

مطالعه تطبیقی نظریه «عدم مجامع فلسفی» با آیات «عمومیت وجه» و «استهلاک

عمومی هستی» از منظر آیت الله جوادی آملی

محمد شیروانی*

چکیده

موضوع عدم و اقسام آن، عدم مقابل و عدم مجامع، از مسائلی حدود و قدم در فلسفه و کلام است. عدم مجامع با محتوای برخی آیات قرآن کریم بسیار همخوانی دارد، مضافاً بر اینکه از تلفیق برخی آیات با آیات دیگر که از آن به تفسیر قرآن به قرآن نام برده می‌شود، باورمندی شفاف تری نسبت به متون دینی و مدعیات حکمی محقق می‌شود.

در دو آیه از آیات قرآن کریم معنایی مورد لحاظ قرار گرفته است که در فلسفه اسلامی آن را عدم مجامع نام نهاده‌اند، دو آیه‌ی که در کنار هم معنایی جهان‌شناسانه و فراگیر را با توجه به وجود بما هو وجود القاء می‌کند. آیت الله جوادی آملی با تسلط بر مبانی قرآنی و برهانی، در کتاب تسنیم (شرح مبسوط بر قرآن کریم) بر همسانی نظریه عدم مجامع و آیات فوق نظر داشته است. ایشان هلاکت عمومی هستی در عین حال پدیداری عمومی هستی را توأمان با هم قبال تعریف دانسته‌اند، ادعایی که قرآن کریم و براهین عقلی در نهایت همسانی با هم پیش می‌روند. در صورت هم معنا بودن این دو آیه با نظریه عدم مجامع و هماهنگی بین حکم قرآنی و مدعای فلسفی، می‌توان به یکی از مصادیق ادعای عدم فرق بین قرآن و برهان تایید کرد. در این نوشتار به روش توصیفی/تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ی سعی در تبیین چگونگی جمع بین هستی و نیستی با تاکید بر آیات قرآن کریم شده است.

واژگان کلیدی: عدم مجامع و مقابل، نقل و عقل، فنا و بقای هستی، حکمت.

* استاد حوزه علمیه؛ دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام دانشگاه قم. (mohammad18860@yahoo.com)

مقدمه

عالم شهود و وجود واجد تشکیکی است که می‌تواند دارایی و نداری را توامان با هم به خود اختصاص دهد، به این معنا که هستی استعداد خوانش متناقض‌نمایی را واجد است که از یک سو جایی و وقتی نیست که نیستی متحقق شود و از سوی دیگر لحاظی از عدم بر متن هستی سایه افکنده است. عدم‌انگاری هستی در متن هستی‌انگاری وابسته آن معنا پیدا خواهد کرد نه به نحو مستقل، چرا که روشن است عدم محض هیچ‌گاه دارای تحقق و ثبوت نیست و مقابل این عدم مطلق هم، تنها وجود است آن هم وجود مطلق است، البته مقابل وجود مقید (موجود) عدم مقید (معدوم) است و مقابل عدم مطلق هم وجود مطلق است که تماماً نیستی است. اگر نمی‌توان برای عدم مطلق حظی قائل نشد دلیلش این است که تصور درستی نمی‌توان از وجود مطلق داشت و الا حکم به امتناع ذاتی تحقق عدم مطلق نمایان تر می‌شد. پس از آنجایی که عدم مطلق نیستی است و در این میان چیزی سومی چون حال و ثابت محال می‌نماید، جهان سراسر از هستی ثابت می‌شود. اما درعین حال فلاسفه اسلامی بین وجود محض و عدم، با توجه به یک اعتبار وجود شناختی برای عدم، همراهی حاصل کردند.

قرآن کریم به عنوان متن و حیانی که واجد بهره‌بری از روش و حیانی است، حاوی بایدها و نبایدها و هستی‌ها و نیستی‌هایی است که در تطابق تام با واقع و ملائمت تمام با طبع است بر قلب انسان کامل مکمل نازل شد. روش و حیانی به سبب همسو بودن با علم حضوری (از آنجایی که یکی از اقسام علم حضوری علم معلول به علت خویش است)، که علم حضوری بدون حد و وسط به اثبات مدعا می‌پردازد، حد وسطی که در استدلال، مختص علم حصولی است، عاری از خطا است، چرا که عالم و عامل

به علم حصولی، حد اصغر و با حد اکبر را با حد وسط بهم پیوند می‌زند و اگر حد وسط کاذب باشد نتیجه هم کذب ثمر می‌دهد، از این رو مدعیات اشراقی می‌تواند به عنوان استاندارد و واحد سنجش و ارزیابی ماحصل نظام خردگرایی قرار گیرد. به همین سبب وقتی آمیختگی درستی بین آیات با یکدیگر برقرار شود، آگاهی از همراهی بین نتایج روش خردگرایی و شهود گرایی و وحی، متحقق خواهد شد و حضرت آیت الله جوادی آملی به سبب بهره‌وری از جمیع روش‌های آگاهی بیش از کسانی که تنها از برخی روش‌های معرفتی بهره‌ور شده‌اند می‌توانند پرده از هم‌نشینی آیات و براهین بردارند از این رو نویسنده در این نوشتار برآن است تا اشتراک بین یکی از مسائل فلسفی و دو آیه از آیات قرآن کریم را به منصفه تحلیل و توصیف برآورد.

پیشینه تحقیق

تمامی تتبعات که در خصوص وجه الهی از منظر آیت الله جوادی آملی صورت گرفته تفسیر تک موضوعی و تک آیه‌ی بوده است و تلفیقی بین دو آیه استهلاک عمومی و وجه الهی صورت نگرفته است خصوصاً که بین دو حوزه استدلال و وحی هم تطبیقی صورت نگرفته است.

جواد صیدانلود (۱۳۸۹) در مقاله معنای شناسی وجه از منظر آیت الله جوادی آملی نظرات ایشان را در خصوص اینکه وجه اشاره به مقام ذات دارد یا تنها به اسمای حسنی اشاره می‌کند و اینکه هلاکت در آیه مختص به گذشته است یا آینده قلم رانده‌اند، اما خصوص مسئله عدم مقابل و مجامع در نظام فلسفی مطمح نظر ایشان قرار نگرفته است از این رو پژوهش جناب صیدانلود با مقاله حاضر اخص از مدعاست.

خانم اله شاه پسند (۱۳۹۲) در مقاله رهیافت روایات سبب نزول در استنباط فقه‌های امامیه از ایه ۱۱۵ سوره بقره به مولفه های فقهی / کلامی خصوص مباحثی چون تبدیل قبله و... نظر داشته‌اند که رهیافت های فلسفی / عرفانی این آیه و تطبیق با نظرات آیت الله جوادی آملی مورد نظر قرار نگرفته است از این رو مقاله سرکار خانم شاه پسند با مقاله حاضر رابطه غیر مستقیم دارد.

خانم سمیه عظیمی (۱۳۹۸) در مقاله نقش عدم در حوزه وجود شناختی از نگاه ملاصدرا به صورت غیر متمرکز به مبحث عدم مجامع و مقابل اشاراتی داشته‌اند، اما به نحو ویژه در این حوزه و حوزه تفسیر و تطبیق با آیات وجه و هلاکت ورود نداشته‌اند. آنچه در نوشتار حاضر نوشته شده با آنچه سرکار عظیمی نگاشته‌اند بسیار متفاوت است چرا که آیات قرآن و نظرات آیت الله جوادی آملی در آن لحاظ نشده است.

مفهوم شناسی

پیش از ورود به اصل سخن، ضروری ست تا واژگان محوری این نوشتار، مورد تحلیل و تدقیق و تعریف مختار قرار گیرد، چه مفاهیمی که از حوزه فلسفه در این مقاله بکار گرفته شده است چه واژگانی که هویت قرآنی دارند.

عدم مقابل و عدم مجامع

در بستر فلسفه از سه هویت به نحو فراگیر سخن به میان می‌آید، حوزه هستی، چیستی و نیستی که البته حوزه نیستی به نحو مستقل مورد نظر نیست، چرا که نیستی محض، نیست، تا بشود از آن سخن گفت، بلکه به نحو حمل اولی، تنها مورد نظر است، همانطور که حکما در جواب شبهه *المعدوم المطلق لایخبر عنه، بعینه خبر* گفته‌اند از معدوم مطلق به نحو حمل شایع نمی‌توان سخن گفت، اما به لحاظ حمل اولی

می توان از آن نام برد، (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۷۶) یا در خصوص نسبت بین دو طرف تناقض و ملکه و عدم، تقابل حقیقی وجود ندارد، چون در تقابل باید هر دو طرف امر متقابل، هستی باشد، در صورتی که در ملکه و عدم و تناقض، یکی از دو طرف عدمی ست (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳/۱۵۴) یا در مورد احکام عدم، بخش تمایز اعدام گفته اند، بین اعدام میزی نیست، چرا که بینونت فرع تشخیص است و عدم را تشخیصی نیست، تا بخواهد تمایزی را واجد شود (سبزواری، ۱۳۸۴: ۳/۱۳۴) پس در حقیقت نمی توان برای عدم حظی از واقعیت را در نظر گرفت، اما به نگاه تسامحی برای بسط بهتر چیستی و هستی، از بحث در خصوص نیستی سخن به میان می آید.

با توجه به توضیحات فوق در عین اینکه نمی شود، برای اعدام تفکیک قائل شد، عدم را در مقایسه با وجود، به دو قسم مقابل و مجامع تقسیم کرده اند و عدم مقابل یعنی بین وجود و عدم یک شی را نمی شود جمع کرد چرا که به تناقض منجر می شود و تناقض محال است، بین هستی و نیستی یک شی به حکم بدیهی استحاله اجتماع نقیضین نمی توان اجتماع برقرار کرد از این رو یک شی یا واجد حکم هستی ست یا واجد حکم نیستی ست.

در هر صورت عدم مقابل معمولاً بین ماهیات و موجودات مطرح می شود یعنی نمی شود بین بودن یک سیب و نبودن آن را در زمان و مکان واحد جمع کرد از این رو بین عدم مقابل یا وجود مقابل فرقی نیست نه می شود بین عدم شی با وجودش جمع کرد و نه بین وجود شی با عدم آن بنابراین برای وارد نشدن اشکالات در باب تمایز اعدام می شود از کلمه وجود مقابل بهره برد و نه عدم مقابل و همین نکته را در خصوص عدم مجامع هم بکار برد.

از آن رو که در واقع ادعای تجمیع وجود و عدم را در شی واحد زمان و مکان واحد می کند و طبیعتا به حکم استحاله اجتماع وجود و عدم خلل وارد می کند و از آنجایی که حکم امتناع اجتماع بدیهی ست باید به دنبال اختلاف جهات گشت به این معنا که نمی شود شی از همان جهتی که وجود دارد با عدمش جمع شود یا برعکس بلکه به اعتبارات مختلف این امر متحقق می شود. در هر صورت مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود به عدم ذاتی است که از جهت ذاتش «لیس» محض است و از جهت علت و بواسطه آن «هستی» است.

البته برخی در خصوص این تعریف از عدم مجامع اشکالی ارائه کرده اند: عدم که به او "عدم مجامع" می گویند در واقع عدم این شیء موجود نیست، بلکه عدم اقتضا است که در مقابلش وجود اقتضا قرار دارد و سر اینکه این عدم با این وجود قابل جمع شدن است این است که هر یک از این وجود و عدم مربوط به یک شیء خاص است (یعنی مقصود از "وجود" وجود این شیء است، ولی مقصود از "عدم" عدم اقتضا است نه عدم این شیء) بنابراین تقسیم عدم به عدم مقابل و عدم مجامع تقسیم حقیقی نیست و اگر واقعا این عدم، عدم این شیء می بود در آن وقت می بایست مجامع بودن و مجامع نبودن را از همان لحاظ ذات و مرتبه در نظر بگیریم نه از لحاظ زمان، و لذا از این نظر بین آنها تقابل خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۸، ۱/ ۲۷۲)

البته این اشکال وارد نیست چرا که موجودات دارای لحاظ های متعددی هستند که با نظر به برداشت های گوناگون خود را نشان می دهند کما اینکه از این تعدد لحاظ ها و اعتبارات در امور مختلفی چون جمع ماهیت و وجود در یک ذات حکما بهره برده اند و الا روشن است که دو نقیض به هیچ عنوان با یکدیگر در یک مرتبه جمع

نمی‌شوند از این رو موجودات با توجه وجود علت خود وجودی و با نبود علت
عدمی ست.

حکما با طرح بحث قدم و حدوث و تقسیم حادث به ذاتی و زمانی عدم مجامع
را تفسیر کرده‌اند از این رو سزااست که در باب حدوث و قدم و اقسام آن به اجمال
تبیینی صورت گیرد:

حدوث و قدم

فلاسفه برای تقسیم موجود مطلق در حوزه سبق و لحوق، وارد مباحثی پر چالش به
نام حادث و قدیم می‌شوند و در خصوص حدوث، یعنی سابقه عدم داشتن و قدم
سابقه نیستی نداشتن، سخن‌ها رانده‌اند و با تقسیم قدیم به ذاتی و زمانی و حادث به
ذاتی و زمانی خداوند را قدیم بالذات و کل هستی را قدیم زمانی یا حادث ذاتی و
موجودات عالم مادی را حادث زمانی معنا کرده‌اند، به این معنا که هستی به سبب
ماهیت داشتن واجد امکان است و هرچه ممکن است معلول است و هرچه معلول
است نیازمند علت است از این رو معلول در مرتبه ذات خود حادث است یعنی واجد
سابقه ی نیستی به نحو رتبی ست و از طرفی دارای دوام ازلی و ابدی ست چرا که
علت همیشه تام بوده و هست و در ظرف وجود علت تامه وجود معلول ضروری
ست پس موجودات هم موجود بودند و هستند و خواهند بود و هم محتاج بودند و
هستند و خواهند بود و این همان حدوث ذاتی ست.

بین متکلمین و فلاسفه در خصوص حدوث ذاتی اختلافات جدی وجود دارد از
این جهت که متکلمین عالم را حادث زمانی می‌دانند به این معنی که هستی در برهه
ی بوده که نبوده‌اند و پس از اراده خداوند از نیستی به هستی آمده‌اند تا بوسیله این

نظر از موجب بودن خداوند فاصله بگیرند و خالقیت او را به درستی تصویر کنند چرا که در فرض حدوث ذاتی موجودات دارای پیوستگی هستی با علت خود هستند و این احتیاج معالیل را به درستی تقریر نمی‌کند در صورتی از چندین جهت با نقد همراه خواهند شد نخست اینکه این تقریر از هویت معلولی احتیاج معلول به علت را پس از ایجاد تضعیف می‌کند و دوم اینکه در آن هنگامه که خداوند بود و چیزی نبود باید تکلیف زمان مشخص شود چرا که تناقضی آشکار وجود دارد اینکه زمانی بود که زمان و مکان و... نبود و سوم اینکه به چه دلیل خداوند زمانی دست به خلقت نزد و ناگهان تصمیم به خلق گرفت، این تبدیل اراده از چه دلیلی برخواست. (ر.ک. اسفار اربعه ج ۴ ص ۱۷۴ / نه‌ایه الحکمه ج ۲ ص ۴۳ / منظومه ج ۳ ص ۳۲۱)

حضرت آیت الله جوادی آملی حدوث را به معنای تجدد و تصرم ذاتی و سیلان می‌گیرد ادعای که بر آمده از نظریه حرکت جوهری ملاصدراست وی مجردات را نه قدیم زمانی می‌داند و نه حادث زمانی بلکه آنها را قدیم مکونات هم حادث زمانی هستند پس می‌توان گفت از نگاه ایشان چیزی به نام قدیم زمانی نداریم و موجودات همگی حادث ذاتی هستند که البته مکونات حادث زمانی هم هستند ایشان بین فعل بودن و منقطع‌الزمان بودن تلازم نمی‌بیند وی از قدم فیض و حدوث مستفیض نام می‌برد و در خصوص ارتباط و کیفیت ارتباط معالیل با علت حقیقی یا خداوند با مخلوقات مقدماتی را بیان می‌دارد:

اولاً: اوصاف حقیقی یا فعلی یا ذاتی هستند.

ثانیاً: ثبوت وصف ذاتی برای خداوند به صورت ضرورت ازلی و ثبوت وصف فعلی برای خداوند به صورت بالقیاس است.

ثالثا: آنچه در خارج محقق است خداوند و افعال اوست.

رابعا: وجود اشیاء همان ایجاد فعل و اشراق حق متعال است، که تهی از استقلال است و عین ربط هستند.

خامسا: در اضافه اشراقیه در حالت اعتبار، اضافه مقدم است، اما در حقیقت، اضافه عین مضاف الیه است و در واقع یکی هستند.

سادسا: اوصاف فعل، (صفات فعلی خداوند) اضافه اشراقیه است (نه مقولی)، بنابراین ذات واجب به حیثیت اطلاقیه مکفی آن است. (شیروانی، ۱۳۹۷، ۶۱) در نتیجه هر چه کمال است برای واجب چه ذاتی و چه فعلی برای او ضروری است بنابراین رابطه حق متعال با عالم یا رابطه ضروری بالقیاس است یا ازلی که در هر صورت از او جدا نیست.

در نهایت ایشان جمع بین قدم فیض و حدوث مستفیض را با توجه به آیه «ما عندکم ینفد و ما عندکم باق» (نحل/۹۶) اتصال و انفصال به علت می‌داند به این معنا که موجودات در هنگامه و اعتبار اتصال به خداوند، ضروری الوجود و از نگاه انفصالی ضروری العدم هستند.

ایشان در جای دیگری در حوزه اسماء و صفات می‌فرمایند، صفات ذات الاضافه مانند رزاقیت و خالقیت زیر پوشش قیومیت مطلقه هستند به این معنا که قائم به خود و سبب قیام مخلوقات است از این رو حتی رازقیت و خالقیت زید و عمر در شئونات مختلف تجلی رازقیت خداوند است لذا دائم الفضل علی البریه را کل فیضه دائم و کل منه قدیم معنا می‌کنند. (جوادی، ۱۳۸۶، ۲، ۵۴) به این معنا که فیض خداوند متعال واجد دوام و فراگیری است و دائمی در اینجا به معنای قدمت است.

در نهایت اگر کسی به حادث زمانی هم اشکال کند که چطور امور مادی در فاصله با علت تحقق پیدا می‌کنند، آیت الله جوادی به ضرورت بالقیاس امور مادی و علت العلل قائل نیست چرا که امور مادی و جسمانی واجد قابلیت و استعدادها هستند و الا فیض از قبل واجب مستمر است. از این رو زوال موانع در تحقق جسمانیات موضوعیت دارد، اما در هر صورت نسبت به کل عالم قائل به ازلیت هستند چرا که نمی‌شود ذی ظل موجود باشد و ظل موجود نباشد یا طبق امکان اخس مراتب برین باشد و مراتب زیرین موجود نباشد. (جوادی، ۱۳۸۴، ۶۱)

تطبیق قرآن و برهان

قبل از تحلیل مبحث تطبیق، ضروری است تا واژه برهان مورد بررسی قرار گیرد چرا که تعاریف متعدد از آن ارائه شده است که نیازمند تفکیک و وضوح و نظر مختار است. برهان در لغت به معنای دلیل است که جایگاه اقتناعی دارد که در منطق از مولفه‌های ضروری قیاس است و یکی صناعات خمس خواهد بود. البته رابطه بین قیاس و برهان عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر برهانی قیاس هست اما هر قیاسی برهان نیست. آنچه وصف ضروری برهان به شمار می‌آید هویت تعمیم‌پذیری آن است، ادعایی که باید بتواند در جمیع جزئیات و مصادیق، در جمیع تخاطب‌ها، واجد یک تصدیق و حکم واحد باشد. برخی امثال ویلیام کلیفورد (William Kingdon Clifford) در حوزه معرفت‌شناسی با نظریه اخلاق باور تنها تصدیقات برهانی را نیک می‌دانند و الا مدعیاتی که مربوط به قشر و زمان و نحله خاصی است را مطابق موازین اخلاقی باور نمی‌دانند. در منطق در بحث قضایا، قضایای واجب القبول را شش قسم می‌دانند که تنها از

اولیات می توان در برهان استفاده کرد. و برای استفاده از برهان در اولیات، مقدماتی را بیان می دارند:

- ۱- صدق مقدمات باید یقینی باشد تا بالطبع و بالذات نتیجه ای صادق حاصل آید.
 - ۲- لازم است که مقدمات به لحاظ عقلی مقدم بر نتیجه باشند.
 - ۳- مقدمات باید نزد عقل اعراف، یعنی واضحتر و یقینی تر از نتیجه باشند تا بتوانند نتیجه را معرفی کنند.
 - ۴- مقدمات باید برای نتیجه مناسب باشند، به این معنا که محمول مقدمه برهان برای موضوع آن ذاتی باشد.
 - ۵- مقدمات برهان، به حسب ذات یا وصف، باید ضروری باشند.
- آنچه در این نوشتار نویسنده به دنبال آن است این مهم است که آیا بین برخی از مدعیات قرآن کریم با براهین، می شود یکسانی دید یا در تعارض تام هستند.
- حضرت آیت الله جوادی آملی به سبب تسلط بر زبان برهان و وحی در موضوع عدم مجامع نگاه مثبت به تشابه مدعیات دارند.
- برخی چنین ادعا نموده اند که کتاب «رحیق مختوم» نوشته جوادی آملی که شرح اسفار ملاصدر است، کاملاً قرآن، عرفان و برهان را جمع کرده است، در «شرح تمهید القواعد ابن ترکه» و مباحث تفسیری هم کاملاً پیداست که بحث های عقلی و عرفانی و قرآنی را با هم جمع می کنند، البته جمع کردن ایشان به این معنا نیست که گرفتار التقاط شوند، بلکه روشمندان اینها را با هم جمع کرده است. (خسروپناه، ۱۳۸۸، ۷۸)
- حسن زاده آملی در کتاب قرآن برهان و عرفان بایکدیگر جدایی ندارند چنین ادعا دارد که برهان صحیح عقلی و کشف و شهود صائب عارف ربّانی چیزی جز تفسیر

عقلی و انفسی خطاب محمّدی نیستند. (حسن زاده، ۱۳۷۸، ۹۱)

هم رستا بودن سه روش علمی برهانی و شهودی و وحیانی اطمینان خاطر بیشتری به مخاطب یک ادعا ارائه می‌کند، از این رو برجسته سازی یافته های قرآنی برهانی، خود می‌تواند یکی از مولفه های تایید را به خود اختصاص دهد.

عدم مجامع و آیات قرآن کریم

جمع بین هستی و نیستی از تناقض های ست که هر خردمندی در مواجهه اولیه انکار آن را تایید می‌کند، چرا که فلاسفه به روشنی ارتباط و تقابل تناقضی این دو را به روشنی قائل شدند و نقیض وجود را عدم معرفی نمودند از این رو اعتقاد با اجتماع این دو غیر قابل پذیرش می‌نماید و حتی شاید بتوان گفت تقابل تناقضی وجود و عدم از بدیهات است. در صورتی که نظریه عدم مجامع ادعایی متفاوت ارائه می‌کند به این معنا که اگر اعتبار و لحاظ ها متبدل حکم اتحاد وجود و عدم در یک ماهیت دور از ذهن به نظر نمی‌رسد.

فلاسفه اسلامی چون در فضای اصالت و تشکیک و وحدت وجود وارد گشتند تعریفشان از علیت متفاوت گشت به این صورت که معلول هیچ هویت مستقلی از علت نمی‌تواند داشته باشد، معلول عین ربط به علت خویش است و واجد یک هویتی حرفی و ربطی ست که عین فقر و نیازمندی ست، لذا تصور وجود و عدم معلول بدون لحاظ علت، بی معنا ست کما اینکه قدمت و حدوث، معلول و همچنین شدت و ضعف معلول، جملگی بسته به علت است، علت است که معلول را تحقق و ماندگاری می‌بخشد.

با توجه به مقدمه فوق، اگر معلول در ظرف استقلال در نظر گرفته شود، به سبب

ذات ربطی اش، عدم و نیستی ست و اگر در ظرف اتصال و ارتباط در نظر گرفته شود، به سبب تحقق ذاتی علت، وجودی و متحقق تفسیر می شود. این نگاه دوگانه انگارانه با معلول سبب شده است که معالیل تنها معالیل نه علت حقیقی محل تلاقی دو امر متناقض وجود و عدم شود که از آن به عدم مجامع نام برده اند. به همین سبب عدم مجامع در نظامی که معلول هویت منحاز از علت دارد تفسیر پذیر نخواهد شد. جوادی آملی در هنگامه‌ی تفسیر فلسفی قرآن کریم به این مهم نظر داشته‌اند که از تلاقی دو آیه از آیات قرآن کریم می توان ردی از نظریه عدم مجامع را متن قرآن کریم شاهد بود که تبعا این تایید قرآنی، عهده دار باورمندی فیلسوف الاهیاتی می شود. دو آیه‌ی که یکی به عدم هستی و دیگری به تمامیت وجودی هستی اشاره می کند.

تا بدینجا سخن از عدم مقابل و مجامع و حدوث و قدم، معنای واضح خود را آشکار نمود، اما تطبیق این دیدگاه فلسفی، با ضرب دو آیه ۱۱۵ سوره بقره و ۸۸ سوره قصص، باید مورد بررسی قرار گیرد، تا وجه مشابهت نظریه فلسفی و تایید قرآنی آن بدرستی ارائه گردد.

آیه اول

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (۱۱۸/ بقره)

در این آیه خداوند متعال می فرماید تمام مشرق و مغرب از برای من است از این رو هر طرف که رو کنید ما من مواجه می شوید در اینجا دو مهم باید مورد بررسی قرار گیرد یکی مشرق و مغرب و دیگری وجه خداوند.

مراد از وجه در آیه

وجه خداوند نباید با فهم عرفی از آن و انسان انگارانه معنا شود به این معنا که وجه

الهی همان صورت است چو صورت انسانی چرا که سبب استحاله عقلانی می‌شود از این جهت که خداوند دارای جسم نیست و البته نقض دیگر هم در این است که چرا تنها صورت مورد بیان قرار گرفته است نه بدن یا تن و دست و پا.

وجه خدا در مکان و جهتی معین نیست تا با انحصار قبله در آن، تنها به آن سو استقبال شود. وجه خدا همان فیض مطلق، گسترده و فراگیر اوست که با همه چیز بوده و در همه چیز هست و با مصداق‌های خود حمل حقیقت و رقیقت دارد؛ بدین معنا که وقتی گفته می‌شود همه چیز وجه خداست (محمول رقیقت حقیقت است، نه خود حقیقت) یعنی سخن از رقیقه و بازتابی از حقیقت که ریزش کرده است مراد نظر است و در عین حال هیچ یک از موجودات در واقع وجه خدا نیستند به نحو حمل شایع صنایعی، چرا که اگر وجود خاصی وجه خداوند باشد دیگر موجودات نمی‌توانند وجه او باشند؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۵)

حمل شایع یعنی چیز خاصی مصداق وجه نیست چون به محض اینکه امر منحازی وجه الله باشد دیگر موجودات نباید وجه باشند که این با ادله نقلی و عقلی همخوانی ندارد.

انسان به هر سو رو کند همان سمت می‌تواند وجه الله باشد و او به وجه خدا رو کرده است. توسعه جهت و قبله در نماز به هنگام اضطرار، و در نمازهای نافله در حال حرکت، همچنین نماز در درون کعبه و دعاها نیز بر همین مبناست. بر اساس حکمی فقهی، گاه باید به سوی بیت مقدس و گاهی باید رو به کعبه نماز گزارد و گاه سخن از قبله بودن مابین مشرق و مغرب و صحت نماز در برخی حالات اضطراری، رو به هر نقطه‌ای در گستره میان مشرق و مغرب است؛ وجوب یا حرمت انجام دادن

برخی کارها به طرف کعبه، حکمی فقهی و تعبّدی برای کسانی است که بیرون کعبه هستند و گرنه به لحاظ بحثهای کلامی و عقلی نمی‌توان عبادت خدا را در سمت معینی محدود کرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۱۸۴)

وجه چیزی است که انسان به آن رو می‌کند و وجه هر چیز نیز با همان چیز متناسب است. وجه خدای سبحان همان ظهور زوال‌ناپذیری است که از آن باعنوان فیض مطلق و عام خدا یاد می‌شود و مؤمنان که به امید لقای حق کار کرده و طالب وجه الله‌اند، خواهان نیل به ظهور خاص این فیض منبسط هستند؛ چنان‌که گفته می‌شود: «شهادت به وجه الله نظر می‌کند» (خمینی، ۱۳۹۴، ۲۱۳)

به نظر می‌رسد وجه خداوند همان وجود است که از آن به نور و نفس رحمانی هم تعبیر می‌شود. چرا که وجه با هویت فراگیری که دارد نمی‌تواند جز بر وجود حمل شود، که البته در نظام حکمت اشراق به نور و در نظام عرفانی از نفس رحمانی و فیض منبسط یاد می‌شود (قونوی، ۱۹۲۷، ۳، ۷۸) آنهایی که خداوند را در نظام انسان وارانگاری فهم می‌کنند اینگونه می‌پندارند که حتماً وجه غیر از دست و پا می‌باشد، پس در واقع خداوند وجهی دارد و اعضای دیگری که در این آیه می‌گوید تنها به صورت خداوند رو می‌شود و نه تمامیت خداوند. اما اگر در خصوص خداوند قائل به خدای متشخص انسان وار نشویم می‌یابیم که مراد از وجه رو به صورت مطلق آن است و نه رو به معنای صورت که عضوی از اعضای بدن است. از این رو در معماری اصالت وجود و بساطت وجود چون نمی‌شود برای وجود جهت مشخص کرد همانطور که فراز اول آیه آن را تایید می‌کند نمی‌شود رو به معنای عضو خاص را مد نظر قرار داد.

وجه آن است که بتوان با آن روبه‌رو شد. اگر چیزی جهاتی گوناگون داشته باشد، از همه جهات یکسان نیست تا بتوان یک‌نواخت از هر سو با آن روبه‌رو شد. همچنین اگر چیزی از همه جهات به طور یکسان وجه بود لیکن محجوب بود، نمی‌توان به آن رو کرد؛ چنان‌که آتش و خورشید همه جهات آن وجه است لیکن اگر حاجبی بر آن آویخته شود و چیزی بین انسان و آتش یا خورشید فاصله افکند دیگر استقبال و رو کردن به آن میسر نیست. اما درباره خدای سبحان نه جهتها با یکدیگر فرق دارد و نه حائل و پوششی جلو وجه او را می‌گیرد تا انسان نتواند به او رو کند؛ از این رو در همه شئون می‌توان گفت: (وَجْهٌ وَجْهٌ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (نور/۷۶، جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۲۱۳)

پس عمومیت جزء بنیادی وجه می‌شود که جایی و وقتی از آن تهی نیست کما اینکه برخی شعرا در این باب چنین سروده‌اند:

به دریا بنگرم دریات بینم	به صحرا بنگرم صحرات بینم
به هرجا بنگرم کوه و در دشت	نشان از قامت رعنات بینم

(باباطاهر، ۱۳۶۸، ۷۱)

آیت‌الله جوادی آملی با توجه به لطیفه ادبی اینچنین بیان می‌دارد که فاء در (فأینما تولّوا) فاء تفریع و بر گستردگی وجه خداوند مترتب و نشانه گستردگی فیض خدای سبحان است و مجالی برای توهم وجه مادی داشتن خدا نیست؛ زیرا موجودی که دارای وجه مادی است فقط از یک جهت می‌توان با او روبرو شد نه از هر جهت؛ در حالی که مفاد آیه این است که هر جا رو کنید به وجه خدا رو کرده‌اید. (جوادی آملی، ج ۶، ۹۰)

البته آیه مورد بحث تنها در خصوص مکان نیست بلکه زمان را هم در برمی گیرد، یعنی فراگیری حقیقت ربوبی، مربوط به بعد زمانی و مکانی نیست (آیه فوق نه مختص به زمان و زمان خاصی ست و نه مکان و مکان خاصی به این معنا که اگر چه در رو برگرداند به هر سو مورد اشاره قرار گرفته است اما لزوماً به مکان اشاره ندارد چرا که وجود زمان بردار و مکان بردار نیست وجود بما هو وجود فراتر از قیود مادی ست) از این رو هم همه‌ی امکانه و هم همه‌ی ازمنه را در بر می گیرد. کما اینکه در قرآن کریم هم به آن پرداخته شده است، هر کاری که در ظرف زمانی شب انجام گیرد یا روز خدای سبحان آن را می داند؛ از این رو می فرماید: (و أقم الصلاة طرفی النهار و زلفاً من اللیل) (انفال/۵۴)

ایشان با توجه فرازی از نهج البلاغه علی علیه السلام بیان داشته که می توان گفت که مفهوم شیء، «داخل فی الأشياء بالممازجة» ولی عنوان، وجه الله «داخل فی الأشياء لابالممازجة». (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۳۲۴)

مفهوم شیء در تمامی اشیاء موجود است یعنی با تمامیت شیء امتزاج دارد اما مفهوم وجه مختص به شیء از شیییت آن نیست بلکه از جهت وجود آن است، اندماج و ممازجیت با هستی در مصداق هم سو و عینی ست که تفکیک جنبه ی وجه الهی از هستی مساوی با نیستی موجود است یعنی بین وجود و وجه تساوق برقرار است.

انسان کامل مصداقی برای وجه الله

حضرت آیت الله جوادی آملی یکی از مصادیق وجه الهی را انسان های کامل می داند، آن ذوات نورانی چون برای وجه خدا کار می کنند، نه از ترس دوزخ یا به طمع بهشت؛ (إنما نطعمکم لوجه الله لانرید منکم جزاءً و لا شکوراً) و به مقصد و مطلوب خود،

یعنی وجه الله رسیده‌اند، خود وجه الله و وجیه عند الله شده‌اند؛ از این رو مطابق برخی ادعیه و زیارات عنوان وجیه «عندالله» از اوصاف ائمه علیهم‌السلام و بدین معناست که آنان موجّه عندالله هستند و خدا به آنان رو می‌کند و اگر خدا به کسی رو کرد، از همه جهات به او رو کرده، از این رو همه عالم به او رو می‌کند؛ زیرا خدای سبحان در جهتی خاص نیست تا تنها از آن سو به انسان کامل رو کند.

همانطور که از امام رضا علیه‌السلام چنین بیان شده است که حضرت به اباضت فرمودند: وجه خدا انبیا و رسل و حجج اوست و همچنین امام صادق علیه‌السلام فرمودند که ما وجه الله هستیم (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴ ص ۳/مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۳)

(فأینما تولّوا فثمّ وجه الله)؛ پس جایی نیست که انسان کامل حضور نداشته و توسل به وی اثر نداشته باشد؛ از این رو در همه جا می‌توان به انسانهای کامل متوسّل شد و بر همین اساس، عیسای مسیح علیه‌السلام فرمود: من هر جا باشم، منشأ برکت هستم (و جعلنی مبارکاً أين ما کنت) (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ۹۳)

البته این تفسیر از وجه الله بیش از ایده باید مسائل برآمده بین این تفسیر و ظاهر متن قرآنی را حل کند به این معنا که چه فرقی بین عین خارجی هستی مطلق و انسان کامل در وجه بودن وجود دارد؟ در خصوص وجه الله بودن انسان کامل، در قرآن آیه ی مستقلی بیان شده؟ مراد از وجه الهی بودن انسان کامل ظاهری ست یا غیبی و معنایی ست؟ شاید بتوان اینچنین ادعا کرد که هرکسی به اندازه سعه وجودیش وجه الله است یعنی هم شاهد است و هم مشهود هم در دیگران حق را می‌بیند هم دیگران در او حق را می‌بینند. لذا وجه الله اتم و بالفعل ذوات مقدسه هستند.

در باب قبله و وجه خداوند روایتی از حضرت امیر المومنین علیه‌السلام بیان شده است

که می فرمایند، نمی شود برای آتش گذاخته روی تلقی کرد چون همه سوی اوی روی اوست و این مهم را برآمده از آیه ۱۱۵ سوره بقره معرفی کردند. در این حدیث شریف نیز امیرمؤمنان علیه السلام نخست با آن نصرانی ساده اندیش به زبان او سخن گفت و او را با مثالی ساده توجیه کرد و آنگاه در همان مجلس برای محققان ژرف اندیش فرمود: «لا یخفی علی ربنا خافیة»، که با تمثیل به آتش بسیار متفاوت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۷۸)^۱

در این روایت حضرت با تمثیلی مبحث فراگیری حضرت وجود را تبیین فرمودند به این معنا که چون آتش گذاخته روی ندارد و هر سوی آن روی اوست در صد همانند سازی با واجب الوجود برآمدند که وجودبماهو وجود تماش روی و وجه است.

همچنین در روایت اما کاظم علیه السلام در صورت فوت وقت نماز یکه به سوی قبله مشخص خوانده شده را صحیح بیان می دارند. شخصی نامه ای به حضرت موسی بن جعفر، بنده صالح خدا علیه السلام نوشته و پرسیده است: مردی در روزی ابری در بیابان نماز میخواند، در حالیکه قبله را تشخیص نداده، بعد از نماز آفتاب از زیر ابر درآمده و برایش معلوم شده که نمازش رو بقبله نبوده، آیا با این حال به نمازش اعتناء بکند و یا آنکه دوباره بخواند؟ در پاسخ نوشتند: مادام که وقت باقی است، اعاده کند، مگر نمی داند که خدایتعالی فرموده: و فرمایشش حق است: (اینما تولوا فثم وجه الله)، (هر جا که رو کنی همانجا طرف خداست) (تفتازانی، ۱۳۹۹، ج ۳، ۸۹)

همچنین در روایت دیگری هرسویی در هنگامه نمازهای مستحب مجاز ماذون گشته است: در تفسیر عیاشی از امام باقر علیه السلام روایت آورده که در تفسیر جمله: (الله المشرق و المغرب الخ) فرمود: خدایتعالی این آیه را در خصوص نمازهای مستحبی

نازل کرد، چون در نمازهای مستحبی لازم نیست حتما بسوی کعبه خوانده شود، می فرماید: بهر طرف بخوانی رو بخدا خوانده ای، همچنانکه رسول خدا وقتی بطرف خیبر حرکت کرد، بر بالای مرکب خود نماز مستحبی می خواند، مرکبش بهر طرف می رفت، آنجناب با چشم بسوی کعبه اشاره می فرمود، و همچنین وقتی از سفر مکه به مدینه بر می گشت و کعبه پشت سرش قرار گرفته بود. (کلینی، ۱۴۰۵، ۳، ۷۶)

این به این معناست که تعیین جهت و قبله در نمازهای واجب، به اهداف اجتماعی نظر دارد و الا صرف به هر سو نماز گذاردن، خالی از اشکال است. روایتی دیگر هم موید هم بیان است: أبو حمزه ثمالی می گوید: به حضرت باقر علیه السلام گفتم: «وجه» در فرموده خدای تعالی: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» چه معنایی دارد؟ فرمود: «هر چیزی زوال پذیر است و تنها وجه آن باقی می ماند و خدا بزرگ تر از آن است که بگوییم وجه دارد، ولی مقصود از آن این است که هر چیزی نابود می شود، مگر دین خدا و دستوری که از آن به دست می آید. (مجلسی، ۱۴۰۶، ۶۵، ۱۲۴)

آنچه از روایات فوق بر می آید عدم انحصار در تفسیر ظاهر گرایانه از متن قرآن کریم است به این معنا که کلماتی چون وحی و وجه و هلاکت و قبله و... می توانند معانی غیر ظاهر گرایانه ی داشته باشند که با نظریه روح معانی و تاویل همراه است. یکی از نظریات مطرح شده در سنت اسلامی در باب نحوه مواجهه با مفردات متشابه قرآن، نظریه وضع لفظ برای روح معناست که نخستین بار غزالی به صراحت از آن سخن گفته است. این نظریه که در تاریخ اندیشه اسلامی در میان عرفا و پیروان حکمت متعالیه مقبول واقع شده، در نظر جوادی آملی بر اساس زنجیره ای از مبانی، مقبول افتاده و کاربرست های متعددی یافته است. التزام حداکثری به قوانین زبان عربی

در مواجهه با متون دینی، کفایت نکردن ادبیات عرب جاهلی برای تادیه معارف الاهی، رد تفسیر به رای و دیدگاه های هرمنوتیکی، اعتقاد به لایه های متعدد در هستی، و اصالت حقیقت در قرآن کریم از مبانی این نظریه نزد او است. وی نظریه را مبتنی بر حدس و به عنوان راهکاری برای انفتاح باب مفاهمه قرآن و مخاطبان قلمداد می کند. (مسعودی، ۱۳۹۵، ۷۶)

آیه دوم

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (قصص/۸۸)

ترجمه: معبود دیگری را با خدا مخوان، که هیچ معبودی جز او نیست همه چیز جز ذات [پاک] او فانی می شود حاکمیت تنها از آن او است و همه به سوی او بازگردانده می شوید.

«هالك» و «فانی» مشتق است و کاربرد مشتق گرچه نسبت به گذشته مورد اختلاف است ولی برای آینده به یقین مجاز، و هر مجازی نیازمند قرینه است؛ بنابراین، «هالك» و «فانی» را به «سَيَهْلِكُ» و «سَيَفْنِي» معنا کردن، از آن رو که مجاز است قرینه می خواهد و قرینه ای همراه این تعبیرها نیست. مستفاد از ظاهر این دو آیه شریفه آن است که همه چیز هم اکنون هالك، فانی و مرده است، نه اینکه در آینده می میرد؛ پس اکنون همه چیز هالك است و تنها يك چیز زنده و آن «وجه الله» است.

در قرآن کریم هر جا سخن از فنای اشیا و هلاك آنهاست فقط وجه الله استثنا شده است؛ زیرا مقام ذات برتر از آن است که موضوع حکمی واقع شود، یا مجال توهم زوال آن باشد. از این رو از هر چیزی یا برای هر چیزی خبری داده شود در حقیقت از

وجه الله و برای وجه الله خبر داده شده است؛ در قبال ذات بسیط الهی که هیچ خبری از او و برای او نیست؛ چون نه معقول حکیم است و نه مشهود عارف. (جوادی آملی، ج ۳۲، ۱۴۵)

این هم مانند آیه «کل من علیها فان» (انبیاء/۵۴) حکایت از فنا و مانند آیه پیشین حکایت هلاکت و مانند آیه «ان کل من فی السماوات و الارض الا اتی الرحمن عبدا» (مریم/۴۵) حکایت از عبودیت عمومی و مانند آیه «یسجد من فی السماوات فی الارض» (حدید/۷۸) حکایت از سجود عمومی و مانند آیه «ان من شی الا یشیح بحمد» (اسراء/۴۴) حکایت از تسبیح و تحمید عمومی خواهد کرد آیاتی که احکامی هم راستا و جهان شمول را ارائه می کنند.

هلاکت در آیه فوق به معنای حدوث ذاتی ست یعنی سایه چون از صاحب سایه جدا شود نابود می شود از این رو حدوث و بقا و شوون و افعال خود را آن به آن از صاحب سایه دریافت می کند اگر صاحب سایه، نازی کند قالب سایه فرو خواهد ریخت.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در تفسیر آیه «اینما تولوا فثم وجه الله» این چنین بیان داشته اند: «شرق و غرب از آن خداست یعنی همه جهات، ملک خدا و تحت سیطره اوست و ملک او به ذات چیزی و آثار آن تعلق می گیرد نه مثل ملکیت بشر که اعتباری است و تنها به اثر و منفعت هر چیز تعلق می گیرد (نه به ذات آن)، و ملک قوامی ندارد جز به مالک، لذا خدا قائم به تمام جهات و محیط به آنهاست، در نتیجه هر کس به هر جهت متوجه شود بسوی خدای متعال متوجه شده است، «فاینما تولوا

فثم وجه الله؛ پس بر هر طرف رو کنید، آنجا رو بخدا است»، یعنی به هر طرف متوجه شوید و هر طرف که عابدی متوجه آن گردد او را خواهد یافت، «ان الله واسع علیم؛ همانا خدا وسعت دهنده و بسیار داناست» چون او وسعت دهنده ملک است و بر همه جا احاطه دارد و به مقاصد شما آگاه و داناست و مانند بشر نیست که توجه به او میسر و تمام نمیشود جز در یک جهت واحد» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۲، ۷۶)

همچنین در تفسیر آیه ۸۸ قصص اینگونه بیان نموده‌اند که: «کل شیء هالک» یعنی هر چیزی، یعنی هر موجودی - چون وجود از نظر مصداق مساوق با شیئیت است - باطل و معدوم شدنی است یعنی همه موجودات با نظر به ذاتشان باطل و معدوم هستند و هیچ حقیقتی ندارند جز آنچه از ناحیه خدای متعال به آنها افزوده شود. پس همه چیز نابود شدنیست جز وجه خدای متعال، وجه خدا چیزی است که با آن برای خلقش نمودار است و خلقش بوسیله آن متوجه درگاه او می‌شوند، که همان صفات کریمه او و آیات داله بر او می‌باشند که همه آنها با ثبوت ذات مقدس او ثابتند. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۸، ۱۱۲)

علامه طباطبایی آیات فوق را در بستر تطبیق و هم‌سویی روش عقلانی و روش وحیانی معنا نموده‌اند همانطور که آیت الله جوادی آملی هم در راستای نگاه استاد خود به سراغ تفسیر آیات دوگانه قلم رانده‌اند.

جناب آلوسی در روح المعانی در خصوص تفسیر مشرق و مغرب آن را به تمامیت ارضی معنا می‌کند چرا که مغرب به نسبتی مشرق و مشرق به نسبتی مغرب است لذا فثم وجه الله را امر الهی معنا کرده است به این صورت که هرکسی به هر طرف رو کند و این موجه بودنش در بستر امر الهی باشد آن امر خود دلیل بر وجه الله تعالی

خواهد بود و وجه را ذات معنا کرده است و به انتساب به برخی وجه الهی را علم
معنا کرده است (آلوسی، ۱۴۰۹، ۴، ۶۵۴)

مضمون این آیه با آیه ۱۱۵ سوره بقره شائبه تناقض را رقم می‌زند به این معنا که
در آیه ۱۱۵ اینچنین آمده است که هر سو رو کنید از مشرق تا به مغرب وجه الهی
ست به این معنا که اسماء الهی کل نظام هستی را در بر گرفته‌اند جایی و وقتی نیست
که از حق متعال تهی باشد و در صورتی که در این آیه می‌فرماید همه چیز هالک و
فانی ست و تنها وجه الهی ست که ماندگار و پایدار است، در حالی که این استثنا باید
طبق آیه قبل تنها بخشی از هستی را در برگیرد، در حالی که کل هستی را شامل
می‌شود، یعنی از طرفی می‌فرماید کل هستی هالک است، مگر وجه الهی و از طرفی
دیگر می‌فرماید کل هستی وجه الهی ست، این نوع بیان شائبه خود متناقض‌گرایی
را به ذهن می‌رساند، در حالی که سلامت و دوری از تناقض از بدیهیات مدعیات
دینی ست که نمی‌شود آن را نادیده گرفت از این رو باید جهت راستینی برای تفسیر
این دوگانه ارائه کرد.

عدم مجامع نظریه فلسفی با تحلیل خود می‌تواند مشکله‌ی فوق (جمع بین دو آیه
۸۸ قصص و ۱۱۵ بقره که آیه اول بر هلاکت عمومی و آیه دوم بر موجودیت عمومی
به سبب جنبه وجه الهی دارد) را به صورت اعتبار لحاظ دوگانه حل و فصل کند، مثال
سایه و صاحب سایه، موج و آب، تصورات ذهنی و انسان، نم و یم، جملگی تمثیلاتی
هستند برای کیفیت ارتباط خالق و مخلوق که همگی وجود سایه و نم و موج و
صورت‌های ذهنی را در جمیع شوون وابسته به صاحب سایه و یم و آب و انسان
می‌دانند، از این رو در هنگامه نسبت نم به یم، حالت وجودی تثبیت می‌شود در حالت

نظر استقلالی نم، حالت عدمی متحقق می‌شود و همچنین است سایه، با توجه به صاحب سایه، سایه هویت وجودی را دارا می‌شود و در ظرف انفصال از صاحب سایه واجد هویت عدمی می‌شود.

در حکمت اسلامی در مرحله وجود رابط و مستقل فصلی به نام اختلاف نوعی داشتن بین وجود رابط و مستقل وجود دارد که بی ارتباط با مبحث عدم مجامع و آیات فوق نیست.

در خصوص کیفیت اختلاف بین وجود رابط و مستقل نظرات متعددی بیان شده برخی می‌گویند اختلاف نوعی است و برخی می‌گویند غیر نوعی است. اگر بگوییم:

اختلاف میان آنها يك اختلاف نوعی نیست، معنایش این است که وجود رابط، با آن که يك معنای تعلق و وابسته به غیر دارد، اما در صورتی که با نظر استقلالی به آن نگریسته شود می‌تواند از این وابستگی و عدم استقلال در مفهومیت جدا شده و به شکل يك معنای مستقل درآید. و اگر بگوییم: اختلاف میان آنها يك اختلاف نوعی است، معنایش این است که هرگز نمی‌توان از وجود رابط مفهوم مستقلی به دست آورد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۵۱)

جوادی آملی مانند استاد خود علامه طباطبایی اختلاف این دو را نوعی نمی‌داند یعنی میشود جهت مستقل هم برای وجودهای رابط در نظر گرفت چون با نظر به علت خود رابط و در مقایسه بین معلولات چون برخی از معالیل هویت جوهری دارند و برخی عرضی ماهیات جوهری واجد استقلال میشوند به تعبیری مقسم معالیل ربط است قسمی ربط مرکب‌اند مانند اعراض و برخی ربط بسیط هستند مانند جواهر. لذا برای استقلال یا عدم استقلال مفاهیم به انتزاع آنها باید بنگریم.

از این رو اگر به وجودی که مفهوم از آن انتزاع می‌شود نظر استقلالی شود، مفهومی که از آن وجود به دست می‌آید نیز يك مفهوم مستقل خواهد بود؛ و اگر به آن نظر غیر استقلالی شود- که در واقع هم غیر مستقل است- مفهومی که از آن به دست می‌آید يك مفهوم حرفی و غیر مستقل خواهد بود. در نهایت یک وجود مستقل حقیقی وجود دارد که آنهم باری تعالی است.

از تامل در این نکته تطبیق با مساله این نوشتار روشن میشود چرا که متعلق عدم های مجامع هم دوگونه نظر را می‌پذیرند اگر به ذاتشان نظر شود عدمی و اگر به عنایت علت آنها توجه شود وجودی خواهند بود.

نتیجه‌گیری

آیت الله جوادی آملی با تفسیری که از وجه الهی در آیه ۱۱۵ بقره و تفسیری که از هلاکت در آیه ۸۸ قصص بیان فرمودند اشتراک آن با مسئله فلسفی عدم مجامع روشن میشود به این معنا که عالم در عین حالی که تمامش وجه الله است هالک است یعنی اگر به جنبه اتصال عالم به علت نگاه شود باقی ست و اگر به خودشان نظر شود فانی ست از داین رو طبق دو آیه فوق هستی در یک نگاه بین فنا و بقا جمع کرده است اگرچه که اعتبارهای دوگانه‌ی لحاظ شده است. در مبحث عدم مجامع هم انگاره و ایده مطرح است که موجودات با نظر به ذات خود عدمی و با نظر به علت خود وجودی هستند. از این مشابَهت میشود همخوانی و همراهی بین احکام عقل و نقل را مشاهده کرد اما باید دانست تفکر حکمی با برداشت غیر ظاهر گرایانه از قرآن کریم واجد یگانگی هستند. احکامی که بر اساس براهین منطقی و ضروریات و استانداردهای قیاسی شکل بگیرند و از لحاظ ماده و صورت استدلال، مراعات های

لازم را اتیان کنند با دریافت های و حیانی در تطبیق یگانگی اند. جوادی آملی به سبب آشنایی متخصصانه با زبان وحی و زبان عقل، بدرستی نقاط اشتراکی آیات و براهین را استنتاج و استنباط می کند از این رو بین حکمت و حیانی و حکمت عقلانی بینونیتی نمی بیند. گفتمانی که از سه گانه ی عقل و شهود و قرآن بهره می برد مخاطب عام تری را به خود اختصاص می دهد، از این روتلاش برخی فیلسوفان مفسر در خصوص برجسته سازی این توازن و تناسب سه گانه، می تواند اقبال مشتاقانه ی را برای مخاطبین رقم بزند. جوادی آملی با واکاوی در مدعیات قرآنی پای صدق برهان و شهود مستحکم تر کرده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت

۱. عن سلمان الفارسی فی حدیث طویل یذکر فیہ قدوم الجاثلیق المدینة مع مائة من النصارى بعد وفاة النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) و سؤاله أبابکر عن مسائل لم یجبه عنها ثم أُرشد إلى أميرالمؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام فسأله عنها فأجابہ، فكان فیما سأله أن قال له: أخبرنی عن وجه الربّ تبارک و تعالی، فدعا علی علیه السلام بنارٍ و حطب فأضرمه فلما اشتعلت قال علی علیه السلام: «أین وجه هذه النار؟» قال النصرانی: هی وجه من جمیع حدودها. قال علی علیه السلام: «هذه النار مدبّرة مصنوعة لا تعرف وجهها، و خالقها لا یسبها، (و لله المشرق و المغرب فأینما تولّوا فثمّ وجه الله) لا یخفی علی ربّنا خافیة» (مجلسی ج ۳ ص ۲۳۵) از سلمان فارسی در حدیثی طولانی که ورود کاتولیکها پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم به مدینه ذکر کرده و ابوبکر پرسید. درباره سؤالاتی که به او پاسخ نداد، اگر به او می گفت: از چهره پروردگار تبارک و تعالی برای من خبر ده، علی علیه السلام آتش و هیزم را صدا زد و آتش زد. چون شعله ور شد، علی علیه السلام فرمود: صورت این آتش کجاست؟ نصرانی گفت: وجهی است از تمام حدودش. علی علیه السلام می فرماید: این آتش فرمانروایی است که صورتش را نمی شناسد و خالقش شبیه آن نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آلوسی، شهاب الدین، (۱۴۰۹)، روح المعانی، نشر دار الکتب العلمیه: لبنان.
۴. بن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۷) معانی الأخبار، ترجمه، محمدی شاهرودی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۲)، شرح التصریف، نشر افق: تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰)، تمهید القواعد، نشر اسراء، قم.
۷. _____، (۱۳۸۲)، بنیان مرصوص، نشر اسراء: قم.
۸. _____، (۱۳۹۳)، رحيق المختوم، نشر اسراء: قم.
۹. _____، (۱۳۹۳)، فلسفه صدرا، نشر اسراء: قم.
۱۰. _____، (۱۳۹۸) تفسیر تسنیم، ج ۲۵، نشر اسراء: قم.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، التوحید، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۹) نهاییه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، نشر اسوه، قم.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۷۱)، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، نشر اسوه: قم.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.