فهم همین مطلب کافی است تا نتیجه مطلوب را چنین به دست دهد. وحدت سنخ وجود از همان چیز ناشی می‌شود که کثرت آن را برمی‌انگیزد. بر این اساس، وجود کثیر است به همان چیزی که واحد است و واحد است به همان چه کثیر است. با این مشی به درجه‌ای از توحید نیل حاصل شده که توحید «خاصی» نام دارد؛ زیرا وحدت سنخ و وحدت تشکیکی با نظر به مراتب وجودی طولی و عرضی در آن حکم فرماست.^۱

۲-۲. توحید اخصی

حکیم از توحید خاصی که برای کثرات وجود قائل است، فراتر می‌اندیشد. وحدت تشکیکی اگرچه به وحدت سنخ وجود نظر دارد، اما موجود را متکثر می‌بیند و همین تکثری، بیننده را از مدار توحید دور می‌سازد. توحیدگرایی صرف، حکیم متعالی را به کاوش نظری و عملی وا می‌دارد تا از توحید تشکیکی با همه ارجش گذر کند و به تام‌ترین درجه توحید یعنی «وحدت شخصی وجود» نائل گردد؛ وحدتی که ناشی از مناسبت و وحدت ذاتی تام بین جاعل و مجعول ناشی می‌گردد. در این راستا کافی است تا این نکته مدنظر باشد که جاعل بالذات، مناسبت تام با مجعول بالذات دارد و مناسبت ذاتی تام بین آن دو به وحدت آن‌ها حکم می‌کند. در این نگره، توهم اینکه جاعل بالذات از تعالی و مقام منبع خود به تنزل و تجافی دچار شده یا مجعول بالذات به مقام رفیع جاعل برآمده، کاملاً باطل است؛ زیرا جاعل غنی بالذات و مجعول، فقیر بالذات است و در عین وحدت تام، بینونت تام نیز بین آن دو برقرار است. توجیه این دو مطلب تناقض نما، بستگی به توجه به این مطلب دارد که یکی جاعل است و دیگری مجعول. وجود جاعل بالذات چنان دارای تمامیت و شدت است که بر وجود مجعول احاطه دارد و از شمول وجودی او چیزی خارج نیست تا مختص مجعول باشد. از آن سو مجعول در مغاک نقص و ضعف مستقر است و چیزی از خود ندارد که جاعل از آن محروم باشد. با همین دو گام استوار، نیل به این مقصود پایدار و پربار آسان است

۱. «ثبت أنّ الوحدة فی الوجودات هو نفس ما به الکثرة فیها سنخاً، وهو کثیر بما به وحدته، وواحد بما به کثرته، وهذا هو التوحید الخاصی المتحقق فی الوجودات کلها طولیاتها و عرضیاتها» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۷۴/۲).

که «جاعل بالذات حدّ تام مجعول بالذات است و مجعول بالذات حدّ ناقص جاعل» (همو، ۱۳۷۸: ۷۴/۲).

با این مشی دقیق، مسیر به توحید اخصی در سراسر وجود منتهی می‌گردد، اگرچه عنوان برخی از این موجودات، جاعل بالذات و برخی مجعول بالذات باشد (همان).^۱ پس از این باید از شجره توحید ذاتی، ثمره توحید افعالی را چید. مسئله‌ای که تشتت آرا و تحیر صاحبان آن و گرفتاری در جبر و اختیار و شرک جلی و خفی را بر اثر عدم تحکیم مبانی و عدم درک صحیح توحید ذاتی به دنبال داشته است. حکیم کافی می‌بیند درک قله توحید ذاتی را به مخاطبان فهیم واگذار کند و رازداران را در تشریح مساعی برای فتح قله وحدت وجود سهیم سازد و غوغای ناهلان را شعله‌ور نسازد و با همین دو نکته سرنخ تحقیق را به دست دهد و وارد تبیین توحید افعالی گردد. البته چاره‌ای نیست که از جوانب مختلف امر را به کاوش فلسفی بسپارد و آنچه را در توحید وجودی ذاتی به اختصار پیمود، جبران کند و هویدا سازد که کسی می‌تواند سالم از توحید افعالی سر برآورد که از وحدت وجود ذاتی سر درآورده باشد. انتخاب عنوان «نتیجه توحیدیّه و ثمره ربوبیّه» (همان: ۷۸/۲) برای توحید افعالی از همین امر ناشی می‌شود.

صدر سخن را صریح نتیجه به عهده دارد که با همه صراحت می‌تواند دچار سوء تعبیر و تفسیرهای متناقض نیز بشود: «فلا فاعل فی الوجود استقلالاً ولا جاعل

۱. «وهذا هو التوحید الأخصی المتحقّق فی الوجودات التي بعضها جاعل بذاته وبعضها مجعول بذاته» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۷۴/۲؛ همان: ۲۳۹/۱ و ۲۴۱).

«ثمّ اعلم أنّ الجاعل بذاته غنی بذاته عن المجعول بذاته والمجعول بذاته مفتقر بنفسه إلى الجاعل بذاته والغنی بذاته هو الغناء فی ذاته كما أنّ الفقیر بنفسه هو الفقر بنفسه، والفقر والغناء متقابلان متباينان، فإذن الجاعل بذاته یباین بنفسه المجعول بذاته بیئونة تامّة، ولكن الجاعل بنفسه یفیض بنفسه علی المجعول بذاته وإفاضته علیه بنفسه هو اقتضائه له فی مرتبة ذاته، فللمفاض بذاته تعین بهویته فی مرتبة متقدّمة علی مرتبة ذات هی مرتبة اقتضاء المفیض بذاته له، فإذن المفیض بذاته یناسب بنفسه المفاض بذاته مناسبة كاملة... فإذن وجود العلة بما هو علة یناسب بذاته وجود المعلول بما هو معلول وبالعکس. فوجود العلة لشدّته وکماله وغناه وعلّیته وأمّثال هذه من الأوصاف یباین وجود المعلول وهو لضعفه ونقصه وفقره ومعلولیته وأمّثال هذه یعانده، مع أنّ کلّ واحد منهما بنفسه وجود، أي أمر یسلب عن مرتبة العدم والماهیة وبذاته یطرد العدم ویصدق علیه الموجودیة. قال إمامنا إمام الموحّدين علیه سلام الله وسلام ملائکته المقرّین: "توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بیئونة صفة لا بیئونة عزلة" وما ذکره إیضاً هو التوحید الخاصّ الخاصّ الثابت فی السلسلة الطولیة من الوجود» (همان: ۲۴۰/۱ و ۴۶۳).

استبداداً إلا واجب الوجود جلّ جلاله». این تمام مدعایی است که هر مبتدی استنادنا دیده و حکمت‌نیاموخته، از ظن خود با آن یار می‌شود و وصف حال خود از توحید می‌پندارد. از نظر ادبی اگرچه «لا» نفی جنس، بساط هر مدعی فاعلیت و جاعلیت را قلع و قمع می‌کند، اما واژه «استقلالاً» و «استبداداً» برای اذهان مشوب، این مفر را باز می‌گذارد که به شبهه دچار گردند و فاعلیت و جاعلیت را نیز با لطائف‌الحیل به ممکنات نسبت دهند. لیکن برهان استوار بر دقت‌های عقلی، تابع واژه‌های ادبی و کاربردهای عرفی نیست و فراتر از آن است؛ زیرا حقایق فراطبیعی و ماورایی در قالب حروف و مفاهیم نمی‌گنجد. حکیم در این موضع حقیقت را با مدلول لفظی هماهنگ می‌بیند و به همان نفی جنس اصالت می‌دهد. هنگامی که در وجود، فاعل مستقل به کلی پیدا نشود، به تعبیر بهتر، بلکه تعبیر درست، فاعلی جز همان یک فاعل وجود ندارد و او همان واجب‌الوجود تعالی است و نسبت فاعلیت و جاعلیت به دیگران مجاز اندر مجاز است.

دقت اندک راز مطلب را برملا خواهد کرد که چرا وجودات امکانی شایسته اتصاف به فاعلیت و جاعلیت نیستند. واضح است که ممکنات مجعول‌الذات هستند و چیزی که ذاتش مجعول است، ذاتش مرتبط به جاعل است، پس تقرر و تحقق او به جاعل پیوند دارد و بدون ربط و تعلق به جاعل هیچ و پوچ است. اکنون با چنین وضعیتی چگونه می‌توان برایش دم از فاعلیت و جاعلیت در هر قد و اندازه و با هر کم و کیف زد؟ ایجاد فرع وجود است و ایجاب فرع وجوب، چیزی که وجودش تعلقی و ربطی است، چگونه ایجادش چنین نباشد؟ همچنین چیزی که در ذاتش از وجوب خبر و اثری نیست، چگونه در فعلش از ایجاب اثری باشد. حکیم کافی می‌بیند تا با دقت و باور به اوصاف ذاتی ممکنات از قبیل «هالکات الذوات، فانیات الإیّات، فاقدات الهویّات»، همه مطلب را نمایان سازد. بدون منتهی شدن به نتیجه‌ای که او از این صفات می‌گیرد، باید انقلاب حقایق تعلقی و ارتباطی را به حقایق استقلالی انتظار داشت (همان: ۷۹/۲).

مشخص است که برای هر گونه فاعلی، فعلی مناسب با عالم و نشئه خودش میسور است؛ فاعلیت عقول رفیع با افعال کریم و نفوس قدسی با اعمال شریف و طبایع

جسمانی با آثار خسیس متناسب است. برخی فاعلیت الهی دارند، پس دارای افاضه و افاده هستند و فاعلیت آن‌ها به معنای مامنه‌الوجود است و برخی فاعلیت استنباعی دارند و فاعلیت آن‌ها به گونه مابه‌الوجود است و برخی فاعلیت طبیعی دارند که از شأن آن‌ها اعداد مواد و به حرکت درآوردن اجسام است. البته ممکن است برخی از این فاعل‌ها دو گونه فاعلیت را دارا باشند. نکته مهم در همه این است که همه فاعلیت تبعی دارند نه مستقل، فاعلیت تقییدی دارند نه اطلاقی. استقلال جز برای قیوم حق متعال برای هیچ کدام ثابت نیست (همان: ۸۰/۲).

نتیجه به اینجا منتهی می‌گردد که ایجاد همسان ایجاب، از عوارض «موجود بما هو موجود» بلکه فراتر، عین وجود به شمار آید. از این رو، ایجاد همانند وجود با وحدت وجود واحد، و با کثرت وجود متکثر، و با اطلاقش مطلق و با تقییدش مقید و با صرافتش صرف و با نزهتش منزّه و با شباهتش مشبه می‌گردد. از این منظر، ایجاد به موازات نگرش وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، دارای سلسله طولی می‌گردد. این سلسله در صعود به ایجاد منتهی می‌شود که بالاتر از آن ایجاد نیست و در نزول به نقطه‌ای می‌رسد که ایجاد به پایان می‌رسد. بر این مراتب طولی، قهر و ضعف حکم فرماست. قهر از جانب عالی بر ضعیف، حکمران است و شدید قاهر در رتبه صعود همان ضعیف مقهور است در رتبه نزول. از سوی دیگر قاهر کُنه مقهور و حدّ تام آن است، اما مقهور وجه قاهر و حد ناقص آن است. حکیم دو فراز نقلی را ناظر به این مطلب می‌داند: «التوحید ظاهره فی باطنه، و باطنه فی ظاهره» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۱)؛ «العبودیّة جوهره کنهها الربوبیّة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴۵۳).

«وجه» هر چیز نام‌های دیگری نیز دارد. «طور»، «شأن»، «آیت»، «حکایت»، «عنوان»، «ظُلّ» و «عکس» واژه‌های معادلی هستند که بار معنایی «وجه» را با خود دارند. مهم آن است که توجه شود اثر عکس عین اثر عاکس است در نزول. نباید غفلت کرد که عکس از آن جهت که عکس است در چنگ عاکس مستهلک و در احاطه قدرتش مستغرق است. فصل الخطاب و نهایت سخن این جمله جمیل است: «لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلیّ العظیم» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۱/۲).

مضاف بر اینکه واژه‌ها با بار معنایی خاص، فروغ‌افشان خردورزی بوده و برگرفته از

متون وحیانی است. حکیم مفاد متن وحی را نیز به استشهاد می‌گیرد تا در پرتو آن هیچ شک و شبهه برای دیرباوران باقی نماند. آیات فراوان وجود دارد که ساده‌اندیشان از وصول به مقصود ناتوان بوده و اعراض گونه با آن‌ها مواجه شده‌اند. آیاتی که حکیم به نظر در آن‌ها دعوت کرده، از قبیل این کریمه است: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/۱۷).

حکمای الهی از جوانب مختلف به این آیات پرداخته و بار معنایی آن را در بهره‌های الهیات به بحث کشیده‌اند. آنچه در این راستا اهمیت خاص دارد، برجسته ساختن بار توحیدی آن‌هاست؛ توحید همه‌جانبه و تمام‌عیاری که از آن، مفاد «لیس فی الدار غیره دیار» هویدا باشد، نه توحید ضعیف و ناپایدار که در بسیاری از تنگناهای فکری قابل رفع ید باشد؛ کاری که اکثر مدعیان ظاهرگرای توحید به آن دست یازیده‌اند؛ به ویژه توحید افعالی و مسئله سهم‌خواهی فاعل‌های طبیعی و انسانی از تأثیرگذاری در ایجاد که بسیاری را در باتلاق شرک خفی و جلی فرو برده است.

حکیم تلاش دارد با یادآوری، مخاطب را به فکر و تأمل وا دارد که در این آیات چگونه نفی و اثبات بر یک فعل وارد شده یا چگونه یک فعل به دو فاعل نسبت داده شده است؟ پاسخ آسان از این مطلب ناشی می‌شود که چون آن‌ها استقلال در فعل ندارند، حق متعال فعل آن‌ها را به خود نسبت داده است (همان). عدم استقلال این فاعل‌ها به گونه‌های مختلفی تفسیر شده است. متکلمان اشعری این فواعل را به کلی بی‌خاصیت پنداشته‌اند. حکمای مشایی با نظام طولی علل به تبیین آن پرداخته‌اند. حکمت متعالیه در مراحل نخست به رابطه تعلق و وجود ربطی معلول رأی داده و در نهایت مطلب خرسندکننده برای ژرف‌اندیشان همان است که عرفای محقق و حکمای متعالی در نظر نهایی به آن رضایت خاطر داده‌اند. البته رسیدن به این حقیقت و درک آن، به خردمند سترگ بصیر و دارای دو چشم بینا نیاز دارد که حکیم وصف حال را با این سخن بیان کرده است:

رَقَّ الزَّجَاجُ وَرَقَّتِ الْخَمْرُ	فتشابهها وتشاکل الأمر
فَكَأَنَّهَ خَمْرٌ وَلَا قَدَحٌ	وَكَأَنَّهَ قَدَحٌ وَلَا خَمْرٌ

(همان)

در برابر نگاه با دوچشم بینا، تنگ‌نظری و نگاه تک‌چشمی، حقیقت حال گروه‌هایی است که در کزفهمی آنان در مسئله توحید شک و شبهه‌ای وجود ندارد. آنان عبارت‌اند از: یک‌چشمی‌های ثنوی‌انگار و مانوی‌ها که اهرمن را شریک یزدان گرفته‌اند. همچنین اشاعره با یک چشم فقط و فقط خداوند را مباشر حرکات و تحریکات و همدوش قوای نفسانی و مبادی طبیعی متغیر جسمانی پنداشته و سلسله جواهر کریمه یعنی عقول قدسی و نفوس شریف را از تأثیر به کلی تعطیل کرده و با این پندار حکمت مستحکم الهی در آفرینش این موجودات و شریعت نبوی را ابطال کرده‌اند. در سویه مقابل آنان، معتزله هستند که با یک چشم فقط به علل طبیعی و انسانی چشم دوخته و حق متعال را در قیومیتش محدود کرده و برایش در فیاضیت استقلالی و خلاقیت استبدادی، شریک قائل شده و از روی ناآگاهی به انقلاب حقایق امکانی به وجوب ذاتی رأی داده‌اند (همان: ۸۲/۲).

برای حکیم، بستان وحی و گلستان روایات، ثمرات پرباری را در اختیار می‌گذارد تا آیات و روایات را یکی بعد از دیگری خاطرنشان سازد و توصیه فرماید که ناظر در آن‌ها با دو چشم باز بنگرد تا حقیقت مطلب را دریابد. قریحه صاف و ذهن شفاف با تأمل در روایت: «جَفَّ الْقَلَمُ بَمَا هُوَ كَائِنٌ»^۱ درباره فاعلیت الهی، ریشه هر گونه فاعلیت مستقل را خشکانده است؛ فرقی ندارد که این استقلال، موازی و رقیب و ضد و نَدِّ با واجب محسوب شود که از آن به شرک جلی تعبیر می‌گردد یا رابطه طولی به گونه‌ای تصویر شود که متضمن استقلالی ضعیف و خفیف باشد و به شرک خفی بینجامد. توحید به معنای جدی آن فقط یک فاعل مستقل به رسمیت می‌شناسد و اگرچه نسبت فعل به سایر فاعل‌ها نیز حقیقی است، لکن ذره‌ای استقلال برای آن‌ها منظور نمی‌گردد و کژتابی مسئله که سبب پریشانی مدعیان کلام‌پیشه و سایر همگنانشان شده، همین جاست؛ از یک سو هیچ استقلالی برای این فاعل‌ها نیست و از سوی دیگر نسبت فعل به آن‌ها حقیقی است نه مجازی و طفیلی و تبعی.

حکیم به کریمه: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/ ۲۹) نیز استشهاد می‌کند و می‌پرسد که

۱. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَبَقَ الْعِلْمُ وَجَفَّ الْقَلَمُ وَمَصَى الْقَدْرُ بِتَحْقِيقِ الْكِتَابِ...» (صدوق، بی‌تا: ۳۴۳).

آیا این آیه نورانی، شأنی برای فاعلیت استقلالی برای کسی و چیزی باقی گذاشته است؟

این روایت عصمت‌مصدر که حسنه را بین دو سیئه جا داده است: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین الأمرین» (صدوق، بی‌تا: ۳۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۰۸/۴)، نیز به نوبه خود در نفی استقلال از وجودات بسیار مستحکم است. بنا به مفاد این روایت معجزاتر، آثار و نسبت آن‌ها به افاعیل باید از دو حد ابطال و تشبیه خارج گردد. از یک سو ابطال‌گرایی اشاعره نسبت به علل طبیعی و انسانی و از دیگر سو تشبیه‌گرایی معتزله، هیچ کدام راه به توحید نمی‌برد.

صراحت این ذکر مقدس نیز در نظر هوشمند، در حل معمای توحید افعالی و توحید ایجادی بسیار رازگشاست: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد»، که تأمل در آن کیفیت انتساب حقیقی فعل را به دو فاعل آشکار می‌سازد و در نهایت به لبّ توحید منتهی می‌گردد؛ همچنین ذکر عطرآمیز «لا حول ولا قوه إلا بالله العلیّ العظیم»، که انحصار حول و قوه را برای مبدأ متعال هویدا می‌سازد. این سررشته از سرچشمه زلال قرآن کریم جاری است و به دریای ژرف معارف آن ره می‌سپارد تا نهایت همه امور را به مُنتهای خویش بسپارد: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری/۵۳؛ مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۲/۲).

پس از این برای حکیم، گریزی به معرفت نفس کافی است تا اندیشوران حقیقت‌جو را در حل مسئله توحید افعالی کمک کند. فاعلیت نفس در سلسله‌مراتب قوا، با تحلیلی که در حکمت متعالیه ارائه شده، بهترین نمونه برای بازنشانی چگونگی فاعلیت الهی و نفوذ مشیت و سریان اراده و انبساط فعل و شمول فیض و پهنه رحمت و نزول اسما در منازل افعال الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲۳/۸؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۸۲/۵).

در این نگره، رابطه نفس و قوای ظاهری و باطنی، آیه‌ای از آیات الهی است و حکایتگر جود و افاضه حق است و تطبیق یافته‌ها در معرفت نفس بر واجب متعال، راه را بر کاوشگر خواهد گشود تا از نشانه به صاحب نشانه راه یابد و مهم‌تر سرّ وحدت را لمس کند. این است که تمثیل رابطه نفس و قوایش به تابش خورشید در آینه‌ها همه مطلب را در رابطه وحدت محض با کثرات باز نشان خواهد کرد (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸:

۸۳/۲).^۱ وقتی سخن از رابطه نوری به میان می‌آید، به اسرار نهفته‌ای اشاره دارد که عرفای محقق آن را واکاوی کرده و با عنوان نظریه تجلی در تبیین وحدت و کثرت ارائه کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

توحید به عنوان باور محوری، در حکمت متعالیه محور نظریه‌پردازی است. در ادوار متوالی، حکمای متعالی به این مهم نظر داشته‌اند و حکیم آقاعلی مدرس در همین مسیر سالک است. او در معرفت الهی از برهان آغاز کرد و تا آخر بر این مسیر نلغزید و با انگبین آیات و روایات توحیدی، به حکمت‌پردازی ادامه داد تا به قله بلند توحید وجودی نائل گشت. حکیم با این روش آموزنده که ویژه حکمای متعالی است، حل معمای توحید افعالی را به زیبایی به فرجام برد. توحید افعالی ثمره شیرین بینش توحیدی و توحیدباوری است که در خامه خردنگار حکیم آقاعلی مدرس مبتنی بر اهم مبانی و متکی بر نظام حکمت متعالیه به تحریر درآمده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. «هذا سبيل فاعليته تعالى للأشياء ومضى مشيئه وسريان إرادته وانسباط فعله وشمول فيضه وسعة رحمته ونزول أسماؤه في منازل أفعاله ومناهل آثاره. وفاعلية النفس لقواها وما يصدر عن قواها، آية من آيات فاعليته وحكاية من حكايات جوده وإفاضته بوجه وإن كانت من مراتب فيضه بوجه آخر. فعليك بتطبيق الحكاية للمحكى عنه والآية لذي الآية مفضلاً. پیداست سر وحدت از اعیان. أما ترى الشمس في المرايا، والنفس في القوى» (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸: ۸۳/۲).

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. الصحیفة السجادیة، قم، الهادی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیحات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۴. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۸. همو، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳، ۱۳۷۰ ش. و ج ۴، ۱۳۸۳ ش.
۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۰. همو، معانی الاخبار، قم، اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. مدرس طهرانی، آقاعلی، بدائع الحکم، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. همو، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. مصطفوی، حسن، ترجمه مصباح الشریعه، منسوب به امام صادق علیه السلام، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی