

تحلیل صدراپی روایات معطوف به توحید ذاتی با تاکید بر آثار آیت الله جوادی آملی

* حسن محسنی
** محمدرضا مصطفی پور
*** بهروز محمدی منفرد

چکیده

صدرالمتالهین بنیان‌گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه، نظریه وجود رابط معلول را در تحلیل مسئله‌ی ربط میان وجود واجب بالذات و وجود امکانی ابداع کرده است ایشان در تقریر این نظریه ابتدا به مبنای وحدت تشکیکی یا تشکیک خاصی تکیه می‌کند اما در نهایت، نظریه مزبور را بر پایه‌ی وحدت شخصی وجود یا تشکیک خاص‌الخاصی تقریر می‌کند به نحوی که تفسیر رابطه‌ی علی بر پایه تشکیک مزبور، نظریه تشان را در پی خواهد داشت یعنی وجود امکانی، هویتی شأنی نسبت به وجود علت خواهد داشت نه هویتی منفک از آن. این پژوهش، به روش توصیفی، به تحلیل صدراپی روایات معطوف به توحید ذاتی با تاکید بر آثار آیت الله جوادی آملی می‌پردازد سپس پیامدها و نتایج تقریر نهایی صدرالمتالهین از نظریه وجود رابط معلول و لوازم آن، در تفسیر احادیث توحید ذاتی مورد بررسی قرار می‌گیرد. توحید ذاتی در روایات، مشعر آن است که چون وجود امکانی، مظهر ظهور وجود خداوند است، هیچ موطنی نیست که از وجود او خالی باشد. خداوند، ظاهر در جمیع اشیاء می‌باشد چراکه از ظهور اطلاقی او، وجود امکانی تذوت وجودی پیدا می‌کند البته در مقام صرافت ذات، منزله از تمام اوصاف امکانی است.

کلید واژه‌ها: توحید ذاتی، تحلیل صدراپی، آیت الله جوادی آملی، روایات توحیدی

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب قم. قم،

ایران. (salehmmhm@gmail.com)

** استاد سطح عالی حوزه علمیه قم و مرکز آموزش عالی اسراء. قم. ایران. (mostafapoor@gmail.com)

*** دانشیار گروه اخلاق دانشگاه تهران. تهران، ایران. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷)

۱. مقدمه

صدرالمتالهین با بیان مراتب توحید، مرتبه اعلای آن را وحدت شخصی وجود مطرح کرده است یعنی قائل است که «لا إله إلا الله» عبارت توحیدی است که پنج مرتبه دارد. «لا إله إلا الله»: مرتبه اول، اثبات الوهیت خداوند و نفی آن از ماسوای اوست که آن توحید عوام است. «لا هو إلا هو»: مرتبه دوم، اثبات هویت و وجود برای خداوند متعال و نفی آن از غیر است که اختصاص به خواص علما دارد. «لا أنت إلا أنت»: مرتبه سوم، اثبات شهود خداوند و نفی آن از غیر می‌باشد که آن، مقام عامه‌ی اولیاست. «لا أنا إلا أنا»: مرتبه چهارم، نزدیک‌تر از شهود است؛ زیرا در شهود، دوئیت است اما در این مرتبه اتحاد با او حاصل می‌شود که این مرتبه، مقام خواص اولیا و برخی از انبیاء است. «کل شیء هالك إلا وجهه»: مرتبه پنجم، اثبات هویت و اینت خداوند به نحوی که به ماسوای او هیچ‌گونه توجهی نباشد. در این مقام که به «أعلى المنازل» و «اشمخ المقامات» تعبیر می‌شود، سالک جز او را نمی‌بیند لذا در پاسخ به ندای «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» (غافر/۱۶)؛ خداوند فرموده: در آن روز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خدای واحد قهار. و می‌گوید: «ذاته عن ذاته لذاته لله الواحد القهار»؛ که این مقام، اختصاص به افضل انبیاء و سید اولیاء دارد و صرفاً با جذبه‌ی الهی قابل حصول است؛ چنان‌که خداوند پیامبر را، که حبیب و محبوبش است، جذب می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۵-۲۴۳)

علامه حسن‌زاده آملی در تعلیقه بر شرح منظومه از مقام پنجم، به «توحید صمدی» یا «توحید قرآنی» تعبیر می‌کند یعنی خداوند در ذات، صفات و افعال واحد است: «لا إله إلا الله وحده وحده وحده» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۱۷۷) در مقام توحید ذاتی

«لا هو الا هو»، در مقام توحید صفاتی «لا إله الا الله» و در مقام توحید افعالی «لا حول و لا قوة الا بالله» می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۶۰۹) بیان مراتب مذکور در کلام صدرالمتالهین، مشعر این نکته است که نیل به مراتب والای توحیدی و غایت توحید که عبارتست از اینکه «موجود حقیقی جز خداوند نیست و در وحدت خود، کل اشیاست و ممکنات از پرتوهای نور وجود او هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۱۴۱) نیاز به سلوک و نسک عقلی و علمی بیشتری خواهد داشت.

اختلاف در درک‌های مردم در طرز تلقی و تفسیر وحدت خدا، از روشن‌ترین مصادیق اختلاف مراتب ادراکات است چراکه افراد بشر در درک و تعقل و کیفیت تفسیر و بیان مسأله وجود خدای تعالی، اختلاف و نوسان وسیعی دارند البته آن‌ها بر مبدا واحدی که فطرت انسانی با الهام خفی اش و اشارت دقیقش اعطا می‌کند، متفقند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۶، ص. ۸۷) بنابراین ادراک هر یک از مراتب توحید، به حسب مراتب ادراک عقول می‌باشد. البته توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که اگرچه ادراک حکمی عقل انسان در تعمیق شناخت حقیقت توحید وجود خداوند غیر قابل انکار است اما نیل به حاق و هویت حقیقی توحید وجود نامحدود خداوند برای عقل انسان که عمدتاً حقایق را در قالب مفاهیم ادراک می‌کند، ممکن نیست.

توحید ذاتی، توحیدی است که ذات خداوند را واحد دانسته و حاکم بر کل ماسوی دیده شود که توحید در ذات در دو امر است؛ امر اول آن است که ذات خداوند بسیط بوده و جزء ندارد و امر دوم آن است که ذات او، متفرد بوده و مثل و نظیری ندارد که به امر اول، احدیت ذات و به امر دوم، واحدیت ذات تعبیر می‌شود. (سبحانی، ۱۳۹۲، ص. ۴۵) به عبارت دیگر، ذاتی که در هستی خود واجب الوجود

و بی‌نیاز از علت است صرفاً خداوند است بنابراین همه ذوات و موجودات نیازمند و معلول‌اند پس ذات خداوند در بی‌نیازی از علت بی‌همتا است. ارتباط بحث توحید ذاتی با وحدت شخصیه وجود که مبنای این نوشتار قرار گرفته است، عبارتست از اینکه توحید ذاتی را می‌توان با دیدگاه پایانی صدرالمتلهین در حکمت متعالیه یعنی وحدت شخصیه وجود تحلیل کرد تا نسبت وجود اشیاء امکانی با وجود واحد واجب بالذات ترسیم گردد. با توجه به مطالب ذکر شده هدف از پژوهش حاضر تحلیل صدرایی روایات معطوف به توحید ذاتی می‌باشد.

توجه به این نکته بسیار مهم است که صدرالمتلهین در اسفار، عبارات متعددی در تبیین تشکیک خاصی و ذو مراتب بودن وجود مطرح کرده است که در دیدگاه اولیه خود آن را می‌پذیرد و در صدد توضیح آن است؛ به عنوان مثال ایشان اینطور توضیح می‌دهد که: «أن الوجود كما مر حقیقه عینیه واحده بسیطه لا اختلاف بین أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّه والضعف أو بأمور زائده كما فی أفراد ماهیه نوعیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۱۵-۱۴)

بنابراین می‌توان ارکان تشکیک خاصی را اینطور بیان کرد:

- ۱- وحدت حقیقی است: یعنی وجود، وحدت شخصی حقیقی دارد چون انتزاع مفهوم واحد وجود از کثرات، مشعر این است که وجود، حقیقت شخصی واحد دارد برخلاف تشکیک عامی.
- ۲- کثرت حقیقی است: یعنی کثرات، حقیقت عینی خارجی دارند که این مطلب با تقسیم وجود به واجب و ممکن، و وجود ممکنات متکثر در خارج واضح می‌گردد.
- ۳- وحدت در کثرت ساری است: یعنی منشأ کثرت، وحدت است و ما به الامتیاز

به ما به الاشتراک برمی‌گردد زیرا بنا بر اصالت وجود، تمایز در ماهیت اصیل نیست و انتزاع ماهیت بعد از مرتبه وجود است لذا تمایز ماهوی به وجود بوده و کثرات، مراتب حقیقت وجود است.

۴- کثرت به وحدت باز می‌گردد: یعنی کثرت در تنافی با وحدت نیست بلکه مراتب آن به شمار می‌رود چون از این کثرات، مفهوم عام واحد به نام وجود انتزاع می‌گردد که حقیقت عینی خارجی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۴۷)

صدرالمتألهین در دیدگاه پایانی خود، به تشکیک خاص الخاصی که بر نظریه وحدت شخصی وجود مبتنی است، قائل می‌گردد. ایشان به دلیل رعایت حال جمهور و مسلک مشهور و تمهید و تسهیل فهم نظریه نهایی خود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۱، ص. ۱۰ و ۸۵) یعنی تشکیک خاص الخاصی، در ابتدای تالیفات فلسفی تشکیک خاصی را اختیار کرده سپس در نهایت به تشریح و تنقیح نظر نهایی خود می‌پردازد نظر نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی وجود است و بر این اساس وجود و موجود، واحد است و کثرات، ظلال و سایه‌های هستی واحد هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۵۴۶)

آیت الله جوادی آملی در تشریح اصطلاح وحدت می‌گوید:

«منظور از وحدت خداوند، همانا وحدت اطلاق ذاتی است که ازلیت و ابدیت را به عنوان سرمدیت ارائه می‌کند و مقابلی، جز عدم ندارد؛ و اگر در حکمت متعالیه گاهی «کثرت» در مقابل «وحدت» به کار می‌رود، مراد از آن وحدت، هرگز وحدت اطلاق ذاتی و قاهر نیست؛ زیرا وحدت مطلق، مساوق اصل هستی است، نه قسمی از آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۱۴۹)

در نظریه تشکیک خاص الخاصی، کثرت خارجی مورد انکار قرار نمی‌گیرد و

این طور هم نیست که واجب با کثرت به نحو حلولی یا اتحادی معیت داشته باشد بلکه کثرات مظاهر وجود اصیل هستند و اعتباری دانستن کثرات، به معنای سراب بودن آنها نیست چون احکام و لوازم فلسفی برای آنها ثابت می شود اما در برابر وجود اصیل، وجودشان اعتباری تلقی می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۵، ص. ۲۹-۳۰)

۲. احاطه خدا بر ممکنات

برخی از احادیث وجود و حضور خداوند در اشیاء یعنی ماسوای او را به نحوی مطرح می کنند که جایی از عالم وجود امکان، از او خالی نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹) که مشعر سریان تجلی خداوند در کل عالم امکان به واسطه وجود منبسط می باشد یعنی چون وجود منبسط، به واسطه معیت با وجود خداوند، منشأ تقوم اشیا به مبدأ وجود است، به واسطه وجود ساری در اشیاء که منبعث از خداوند است، با هر موجود ممکن، ارتباط وجودی دارد.

در مورد چگونگی توصیف و شناخت خداوند، امام علی علیه السلام فرمود:

«با وجود دوری که از همه دارد، نزدیک است و با وجود نزدیکی که به همه دارد، دور است. در بالای هر چیز است. نمی توان گفت که: چیزی در بالای اوست، در پیش روی هر چیزی است، بر همه پیشی دارد و نمی توان گفت که: چیزی بر او پیشی گرفته است. در همه اشیاء، داخل است نه مثل چیزی است که در چیزی دیگر داخل باشد. از همه چیز خارج است نه مثل چیزی که از چیزی دیگر خارج است. پاک و منزّه است، او که این چنین باشد و غیر او، چنین نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳، ص. ۲۷۱)

مراد از قرب و بعد و فوقیت وجود خداوند در این حدیث، قطعاً به حسب مکانی و امکانی نیست بلکه مراد، ارتباط وجودی سریان و وجود منبسط با تمام تعینات است که خود وجود منبسط، تعیین اطلاقی لابشرط قسمی و سریان و وجود خداوند است.

تنزیه مذکور در حدیث، مشعر تحفظ امام علی علیه السلام از اتصاف خداوند به اوصاف امکانی مانند امتزاج وجود خداوند با ممکنات یا افتراق وجودی خداوند از آنهاست در عین حال که حضور وجود اطلاقی لایشرط مقسمی خداوند در ممکنات نفی نمی‌شود از این رو ماسوای خداوند نه عین او می‌باشد و نه منفصل از او بلکه مظهري از مظاهر ظهور وجود خداوند است مانند نسبت سایه‌ی هر شخصی به آن شخص، که سایه، نه غیر از ذی سایه است و نه عین ذی سایه.

دلیل قریب بودن خداوند آن است که قوام فعل به فاعل است و وقتی ماسوای او، ظهور و فعلش به شمار می‌رود پس همان‌طور که فاعل به فعلش نزدیک است، خداوند هم به ماسوای خود نزدیک خواهد بود یعنی خداوند سبحان به واسطه‌ی وجود منبسط که فعل اطلاقی و تجلی فعلی وجود اوست، به وجود ماسوا، احاطه قیومی وجودی دارد و احاطه این فعل بر ماسوا، احاطه و ظهور سریانی می‌باشد. وجه بعید بودن خداوند آن است که ذات خداوند از ماسوای او منزله است و او چون موجد مکان است و حیث مادی و مکانی در او راه ندارد و غنی علی الاطلاق است پس باید گفت از عالم وجود امکانی بعید است به بیان دیگر خداوند هم قریب است چون وجود حقیقی منحصر در اوست پس با ممکنات عینیت دارد و همین‌طور خداوند بعید است چون وجود حقیقی او، متصف به اوصاف امکانی نمی‌باشد در نتیجه از حیث وحدت شخصی وجود، به ماسوای خود قریب است چرا که وجود ماسوا، وجود خداوند متعال است در مرتبه ماسوا، و از حیث عدم تناهی وجودی، از ماسوای خود بعید است چرا که وجود ماسوا، وجودی محدود است که خداوند از محدودیت وجودی مبراست.

دلیل فوق کل شیء بودن، آن است که احاطه وجودی نامتناهی بر ماسوای خود دارد لذا گفته نمی‌شود که چیزی فوق اوست چراکه وجود خداوند نامحدود بلکه فوق نامحدود است چون نامحدود بودن هم وصف وجود خداوند است نه حقیقت وجود خداوند.

اینکه امام علی علیه السلام فرمود پیش روی هر چیزی است، به دلیل این نکته است که خداوند مبدا تمام اشیاست و مبدئی برای او وجود ندارد لذا چیزی پیش روی او قرار نمی‌گیرد تا مبدا او تلقی گردد.

وجه بیان داخل بودن وجود خداوند در اشیا، آن است که داخل شدن وجود خداوند در اشیا، داخل شدن مقوم وجودی است در چیزی که به آن، مقوم است نه مانند دخول جزء در کل؛ چراکه تقوم وجودی جزء چه خارجی و چه ذهنی، به وجود جزء دیگر و تشکیل وجودی کل می‌باشد که این تالی فاسد در وجود خداوند، مطلقاً راه ندارد.

البته داخل بودن در اشیا امکانی، به نحوی نیست که با نگاه بدوی، متبادر به ذهن است چون لازمه‌اش تجدد و حدوث و تشبیه و عدم تنزیه است و با اطلاق مقسمی وجود خداوند در تعارض است.

دلیل خارج بودن وجود خداوند از ماسوای او، آن است که چون وجود خداوند، حقیقتی تام بلکه فوق تام است به نحوی که اعطای وجود به ماسوا، به این معناست که از وجودش، وجود ماسوا را افاضه می‌کند به عبارت صریح‌تر، وجود خداوند متعال، به واسطه‌ی معیت وجود منبسط به او و ظهور اشراقی انبساطی وجود منبسط، حقایق امکانی را ظاهر نموده و موجودات را از عدم خارج می‌کند نه اینکه موجد

وجود مستقل و منفصلی از خود باشد.

حقیقت وجود اطلاق مقسمی خداوند خارج از اشیاء نیست در غیر این صورت، مستلزم تحدید وجود او و تقیدش به مقام خاص خواهد بود و این با توحید وجودی و اطلاق مقسمی وجود خداوند متعال در تنافی است. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص. ۴۸)

عبارت «سبحان من هو هکذا و لا هکذا غیره» در این حدیث هم بیان‌گر آن است که کیفیت حقیقی حضور وجودی خداوند سبحان در وجود ماسوا، به دلیل نارسا بودن الفاظ و مفاهیم، فوق توصیفات مذکور است بنابراین کیفیت مزبور را باید در معیت قیومی وجود خداوند با وجود ماسوا جستجو کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۶۵) که توضیح آن در بحث معیت خواهد آمد.

حدیث دیگر در مورد وجود خداوند در اشیاء، به نحوی توضیح می‌دهد که معنای ممزوج شدن از او سلب گردد در عین حال که تباین با آنها ندارد: «در همه‌ی اشیاء است نه ممزوج با آنها و نه جدای از آنها» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج. ۱، ص. ۱۳۸)

اعتقاد به ممزوج نشدن وجود خداوند با اشیاء، اوصاف امکانی از قبیل ترکیب و محدود بودن را از وجود خداوند سلب خواهد کرد چراکه در تحقق امتزاج، همانطور که در مورد حلول توضیح داده شد، دو امر جدا وجود دارد که در فرآیند آن با یکدیگر به نحوی ترکیب شوند یعنی ممزوج شدن امری در امر دیگر به شرطی محقق می‌شود که دو امر متحقق باشد که هر دو مصداق بالذات وجود باشند یعنی فرض امتزاج نیازمند فرض دو امر متحقق است که مصداق بالذات وجود باشند و سپس میان آنها امتزاج برقرار شود اما بر پایه وحدت شخصی وجود، صرفاً خداوند، وجودی حقیقی است و در مقابل این وجود، غیری نمی‌توان تصور کرد تا بحث امتزاج مطرح گردد.

در تشریح بحث عدم تباین میان وجود خداوند و وجود ماسوای او که در حدیث مذکور مطرح شده است، باید گفت که وجود ماسوای خداوند، وجود مباین، منحا از مستقل از او نیستند چون تالی فاسد این مطلب، این خواهد بود که ذات خداوند از صرف الوجود بودن و اطلاقی و لابلشرطی خارج خواهد شد زیرا بر پایه قاعده بسیط الحقیقه، وجود خداوند که بسیط حقیقی است، کل الاشیاء بودن را در پی خواهد داشت و در غیر این صورت یعنی فقدان وجود از بسیط و اشراب عدم در آن، مستلزم ترکیب حیثیت وجدان و فقدان در ذات بسیط خداوند خواهد بود که این تالی فاسد با بساطت در تعارض است پس ذات بسیط خداوند، وجودی غیرمحدود داشته و به نحو سعی در تمام اشیاء متجلی خواهد بود در عین حال که از نواقص، امور عدمی و اوصاف امکانی مبراست.

برخلاف وجود محدود اشیاء، حقیقت وجود خداوند متعال، وجود صرف تام شدیدی است که تام تر و شدیدتر از او نیست و قطعاً وجه افتراق و امتیاز میان وجود اشیاء و وجود خداوند، به مراتب وجود برنمی گردد به نحوی که در وحدت تشکیکی وجود مطرح شده است چون ذومراتب بودن وجود، حیث خود وجود است پس وجه افتراق و امتیاز، معطوف به امور عدمی است که در مراتب نقصان و قصور وجودی آن‌ها بازمی گردد در نتیجه در وجود، چیزی موجود نیست جز حقیقت وجود و شئون وجودی او.

به بیان دیگر، حقیقت وجود با اینکه متشخص بذاته است، گفته می شود مختلف الحقایق است برحسب اختلاف ماهیات امکانیه، که هر یک از آنها متحد است با درجه‌ای از درجات وجود و مرتبه‌ای از مراتب آن؛ زیرا حقیقت وجود، صاحب هیچ

نقص و قصوری نیست بلکه هیچ وجودی و کمال وجودی از او مسلوب نمی‌شود. به اعتبار ظهورش در مظهری از مظاهرش، تحدد و نقصان و عدم و قصور، لازم مظهرش گردد و از این محدودیت و تنزل و اشتغال و عدم و قصور ماهیات برانگیخته گردند. (کوربن، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۹)

البته اطلاق امور عدمی به ذات اشیاء امکانی بدون ملاحظه‌ی وجود خداوند، اجتماع نقیضین را در پی نخواهد داشت زیرا زیرا وجود و عدم، نقیض یکدیگر هستند و بر وجود امکانی به عنوان شأن وجود، وجود اطلاق نمی‌شود بلکه عدم صدق می‌کند پس وجود امکانی، نقیض وجود نیست تا آن‌که اجتماع شأن با عدم مستلزم اجتماع نقیضین باشد یعنی نقیض شأن، سلب آن است نه وجود مستقل خداوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۹، ص. ۴۵۵-۴۵۶)

دلیل اطلاق «فی» در حدیث، به اعتبار چیزی است که در اشیاء توهم می‌گردد یعنی وجود ناقص و خاص هر یک از اشیاء؛ چراکه هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن‌ها که نقصان وجودی متفاوتی دارند، موجب صدق اطلاق ماهیات به آن‌ها گردید و به تبع آن، موجودات اصیل متباین، وجود ذهنی پیدا کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۶۶-۶۵) در حالی که بر پایه وحدت شخصی وجود و نظریه تشان، موجود حقیقی جز وجود صرف خداوند وجود ندارد و وجود اشیاء وجود خداوند است در مرتبه اشیاء.

بنابراین برخلاف دیدگاه وحدت تشکیکی وجود که موطن وجودی اشیاء منفک از موطن وجودی خداوند است و بینونت عزلی (بینونت عزلی آن است که چیزی به کلی از چیز دیگر مباین است) مطرح خواهد شد، بر پایه وحدت شخصی وجود،

وجود خداوند از حیث بساطت و اطلاقش جدای از اشیاء نیست لذا بینونت عزلی نخواهد داشت در عین حال که به واسطه‌ی همین بساطت و اطلاق، مغایر اشیاست لذا بینونت وصفی (بینونت وصفی آن است که وصف، چیزی مباین از موصوف نیست در عین حال که غیر از او هم نمی‌باشد) خواهد داشت؛ پس جدایی خداوند از اشیاء مانند جدایی دو شیء مستقل از یکدیگر نیست بلکه مانند جدایی شیء است از سایه‌اش است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۴۵۵) در نتیجه وجود مطلق لابشرط مقسمی خداوند بدون آنکه ممزوج با اشیاء گردد، داخل در آن‌هاست (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ص. ۲۸۵) بنابراین بینونه صغه وجود دارد نه بینونه عزلی؛ یعنی درست است که خداوند قطعاً جسم و مرکب نیست، اما از این‌ها جدا هم نیست. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۰)

اساساً ظاهر بودن وجود خداوند به نحوی نیست که گفته شود دلیل پیدا شدنش چیست و همین‌طور باطن و پنهان و باطن بودنش به نحوی نیست که گفته شود چه شیئی او را پنهان کرده است یا در چه چیزی پنهان شده است بلکه به نحوی است که دلیل ظاهر و پیدا شدنش، خود اوست و همچنین دلیل باطن و پنهان بودنش به دلیل هویت غیبیه‌ی اطلاقی لابشرط مقسمی اوست. این مطلب، در حدیثی دیگر اجمالاً بیان شده است:

«پیدا است، نگویند از چه عیان است. نهان است، نگویند در چه پنهان است»

(نهج البلاغه: ۱۶۶)

بنابراین در حجاب نبودن یا مستور نبودن وجود خداوند، به وجود شأنی او برمی‌گردد که در مظهر ظاهر است از این‌رو نمی‌توان وجود خداوند را محجوب و

مستور دانست اما در حجاب بودن و استتار وجود خداوند، به باطن حقیقت وجود او برمی‌گردد که هویت غیبیه‌ای است که در احادیث از تفکر در آن نهی شده است چراکه ادراک هر حقیقتی به واسطه‌ی مشابه آن صورت می‌گیرد لذا از آنجایی که باطن حقیقت وجود خداوند مشابه‌ای ندارد، تفکر در آن از سوی احادیث، منهی‌عنه قرار گرفته است:

«در مورد خلق خداوند سخن بگویند و درباره کنه ذات او سخن نگویند زیرا سخن در مورد ذات خداوند جز بر حیرت صاحبش نمی‌افزاید» (شیخ حر عاملی، ۴۰۹ق: ج. ۱۶، ص. ۱۹۶)

«ای آنکه بدون مشابه، توصیف می‌گردد» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۷)

«حقیقت حق جلت عظمت به اعتبار مقام ذات که جمیع اوصاف در او مستهلك است، مطمع ادراک هیچ موجودی نمی‌باشد چون آخرین سیر انسانی، مقام تعیین اول و مقام احدیت است و مرتبه‌ی ذات، به هیچ وجه من الوجوه تعیین ندارد. حق از این جهت در سماء عزت و مجرد از جمیع مظاهر و شئونات و تجلیات است و جمیع مراتب تعینات از احدیت، واحدیت، جبروت، ملکوت، ناسوت و برازخ، مستهلك و مستجن در غیب ذاتند لذا از آن مقام به کنز مخفی تعبیر شده است پس آنچه را که سالک در هر مرتبه‌ای از حق تعالی ادراک نماید، حق را در ملابس ماهیات و اعیان ثابته و تعینات مشاهده نموده است، صریح ذات از ادراک ابا دارد لکن ظهروه و احاطه نوره علی جمیع الاشياء» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۶-۲۰۵)

آیت الله جوادی آملی با استناد به حدیث «الأحد بلا تأویل عدد» (نهج البلاغه:

خطبه ۱۵۲) مراد از احدیت خداوند را این طور توضیح می‌دهد که:

«خداوند احد است، وحدت او وحدت احدی است نه عددی. عدد کمیتی است که بر ماده عارض می‌شود، چیزی که ماده نیست و ماده در آن راه ندارد کمیت

نمی پذیرد و قتی کمیت در آن راه پیدا نکرد مسائل ریاضی هم در آن راه ندارد، از این رو با مسائل ریاضی هم نمی توان خدا و اوصاف ذاتی او را ثابت کرد و شناخت زیرا منطق ریاضی تفسیر کمی جهان است تا آنجا که کمیت عدد و مادی راه داشت منطق ریاضی نیز کار برد دارد، اگر جایی کمیت نبود منطق ریاضی هم نیست و اگر ماده نبود کمیت هم نیست قهراً جایی که ماده نیست، یعنی موجودی که نه خود مادی است و نه صفات ذاتی او، نمی شود در اثبات آن و اثبات صفاتش از اصول منطق ریاضی استفاده کرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۲-۷۱)

۳. معیت خداوند با اشیاء

سنخ دیگر احادیث، وجود خداوند را معیت و همراهی اشیاء یا انسان توصیف می کند به نحوی که این معیت و همراهی از نوع رابطه اشراقی و حقیقی است نه به نحو مادی و قرب مکانی. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹) همان طور که امیرالمومنین امام علی علیه السلام، معیت وجود خداوند با اشیاء را این چنین مورد بررسی قرار می دهد و همین طور در دعای جوشن کبیر، وجود خداوند قبل و بعد از هر موجودی مطرح شده است:

«با هر چیزی همراه است نه آن گونه که قرین آن ها باشد و غیر از هر چیزی است نه آن گونه که از آن ها دور باشد» (نهج البلاغه: ۳)

«ای آنکه پیش از همه موجوداتی، ای آنکه پس از تمام موجوداتی» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۴۹)

از آنجایی که تمایز وجود خداوند از اشیاء، تمایز تقابلی نیست بلکه تمایز احاطی و شمولی است یعنی چون اشیاء، مراتب تعینات او هستند و هویت وجودی او، هویتی اطلاقی و فراگیر می باشد، لذا معیت او با اشیاء، مانند معیت شیء مستقل با شیء مستقل دیگر نیست بلکه معیت، به نحوی است که وجود خداوند بر وجودات

اشیاء احاطه دارد و به واسطه‌ی این احاطه، در وجودات اشیاء، حضوری وجودی دارد البته هرچند وجود احاطی خداوند دربردارنده‌ی وجود اشیاء است اما در ورای آن‌ها، هویتی مغایر دارد. تمایز احاطی در حقایقی وجود دارد که هویتشان، هویتی اطلاقی و فراگیر باشد.

تفسیر حکمی صدرالمتألهین بر پایه نظریه وجود رابط معلول، از معیت عبارتست از اینکه وجود خداوند درعین حال که از وجود امکانی منزه است، در هر وجود امکانی‌ای موجود است چراکه وجود امکانی همان مظهر ظهور وجود خداوند است یعنی منشأ حدود وجودی، مظهر ظهور است. مظهر در هر مرتبه از مراتب و حدود وجودی، عین آن مرتبه و حد می‌باشد لذا حدود وجودی امکانی، به نفس معیت وجود خداوند موجود هستند در نتیجه هیچ مرتبه‌ای از آن‌ها، ذات و حقیقت وجودی ندارد مگر مظهریت ظهور وجود خداوند در آن مرتبه و معیت وجود خداوند با آن مرتبه. (زنوزی، ۱۳۹۷، ص. ۴۰۹)

بنابراین در حدیث فوق، در فراز اول، به معیت وجود خداوند با همه‌ی اشیاء اشاره شده است سپس این معیت را به نحوی توضیح می‌دهد که به معنای مقارنت و نزدیکی نیست که به عینیت وجود خداوند و اشیاء منجر شود. در فراز دوم حدیث، مغایرت وجود خداوند با اشیاء را اشاره می‌کند سپس مغایرت را به نحوی توضیح می‌دهد که به معنای انفصال و جدایی و بینونت ادراک نشود. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۲۰) از این‌رو ادراک صحیح و دقیق دو فراز حدیث یعنی معیت و عینیت وجود خداوند با اشیاء و غیریت آن‌دو، متوقف بر وحدت شخصی وجود (کاشانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۲۶) و نظریه تشکیک خاص الخاصی است چراکه طبق نظریه مزبور،

وجود اشیاء امکانی نه عین وجود خداوند است و نه غیر از او؛ بلکه وجود آنها، وجود خداوند است در مرتبه‌ی آنها، یعنی وجود آنها، مظاهر و شئونات ظهور وجود خداوند به شمار می‌روند.

آیت الله جوادی آملی در این رابطه این‌طور توضیح می‌دهد:

«نفی وجود از ماسوی و اسناد آیت بودن به آنها، مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست زیرا هستی و نیستی نقیض یکدیگر هستند و بر آیت هستی، هستی صدق نمی‌کند و نیستی صادق است و آیت نیز نقیض نیستی نیست تا آنکه اجتماع آیت و نمود با نیستی مستلزم جمع نقیضین باشد؛ نقیض آیت و نمود، سلب آن است و البته آیت و نمود نقیض خود نیست. خلاصه آن که بود و نبود نقیض هم اند، نمود و سلب نمود، نقیض یکدیگر می‌باشند. آیت خدا، بود ندارد و نبود بر او صادق است پس ارتفاع نقیضین نشد و از طرف دیگر نمود است و سلب نمود نیست پس از این جهت هم ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۹، ص. ۴۵۶-۴۵۵)

از معیت وجود خداوند با اشیاء امکانی، ممازجت و ملابست او با آنها لازم نمی‌آید؛ زیرا ممازجت و ملابست از اوصاف جسمانیات است بلکه معیت قیومی وجود خداوند با اشیاء است مانند معیت نفس با بدن یا معیت نور محسوس با اجسام که از ملابست انوار به اشیاء، آلودگی و تلوث انوار به هیچ وجه لازم نمی‌آید. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص. ۵۸۵)

با توضیحات فوق، این نکته بسیار مهم در مورد معیت، استنتاج خواهد شد که چون وجود امکانی اشیاء، هویتی جز معیت وجود خداوند ندارد یعنی تقرر و تدوت آنها، به نفس معیت و مظهریت ظهور وجود خداوند است پس معیت وجود خداوند با وجود امکانی اشیاء باید مطرح گردد نه بالعکس؛ چراکه اگر معیت وجود امکانی با

او باشد، نفس الامر آن، این خواهد بود که وجود مستقلی برای آن‌ها فرض شده است که با وجود مستقل خداوند تباین دارد و در این صورت، یکی از آن‌ها علت و دیگری معلول است که ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید. (زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۴۱۳) البته توجه به این نکته بسیار مهم است که معیت، به معنای آمیختگی وجود او با آن‌ها و حلول و تغییر و ترکیب در ذات او و اتصاف او به صفات امکانی آن‌ها نیست. بنابراین مراد از معیت در حدیث مذکور، معیت جسمانی نیست یعنی برای تقریب به ذهن، می‌توان از معیت نفس و بدن نیز بهره برد به این بیان که نفس و بدن معیت دارند و در عین حال، آلودگی بدن به نفس آسیب نمی‌رساند و عدم سلامت نفس بر بدن تأثیر نمی‌نهد؛ چون معیت این دو، به تعبیر صدرالمتألهین، معیت ممازجه و عجین شدن با یکدیگر نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۶۹)

در حدیث دیگر، می‌توان گفت که تحلیلی از معرفت خداوند، بر پایه‌ی معیت قیومی و نظریه وجود رابط معلول ارائه می‌شود:

«من چیزی ندیدم مگر اینکه خداوند را قبل از آن و بعد از آن و با آن دیده‌ام»
(حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۳۰۵)

در تشریح عبارت فوق باید گفت که انسان می‌تواند، عالم به خداوند خود باشد زیرا ادراک هر چیزی عبارت از نحوه وجود آن؛ جوهر وجودی انسان عبارت از حقیقت هویت مربوطه او، به وجود خداوند است و هویات وجودیه از مراتب تجلیات ذات خداوند هستند لذا این ادراک هر چیزی عبارت از لحاظ آن چیز است بر آن وجهی که مرتبط به ذات واجب الوجود است. یعنی همان وجهی که وجود و موجودیت آن است و این امر ممکن نیست مگر به ادراک خداوند؛ به بیان دیگر،

چون هر موجودی مرتبه‌ای از تجلی وجود خداوند است و علم نحوه‌ای از وجود خاص هر موجود عالمی است پس علم هر موجودی عبارت از علم او است به ذات حق به وجهی از وجوه. ولو اینکه به آن غافل باشد پس هرکس که چیزی را ادراک کند به هر نحوی از ادراک (حسی، عقلی، خیالی، وهمی) خدا را ادراک کرده است هر چند خود غافل از این امر باشد چنان‌که این مطلب، مضمون حدیث فوق می‌باشد. (سجادی، ۱۳۷۹، ص. ۳۵۷)

بنابراین از آنجایی که بر پایه نظریه وجود رابط معلول، هویت وجودی اشیاء امکانی به تجلی وجود خداوند برمی‌گردد پس ملاحظه آن‌ها، ملاحظه خداوند است در مرتبه تجلی؛ چراکه تجلی وجود، وجود است در مرتبه‌ی تجلی.

۴. انحصار وجود حقیقی به خداوند و بطلان دیگر اشیاء

اشیاء امکانی، از حیث اینکه وجود اصالتاً و حقیقتاً برای آن‌ها نیست و حقیقت اصیل وجود در خداوند منحصر است، به آن‌ها، باطل اطلاق می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۶۳) تمام اشیاء امکانی، بدون استثناء هالک یعنی معدوم و نه موجود می‌باشد که ظاهر در تحقق نسبت هلاک در زمان نسبت و حاضر است؛ (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۲۰) مصداق بالذات عدم بودن ماسوای خداوند، مستلزم انکار واقعیت آن‌ها نیست چون این انکار، خلاف بدهت حکم عقل است پس مراد از آن، سلب حقیقت وجود به نحو اولاً و بالذات از ماسوای خداوند، و اثبات حقیقت وجود به نحو ثانیاً و بالعرض برای آن‌هاست چراکه همان‌طور که به تفصیل، ادله‌ی اثبات وحدت شخصی وجود مطرح گردید، بر پایه تشکیک خاص الخاصی، حقیقت وجود اولاً و بالذات، صرفاً منحصر در خداوند است.

آیت الله جوادی آملی در نفی تنافی میان وحدت شخصی وجود و موجودیت اشیا امکانی توضیح می دهد که:

«خداوند تعالی، واحد و «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) است و این فیض اوست نه ذاتش که «هو فی الأشیاء علی غیر ممازجه» (صدوق، ۱۳۹۸، ص. ۳۰۶) یعنی داخل در اشیاست اما نه به گونه ممازجت، و کثرت آسمانها و زمین مظاهر اویند نه اینکه شیء مستقلی باشند... و تمام اینها با وحدت شخصی وجود تراحمی ندارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۱)

در دعای جوشن کبیر این طور خداوند مورد خطاب قرار می گیرد: «ای آنکه هر چیز به او وجود آید، ای آنکه هر چیز به او هستی یابد... ای آنکه جز ذات و تجلی ذات، همه چیز باطل و نابود است» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۱)

بر پایه‌ی اینکه حقیقت موجودیت به صدق ذاتی ازلی و ضروری، صرفاً بر خداوند صدق می کند، جز حقیقت او چیزی موجود نیست، ذات خداوند به وجود نامتناهی و صرافت و بساطت مطلق خود، عین اشیا امکانی است البته در مرتبه آنها و بدون آن که نیازی به اعتبار تعینات اسماء و صفات در آن ذات فوق تعین باشد لذا هر چیزی جز خداوند، محکوم به بطلان و عدمیت خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۲۱)

با توضیحاتی که گذشت، مسئله‌ی مهمی که باید مورد تفتن قرار گیرد، تحلیل وجود ماسوای وجود واجب بالذات است که در حل این مسئله، آیت الله جوادی آملی این طور توضیح می دهد که اشیا امکانی، صرفاً ماهیات اند و هیچ یک از آنها، وجود حقیقی مستقل ندارند بلکه همه‌ی آنها از ظهور وجود واجب بالذات انتزاع می شوند؛ بر اساس نظریه

وحدت شخصی وجود، مصداق وجود، واحد است و یکی بیش نیست و اشیاء امکانی، صرفاً ظهور همان وجود هستند. اگر چیزی وجود حقیقی ندارد، این طور نیست که معدوم است بلکه می تواند ظهور وجود باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص. ۲۲۳-۲۲۲)

۵. عالم امکان، تجلی نور خداوند

اطلاق نور بر خداوند و عالم وجود، مشعر آن است که حقیقت اصیل نوریت، در وجود خداوند تشخص پیدا کرده و واحد است چون اطلاق نورِ نورِ عالم وجود امکانی به خداوند، به این معناست که نوریت محض و خالص و مبدا نوریت در خداوند منحصر است و عالم وجود فی نفسه نوریت ندارد بلکه بالعرض و بالمجاز نوریت می یابد چنان که در حدیثی دیگر به این مطلب اشاره شده است: «خداوند نوری است که هیچ ظلمتی در او نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۷۰)

بنابراین نور عالم وجود امکانی با نور صرف خداوند متباین نیستند بلکه نور عالم وجود امکانی، ظهور و تجلی نور خداوند است یعنی نسبت نوریت آن دو، نسبت ذی شأن است با شأن؛ چنان که حدیث ذیل مشیر به همین مطلب است: «خداوند خلق را در ظلمت آفرید سپس نور خود را بر آن افکند» (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۲۳۷)

در دو حدیث مأثور دیگر، نور پیامبر و امام علی علیه السلام را از نور خدا به شمار می آورد:

«یا علی همانا خداوند متعال من و تو را از نور اعظم خود خلق کرده است سپس از نور ما بر تمام نورهای پس از خلقت من افکند.» (دیلمی، ۱۴۱۲ق: ج. ۲، ص. ۴۰۴)
 «پس اولین چیزی که از خلقت او آغاز شد، این است که محمد را آفرید و ما اهل بیت را با محمد از نور و عظمتش آفرید... نور ما از نور پروردگاران جدا می شود مانند پرتوی از خورشید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۵، ص. ۱۷)

برخی احادیث دیگر، ایجاد عالم امکان را به نور خداوند نسبت دادند:

«به اسمی که آسمان‌ها و زمین به واسطه آن می‌درخشند و به اسمی که خورشید به واسطه آن می‌تابد و ماه روشن می‌شود و دریاها می‌چرخند و کوه‌ها برافراشته می‌شوند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج. ۹۵، ص. ۱۳۴)

بنابراین طبق این احادیث، نسبت میان نور و تجلی آن را می‌توان به نسبت وجود خداوند و تجلی او یعنی عالم امکان تعمیم داد و بر پایه‌ی وحدت شخصی وجود، عالم امکان، حقیقتی جز نور تجلی خداوند نخواهد داشت.

۶. تحلیل رابطه وجود امکانی با وجود حق

در برخی از احادیث، ناظر به تحلیل هویت وجودی عالم امکان مباحث متعددی به چشم می‌خورد از جمله محدود بودن وجود در آن که در حدیث ذیل به آن اشاره شده است:

«هر وجود محدودی، مخلوق است» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۲)

فحوای حدیث فوق بر این مطلب دلالت دارد که حد و نقص وجودی، مختص وجود امکانی است برخلاف وجود خداوند که وجودی اطلاقی لابشرط مقسمی و نامتناهی دارد از این رو وجودات امکانی، اسماء الله و مظاهر و مجالی اسمای الهی هستند. یعنی نسبت میان آن‌ها و وجود خداوند، نسبت اصل و فرع و شأن و ذی شأن است، و همه متکی به حقیقت وجود او و دارای حدی خاص هستند و همین حد و مرتبه، باعث وجود اوصاف و نعوتی گردیده است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۵۱۳)

احادیث ذیل، تقوم ذاتی هر معلولی را تبیین می‌کند که از مویدات صریح نظریه وجود رابط معلول به شمار می‌رود:

«هر چه غیر او وجود دارد، معلول است» (نهج البلاغه: ص. ۲۷۲)

«ای کسی که هر چیزی به واسطه‌ی او موجود است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۹۱، ص. ۳۸۸) اطلاق معلول به ماسوای وجود خداوند و معطوف کردن موجودیت آن به خداوند، مشعر آن است که هویت وجودی ماسوای خداوند را منوط به وجود خداوند می‌داند که این همان نظریه وجود فقری معلول است زیرا معلول در نظام حکمی صدرالمتالهین هویت ربطی بلکه شأنی خواهد داشت یعنی معلول در اصل وجود خود به وجود خداوند نیازمند است نه اینکه فی نفسه وجود داشته باشد سپس صفت کمالی‌ای به آن اعطا شود بلکه نیاز، نفس همین وجود معلول است لذا گفته می‌شود معلول شیء هو الربط است نه شیء له الربط؛ البته نظر نهایی صدرالمتالهین در تحلیل وجود معلول در قیاس با علت موجودش، بر پایه نظریه تشان، اطلاق‌شان و تجلی وجود خداوند به هویت وجودی آن می‌باشد.

آیت الله جوادی آملی در این رابطه این چنین توضیح می‌دهد:

«تنها چیزی که جهان را به خدا مرتبط می‌کند این است که هستی موجودات ذاتاً به خدای سبحان مرتبط است بلکه عین ربط است. این مطلب را می‌توان از آیه کریمه «یا ایها الناس أتمم الفقراء إلى الله والله هو الغنی الحمید» (فاطر/ ۱۵) استفاده کرد زیرا فقر، به انسان‌ها اختصاص ندارد. معنای اینکه «انسان، یا هر موجود دیگر، ذاتاً فقیر و به خدا مرتبط است» نیز این نیست که او ذاتی است که فقر برای او ثابت است (ذاتاً ثبت له الفقر)، بلکه او عین ربط و فقرِ الی الله است، چنان‌که معنای این‌که «خدا غنی است» این نیست که او ذاتی است که غنا برای او ثابت است، بلکه او عین غناست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۲۲۳)

نتیجه‌گیری

احادیث توحید ذاتی، به خالی نبودن هیچ موطنی از وجود خداوند اشعار می‌دهند. وجود امکانی، از آنجایی که مظهر ظهور وجود خداوند است، حضور وجودی خداوند ثابت است. خداوند، ظاهر در جمیع اشیاء می‌باشد چراکه از ظهور اطلاقی او، وجود امکانی تذوت وجودی پیدا می‌کند البته در مقام صرافت ذات، منزله از تمام اوصاف امکانی است.

بررسی‌ها نشان داد قرب وجود خداوند به اشیاء، به نحو اتصال و الصاقی که اشیاء متباین و مستقل، با یکدیگر دارند، نیست مانند ارتباط کشتی و سرنشین که به گونه‌ای با هم اتصال وجودی دارند؛ بلکه به نحوی است که فاعل بر فعلش اشراف و احاطه‌ی وجودی دارد یعنی چون وجود اشیاء، از شئون و ظهورات وجود خداوند هستند لذا خداوند به عنوان ذی شئون به شئون خود قریب است. دور بودن هویت ذات خداوند از اشیاء هم به دلیل وجود اطلاقی لابشرط مقسمی نامتناهی او، حاصل می‌شود چراکه وجود بحت و صرف و بسیط خداوند از اوصاف امکانی اشیاء دور و منزله است از این‌رو دور بودن او از اشیاء امکانی، به نحوی نیست که در اذهان، متفاهم عرفی باشد.

هر چیزی غیر از خداوند واقعاً به حسب ذات خودش باطل است؛ یعنی در نظام علت و معلول که قرار بگیرد، هستی خودش را از علتش دارد، پس حقیقت خودش را هم از علتش دارد نه از ذات خودش. چون هستی را از ذات خود ندارد پس در ذات خود باطل است؛ یعنی بما هو هو باطل است. خود آن علت هم اگر مثل او ممکن باشد همین جور است، تا برسد به علتی که هستی‌اش از خودش باشد.

اطلاق معلول به ماسوای وجود خداوند و معطوف کردن موجودیت آن به خداوند، مشعر آن است که هویت وجودی ماسوای خداوند را منوط به وجود خداوند می‌داند که این همان نظریه وجود فقری معلول است زیرا معلول در نظام حکمی صدرالمتالهین هویت ربطی بلکه شانی خواهد داشت یعنی معلول در اصل وجود خود به وجود خداوند نیازمند است نه اینکه فی نفسه وجود داشته باشد سپس صفت کمالی‌ای به آن اعطا شود بلکه نیاز، نفس همین وجود معلول است.

به طور کلی خداوند منبع نوری است که از او، نور عالم وجود ساطع شده است. نگاهی به فحوای احادیث توحید ذاتی، این مدعا را تایید می‌کند چراکه از ذات خداوند و همین‌طور عالم وجود به نور تعبیر شده است که این مطلب، مشعر این نکته مهم است که نور حقیقی اصیل، واحد است که همان مفیض و منور نور عالم وجود یعنی خداوند است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۸ه.ق). التوحید. قم: نشر جامعه مدرسین.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۶ه.ش). هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. _____ . (۱۳۷۸ه.ش). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴ه.ش). تحریر ایقاظ النائمین. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ . (۱۳۸۶ه.ش). ریحی مخنوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ . (۱۳۹۰ه.ش). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ . (۱۳۸۸ه.ش). ادب فنای مهربان. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ . (۱۳۸۹ه.ش). حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ . (۱۳۸۹ه.ش). آفاق اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ . (۱۳۸۶ه.ش). سرچشمه اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ه.ش). شرح فارسی الأسفار الأربعة. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ه.ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت.
۱۵. حسینی همدانی نجفی، محمد. (۱۳۶۳ه.ش). درخشان پرتوی از اصول کافی. قم: چاپخانه علمیه قم.
۱۶. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵ه.ش). مرآت الأکوان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ه.ق). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: نشر الشریف الرضی.
۱۸. زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۹۷ه.ش). مجموعه آثار آقاعلی مدرس؛ بدایع الحکم. قم: انتشارات حکمت اسلامی.

۱۹. سبزواری، ملاحادی. (۱۳۸۳ه.ش). *أسرار الحكم فی المفتتح والمختتم*. قم: نشر مطبوعات دینی.
۲۰. _____ . (۱۳۶۹ه.ش). *شرح المنظومه (تعلیقات حسن زاده)*. تهران: نشر ناب.
۲۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۹۲ه.ش). *محاضرات فی الالهیات*. (چاپ هفدهم)، قم: نشر موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹ه.ش). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: نشر دار إحياء التراث.
۲۴. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ه.ش). *شرح اصول الکافی*. تهران: نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۲۵. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ه.ش). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: نشر بیدار.
۲۶. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ه.ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰ه.ش). *ترجمه مبدا و معاد*. قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۱ه.ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (چاپ دوم)، قم: نشر اسماعیلیان.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ه.ق). *الأمالی*. قم: نشر دار الثقافه.
۳۰. قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۶ه.ش). «توحید و جودی و نظریه وحدت وجود». فصلنامه اندیشه نوین دینی ۱۳ (۴۸): ۲۶-۷.
۳۱. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ه.ش). *شرح فصوص الحکم*. (چاپ چهارم)، قم: انتشارات بیدار.
۳۲. کوربن، هانری. (۱۳۸۱ه.ش). *مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی*. تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ه.ق). *المصباح للكفعمی (جنه الأمان الواقیه)*. (چاپ

دوم)، قم: نشر دار الرضی (زاهدی).

۳۴. کلینی. محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ه.ق). *الکافی*. (چاپ چهارم)، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ه.ق). *بحار الانوار*. (چاپ دوم)، بیروت: نشر دار
إحياء التراث العربی.

۳۶. _____ . (۱۴۰۳ه.ق). *بحار الانوار*. (چاپ دوم)، بیروت: نشر دار
إحياء التراث العربی.

۳۷. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۴۰۰ه.ش). *مبانی و اصول عرفان نظری*. (چاپ نهم)، قم: انتشارات
موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله علیه).

