



نوع مقاله: پژوهشی

تأملاتی در باب سخن منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام: «وجوده اثباته»

محمدهادی توکلی / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mhtavakoli@rihu.ac.ir

orcid.org/0000-0002-1107-8204

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

چکیده

در یکی از خطبه‌های توحیدی که از امیرالمؤمنین علیه السلام در میراث روایی ضبط شده، در ضمن توصیف حق تعالی، تعبیر «وجوده اثباته» به چشم می‌خورد. این عبارت از جهت معنایی چندان سهل الوصول به نظر نمی‌آید و برای راهیابی به معنای صحیحی از آن، علاوه بر تأمل و دقت در واژگان به کار رفته در آن و لحاظ آنها در بافت جملات خطبه، تجمیع تعبیرات مشابه در میراث عترت طاهره علیهم السلام در کنار ملاحظات عقلی ضروری به نظر می‌رسد. با لحاظ دو معنای «هستی» و «یافتن» برای وجود، تفاسیر متعددی برای بیان امام علیه السلام قابل ارائه است که برخی از آنها را اندیشمندان شیعه، تفسیری صحیح از سخن امام علیه السلام تلقی کرده‌اند. در این نوشتار، دوازده تفسیر که می‌توانند قابل اعتنا باشند، تقریر و بررسی گردیده‌اند و در نهایت، «بدهات تصدیقی خداوند» و «برهان وجودی» به مثابه دو تفسیر از سخن امام علیه السلام بر سایر تفاسیر رجحان داده شده‌اند. در این میان، به نظر می‌رسد که تفسیر بیان امام علیه السلام به «بدهات تصدیقی خداوند» بر «برهان وجودی» ترجیح دارد.

کلیدواژه‌ها: وجود، اثبات، توحید وجودی، برهان وجودی، شناخت فطری، شناخت حضوری.

احمد بن علی طبرسی (قرن ششم هجری) در *الاحتجاج علی اهل اللجاج* بیان می‌کند که امیرالمؤمنین (ع) در ضمن خطبه‌ای چنین فرمودند:

دلیله آیاته ووجوده اثباته و معرفته توحیده و توحیده تمییزه من خلقه، وحکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عزلة؛ إنه رب خالق غیر مربوب مخلوق. کل ما تصور فهو بخلافه». ثم قال بعد ذلك: «لیس یاله من عرف بنفسه، هو الدال باللیل علیه والمؤدی بالمعرفة إلیه (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

فقرات یادشده در نظر اندیشمندان شیعه به قدری ارزشمند است که در آثار متعدد خود از آن یاد کرده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبائی فقرات نخستین آن را چنین توصیف می‌کند:

به خدا سوگند! این شگفت‌انگیزترین بیان و جالب‌ترین تعبیر است. دل را بی‌قرار و عقل را مدهوش می‌سازد؛ زیرا در کوتاه‌ترین جمله‌ها و استوارترین برهان‌ها یک سلسله از مشکل‌ترین مسائل فلسفه الهی را... مطرح نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۶۷؛ همو، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

در معمول تألیفاتی که از امامیه برجای مانده، عبارت مزبور و یا بخش‌هایی از آن از *الاحتجاج* نقل شده است، اما بر پایه تفحص نگارنده این عبارات در خطبه «الدرة الیتمه» ذکر شده که در میان آثاری که تاکنون به دست ما رسیده، *التوحید لله قاضی نعمان* کهن‌ترین اثری است که این خطبه در آن ضبط شده و متن آن ضبط گردیده است. این خطبه همچنین در *ملحقة نهج البلاغه* منسوب به ابن‌ناقه کوفی نیز ذکر شده است (کوفی، ۱۴۳۴ق، ص ۳۵-۴۵). هرچند نگارنده در مجالی دیگر، نقل این خطبه توسط ابن‌ناقه را مخدوش دانسته (توکل، ۱۴۰۳)، اما در این نوشتار، جهت سهولت در دسترسی به این خطبه، به *ملحقة نهج البلاغه* ابن‌ناقه معرفی شده، ارجاع داده می‌شود.

محوریت این نوشتار معاشناسی «وجوده اثباته» است و در این زمینه، در کنار گردآوری روایات هم‌خانواده با این تعبیر، از طریق جمع‌آوری استقرایی معانی محتمل و بررسی انتقادی آنها، سعی شده است تا معنی آن اصطلاح گردد.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. اثبات

«اثبات» در معنای لغوی خود، عمدتاً به معنای پابرجا بودن و پابرجا کردن است. به گفته ابن‌عربی، درخصوص اینکه ملخ دم خود را در جایی فرو می‌برد تا تخم‌ریزی کند، «ثَبَّت» و «أَثَبَتْ» و «تَثَبَّت» به کار رفته است، و به گفته لیث: «ثَبَّتَ فلان بالمكان، یَثْبُت ثُبوتاً فهو ثابت إذا أقام به» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰). گویا بر پایه همین کارکرد، ماده «ثبت» درخصوص معرفت انسان به کار رفته است. به گفته راغب اصفهانی، یکی از معانی «ثابت»، موجودیت یک امر است که تحقق آن از طریق بصر یا بصیرت فهمیده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۱).

معنای دیگر «ثابت» عبارت است از: شناخت یک امر، آن گونه که سزاوار شناخت اوست: «أَثَبَتْ إِيَّائاً: إذا عَرَفَهُ حقَّ المعرفة» (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۴۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۴). «اثبات» در معنای فلسفی خود، که بر پایه معنای لغوی شکل گرفته، عبارت است از: آشکار کردن مطابقت یک گزاره با واقع، اعم از اینکه گزاره، هلیه بسیطه باشد یا مرکبه، موجه باشد یا سالبه، و نیز بدیهی باشد یا نظری؛ ازاین‌رو، در قضایای

نظری و برخی از قضایای بدیهی، به «حد وسط» که سبب اذعان فاعل شناسا (مدرك) به ثبوت و یا نفی ثبوت محمول برای موضوع می گردد، «واسطه در اثبات» گفته می شود، و در آن دسته از قضایای بدیهی که در آنها حد وسط دخالتي در تصدیق آنها ندارد، صرف تصور طرفین گزاره، تصدیق و اثبات آن را به دنبال دارد (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴).

«اثبات» در روایات، در مقابل نفی و انکار به کار رفته است. برای نمونه، در یکی از خطبه های امیرالمؤمنین: «... فَلَا عَيْنٌ مِّنْ لَّمْ يَرَهُ تَنْكِرُهُ وَلَا قَلْبٌ مِّنْ أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۷)، «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ بِالْحَقِّ... لِيَعْلَمَ الْعِبَادُ رَبَّهُمْ إِذْ جَهِلُوهُ وَلِيَقْرَأُوا بِهِ إِذْ جَحَدُوهُ وَلِيُنْبِتُوهُ بَعْدَ إِذْ أَنْكَرُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۸۶-۳۸۷).

در مناظره میان امام صادق و یکی از زنداقه آن روزگار نیز چنین آمده است:
لَمْ يَكُنْ يَدُّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَالْاضْطِرَّارِ إِلَيْهِمْ... قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَّثْتَهُ إِذْ أَثْبَتَ وُجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: لَمْ أَحَدَّهُ، وَلَكِنِّي أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنَزَلَةٌ. قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ إِيَّاهُ وَمَا يَتَّبِعُ؟ قَالَ: نَعَمْ، لَا يُثَبِّتُ النَّسْيَ إِلَّا بِإِيَّائِهِ وَمَا يَتَّبِعُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۴).

در تعبیر «دلیله آیاته، وجوده اثباته»، به کار رفتن «دلیل» در کنار «اثبات» می تواند کارکرد معرفتی واژه «اثبات» در سخن امام را موجه سازد، اما با لحاظ اثبات به معنای عینیت خارجی نیز می توان برای «وجوده اثباته»، معنای صحیحی ترسیم کرد، که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۱-۲. وجود

بدوی ترین معنایی که امروزه در مواجهه با «وجوده اثباته» از «وجود» به ذهن متبادر می شود، معنای «هستی»، «بودن»، «ثبوت» و «تحقق» است، ولی به نظر می رسد کاربرد اصلی «وجود» به مثابه مصدر «وجد»، معنای «یافتن» بوده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۵۳۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۶). درعین حال، این ادعا که کارکرد وجود نزد عرب تنها معنای «یافتن» بوده و به کار رفتن «وجود» در معنای «هستی» مربوط به دوران ترجمه آثار فلسفی به زبان عربی بوده (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۰-۱۱۴؛ ابن رشد، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۵۵۷-۵۵۸؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۲۱۱-۲۱۲)، ادعایی مردود است.

نقد تفصیلی این ادعا نیاز به مجال مستقلی دارد، اما به اجمال، کاربرد «وجود» در معنای «هستی» در بیانات امیرالمؤمنین به خوبی مخدوش بودن ادعای مزبور را آشکار می سازد. ایشان در توصیف خداوند متعال، تعبیر ذیل را به کار برده اند:

«مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹).

«الدَّالُّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ» (همان، ج ۱، ص ۱۳۹).

«سَبَقَ الْأَوْقَاتِ كَوْنُهُ وَالْعَدَمُ وَوُجُودُهُ» (همان، ج ۱، ص ۱۳۹).

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَعَ الْأَوْهَامَ أَنْ تَتَلَ إِلَّا وَوُجُودُهُ» (همان، ج ۸، ص ۱۸).

«كَانَ عَزَّ وَجَلَّ الْمَوْجُودُ بِنَفْسِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۵).

- «مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳).

- «... هُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۸).

- «وَالَّذِي سَبَقَ الْعَدَمُ وَجُودَهُ، فَالْخَالِقُ اسْمُهُ» (ر.ک: کوفی، ۱۴۳۴ق، ص ۳۵).

- «هُوَ مُوجِدٌ كُلِّ مَوْجُودٍ» (همان، ص ۳۶).

- «لَيْسَ عَنْ الظُّهْرِ قِدَمُهُ، وَلَا لِكُونِهِ مَوْجُودًا يُقَالُ سَبَقَ وَجُودُهُ عَدَمَهُ، وَوُجُودُهُ وَاجِبٌ وَسَبِيلُهُ الدِّيْمُومَةُ» (همان، ص ۴۰).

- «يُوجِدُ الْمَقْقُودَ وَيُقَيِّدُ الْمَوْجُودَ» (همان، ص ۴۱).

نمونه‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۴۳ق، ص ۲۸۳).

با توجه به به کار رفتن وجود در هر دو معنای یادشده، در این نوشتار، امکان تفسیر «وجود» در «وجوده اثباته» به هر دو معنا بررسی می‌گردد.

۲. روایات همگن با عبارت «وجوده اثباته»

بر اساس اصل «هماهنگی میان سخنان ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}» و پیوند بیانات ایشان با یکدیگر، در کشف معنای حدیث - به‌ویژه احادیثی که برای ما خالی از ابهام نیستند - یافتن خانواده حدیث، یعنی احادیثی که با حدیث مدنظر ما روابطی همچون رابطه «خاص و عام» و یا «جمال و تفصیل» دارند، راهگشاست و ما را در دریافت صحیح‌تری از معنای مدنظر ایشان راهنمون می‌سازد (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴). و در این خصوص از امام رضا^{علیه‌السلام} منقول است که: «إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَكَلَامُ أَوَّلِنَا مُصَادِقُ لِكَلَامِ آخِرِنَا» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۴-۲۲۵).

«وجوده اثباته» مفید این معناست که حق تعالی بر خود دلالت دارد و در میراث برجای مانده از اهل بیت^{علیهم‌السلام} با مجموعه‌ای از تعبیر حاکمی از این امر مواجهیم:

الف) در برخی از این تعبیر، از دلالت خداوند بر خود سخن گفته شده است: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۳۳۹). در خطبه «الدرة الیتمه» نیز این عبارات به چشم می‌خورد: «وَهُوَ دَلَّ الْعَقْلَ عَلَيْهِ، وَهُوَ ادْلُ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ، فَالْمَوْدَى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ» (کوفی، ۱۴۳۴ق، ص ۳۹). طبرسی این عبارت را به صورت «هُوَ الدَّلَالُ بِالذَّكِّيلِ عَلَيْهِ وَالْمَوْدَى بِالْمَعْرِفَةِ إِلَيْهِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱) نقل کرده است.

می‌توان برخی از تعبیرات قرآن را نیز بر پایه این معنا تفسیر نمود؛ همچون:

- «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸).

- «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)؛

ب) در برخی از آنها اهل بیت^{علیهم‌السلام} شناخت خود از خداوند متعال را از طریق دلالت او بر خودش معرفی کرده‌اند؛ همچون:

- «سُئِلَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ^{علیه‌السلام}: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵-۸۶؛

صادق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۵).

- «بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَّيْتَنِي عَلَيْكَ» (سیدبن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۷).

- «يَا مَنْ دَلَّنِي عَلَى نَفْسِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۹ و ۵۹۵).

همچنین بیان منسوب به سیدالشهداء^ع و نیز امام رضا^ع ممکن است در این مجموعه قرار گیرد: «أَعْرِفُهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَا وَأَصِفُهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۷، ص ۷۹). می‌توان تعبیر قرآنی «إِنِّى أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِى» (طه: ۱۴) را بر اساس تحقق چنین شناختی برای حضرت موسی^ع تفسیر کرد (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۷۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۴۰)؛ (ج) در برخی از روایات اهل بیت^ع تحصیل شناخت خداوند از طریق خود او سفارش شده است: «اعْرِفُوا اللهَ بِالله» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۸)؛

(د) در برخی دیگر از روایات بیان شده که تنها راه شناخت صحیح خداوند شناخت او از طریق خود اوست: «فَكَيْفَ يُؤَخِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بغيرِهِ؟ وَإِنَّمَا عَرَفَ اللهُ مَنْ عَرَفَهُ بِالله. فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِه فَلَيْسَ يَعْرِفْهُ. إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ... لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللهِ إِلَّا بِالله» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳ و ۱۹۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۴). در روایتی دیگر، امام^ع در مقام بیان نحوه شناخت حقیقی و صحیح از خداوند، با بیان «ان مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ»، شناخت خداوند از طریق خود او و نه مفاهیم انتزاعی را شناختی حقیقی معرفی کرده‌اند (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۸-۳۲۶). ممکن است بتوان تعبیر قرآنی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ» (حدید: ۳) و یا «هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) و یا «اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) را بر همین اساس تفسیر نمود؛ (ه) در تعبیر روایی دیگر «يَا مَنْ هَدَانِى إِلَيْهِ وَدَلَّنِى عَلَيْهِ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۱) از دلالت حقیقت وجود بر خداوند متعال سخن گفته شده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۶، ص ۳۷۱)؛ چنان‌که در بیانات امیرالمؤمنین^ع بیان گردیده است: «... هُوَ الَّذِى تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِى الْجُحُودِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۸).

۳. بررسی معنای «وجوده اثباته»

۳-۱. معنای «وجوده اثباته» بر اساس تفسیر «وجود» به «هستی»

در عبارت «وجوده اثباته»، لحاظ «وجود» در معنای «هستی» تفاسیر متعددی را برای این سخن محتمل می‌سازد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. معنای احتمالی اول: تفسیر «وجوده» به «وجود بما هو وجود»

اینکه چطور «مطلق هستی» و به تعبیر دیگر، «وجود بما هو وجود» می‌تواند حد وسط و واسطه در اثبات خداوند باشد، در آثار حکمای مسلمانان به دقت بررسی شده است، هرچند در چند و چون این تبیین اختلاف است. برای نمونه، ابن‌سینا با تأمل در موجودیت، درمی‌یابد که «یک موجود»، یا وجودش از غیر ذات خویش است (من غیر ذاته) و «ممکن‌الوجود» است، و یا وجودش از غیر ذات خویش نیست، بلکه «من ذاته» است و «ضروری‌الوجود» است. لحاظ موجودات از حیث وجودشان، ما را به موجودی رهنمون می‌سازد که وجود برای آن واجب و ضروری است (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶-۲۶۷). او استدلال خود در اثبات واجب‌الوجود (بیاننا ثبوت الاول) را طریق اثبات با تأمل در حقیقت وجود معرفی می‌کند:

تأمل کیف لم یحتج بیاثبات لثبوت الأول ووحدانیه وبرائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم یحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دلیلاً علیه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أی إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود وهو یشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فی الواجب؛ إلى مثل هذا أشیر فی الكتاب الإلهی: «سُتَرِبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». أقول: إن هذا حکم لقوم، ثم یقول «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». أقول: إن هذا حکم للصديقین الذين یستشهدون به لا علیه» (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۷۶).

ابن‌سینا گویی در عبارت مزبور، میان اثبات از طریق «شهادت» (فشهد به الوجود) و «دلیل» (وان كان ذلك دلیلاً علیه) - فارغ از اینکه او معنای اصطلاحی برای آنها در نظر داشته و یا معنای لغوی آنها مد نظرش بوده - تفاوت نهاده و به صورت آگاهانه و یا ناآگاهانه به شرح «وجوده اثباته ودلیله آیاته» پرداخته است. بر اساس استدلال ابن‌سینا، برخی از متأثران از او، تعبیر روایی «اعرفوا الله بالله» را به «شناخت خداوند، نه از طریق استشهاد به خلق، بلکه از طریق تأمل در طبیعت «وجود بما هو وجود» معنا کرده‌اند (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۰، ۱۶۸-۱۶۹، ۲۰۳ و ۲۶۲).

به نظر می‌رسد که برهان‌های صدیقی که در آنها «هستی مطلق» - که مقسم وجود واجب و ممکن است - واسطه در اثبات واجب می‌گردد، تفسیر صحیحی از «وجوده اثباته» نیستند؛ زیرا در این دسته از براهین، «وجود ما» واسطه در اثبات خداوند است و «وجود ما» را نمی‌توان با «وجوده» مطابق دانست.

۳-۲. تفسیر «وجوده» به «وجود عینی خداوند»

اگر «وجوده» در «وجوده اثباته» در معنای وجود عینی خداوند لحاظ شود، سخن امام^ع در نظر بدوی پذیرای معانی ذیل می‌شود:

۳-۲-۱. معنای احتمالی دوم: بدهات تصدیقی وجود خداوند

در معنای احتمالی اول، هستی خداوند با شناخته شدن به‌مثابه «هستی خداوند» نزد مدرک، ملازم با تصدیق اوست: «آفتاب آمد دلیل آفتاب». این احتمال مدنظر برخی از اندیشمندان قرار گرفته است. قول علامه مجلسی چنین است: «یحتمل أن یکون الحمل علی المبالغة، أی وجوده ظاهر مستلزم للإثبات» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۵۳؛ نیز رک: راز شیرازی، ۱۳۹۳ق، ص ۱۴۰ و ۲۲۰؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱).

علامه طباطبائی نیز تفسیری این‌چنین از سخن امام^ع ارائه داده است. در نظر ایشان معنای «وجوده اثباته» آن است که خود وجود خارجی - و نه مفهوم منتزع از آن - برهان بر خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۲) و این سخن گویای نفی هرگونه حد وسط در اثبات خداوند است و بیانگر آن است که خداوند اثبات فکری بر نمی‌دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲).

در نظر ایشان، علت آنکه اثبات وجود خدا از طریق برهان‌های منطقی ممکن نیست، یکی آن است که وجود خدا وجودی مطلق و بی‌قید و حد است و دارای جنس و فصل نیست، و هر موجودی که جنس و فصل منطقی نداشته باشد، در ذهن نمی‌آید و عقل به او احاطه ماهوی نمی‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۶۸). دیگر آنکه وجود حق - سبحانه

واقعیتی است که هیچ گونه محدودیت و نهایتی نمی پذیرد؛ زیرا او واقعیت محضی است که هر چیز واقعیت داری در حدود و خصوصیات وجودی خود، به او نیازمند است و هستی خاص خود را از او دریافت می دارد؛ و چون هر نیازی به او برمی گردد و محدودیت امری نسبت گرفته از بیرون شیء است و نه از خود شیء؛ پس او غیرمحدود و بی نهایت است، و چون غیرمحدود است، ناگزیر به هر حدی که فرض شود احاطه خواهد داشت؛ پس واقعیت محضی است که هیچ گونه جزئی - نه خارجی و نه ذهنی - ندارد، و بر چنین چیزی هیچ گونه حد مفهومی احاطه ندارد و نمود ذهنی نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

به گفته ایشان، چنین حقیقتی از دو حال خارج نیست: یا وجودش با وصف خارجی اش شناخته شده است و او از هیچ موجودی غایب نیست و چیزی هم فاقد او نیست و یا اینکه وجود او کاملاً ناشناخته است. ولی چون خداوند سبحان از هیچ موجودی غایب نبوده و هیچ پدیده ای بی او نیست، پس قطعاً او وجود ناشناخته ای نیست و همه وجداناً هستی او را دریافته اند (همان، ص ۶۹-۶۸). در نتیجه، خداوند که فقط هستی خارجی است و بس، ذاتش در مقام ثبوت و در مقام اثبات یک چیز بیش نیست و او برتر از علم و جهل ذهنی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۶۸)، و به تعبیر دیگر، برخلاف سایر اشیاء، اثبات علمی و وجود خارجی خداوند متعال یکی است: «وجوده اثباته» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

علامه طباطبائی «الذال بالذلیل علیه والمؤدی بالمعرفة الیه» را نیز بر اساس مطلب مزبور تفسیر کرده است: وجود و هستی حق تعالی محال است که توسط غیر خود او شناخته شود. پس او خود دلیل و راهنمای بر وجود خویش و ماسواست؛ چون نیازی به توضیح نیست که همه چیز از هر جهت مستند به خدا هستند و از جمله: دلالت دلایله، و مؤدی بودن آنها به شناخت او نیز بایستی به خدا مستند باشند و الا دلایله درخصوص دلالتشان و ابزار شناسایی در خاصیت مؤدی بودن به معرفه الله مستقل می شوند، درحالی که جز خدا، هیچ موجودی استقلال وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۶۷-۶۸).

ایشان معتقد است: وجود خداوند در قرآن بدیهی تلقی شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳ و ۳۹۵؛ ج ۱۵، ص ۹۵) و براهین مربوط به اثبات تحقق حق تعالی - و حتی تقریر خویش از برهان صدیقین که آن را بر پایه بدهات واقعیت پایه ریزی کرده است - «تنبيهات» می داند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

درخصوص تفسیر «وجوده اثباته» به بدهات تصدیق خداوند متعال، این سؤال مطرح می شود که اگر تصدیق تحقق حق تعالی بدیهی است، در زمره کدام یک از بدیهیات قرار می گیرد؟ آیا از بدیهیاتی است که صرف تصور قضیه، بی آنکه حد وسطی در کار باشد، ضرورتاً تصدیق را به همراه دارد؟ و یا از بدیهیاتی است که دارای حد وسط است، اما حد وسطی که اکتسابی و نظری نیست؟ زیرا حد وسط اکتسابی قضیه را به قضایای نظری و غیربدیهی ملحق می کند، مگر آنکه اکتساب آن امری سهل باشد، که در این صورت، قضیه ملحق به بدیهیات از نوع «حدسیات» می شود (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴).

روشن است که حکم به داخل بودن وجود خداوند در «اولیات» - به مثابه علمی حصولی که در آن، «تصور» بی هیچ حد وسطی ملازم با «تصدیق» است، قابل پذیرش نیست. تبیین بدهات تصدیقی خداوند بر اساس «آفتاب

آمد دلیل آفتاب» (آشتیانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱) نیز خالی از اشکال نیست. تصدیق تحقق آفتاب بر اساس مشاهده آن، به لحاظ منطقی، تصدیقی بدیهی است که در ضمن «محسوسات» می‌گنجد، و در این دسته از تصدیقات بدیهی یک حد وسط پنهان داریم که غیرنظری است و اکتسابی نیست:

- الف محسوس است.

- آنچه محسوس است موجود است.

- پس الف موجود است.

در واقع، آنچه حد وسط اثبات آفتاب قرار می‌گیرد، محسوس بودن آن است، نه موجود بودن آن. اما طبق تفسیر مزبور، در سخن امام علیه السلام خود هستی حق تعالی عهده‌دار اثبات او شده است و در این صورت، تفسیر سخن ایشان علیه السلام به این معنا، نیاز به لحاظ مقدر دارد: «معلوم بودن وجودش اثبات اوست». البته اینکه علامه طباطبائی «وجوده اثباته» را به یکسانی اثبات علمی و وجود خارجی خصوص خداوند متعال، تفسیر کرد و مدعی شد که وجود خارجی حق تعالی برهان بر او است و نیز تصریح نمود که حد وسط نمی‌تواند در اثبات خداوند دخالت کند، در واقع، «وجدان» خداوند را گونه‌ای از علم حضوری به او دانست که در این صورت، چون «معلوم» خود «وجود» است، می‌توان به جای وجدان، امر مورد وجدان را - که هستی و وجود است - به کار برد. از این رو، با ادعای عدم تمایز عزلی «وجود» و «وجدان وجود» در این ساحت، می‌توان از لزوم لحاظ مقدر دست کشید.

در اینجا باید دست‌کم سه نکته را در نظر داشت:

یکم. ممکن است گزاره‌ای بدیهی باشد، اما تصدیق بداهت آن نیاز به تنبیه داشته باشد و تلاش علامه طباطبائی درخصوص اثبات بداهت خداوند، مؤید آن است که ایشان - دست‌کم ارتکازاً - تصدیق «بداهت تصدیقی خداوند» را - اگر نگوئیم نیازمند استدلال - دست‌کم نیازمند تنبیه می‌داند؛

دوم. چون «وجدان» خداوند از سنخ احساس نیست، باید در میان اقسام بدیهیات، آن را با مسامحه، از قسم «وجدانیات» برشمرد و مسامحی بودن این تلقی از آن روست که وجدانیات گونه‌ای از علم حصولی محسوب می‌شوند که عبارت‌اند از: گزاره‌های مرکب از مفاهیم انتزاع شده از معلوم حضوری. اما در علم حضوری، به سبب مواجهه مستقیم با واقع، سخنی از تصور و تصدیق منطقی نیست و از این رو، از تقسیم به بدیهی و نظری فارغ است؛

سوم. در ادامه خواهیم گفت که علم حضوری به خداوند، به‌طور معمول، مورد غفلت است و علامه طباطبائی، خود بر امکان فقدان علم به علم حضوری اجمالی به خداوند تصریح کرده و در نظر ایشان، «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) گویای آن است که مبین و بدیهی بودن خداوند، ممکن است مغفول واقع شده باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۵).

آنچه در نهایت به نظر می‌رسد، این است که به کار بردن تعبیر «بدیهی» که ناظر به درک حصولی آگاهانه همگانی است، درباره حقیقتی که مورد علم حضوری است، اما مورد غفلت است، روا نباشد، حال آنکه آیا «وجوده اثباته» ناظر به این معناست یا خیر؟ در معنای احتمالی دوازدهم، پیگیری خواهد شد.

۲-۳. معنای احتمالی سوم: انتزاع عام هستی از خداوند متعال

احتمال دوم آن است که «هستی» خداوند بی آنکه در ابتدا به مثابه «هستی خداوند» شناخته شود، واسطه در اثبات وصف «وجوب» برای خود می گردد و بر این اساس، «وجوده اثباته» به این معناست که درک وجود خداوند مقدم است بر اینکه او را با وجوبش - و آنچه رکن خداوندی اوست - بشناسیم. به تعبیر دیگر، می توان وجود خداوند را درک کرد، بی آنکه در نظر بدوی، خدا بودنش فهمیده شود، اما با تأمل در وجود مورد درک، می توان فهمید که آن وجود مورد درک، ملازم با وجوب است، و آنچه به مثابه مفهوم وجود درک شده، از خداوند متعال انتزاع شده است.

این احتمال تنها در صورتی صحیح است که بپذیریم مفهوم «وجود» و «هستی» که مورد ادراک همگانی است، منتزع از هستی خداوند است؛ زیرا شخصی که در پی اثبات هستی خارجی خداوند برآمده، در ذهن خود، فاقد مفهوم «وجود خاص خداوند» به منزله یک مفهوم دارای مابازا محقق است و مسلماً مفهوم «وجود خاص یک شیء» که از شیء خاص خارجی انتزاع شده نیز فاقد وصف وجوب است. تنها فرض باقی، عبارت است از: مفهوم «وجود به نحو مطلق» که مورد درک همگان است. اما چگونه می توان ادعا کرد که مفهوم «وجود» صرفاً از مصداقی خارجی انتزاع شده که همان واجب الوجود است؟

به نظر می رسد که قبول این ادعا میسر نیست، مگر با پذیرش «توحید وجودی» و قبول انحصار وجود به خداوند متعال. برهان های صدیقین عارفان که با پیش فرض عینیت داشتن «وجود مطلق» تقریر شده و وجوب وجود مطلق را اثبات می کنند، می توانند تفسیر مقبولی از «وجوده اثباته» ارائه دهند. برای نمونه، ابو حامد / صفهانی در قواعد التوحید چنین استدلال می کند: «ان حقیقه (ای الوجود) من حیث هی هی لا یقبل العدم لذاتها، لامتناع اتصاف احد النقیضین بالآخر، وامتناع انقلاب طبیعه الی طبیعه الآخر، ومتی امتنع العدم علیها لذاتها کانت واجبه لذاتها» (صفهانی، ۱۳۶۰، ص ۵۹-۶۰). نمونه دیگر آن برهان عارف قمشه ای است:

ان الوجود من حیث هو هو، أی نفس الطبیعة الإطلاقیة، مع عزل النظر عن جمیع الاعتبارات والحیثیات التعلیلیة والتقییدیة، ینتزع منه مفهوم الوجود، ویحمل ویصدق علیه، وکل ما هو کذلک، فهو واجب الوجود بالذات، فالوجود من حیث هو هو واجب الوجود بالذات (قمشه ای، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷).

در میان خانواده حدیثی «وجوده اثباته»، تعبیر امام صادق (ع) همخوانی مناسبی با این تفسیر دارد: «یا من هدانی الیه ودلنی حقیقه الوجود علیه»، هرچند این سخن با سایر برهان های صدیقین حکما نیز سازگار است. اما باید توجه داشت که برهان های صدیقین عارفان، مثبت توحید وجودی نیستند، بلکه با پیش فرض قرار دادن آن، وصف وجوب را برای وجود واحد ثابت می کنند و از این رو محل مناقشه هستند و تا زمانی که توحید وجودی عارفان مبرهن نگردد، نمی توان صحت این تفسیر را پذیرفت، مگر آنکه ادعا شود «وجوده اثباته» خود دلیلی نقلی بر «توحید وجودی» است.

۳-۲-۳. معنای احتمالی چهارم: برهان صدیقین حکیم زنوزی

حکیم زنوزی در حواشی بر الاسفار الاربعه، پس از بیان استدلال بر اعتباریت ماهیت، تشکیک در حقیقت وجود، و اثبات تحقق وجود مطلق و صرف در خارج و وابستگی دیگر وجودها به او (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص

۲۶۵-۲۷۴)، بیان می‌کند که اگر به وجود نظر کنیم، یا آن وجود، وجود صرف و مطلق است که همان حق تعالی است و یا وجود فقیر است که مستلزم تحقق حق تعالی است. وی «وجوده اثباته ودلیله آیاته» را مشیر به این دو قسم می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶).

این تفسیر از «وجوده اثباته» نیز به سبب آنکه خلاف ظاهر است، قابل قبول نیست. هریک از دو فقره مذکور، خود بیان مجزایی در اثبات تحقق خداوند است، نه آنکه مجموع آن دو یک استدلال باشد.

۴-۲-۳. معنای احتمالی پنجم: شهود وجود الهی

حکیم زنوزی در *بدائع الحکم*، «وجوده اثباته» را بر پایه مشهود بودن حق تعالی برای اولیای الهی تفسیر کرده است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۲). هرچند از آن‌رو که در وجدان حضوری، مواجهه با خود وجود عینی است، تفاوتی میان «وجدان» و «وجود» نیست، اما به نظر می‌رسد لحاظ معنای «وجدان» برای «وجود»، در این تفسیر، رساتر باشد، که در معنای احتمالی دهم مدنظر قرار می‌گیرد.

۵-۲-۳. معنای احتمالی ششم: اثبات به معنای پابرجا بودن

پیش‌تر اشاره شد که «اثبات» در لغت به معنای پابرجا بودن به کار رفته است که می‌تواند در این بحث به معنای «عینیت داشتن» تلقی شود. اگر «اثبات» چنین معنایی داشته باشد، «وجوده اثباته» می‌تواند به معنای آن باشد که حق تعالی صرف وجود است و هستی او با چیزی غیر از هستی مخلوط نیست، که حکیمان از این با تعبیر «الحق ماهیته انیته» یاد کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۶). معرفی خداوند به عنوان «صرف هستی» را می‌توان در برخی از بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام یافت.

برای نمونه، تعبیر «یا کینون» که در برخی از ادعیه ذکرشده از سوی ایشان (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۹۳)، می‌تواند مشعر به آن باشد که او صرف هستی است (حسینی زنجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱)، و یا تعبیر «رُبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى هُوَ كَائِنْ بِلاَ كَيْنُونَةٍ كَائِنْ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۰) را می‌توان به معنای عدم زیادت هستی حق تعالی بر ذات او لحاظ نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۹۱؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۶۸).

به نظر می‌رسد لحاظ بافت جمله، از جهت تعبیر «دلیله» در کنار «اثباته»، معنای اثبات را به حوزه معرفت‌شناختی منحصر می‌کند و از این نظر معنای احتمالی ششم را نمی‌توان معنای مورد نظر «وجوده اثباته» تلقی کرد.

۶-۲-۳. معنای احتمالی هفتم: تفسیر «وجود» به «مفهوم وجود خاص خداوند»

در مقابل برهان‌های مشتهر به «صدیقین» - که در آنها در مفهوم وجود حکایتگر از خارج تأمل می‌گردد و از این طریق تحقق واجب‌الوجود فهمیده می‌شود - در برهان‌های مشتهر به «برهان وجودی»، با تأمل در مفهوم وجود واجب، بدون لحاظ آنکه از خارج انتزاع شده یا خیر، حکم به ضرورت تحقق محکی عنه آن می‌شود. این براهین با سخن امیرالمؤمنین علیه السلام «وجوده اثباته» به لحاظ ظاهری همخوانی مناسبی دارند. *عروی/صفهانی* (صدوقی‌سها، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲) استدلال ذیل را درخصوص دلالت ذات حق تعالی بر خود اقامه نموده است:

ما کان موجوداً بذاته بلا	حیث هو الواجب جلّ وعلا
وهو بذاته دلیل ذاته	أصدق شاهد علی إثباته
یقضی بهذا کلّ حدس صائب	لو لم یکن مطابق للواجب
لکان إما هو لامتناعه	وهو خلاف مقتضی طباعه
أو هو لافتقاره الی السبب	والفرض فردبته لما وجب
فالنظر الصحیح فی الوجوب	یفضی الی حقیقه المطلوب
	(اصفهانی، بی تا، ص ۷۱).

این استدلال با چالش‌هایی مواجه است که مسیر تطبیق «وجوده اثباته» با خود را ناهموار می‌کند و بسته به رد یا قبول این چالش‌ها، این تفسیر از سخن امام علیه السلام می‌تواند موجه یا غیرموجه قلمداد شود (حائری یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸-۲۰۷؛ عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۱-۱۸۳؛ افضل، ۱۳۹۱، ص ۷-۱۶؛ همو، ۱۳۹۵، ص ۱۷-۲۳). با فرض قبول استدلال، تطابق آن با سخن امام علیه السلام نیز خالی از مناقشه نیست؛ زیرا «وجوده» به «مفهوم واجب الوجود» که در نظر بدوی نسبت به تحقق مابازا برای آن ساکت است، تقلیل می‌یابد.

۳-۲-۷. معنای احتمالی هشتم: تفسیر «وجود» به «فیض ایجادی حق تعالی»

برخی از اندیشمندان تعبیر «وجوده» را بر فیض الهی (وجود منبسط) حمل کرده‌اند که تمام مخلوقات را تحت پوشش خود قرار داده است؛ با این بیان که فیض منبسط، وجود حق متعال و تحقق تمام صفات کمالیه برای او را اثبات می‌کند، به‌گونه‌ای که درخصوص اثبات کمالات الهی نیاز به برهان جداگانه‌ای نداریم (نوری، ۱۳۸۵، ص ۴۳ و ۹۲).

چنین تفسیری با ظاهر سخن امام علیه السلام همخوانی ندارد؛ چراکه بر اساس حمل «وجوده» بر وجود منبسط، یا اضافه وجود به ضمیر «ه»، اضافه تشریفیه است یا اضافه ملکیت، که هر دو خالی از تکلف نیستند. از سوی دیگر، با قبول چنین تفسیری از «وجوده اثباته»، ادامه سخن امام علیه السلام یعنی «دلیل آیه‌اته»، تکرار همان سخن است، و حال آنکه آنچه به ذهن متبادر می‌شود، تفاوت معنایی میان این دو فقره است.

۳-۳. معنای «وجوده اثباته» بر اساس تفسیر «وجود» به «وجدان / یافتن»

۳-۳-۱. معنای احتمالی نهم: «وجدان خداوند» به معنای «فهم مصداق داشتن مفهوم واجب»

علامه مجلسی به کار رفتن «وجود» در معنای «وجدان» را درخصوص سخن مورد بحث محتمل دانسته است. در نظر او، با لحاظ این معنا از «وجود»، معنای سخن این است که از ادراک خداوند متعال چیزی حاصل مدرک نمی‌شود، جز پی بردن به اصل تحقق او (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۵۳؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱).

علامه شعرانی نیز با بیان ادعای عدم کاربرد «وجود» در معنای «هستی» در روزگار امیرالمؤمنین علیه السلام، تفسیر مزبور از سخن آن امام علیه السلام را متعین دانسته است (شعرانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۸۲).

این تفسیر هرچند ممکن است با برخی از بیانات منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام و عترت طاهره علیهم السلام سازگار باشد (کوفی، ۱۴۳۴، ص ۴۲؛ ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۰۲)، اما تطبیق آن با ظاهر سخن، با تلکف همراه است؛ زیرا از یک‌سو، واژه‌ای همچون «حد» باید در تقدیر گرفته شود: «حد وجدانه

اثباته» و از سوی دیگر، تعبیر «اثباته» لزوماً به معنای انحصار معرفت به خداوند به علم حصولی و شناخت مفهومی نیست، بلکه علم حضوری اجمالی به حق تعالی که ملازم با اثبات اوست، امری ممکن است.

قابل ذکر است که شیخ/احمد/احسائی نیز مدعی شده که «وجوده اثباته، دلیله آیاته» به این معناست که یافتن خداوند برای ماسوای او، صرفاً اثبات تحقق او از طریق آیاتش است (احسائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۷۳ و ج ۳، ص ۳۸۴ و ج ۴، ص ۱۹، ۳۴، ۹۰-۹۱ و ۹۴) که عدم تطابق آن با ظاهر سخن آشکار است.

۳-۳-۲. معنای احتمالی دهم: وجدان خداوند به معنای شهود عارفانه آگاهانه او

پیش‌تر در معنای احتمالی پنجم بیان شد که اگر «وجود» به معنای «وجدان» به معنای شهود عارفانه و نیل به علم حضوری غیراکتناهی به خداوند متعال لحاظ گردد، میان «وجود» به معنای «هستی» و «وجود» به معنای «وجدان» جز در مفهوم تفاوتی نیست؛ زیرا در علم حضوری آنچه مورد وجدان است، هستی عینی است.

اشکال این تفسیر آن است که چنین شناختی، همگانی نیست و به نظر می‌رسد تعبیر «وجوده اثباته» گزارشی از ادراک خاص اولیای الهی، همچون بیان خود ایشان: «مَا كُنْتُ أُعْبِدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۹) نیست، بلکه حکمی برای عموم است، مگر آنکه «وجوده اثباته» را بر پایه «أَثْبَتَهُ إِثْبَاتًا: إِذَا عَرَفَهُ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ» به معنای «شناخت خداوند بدان‌سان که سزاوار اوست»، لحاظ کنیم که در این صورت، امام^ع در مقام بیان این بوده است که شناخت حقیقی خداوند بر پایه وجدان حضوری غیراکتناهی او محقق می‌گردد.

۳-۴. «وجدان خداوند» به معنای «یافتن همگانی او»

چنین شناختی را - دست‌کم - در دو معنای احتمالی ذیل می‌توان تبیین کرد:

۳-۴-۱. معنای احتمالی یازدهم: «وجدان خداوند» به معنای «شناخت عمدتاً غیرآگاهانه از او»

برخی از حکما بر اساس قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، برای هر موجود خودآگاه، شناخت حضوری اجمالی خداوند را ثابت دانسته‌اند، هرچند این شناخت برای عموم، شناختی بسیط و در عین حال، مورد غفلت یا عدم آگاهی ثانویه باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۸ و ج ۳، ص ۳۹۶-۴۰۳). سخن امام صادق^ع همخوانی بسیار مناسبی با دیدگاه حکما دارد، آنجا که می‌فرمایند: «مَعْرِفَةُ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ، وَمَعْرِفَةُ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ». قیل: وَكَيْفَ تُعْرِفُ عَيْنُ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ؟ قَالَ: «تَعْرِفُهُ وَتَعْلَمُ عِلْمَهُ وَتَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۸). و نیز اینکه گفته‌اند: «مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۱) می‌تواند بر شناخت حضوری اجمالی مورد غفلت و یا غیرآگاهانه به خداوند حمل گردد.

همچنین است سخن امام کاظم^ع که می‌فرمایند: «مَنْ لَمْ يَعْطِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَعْقِدْ قَلْبُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ ثَابِتَةٍ يُبْصِرُهَا وَيَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸) و نیز روایاتی که از نبود حجاب محبوب میان مخلوق و حق تعالی خبر داده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۱۲-۱۱۴)، می‌تواند بر داشتن معرفت ثابت غیرآگاهانه دلالت کنند درخصوص بیان این امر در آیات قرآن نیز پیش‌تر به بیان علامه طباطبائی درخصوص حق مبین بودن خداوند اشاره شد. علاوه بر آن، ممکن است امر به درک حایل بودن حق تعالی میان انسان و قلب او (انفال: ۲۴) حاکی از این حقیقت باشد.

اشکالی که بر این تفسیر وارد شده، آن است که شناخت مورد غفلت یا غیر آگاهانه به خداوند نمی تواند حد وسط برای اثبات او باشد؛ زیرا در مقام اثبات، تنها مفاهیم مورد آگاهی کارایی دارند، و در این زمینه علم حضوری اجمالی که مورد آگاهی حصولی نیست، کارایی ندارد.

۲-۳. معنای احتمالی دوازدهم: «وجدان خداوند» به معنای «شناخت فطری همگانی به خداوند»

از آیات قرآن (روم: ۳۰) و آموزه های اهل بیت (علیهم السلام) (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۶۴ و ۵۵۸-۵۵۹؛ عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۶۴-۷۴) تحقق معرفت فطری برای همگان به خداوند قابل استنباط است. برای نمونه، درخصوص آیه میثاق «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ...» (اعراف: ۱۷۲)، امام صادق (علیه السلام) بیان داشته اند: «كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةً لِلَّهِ فَأَنَسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ وَاثْبَتَ الْإِفْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا عَرَفَ أَخَذَ خَالِقُهُ وَلَا رَازِقُهُ» (عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۸۱). بر این اساس، می توان وجدان همگانی و آگاهانه را نسبت به خداوند متعال ثابت دانست و آن را دال بر تحقق او تلقی کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۷۷؛ شاه آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲).

در «الدرة الیتمه» از امام (علیه السلام) نقل شده است: «بُصِّعَ اللَّهُ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَبِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَبِالْفِطْرِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ» (کوفی، ۱۴۳۴ق، ص ۴۲). این عبارات در دیگر آثار شیعه به نقل از امامان معصوم (علیهم السلام) ضبط شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵؛ قاضی نعمان، ۱۴۴۳ق، ص ۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۲۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲).

در برخی از آثار، به جای «بالفطر» یا «بالفطرة»، «بالفكرة» یا «بالنظر» ثبت شده است (ابن شعبه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق ب، ج ۱، ص ۲۲۴). با صرف نظر از شناسایی ضبط صحیح تر، تعبیر «بالعقول» معتقد معرفت می تواند بر تحقق معرفت پیشینی آگاهانه و همگانی دلالت داشته باشد؛ زیرا معنای این سخن آن است که «به واسطه عقول، شناخت خداوند منعقد و پایدار می گردد». این عبارت و تعبیر مشابه آن «بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصْدِيقُ بِاللَّهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰؛ ابن شعبه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶) بر تقدم معرفت بر فعل عقل دلالت دارد و البته خود عقل نیز می تواند مستقلاً بر حق تعالی استدلال نماید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹).

تحلیل و نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت، دوازده معنای احتمالی «وجوده اثباته» تبیین و بررسی گردید که در میان آنها معنای احتمالی دوم (بدهات تصدیقی خداوند متعال)، معنای احتمالی سوم (وحدت شخصی وجود)، معنای احتمالی هفتم (برهان وجودی)، معنای احتمالی دهم (شهود عرفانی خداوند) و معنای احتمالی دوازدهم (شناخت فطری) از جهت ظاهر، با ظاهر عبارت و ساختار بیان همراه بودند، جز آنکه در احتمالات مبتنی بر تفسیر «وجود»، به «هستی»، یک اشکال عمومی وجود دارد و آن اینکه «اثبات» یک امر معرفت شناختی است و همخوانی مناسب تری با «وجود» به معنای «وجدان» دارد، و لحاظ «وجود» به معنای «هستی» ملازم با لحاظ یک امر مقدر است که آن را داخل در حوزه معرفت کند و آن را به صورت «وجود مورد ادراک از او» یا «وجود مورد ادراک» یا تعبیر این چنینی درآورد.

با اغماض از چنین اشکالی که می‌تواند بر اساس جنبه‌های بلاغی سخن رفع گردد، از جهت پذیرش تطابق در محتوا، معنای احتمالی سوم کنار نهاده می‌شود؛ زیرا مبتنی بر توحید وجودی است که خود به‌مثابه حد وسط، نیازمند اثبات است و نمی‌توان «وجوده اثباته» را مبتنی بر آن دانست؛ زیرا در بیان امام علیه السلام تنها «وجوده» به‌منزله یک حد وسط مورد آگاهی - که مبتنی بر استدلال‌های پیچیده نیست - واسطه در اثبات شده است.

معنای احتمالی دهم نیز هرچند بر اساس تفسیر «اثبات» به «تبل به معرفت حقیقی» قابل پذیرش است، اما تفسیر «وجود» به‌معنای «وجدان عارفانه» در بافت سخن امام علیه السلام خالی از بُعد نیست و از علم حضوری اجمالی به خداوند در روایات عمدتاً با تعبیر «رؤیت»، «نظر» و «معاینه» یاد شده و در این خصوص واژه «وجدان» به‌کار نرفته است.

در این میان، عبارتی در خطبه «الدرة الیتمیه» وجود دارد که در رهیافت به تفسیر صحیح‌تر «وجوده اثباته» ما را یاری می‌کند. امام علیه السلام می‌فرماید: «ولا عرفه من انکره» (کوفی، ۱۴۳۴ق، ص ۳۸؛ قاضی نعمان، ۱۴۴۳ق، ص ۲۰۲). تعبیر «ولا عرفه من انکره» به این معناست که هرکس خدا را انکار کند - درواقع - تصور صحیحی از او ندارد و آنچه مورد انکار اوست، خدای حقیقی نیست. این تعبیر به‌مثابه یک قرینه در متن خطبه، معنای احتمالی دوازدهم را که مثبت شناخت آگاهانه همگانی است، به‌عنوان تفسیر صحیح از «وجوده اثباته» کنار می‌نهد. اگر در این عبارت از منظر فلسفی تأمل کنیم، عدم انکار خداوند لزوماً به معنای اثبات او نیست، بلکه می‌تواند امکان او را نیز دربر گیرد. درواقع هر که تصور صحیحی نسبت به خداوند داشته باشد، او را ممتنع‌الوجود نمی‌داند. ازین‌رو، عکس نقیض این عبارت، عبارت است از: «من عرفه لا ینکره» = «وجوده (وجدانه) عدم انکاره». بر اساس این تفسیر، «وجوده اثباته» حکمی اخص از «وجوده عدم انکاره» است. البته اگر ادعا شود که در سخن عرب، عدم انکار ملازم با اثبات باشد، «وجوده اثباته» را می‌توان عکس نقیض «ولا عرفه من انکره» دانست. به‌هرحال، آنچه از میان معانی محتمل باقی ماند، عبارت است از: معنای احتمالی دوم (بدهات تصدیقی خداوند متعال) و معنای احتمالی هفتم (برهان وجودی) که هرکدام وجهی راجح و وجهی مرجوح دارد.

برهان وجودی - که بر اساس «مفهوم واجب الوجود» به‌همراه تحلیلی که از حیث مصداق داشتن آن صورت می‌گیرد، دلالت بر تحقق خارجی او می‌کند - به‌خوبی با «وجوده اثباته» سازگار است، اما برهان وجودی مورد اتفاق اندیشمندان نیست و نقدهای جدی بر آن وارد شده است. از سوی دیگر، تفسیر «وجوده» به مفهوم وجودی که ذهن آن را از حیث امکان مابازا داشتن مورد مطالعه قرار می‌دهد، با ظاهر «وجوده اثباته» همخوان نیست.

درخصوص ادعای بدهات تصدیقی خداوند، «بدهات» به معنای آن است که تصور موضوع و محمول، اثبات نسبت این دو را به دنبال دارد، و «وجوده اثباته» به‌خوبی می‌تواند مفید این معنا باشد، اما تفسیر علامه طباطبائی از این بدهات، بر پایه علم حضوری اجمالی غیرآگاهانه به او مطرح شده است، درحالی که در اثبات، تنها مفاهیم مورد آگاهی کارایی دارند و در این زمینه، علم حضوری اجمالی که مورد آگاهی حصولی نیست، ممکن است از کارایی لازم برخوردار نباشد. در این میان، ممکن است تبیینی دیگر از بدهات تصدیقی خداوند متعال ارائه نمود که از اشکال مطرح‌شده بر تبیین علامه طباطبائی مصون باشد، که این امر به مجال دیگری وانهاد می‌شود.

منابع

نهج البلاغه

- اصفهانی، ابوحامد، ۱۳۶۰، *قواعد التوحید* در ضمن: ابن ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت.
- ____، ۱۹۹۳، *تهافت‌التهافت*، بیروت، دارالفکر.
- ابن‌سیده، علی‌بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، ۱۴۰۹ق، *إقبال الأعمال*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ____، ۱۴۱۱ق، *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم، دارالذخائر.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۹۲، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- احسائی، احمدبن زین‌الدین، ۱۴۳۰ق، *جوامع الکلم*، بصره، مکتبه‌الغدير.
- ازهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانی غروی، محمدحسین، بی‌تا، *تحفة الحکیم*، با مقدمه و تصحیح محمدرضا مظفر، قم، مؤسسه آل‌البيت (ع).
- افضلی، علی، ۱۳۹۵، «فارابی، نراقی و غروی، مبتکران «برهان وجودی» در حکمت اسلامی»، *جاویدان خرد*، ش ۲۹، ص ۲۸۵.
- ____، ۱۳۹۱، «شرح و بررسی تقریر حکیم غروی اصفهانی از برهان وجودی وانتقادات مهدی حایری یزدی به آن»، *حکمت معاصر*، ش ۲، ص ۱-۲۰.
- آشتیانی، احمد، ۱۳۹۰، *لوامع الحقائق فی أصول العقائد*، قم، کنگره علامه آشتیانی.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی فرهنگی.
- ابن‌شعبه حرائی، حسن‌بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول عن آل الرسول (ع)*، قم، جامعه مدرسین.
- توکلی، محمدهادی، ۱۴۰۳، «بررسی اصالت سندی عبارات توحیدی منسوب به امیرالمؤمنین (ع)»، *پژوهش‌نامه نهج البلاغه*، ش ۴۳، DOI:2024.28738.303013NAHJ/10.22084
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰، *التعلیقات علی تحفة الحکیم*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- حسینی زنجانی، سیدعزالدین، ۱۳۸۳، *مقدمه بر اشعة اللمعات*، قم، بوستان کتاب.
- راز شیرازی، ابوالقاسم، ۱۳۹۳ق، *طبائیر الحکمة*، شیراز، خانقاه احمدی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *رثصات البحار*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۸۲ق، *حاشیه بر تشریح اصول الکافی* در ضمن مازندرانی، محمد صالح‌بن احمد، *تشریح الکافی - الأصول و الروضة*، تهران، المکتبة الإسلامية.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- صدوقی‌سها، منوچهر، ۱۳۸۱، *تاریخ حکمت و عرفای متأخر*، تهران، حکمت.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، تسبیح، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۳۸۸، علی و فلسفه الهی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.

____، ۱۴۲۷ق، الرسائل التوحیدیه، قم، مرکز نشر اسلامی.

طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی.

طوسی، محمد بن الحسین، ۱۴۱۱ق، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.

____، ۱۴۱۴ق، الامالی، قم، دارالفقاهه.

حر عاملی، محمد بن حسین، ۱۴۲۵ق، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت، اعلمی.

عشاقی اصفهانی، حسین، ۱۳۸۵، «برهان محقق اصفهانی بر وجود خدا (تقریر، اشکالات و پاسخ‌ها)»، نقد و نظر، ش ۴۴/۴۲، ص ۱۷۰-۱۸۳.

فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶، کتاب الحروف، بیروت، دارالمشرق.

فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۲۳ق، الحقائق فی محاسن الاخلاق، قم، دارالکتاب الاسلامی.

____، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ع.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیه.

قاضی نعمان، نعمان بن محمد، ۱۴۴۳ق، کتاب التوحید لله، تصحیح محمد مهدی غفوری، قم، حکمت فراز.

قمشه‌ای، محمد رضا، ۱۳۷۸، مجموعه آثار آقا محمد رضا القمشه‌ای، اصفهان، کانون پژوهش.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، قم، دارالکتب الاسلامیه.

کوفی، احمد بن یحیی بن نافه، ۱۴۳۴ق، ملحق نهج البلاغه، تحقیق محمدجعفر اسلامی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، شرح منازل السائرین، قم، بیدار.

کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، شرح الکافی - الأصول والروضه، تهران، المكتبة الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مدرس نزوی (طهرانی)، علی، ۱۳۷۶، بدایع الحکم، تهران، الزهراء.

____، ۱۳۷۸، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، تهران، مؤسسه اطلاعات.

مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۹، درس نامه فهم حدیث، قم، زائر.

مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق (الف)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

____، ۱۴۱۳ق (ب)، الامالی، قم، کنگره شیخ مفید.

میرداماد، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، التعليقات علی أصول الکافی، قم، خیام.

نوری، ملاعلی، ۱۳۸۵، تفسیر سورة الاخلاص در ضمن: آفاق نور، ش ۴، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا ع.