

چیستی خداوند در الهیات فلسفی و عرفانی و سنجش آن با دیدگاه میرزامهدی اصفهانی

oshshaq@yahoo.com

حسین عشاقی / دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴

چکیده

درباره ماهیت خداوند، بین فلاسفه و عرفا یک اتفاق نظر و یک اختلاف وجود دارد: فلاسفه و عرفا هر دو قائل‌اند که ماهیت خداوند چیزی جز وجود او نیست و خداوند برخلاف ممکنات که دارای دو حیثیت متفاوت وجود و ماهیت‌اند، ماهیتش با وجودش فرقی ندارد؛ ولی در اینکه وجودی که عین ماهیت خداوند است آیا وجودی است مقید یا لایشرط، بین آنها اختلاف نظر هست. فلاسفه وجود خداوند را مقید به خصوصیات واجب‌الوجودی می‌دانند، اما عرفا وجود حق را لایشرط از هر قیدی و خصوصیتی قرار می‌دهند. در این میان میرزامهدی اصفهانی دیدگاهی را مطرح می‌کند که نه مورد تأیید عقل است و نه مورد تصدیق آرای اهل بیت علیهم‌السلام. او می‌گوید «وجود» عین ذات حق نیست، بلکه مخلوق خداست. هدف این پژوهش این است که با شیوه توصیفی و اقامه برهان عقلی و نقلی روشن کند بین این انظار، نظر عرفا درست و شایسته تصدیق است.

کلیدواژه‌ها: ماهیت خداوند، وجود خداوند، فلاسفه و عرفا، وجود لایشرط، وجود مقید، ذات حق، خدای تفکیکیان.

مکتب تفکیک به سرکردگی میرزاهمدی اصفهانی، یکی از نحله‌هایی است که در قرن اخیر علیه فلاسفه و عرفا علم مخالفت بر پا کرده است. تفکیکیان، به توهم اینکه فلسفه و عرفان با مکتب اهل بیت^ع در تضادند یا همخوانی ندارند، کوشیده‌اند در برخی دیدگاه‌های فلسفی یا عرفانی که با گزاره‌های دینی ارتباط داشته است، به ایراداتی علیه فلاسفه و عرفا بپردازند. از جمله مواردی که تفکیکیان شدیداً علیه فلاسفه و عرفا موضع گرفته‌اند و با آنان ابراز مخالفت کرده‌اند مبحث ماهیت و چیستی خداوند است. درباره ماهیت و چیستی خداوند، فلاسفه و عرفا بر این باورند که ماهیت خداوند عین وجود اوست و ماهیتش حیثیتی متفاوت با وجود او نیست. البته بین عرفا و فلاسفه بر سر اینکه وجودی که عین ماهیت خداوند است وجود لا بشرط است یا وجود مقید، نزاعی برقرار است؛ ولی هر دو گروه، ماهیت خداوند را همان حیثیت وجود او می‌دانند. میرزاهمدی اصفهانی در آثارش بارها علیه این دیدگاه فلاسفه و عرفا موضع مخالف گرفته و کوشیده با اشکالات سخیفی که به انکار خداوند منجر می‌شود به فلاسفه و عرفا اشکال کند. ما در مقاله حاضر نخست دیدگاه فلاسفه و عرفا را به براهین عقلی و هم به ادله نقلی تبیین و اثبات می‌کنیم و سپس به اشکالات میرزاهمدی علیه فلاسفه و عرفا می‌پردازیم و بطلان آنها را برای حق‌جویان گرامی روشن می‌سازیم.

۱. طرح دیدگاه فلاسفه و عرفا درباره ماهیت خداوند

درباره حقایق موجود، فلاسفه معتقدند که در ممکنات هر موجود امکانی دارای دو جنبه متغایر است: یکی وجود که همه حقایق موجود در داشتن آن مشترکند، و دیگر ماهیت که حیثیتی است که موجب امتیاز آن حقیقت موجود از سایر حقایق است؛ و این جنبه دوم به اصطلاح منطق دانان همان چیزی است که در جواب پرسش از «ما هو؟» (چیست آن؟) قرار می‌گیرد. اما در ماهیت واجب‌الوجودی، فلاسفه معتقدند که بین این دو جنبه مذکور تغایری نیست؛ بلکه ماهیت و چیستی خداوند چیزی جز همان وجود او نیست و ماهیتی مغایر با هستی‌اش ندارد.

عرفا نیز ماهیت واجب را همان حیثیت «وجود» او قرار می‌دهند و تا اینجای بحث بین دیدگاه فیلسوف و عارف تفاوتی نیست؛ اما در ادامه بحث بین دو دیدگاه فلسفی و عرفانی اختلافی شکل می‌گیرد و در اینجا منازعه‌ای بین فلاسفه و عرفا رخ می‌دهد و آن اینکه عموم فلاسفه معتقدند که وجودی که عین ماهیت و چیستی خداوند است وجودی است مقید و متعین به خصوصیات واجبی. برای نمونه محقق طوسی در این باره می‌گوید:

الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب‌الوجود لا الوجود المشترك الذی لا یوجد إلا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الأول لجميع الموجودات وإذا لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهیته هی اینته (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۸).

و نیز شهرزوری از فلاسفه اشراقی ابراز می‌دارد: «أما الواجب لذاته... فماهیته فی العقل لیس إلا الوجود الخاص المشخص» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲) و نیز صدرالمآلهین از فلاسفه حکمت متعالی می‌گوید: «واجب‌الوجود اینته ماهیته بمعنی أنه لا ماهیة له سوی الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهیة بخلاف الممكن»

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۶). در این عبارات بزرگان مکاتب سه‌گانه فلسفه مشائی اشراقی و متعالی صریحاً اعتراف دارند که وجودی که عین ماهیت خداوند است وجود خاص است.

اما عرفا بر این باورند که وجودی که عین ماهیت و چیستی خداوند است، وجودی است مطلق و لایشرط؛ به‌گونه‌ای که حتی اطلاق و لایشرطیت هم برای او قید نیست از جمله ابن‌عربی می‌گوید: «اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه...» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶) و نیز صدرالدین قونوی می‌گوید: «فللوجود ان فهمت اعتباران: أحدهما من كونه وجودا فحسب وهو الحق...» (قونوی، بی‌تا، ص ۷۸).

اصل دیدگاه فلاسفه که ماهیت واجب بالذات با وجودش عینیت دارد سخن درستی است و این ادعا با براهینی قابل تأیید است؛ از جمله اینکه اگر واجب‌الوجود بالذات ماهیتی مغایر با وجود داشته باشد، لازم‌اش ممکن‌الوجود بودن واجب‌الوجود بالذات است و چنین لازمه‌ای به خاطر خلف فرض باطل است. پس ماهیت واجب بالذات بدون هیچ مغایرتی همان وجود اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۴). توضیح ملازمت این است که در فرض تغایر وجود و ماهیت در واجب‌الوجود بالذات، اتصاف ماهیت به وجود از قبیل اتصاف شیء است به وصف بیگانه بیرونی و اتصاف ذات به امر بیگانه بیرونی معلل به علتی است؛ زیرا وقتی فرض خود ذات و ماهیت فرض موجودیت و هستی برای او نباشد لازم است که علتی چنین اتصافی را محقق سازد و این علت از دو احتمال بیرون نیست: یا همان ماهیت چنین وصفی را برای خودش موجب می‌گردد و یا بیگانه‌ای چنین کاری را انجام می‌دهد. صورت اول باطل است؛ چون اگر علت موجودیت ماهیت خود ماهیت باشد، لازم‌اش این است که آن ماهیت درحالی که هنوز فاقد هستی است و خودش موجود نیست علت هستی شود که چنین لازمه‌ای آشکارا باطل است. بنابراین باید علت اتصاف ماهیت حق به وجود شیء بیگانه‌ای باشد که در این صورت واجب‌الوجود بالذات به دلیل نیازمندی به غیر در هستی ممکن‌الوجود خواهد بود و این خلاف فرض وجوب وجود ذاتی اوست؛ بنابراین ماهیت واجب‌الوجود بالذات عیناً همان وجود اوست و بخش اول ادعای فلاسفه درست است؛ اما این بخش از ادعای آنها که وجود متحد با ماهیت او وجود خاص است، باید مورد ارزیابی قرار گیرد که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

۲. نقد دیدگاه وجود خاص بودن ماهیت واجب بالذات

بخش دوم دیدگاه فلاسفه این است که آنها ماهیت واجب را وجودی خاص قرار می‌دهند که از سایر وجودات ممتاز است نه «وجود لایشرط» که تقید به خصوصیتی ندارد. این بخش از ادعای آنان با مقتضای برهانی که از آنها برای اثبات بخش اول نقل شد ناسازگار است؛ زیرا ماهیت واجب بالذات طبق بخش دوم ادعا وجودی است خاص؛ پس نسبت بین «وجود لایشرط» (که وجود تقید به هیچ قیدی ندارد) و وجود خاص او نسبت عموم و خصوص است. در این صورت اگر «وجود» مقوم درونی وجود خاص او باشد لازم می‌آید که ذات واجب بالذات از مابه‌الاشتراک بین وجودات و خصوصیتی مرکب باشد؛ ولی ترکب درباره ذات واجب بالذات پذیرفتنی نیست، بنابراین بناچار باید «وجود» بیرون از وجود خاص او باشد. اما خارج بودن «وجود» از ذات واجب‌الوجود با مقتضای برهان فوق‌الذکر

منافات دارد؛ چون براساس برهان فوق اگر «وجود» خارج از ذات واجب بالذات و عارض بر آن باشد، خلف فرض لازم می‌آید و واجب بالذات از واجب بالذات بودن ساقط می‌گردد. پس وجودی که ماهیت واجب‌الوجود بالذات است وجود خاص نیست، بلکه همان «وجود لابشرط» است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد. بنابراین گرچه ادعای فلاسفه در این باب که واجب‌الوجود بالذات ماهیتی جز همان وجود ندارد درست است؛ اما آنها این وجود را وجود خاص قرار می‌دهند و این با اصل ادعای یکی بودن وجود و ماهیت در واجب منافات دارد. پس درست این است که بگوییم ماهیت واجب بالذات وجودی است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد و مقید به قیدی و خصوصیتی نیست حتی خصوصیت اطلاق؛ و این همان دیدگاه عرفاست.

اشکال: ممکن است گفته شود که وجود واجب بالذات به اینکه «وجود محض» است از وجودات ربطی امکانی ممتاز است. در این صورت بدون لزوم ترکیب در حقیقتش از سایر وجودات ممتاز است و بنابراین اشکال فوق بر فلاسفه وارد نیست.

پاسخ این است که اگر محوضت وجود او حقیقت «وجود» را از اطلاق ساقط نمی‌کند، پس وجودی که عین ماهیت واجب بالذات است همان «وجود لابشرط» است؛ ولی این همان چیزی است که فلاسفه از آن پرهیز دارند و اگر حقیقت «وجود» را از اطلاق ساقط می‌کند پس لازم است مابه‌الامتیازی در کنار مابه‌الاشتراک «وجود» محقق باشد تا امتیاز تحقق یابد و این همان ترکیب از دو حیث مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است که ذات حق را از واجب‌الوجود بودن ساقط می‌کند. بنابراین در این نزاع بین فلاسفه و عرفا باید جانب عرفا را گرفت و دیدگاه آنان را پذیرفت.

۳. اثبات دیدگاه عرفا در وجود لابشرط بودن ذات حق

افزون بر بیان فوق می‌توان دیدگاه عرفا را با صرف‌نظر از نزاع مذکور با براهینی اثبات کرد که در اینجا به دو برهان بسنده می‌کنیم:

برهان اول: بر مبنای امتناع ذاتی اجتماع نقیضین

از جمله براهینی که ادعای عرفا را به اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود لابشرط است» اثبات می‌کند، برهانی است که مبتنی بر امتناع ذاتی اجتماع نقیضین است.

توضیح اینکه اجتماع نقیضین ممتنع بالذات و محال ذاتی است؛ یعنی هر یک از «وجود» و «عدم» بذاته و به خودی خودش بدون دخالت هر بیگانه‌ای دیگری را طرد کرده و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد؛ زیرا اگر هرگونه قید یا شرطی در مناقضه «وجود» و ناسازگاری آن با «عدم» یا به عکس در مناقضه «عدم» و ناسازگاری آن با «وجود» نقشی و دخالتی داشته باشد، لازمه‌اش این است که بدون آن قید و شرط خود «وجود» و «عدم» با همدیگر مناقضه و ناسازگاری نداشته باشند و اگر مناقضه‌ای هست در اثر دخالت آن قید و شرط بیگانه است و این نتیجه‌اش این است که اجتماع «وجود» و «عدم» به خودی خود محال نباشد، بلکه اجتماع نقیضین جایز و ممکن

باشد؛ ولی معنای این سخن انکار اصل بدیهی امتناع ذاتی تناقض است که پذیرفته نیست. بنابراین هیچ شرط و قیدی یا به تعبیر دیگر، هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی در مناقضه و ناسازگاری «وجود» با «عدم» و نیز در مناقضه و ناسازگاری «عدم» با «وجود» نقشی ندارد، بلکه هریک از «وجود» و «عدم» بذاته و به خودی خودش دیگری را طرد کرده و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد.

اینک که روشن شد «وجود» بذاته و به خودی خودش «عدم» را طرد می‌کند و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد، می‌توان نتیجه گرفت:

۱. «وجود» بذاته و به خودی خودش موجود است؛ زیرا اگر «وجود» بذاته موجود نباشد باید معدوم باشد و اگر «وجود» بذاته معدوم باشد با «عدم» ناسازگاری نخواهد داشت و «عدم» را طرد نمی‌کند؛ چون وجودی که معدوم است کمال مسانخت و سازگاری را با «عدم» دارد، بلکه معدوم بودن هر معدوم به ملاک «عدم» است و از این رو، «عدم» به خودی خود معدوم است. بنابراین اگر «وجود» بذاته معدوم باشد با «عدم» ناسازگاری نخواهد داشت و چنین لازمه‌ای با اصل بدیهی امتناع ذاتی اجتماع نقیضین منافات دارد. پس «وجود» بذاته معدوم نیست و به‌ناچار درست است که «وجود» بذاته و به خودی خودش موجود است؛ زیرا اینک که روشن شد که «وجود» بذاته معدوم نیست، اگر موجود هم نباشد ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛

۲. «وجود» بدون هر قید و شرط واجب‌الوجود بالذات است؛ توضیح اینکه با روشن شدن درستی گزاره ۱ (وجود بذاته و به خودی خودش موجود است) می‌گوییم لازمه درستی گزاره ۱ درستی دوم است (که وجود بدون هر قید و شرط واجب‌الوجود بالذات است)؛ زیرا وقتی ثابت شد که «وجود» موجود است و ثابت شد این موجودیت بذاته و به خودی خودش است، یعنی در حالی موجود است که هیچ قید و شرطی با آن نبوده است، روشن می‌گردد که (وجود بدون هر قید و شرطی واجب‌الوجود بالذات است)؛ زیرا موجودی که هیچ شرط و قیدی در موجودیتش ندارد واجب‌الوجود بالذات است و این گزاره «۲» را وقتی عکس مستوی کنیم، نتیجه می‌شود:

۳. واجب‌الوجود بالذات، «وجود» بدون هر قید و شرط است؛ و این همان مطلوب ماست. پس ذات حق همان «وجود لابلشروط» است.

برهان دوم: بر مبنای امتناع ارتفاع نقیضین

برهان دومی که ادعای عرفا را به اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود لابلشروط» است اثبات می‌کند، برهانی است مبتنی بر امتناع ذاتی ارتفاع نقیضین به اینکه بگوییم ذات حق یا وجود است یا عدم؛ زیرا به حکم امتناع ارتفاع نقیضین هر موضوع مفروضی از دو سوی تناقض بیرون نیست؛ بنابراین بر ذات حق نیز یکی از دو نقیض یعنی وجود و عدم باید حمل گردد؛ اما احتمال دوم به براهینی که برای اثبات موجودیت ذات حق هست باطل است؛ پس درست است بگوییم («ذات حق» وجود است) و در اینجا نیز دو احتمال قابل طرح است؛ زیرا وجودی که در محمول این گزاره است یا وجود لابلشروط و نامقید به هر خصوصیتی است یا وجودی است خاص و مقید به خصوصیتی. احتمال دوم باطل است؛ زیرا:

وجود خاص مرکب است از اصل وجود و خصوصیتی و اگر چنین وجودی ماهیت و ذات حق باشد لازم می‌آید که ذات حق مرکب باشد که پذیرفتنی نیست؛ پس ذات حق همان «وجود لابشرط» است. البته تذکر این نکته لازم است که «وجود لابشرط» با «موجود لابشرط» تفاوتی ندارد؛ زیرا در برهان اول اثبات شد که وجود بذاته و به خودی خودش موجود است. پس دو تعبیر «وجود لابشرط» و «موجود لابشرط» ملاً یکی هستند و فرقی ندارند. لذا در تعبیرات اهل فن گاهی ماهیت خداوند «وجود لابشرط» معرفی شده و گاهی «موجود لابشرط».

۴. دلالت نصوص دینی بر وجود لابشرط بودن ذات حق

تا این مرحله از این نوشتار با براهین عقلی مذکور ادعای عرفا اثبات گردید و آن اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود است، بدون تقید به قیدی و تحدید به خصوصیتی». اینک می‌گوییم افزون بر براهین عقلی نصوصی دینی نیز این دعوا را تأیید می‌کنند که در ادامه برخی از این نصوص را به حقیقت‌جویان گرامی ارائه می‌کنیم.

الف) دلالت‌های قرآنی بر مدعای عرفانی

آیات بسیاری بر ادعای عرفانی مذکور که «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است» دلالت دارند. در ادامه به بیان دو دسته از آنها می‌پردازیم:

دسته اول: از جمله آیاتی که ادعای عرفانی مذکور را تأیید و اثبات می‌کند، آیاتی است که مشتمل بر جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» است. در قرآن جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» مکرراً وارد شده است از جمله در آیه ۶۲ سوره «حج». معنای این عبارت این است که «تنها خداوند است که حق است»؛ اما کلمه حق در این گونه آیات به چه معناست؟ حق، معانی متفاوت دارد، اما وقتی این کلمه برای ذوات (نه برای عقاید) به کار می‌رود به معنای موجود است. ترجمه کلام فخررازی که خود یک لغت‌شناس است در اثبات این دعوا این است:

کلمه حق به معنای موجود است؛ زیرا این کلمه مقابل باطل به کار می‌رود و باطل به معنای معدوم است؛ چنان‌که از شعر لیبید که می‌گوید: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» همین معنا فهمیده می‌شود. بنابراین حال که «حق» مقابل «باطل» به معنای معدوم است، پس «حق» هم به معنای «موجود» است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۹).

همچنین کاربردهای این کلمه، معنای مذکور را برای کلمه حق تأیید می‌کند. مثلاً گفته می‌شود «السحر حق و العین حق» و این بدین معناست که سحر و چشم‌زخم موجودند و واقعیت دارند، نه اینکه معدوم و موهوم باشند و نیز مشتقات این کلمه در اشکال گوناگونش متضمن همین معنای موجودیت‌اند؛ مثلاً «تحقق» به معنای موجود شدن است و متحقق به معنای موجود شده است و تحقیق به معنا تحقق دادن و موجود کردن است و «حقایق الشیء» به معنای چیزهایی از شیء‌اند که تحقق یافته و ثبوت دارند (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸) و قیامت را «حاقه» می‌گویند؛ زیرا در آن مرحله امور متحقی مثل حساب و ثواب و عقاب واقع و موجود می‌گردند (همان، ص ۱۴۷).

حال که معنای کلمه «حق» روشن گشت، به‌خوبی معنای جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» که مکرراً در قرآن به کار رفته معلوم می‌گردد و مدعای ما را که ذات خداوند و چیستی او همان «موجود» است اثبات می‌کند؛ زیرا معرفه بودن

خبر و بودن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر در این جمله قرآنی افاده حصر می‌کند و معنای این جمله این می‌شود که تنها خداوند است که موجود است؛ چون فرق است بین اینکه مثلاً گفته شود «زید عالم فی المدینه» و اینکه گفته شود «زید هو العالم فی المدینه» در جمله اول حصری نیست و معنایش این است که زید مصداقی از عالم است ولی جمله دوم افاده حصر می‌کند و معنایش این است که زید تنها مصداق عالم است. در این شهر بر همین معنا جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» این می‌شود که خداوند تنها مصداق موجود است و این محصور بودن موجودیت در خداوند نتیجه‌اش این می‌شود که موجودیت خداوند موجودیت مطلق و لاشروط باشد؛ زیرا طبق حصری که از آیه فهمیده می‌شود، این عنوان اصلاً مصداق دیگری ندارد تا برای تمایز موجودیت خداوند از سایر موجودیت‌ها لازم باشد قیدی و خصوصیتی به اصل موجودیت افزوده شود، بلکه «موجودیت» یک حقیقت بدون تقید و خالی از تعین و محدودیت است و با انحصار آن در خداوند از سنخ خود دومی ندارد تا با تقید به خصوصیتی از دیگران تمایز یابد. پس این تعبیر قرآنی دلالت دارد بر اینکه موجودیت خداوند یک موجودیت متعین به تعینی و مقید به قیدی نیست؛ بلکه او همان «موجود» است که هیچ قیدی و تعینی ندارد. از سوی دیگر، او موجودی است که بین حیثیت موجودیتش و حیثیت ماهیت و چیستی‌اش تغایر و تفاوتی نیست؛ زیرا اگر موجودیت او با ماهیت و چیستی‌اش مغایر باشد، لازم می‌آید که خداوند از دو حیثیت متغایر هستی و چیستی یا وجود و ماهیت ترکب یابد که این نیز درباره خداوند پذیرفته نیست؛ زیرا هر مرکبی وابسته به اجزایش خواهد بود و وابستگی درباره خداوند هرگز پذیرفته نیست. پس روشن شد که جمله قرآنی «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» دلالت دارد که ماهیت و چیستی خداوند همان موجود است بدون تقید به قیدی یا اختلاط به حیثیتی؛ بلکه خداوند همان هستی بدون تقید و همان «موجود لاشروط» است.

دسته دوم: از جمله آیات دیگری که ادعای عرفانی مذکور را تأیید و اثبات می‌کند، آیاتی است که به گونه‌ای دلالت دارند که همه ماسوی‌الله صیوروت الی‌الله دارند. این مضمون در قرآن به شکل‌های گوناگونی مطرح شده است: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ «إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور: ۴۲)؛ «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹)؛ «إِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورُ» (لقمان: ۲۲)؛ «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲)؛ «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲)؛ «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰)؛ «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى» (علق: ۸)؛ «وَأِلَيْهِ تَقْلُبُونَ» (عنکبوت: ۲۱). طبق مفاد این دسته از آیات، همه ماسوا با فئای انانیتشان در واقعیت خداوند، به سوی او بازمی‌گردند و صیوروت الی‌الله می‌یابند و در پایان این صیوروت الی‌الله چیزی جز خدا باقی نخواهد ماند؛ بلکه همان‌گونه که قبل از آفرینش چیزی جز خدا نبوده است «کان الله ولم یکن مع شیء» بعد از صیوروت الی‌الله نیز چیزی جز ذات حق نخواهد بود؛ چنان‌که این ادعا از «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۸) قابل استنباط است؛ زیرا اعاده با بازگشت به همان نقطه شروع حاصل می‌گردد و در نقطه شروع چیزی جز ذات حق نبود؛ بنابراین برای اینکه «اعاده» انجام گردد باید آنچه با آفرینش شکل گرفته دوباره با فانی شدن آفرینش به شکل اولیه برگردد در آنجاست که همه ماسوا صیوروت الی‌الله می‌یابند و به او منقلب می‌گردند و معنای «وَأِلَيْهِ تَقْلُبُونَ» (عنکبوت: ۲۱) و مفاد «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹) تحقق می‌یابد.

پس این مسئله که همه ماسوی‌الله انانیت‌شان و هویتشان فانی شده و همه او می‌شوند، نکته‌ای است مسلم و قطعی که به‌صراحت مکرراً در قرآن و سایر نصوصی دینی پذیرفته شده است؛ ولی آنچه در اینجا باید روشن گردد نحوه وقوع این فناء و صیوروت الی الله است و تبیین درست این رجوع الی الله می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که توالی فاسدی بر آن مترتب نشود.

تحقیق در این باب نشان می‌دهد که مسئله فنای ماسوا در حضرت حق ممکن نیست جز با قبول دیدگاه عرفانی وحدت شخصی وجود؛ زیرا در فرض پذیرش هر نحوه کثرت واقعی در وجود، فنای ماسوا در ذات حق باید به اندکاک هویت اشیای موجوده در واقعیت و موجودیت خداوند تحقق یابد؛ زیرا اگر شیء ماسوائی اصلاً مندرک نگردد یا مندرک گردد، ولی در ذات حق مندرک و منحل نگردد، پس فئانی در ذات حق رخ نداده و صیوروت الی الله شکل نگرفته است و این خلاف این فرض قطعی قرآنی است که همه به خدا صیوروت می‌یابند: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) و برخلاف پایان بودن ذات الهی در این صیوروت‌ها است: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبِعَةُ» (نجم: ۴۲) و اگر شیء ماسوائی در ذات حق اندکاک و انحلال یابد، روشن است این ملازم با تغییرپذیری و تحول در ذات خداوند است؛ زیرا با انحلال شیء واقعی در ذات الهی خداوند منحل‌فیه خواهد شد که قبل از انحلال این عنوان برای او فعلیت نداشت؛ و با شیء بیگانه‌ای یکی شده که قبلاً با او یکی نبود. بنابراین با فرض کثرت واقعی وجود باید در ذات حق نوعی تحول و دگرگونی به تازید پذیرفته شود که این درباره خداوند پذیرفته نیست. از این‌رو، در فرض کثرت وجود صیوروت الی الله که قطعی‌الوقوع است، امکان تحقق ندارد. لذاست که باید مسئله صیوروت الی الله را در فرض وحدت وجود پذیرفت تا با تحقق صیوروت الی الله گرفتار لزوم تحول‌پذیری برای خداوند نشویم؛ بدین صورت که بگوییم همه ماسوا بالعرض موجودند؛ یعنی وجود واقعی خداوند بالعرض و به صورت عاریه‌ای به آنها انتساب می‌یابد. مثل اینکه وجود زید که در دید عامه وجود واقعی است به «رئیس» که عنوانی اعتباری است و موجودیت واقعی ندارد بالعرض انتساب می‌یابد. از این‌رو، وقتی این «رئیس» ریاستش زائل گردد فقط یک وجود ناواقعی زایل شده، اما وجود زید بدون تغییر واقعی همان است که قبلاً بوده. به نظر ما مسئله فنای موجودات ماسوائی در ذات الهی به همین شکل است. همه موجودات ماسوائی موجودیت‌شان عاریه‌ای است، ولی ما می‌پنداریم که ما و دیگران مالک موجود واقعی هستیم. با صیوروت الی الله همه به بی‌چیزی و بی‌واقعیتی خود می‌رسند و پشت‌پرده این وجود‌پنداری مشاهده می‌شود. آنجاست که خداوند می‌پرسد: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر: ۱۶) و همه ماسوا که اینک چیزی جز ذات الهی نیستند پاسخ می‌دهند: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ».

مؤید این دیدگاه این است که در بسیاری از آیات دال بر صیوروت الی الله ابتدا به این نکته توجه داده شده که مالکیت مخصوص خداوند است و اوست که مالک هر چیزی است. مثلاً آمده است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) و «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور: ۴۲) و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ یعنی قبل از طرح مسئله صیوروت الی الله و رجوع الی الله برای ما روشن شده که شما مالک هیچ چیز و از جمله مالک وجود واقعی نیستید، بلکه این وجود خداوند است که به صورت عاریه‌ای به شما انتساب یافته و بنابراین کسی نباید خود را مالک هستی بداند و ادعا کند «وجود من» یا «هستی من»؛ در این

صورت با رفع حجاب انانیت برای همه روشن می‌شود که این وجود عاریه‌ای به مالک حقیقی‌اش بازگشته و اینجاست که صیوروت الی الله شکل گرفته است، بدون اینکه در وجودِ تعین‌ناپذیر حق تغییری شکل گرفته باشد. با روشن شدن اینکه آیات صیوروت الی الله دلالت دارند که هستی منحصر در هستی خداوند است و ماسوا مالک هیچ چیز و هیچ وجودی واقعی نیستند، روشن می‌گردد که چیستی و ماهیت خداوند چیزی جز همان «موجود» لا بشرط نیست؛ زیرا چنان که بیان شد این عنوان جز ذات خداوند اصلاً مصداق دیگری ندارد تا برای تمایز موجودیت خداوند از سایر موجودیت‌ها لازم باشد قیدی و خصوصیتی به اصل موجودیت افزوده شود؛ بلکه «موجودیت» یک حقیقت بدون تقید و خالی از تعین و محدودیت است و از سوی دیگر، خداوند از دو حیثیت وجود و ماهیت مرکب نیست تا ورای موجودیتش ماهیت دیگری داشته باشد؛ پس ذات و ماهیت خدا عیناً همان موجودیت اوست، موجودیتی که لا بشرط از هر قیدی و خصوصی است.

(ب) دلالت‌های روایی بر مدعای عرفانی

روایات نیز بر ادعای عرفانی مذکور که «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است» دلالت دارند، در ادامه به بیان سه نمونه از این روایات می‌پردازیم:

حدیث اول: از احادیث دال بر گزاره «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است»، روایتی است که کلینی در *کافی* (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۱) و *صلوق در توحید* (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴) از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند. براساس گزارش‌های این روایت زندیقی با امام صادق علیه السلام به بحث و گفت‌وگو می‌پردازد. در بخشی از این گفت‌وگو چنین آمده که آن زندیق از امام علیه السلام درباره ماهیت خدا می‌پرسد و می‌گوید: «فما هو؟» پرسش با تعبیر «ما هو؟» پرسش از ماهیت و چیستی شیء مورد سؤال است. او به امام می‌گوید خدا چیست؟ و چه حقیقتی دارد؟ امام هم به دنبال پرسش او از ماهیت خداوند تعریفی از ماهیت خداوند ارائه می‌کنند و در جواب می‌گویند: «شَیْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ»؛ یعنی خداوند همان «شیء» است اما شیئی است که با سایر اشیا متفاوت است و در ادامه تفاوت شیء بودن خدا را با سایر اشیا بیان می‌کنند و چنین می‌فرمایند: «ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَىٰ إِبْتِاتٍ مَعْنَىٰ»؛ یعنی برگرد و توجه کن به معنای اثبات‌شده در بیانم و در ادامه پس از هشدار می‌گوید که دربارۀ دقیق بودن مطلب به زندیق می‌دهند خدا را این‌گونه تعریف می‌کنند و می‌گویند: «أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ»؛ یعنی خدا شیء است، اما شیئی است به حقیقتِ شیئیت.

در این بیان اولاً امام ذات و ماهیت خدا را همان «شیء» تعریف می‌کنند که مرادف با همان «موجود» است «أَنَّهُ شَيْءٌ» ثانیاً توجه می‌دهند که شیئیت خداوند با شیئیت دیگر موجودات متفاوت است. ثالثاً روشن می‌کنند این تفاوت شیئیت به دلیل این است که ذات خداوند شیئی است که شیئیتش بالحقیقۀ است «شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ» و (به قرینه مقابله) دیگر اشیا شیئی هستند که شیئیت‌شان بالحقیقۀ نیست، بلکه بالمجاز و غیرحقیقی است.

نتیجه بیان امام علیه السلام درباره شاخصه‌های ماهیت خداوند این می‌شود که ما نباید دیگر اشیا را واقعاً شیء حقیقی بدانیم؛ زیرا اولاً اگر دیگر اشیا نیز شیء حقیقی باشند، خلاف فرمایش امام است که تفاوت بین شیئیت خداوند را با شیئیت دیگران به حقیقی بودن شیئیت خداوند و ناحقیقی بودن دیگران می‌داند و ثانیاً وقتی امام حقیقت خدا را به

«شیء حقیقی» تعریف می‌کنند اگر دیگران را نیز «شیء حقیقی» قرار دادیم به شرک ذاتی منجر می‌شود؛ زیرا تعریف خداوند که همان «شیء حقیقی» است اگر در جای دیگری صادق بود آن مصداق هم مصداق ماهیت خداست و باید فردی و مصداقی از «ذات خداوند» باشد و این همان تعدد ذات حقانی و شرک ذاتی است و گرفتار شدن است به چندخدایی، بلکه به بی‌نهایت خدایی، که براساس براهین توحید ذاتی محال و ناممکن است.

اینک که براساس این روایت روشن شد که ذات حق همان «شیء حقیقی» است و «شیء حقیقی» هیچ تعددی و کثرتی ندارد، روشن می‌شود که این «شیء حقیقی» مقید به خصوصیتی هم نیست؛ زیرا شیء حقیقی فرد دومی ندارد تا برای تمایز هریک نیاز به قیدی باشد. پس خداوند همان «شیء حقیقی» است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد و به تعبیر دیگر همان «موجود» بدون تقید است.

حدیث دوم: روایت دیگری که به استناد آن می‌توان اثبات کرد «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است»، حدیثی است که صدوق در التوحید روایت می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَيْنِدٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبَرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَمْ يَقُلْ لَهُ قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا حَيْثُ يَقُولُ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنَكُمْ فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْسِ الشَّيْئِيَّةِ عَنْهُ إِنْطَالُهُ وَتَفْيِهِ قَالَ لِي صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ ثُمَّ قَالَ لِي الرَّضَاءُ عليه السلام لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَتَشْبِيهُ وَإِثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۷).

مطابق مفاد این حدیث شریف امام علی بن موسی الرضا عليه السلام از محمد بن عیسی که یکی از پرورش یافته‌گان مکتب اهل بیت علیهم السلام است پرسش می‌کنند که چه نظر می‌دهی به این پرسش که آیا خداوند شیء است یا نه؟ و محمد بن عیسی هم به استناد قرآن و هم به استناد عقل پاسخ را مثبت می‌داند؛ به استناد قرآن می‌گوید خود خداوند در قرآن تعبیر «شیء» را برای خودش به کار برده، آنجا که فرموده است: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَكُمْ» (انعام: ۱۹) و به استناد عقل می‌گوید اگر شبیئت از خداوند نفی شود باید خداوند باطل و معدوم باشد و این پذیرفته نیست. پس خداوند «شیء» است اما او در شبیئت با سایر اشیاء یکسان نیست: «إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ»؛ او شیء است اما نه مثل سایر اشیاء. امام رضا عليه السلام تا اینجا پاسخ محمد بن عیسی را تصدیق می‌کند و با جمله «صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ» بر آن مهر تأیید می‌زنند و در ادامه به راوی و دیگران تعلیم داده و یادآوری می‌کنند که در این مبحث سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه سلبی که شبیئت را از خداوند سلب و نفی می‌کنند. حضرت این دیدگاه را باطل می‌دانند و می‌فرمایند: «فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ»؛

۲. دیدگاه دیگر این است که شبیئت برای خداوند پذیرفته می‌شود، ولی شبیئت خداوند شبیه شبیئت دیگر اشیاء قرار داده می‌شود. حضرت این دیدگاه را نیز باطل می‌دانند و می‌فرمایند: «وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ»؛

۳. دیدگاه دیگر اینکه شبیئت برای خداوند پذیرفته شود، ولی شبیئت خداوند شبیه شبیئت دیگر اشیاء قرار داده نشود. حضرت این دیدگاه را درست می‌دانند و آن را تأیید می‌کنند و می‌فرمایند: «السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا

تَشْبِیْه». راه در مذهب و دیدگاه سوم است که شیئیت بدون تشبیه را برای خدا اثبات می‌کند. این دیدگاه که مورد تأیید امام است با توجه صدر روایت نشان می‌دهد که شیئیت خداوند شیئیت حقیقی است و شیئیت سایر اشیا شیئیت مجازی و غیرحقیقی است؛ زیرا در صدر حدیث وقتی محمد بن عیسی برهان عقلی را آورد، چنین گفت که «إِذْ فِی نَفْیِ الشَّیْئِیَّةِ عَنْهُ إِیْطَالُهُ وَنَفِیُّهُ»؛ خداوند «شیء» است، زیرا اگر شیئیت از او نفی شود خداوند معدوم خواهد بود؛ یعنی محمد بن عیسی شیئیت را مرداف با موجودیت قرار داد؛ لذا سلب شیئیت از خداوند را همان معدومیت خدا دانست و حضرت رضا علیه السلام این دیدگاه شاگردشان را تأیید کردند. پس شیئیت خداوند طبق این بیان مورد تأیید امام معصوم علیه السلام همان موجودیت خداوند است و از سوی دیگر، فرمودند دیگر اشیا را در شیئیت نباید همسان با شیئیت خداوند قرار داد. پس دیگر اشیا، شیء اند، اما نه شیئیتی که برای خداوند روشن و اثبات گردید و شیئیتی که برای خداوند روشن و اثبات شد شیئیتی بود که با آن موضوعی که این شیئیت را دارد از حریم معدومیت خارج و واقعاً او موجود خواهد بود. بنابراین دیگر موضوعات شیء اند، اما نه به شیئیتی که موضوع مفروض با آن از حریم معدومیت خارج و واقعاً موجود خواهد بود. پس سایر موضوعات شیء اند، اما نه هستند نه اینکه واقعاً شیء حقیقی باشند که نافی معدومیت آنها باشد.

افزون بر این بیان، امام بلاواسطه در رد مذهب دوم این گونه استدلال کردند که فرمودند: «لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ»؛ یعنی «هیچ شیئی شبیه خداوند نیست». بنابراین اگر فردی از ماسوای موجود حقیقی (که نافی عدم است) باشد در این صورت بین شیئیت خداوند و شیئیت آن فرد در موجود حقیقی بودن و در اینکه شیئیت هر دو نافی عدم و طارد نیستی اند تشابه برقرار خواهد شد و این شیئیت در خدا یا تمام حقیقت خداوند است یا بخشی از حقیقت اوست صورت دوم محال و باطل است؛ زیرا اگر شیئیت بخشی از حقیقت خداوند باشد پس باید حداقل جزء دیگری به او ضمیمه شود که تا حقیقت خداوند تام گردد و این منجر به ترکب حقیقت خداوند از حداقل دو جزء می‌گردد که پذیرش آن درباره خداوند محال است. پس باید گفت شیئیت تمام حقیقت خداست. در این صورت اگر چیزی در شیئیت با خدا اشتراک داشته باشد، آن چیز در حقیقت و ذات خدا مشابه خداوند خواهد بود؛ زیرا آن چیز در شیئیت که تمام حقیقت و ذات خدا است با خدا مشابه است و بالتبع در این صورت جمله «لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ» نقض می‌گردد. پس هیچ فردی از ماسوا مثل خداوند موجود حقیقی نیست؛ بنابراین این حدیث نیز به خوبی دلالت دارد که نسبت بین خداوند و ماسوا نسبت بین شیء و شیء اند یا نسبت بین موجود حقیقی و موجود مجازی است.

اینک می‌گوییم به دلیل اینکه خداوند مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیت نیست، پس این شیئیت یا موجودیتی که در حدیث برای خداوند اثبات شده، همان چستی اوست که عین همان موجودیت اوست و از سوی دیگر، این موجودیت یا شیئیت منحصر در خداوند است؛ پس موجود دومی در کار نیست تا برای تمایز نیاز به قیدی باشد. بنابراین ماهیت خداوند همان «موجود» بدون تقید و بلاشرط است.

حدیث سوم: روایت سومی که به استناد آن می‌توان اثبات کرد «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است» حدیثی است که صدوق در *التوحید* (۱۳۹۸ق، ص ۱۰۲) و کلینی در *کافی* (۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۰) روایت می‌کنند:

عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ كَتَبْتُ عَلَى يَدَيْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنٍ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ بِمَسَائِلَ فِيهَا أَخْبَرَنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ يُوصَفُ بِالصُّورَةِ وَبِالتَّخْطِيطِ فَإِنْ رَأَيْتَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ فَكَتَبَ بِيَدِي عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنٍ سَأَلْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِكَ فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِخَلْقِهِ الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ وَاعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَانْفِ عَنِ اللَّهِ الْبَطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ فَلَا نَفِي وَلَا تَشْبِيهَ هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَلَا تُعَدُّ الْقُرْآنُ فَتَضَلُّ بَعْدَ الْبَيَانِ.

بر طبق مفاد این حدیث شریف، عبدالرحمن قصیر نامه‌ای را به خدمت امام صادق ۱۱۷۰ ارسال می‌کند و در آنجا متذکر می‌شود که گروهی در عراق هستند که انظار خاصی نسبت به خداوند دارند و سپس از آن حضرت درخواست می‌کند که مذهب درست را درباره توحید خداوند برایش بنویسند. امام صادق ۱۱۷۰ در نوشته‌ای که به او ارسال می‌کنند، درباره مذهب درست چنین پاسخ داده‌اند که مذهب درست همان است که در قرآن آمده است؛ سپس بر همین مبنا فرمان می‌دهند که تو بطلان و تشبیه را از خداوند نفی کن: «فَأَنْفِ عَنِ اللَّهِ الْبَطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ فَلَا نَفِي وَلَا تَشْبِيهَ» و سپس بلافاصله خداوند را بر پایه همین دستورالعمل بیان و تفسیر می‌کنند و می‌فرمایند: «هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ»؛ یعنی امام با ملاحظه نفی بطلان و نفی تشبیه خدا را این‌گونه معرفی می‌کند که «هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ»؛ یعنی این جمله هم شامل نفی بطلان است و هم شامل نفی تشبیه؛ شامل نفی بطلان است؛ زیرا «بطلان» یعنی عدم و نیستی، و نفی «بطلان» از خدا یعنی نفی نیستی از او. لذا آن حضرت خداوند را با تعبیر «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» معرفی می‌کنند تا عدم و نیستی و بطلان از او نفی شود. همچنین این جمله شامل نفی تشبیه است؛ زیرا امام درصدد آن است که بگویند ماسوا در عنوان «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» شبیه و نظیر خداوند نیستند؛ بلکه این عنوان منحصر در خداوند است، وگرنه نقض غرض خواهد شد و نمی‌توان گفت امام در تعلیماتش تذکر می‌دهد که دیگران را همانند خدا قرار ندهید و در عین حال خودشان خداوند را به گونه‌ای معرفی کنند که دیگران هم همان‌گونه‌اند. این در شأن امام نیست؛ پس این عنوان معرفی‌شده مخصوص خداست. بنابراین ثبوت و موجودیت مخصوص خداوند است.

علاوه بر اینکه اگر «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» مشترک بین حق و خلق باشد، لازم می‌آید که خداوند مابه‌الامتیازی داشته باشد که او را از خلق که در ثبوت و وجود با خدا مشترک‌اند جدا کند که در این صورت ذات حق مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز خواهد شد که چنین چیزی درباره خداوند محال است. پس ثبوت و موجودیت مخصوص خداست؛ از این‌رو، امام جمله را به شکلی گفتند که افاده حصر کند؛ یعنی «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» را که مبتدای جمله است، مؤخر و «هو الله» را که خبر جمله است و حقیقت تأخیر است، مقدم قرار داد و براساس قانون ادبی «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر»، ثابت موجود را منحصر در الله قرار داد. بنابراین بر طبق مفاد این روایت «ثابت موجود» فقط خداوند است و دیگران ثبوت و موجودیت حقیقی ندارند؛ مگر بالعرض و المجاز. از این‌رو، طبق مفاد این حدیث نیز نسبت بین خدا و ماسوا نسبت بین شیء و شیء‌نماست؛ یعنی نسبت بین آن دو نسبت بین موجود حقیقی و موجود مجازی است.

چنان‌که قبلاً مکرراً بیان شد، این مشخص می‌سازد که ماهیت خداوند همان «موجود» بدون تقید و بلاشرط است.

۵. خلاف عقل و نقل بودن دیدگاه میرزامهدی

پس از اینکه با استدلال‌های عقلی و نقلی اثبات شد که «ماهیت خداوند همان موجود یا وجود است بدون تقید به هر قیدی»، خلاف عقل و نقل بودن دیدگاه میرزامهدی در این باب به‌خوبی آشکار می‌گردد. ما در ادامه به نقل دیدگاه‌های میرزامهدی/اصفهانی در زمینه ماهیت و چیستی خداوند می‌پردازیم و خلاف عقل و نقل بودن آنها را به‌تفصیل روشن می‌سازیم و علی‌رغم مدعای پیروان او مبنی بر مطابقت مذهب آنان با آرای اهل‌بیت^ع نشان خواهیم داد که دیدگاه‌های او در این زمینه چقدر با عقل و نیز مذهب اهل‌بیت^ع فاصله دارد.

میرزامهدی در آثارش مکرراً این ادعای عرفا را که «ذات حق همان وجود است» نقل می‌کند و این اشکال را بر آن وارد می‌کند که «وجود» همان خداوند نیست، بلکه مخلوق خداست. مثلاً در کتاب *ابواب الهمدی* می‌گوید: «ان الوجود الظاهر بذاته الذی هو نقیض العدم لیس هو الرب تعالی شأنه بل هو من آیاته والحجة علی کمالاته» (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷)؛ یعنی وجود که به‌خودی‌خود ظاهر و نقیض عدم است، همان پروردگار نیست، بلکه این وجود از آیات پروردگار و حجتی بر کمالات اوست. در نقد این بیان او می‌توان گفت:

اشکال اول: شما در این عبارت قبول دارید که «وجود» نقیض «عدم» است و می‌گویید: «هو نقیض العدم». با توجه به این اعتراف شما می‌گوییم: «وجود» (به‌خودی‌خودش بدون تقید به قیدی و شرطی) یا موجود است یا معدوم؛ اگر معدوم است پس با عدم سازگار است؛ چون هر «معدوم» با پذیرش «عدم» معدوم است و بنابراین بین امر «معدوم» و «عدم» مطارده‌ای نیست. در این صورت باید پذیرفت که «وجود» نقیض «عدم» نیست. حال آنکه شما قبول دارید که «وجود» نقیض «عدم» است و می‌گویید: «هو نقیض العدم». پس این احتمال باطل است و شما الزاماً باید قبول کنید که «وجود» موجود است.

وقتی قبول کردید که «وجود» موجود است، باید بپذیرید که این «وجود» موجود همان ذات حق است؛ زیرا هم او موجود است و هم او در حالی موجود است که طبق فرض، «بذاته»، و به خودی‌خودش و بدون دخالت هر قید و شرطی موجود است. بنابراین «وجود» به خودی‌خودش همان ذات حق است و آنچه میرزامهدی می‌گوید که: «وجود» همان خداوند نیست، بلکه مخلوق خداست، توهمی بیش نیست.

اشکال دوم: اشکال دیگر به شما این است که واضح است که «ذات حق» عدم نیست؛ وگرنه خداوند هیچ و پوچ خواهد بود که آشکارا سخن باطلی است. ولی انتقای عدم از ذات حق به ثبوت وجود است در مرتبه ذات حق؛ چون عدم از مرتبه ذات حق مسلوب و منتفی است و اگر با انتقای عدم از مرتبه ذات حق «وجود» در مرتبه ذات حق نباشد، عدم در حریم ذات حق همچنان هست و باید ذات حق را همان عدم دانست (چون عدم چیزی جز نبود وجود نیست و شما وجود را آنجا نفی می‌کنید) و این هم خلاف فرض انتقای عدم است و هم قطعی‌البطلان؛ بنابراین حال که «ذات حق» عدم نیست باید «ذات حق» وجود باشد، وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و باید گفت ذات حق نه عدم است و نه وجود که بدیهی‌البطلان است و بنابراین روشن شد که «ذات حق» همان وجود است و سخن میرزا باطل و واهی است.

میرزامهدی گویا متوجه بوده است که اگر ذات حق را وجود ندانیم، درحالی‌که او عدم هم نیست ارتفاع نقیضین

لازم می‌آید؛ از این رو، او در صدد پاسخ برآمده است و می‌گوید: «ولا یلزم ارتفاع النقیضین لأن مالک الوجود لیس فی رتبه الوجود والاتحاد فی الرتبه شرط التناقض» (همان).

توضیح پاسخ میرزاهمدی این است که او خداوند را خالق و مالک وجود می‌داند. روشن است مرتبه تحقق علتِ شیء، مقدم است بر مرتبه تحقق آن شیء مخلوق؛ پس مرتبه تحقق خداوند مقدم است بر مرتبه موجودیت «وجود» و به عکس مرتبه موجودیت «وجود» متأخر است از مرتبه تحقق خداوند. در این صورت عدم «وجود» (که نقیض «وجود» است) نیز در مرتبه ذات حق نیست؛ زیرا این عدم، نقیض «وجودی» است که متأخر از ذات حق است و مثل «وجود» متأخر از ذات حق است. پس درباره خداوند ارتفاع نقیضین رخ نمی‌دهد، چون این وجود و نقیض آن هر دو متأخر از ذات حق‌اند و مساسی با ذات حق که مقدم است ندارند. این مثل آن است که بگوییم خداوند نه «صادر نخستین» است و نه عدم «صادر نخستین». صادر نخستین نیست چون صادر نخستین، مخلوق خداست و خالق همان مخلوق نیست و عدم صادر نخستین هم نیست چون عدم هر چیز در مرتبه همان چیز است پس عدم صادر نخستین، متأخر از ذات حق قرار دارد و عدم متأخر از ذات حق متحد با ذات حق نیست. به همین صورت با انتفای وجود و عدم از ذات حق، ارتفاع نقیضین از «ذات حق» لازم نمی‌آید.

این تلاش بیهوده‌ای است که میرزاهمدی برای رهایی از اشکال ارتفاع نقیضین کرده است؛ ولی این پاسخ او خود چند اشکال دارد:

اولاً اینکه وجود (به‌خودی خودش و بدون دخالت هر قید و شرطی) مخلوق باشد یا نه، فعلاً خود مسئله متنازع‌فیه است و در نزاع بین عارف و دیگران خود اول الکلام است؛ پس نمی‌توان مخلوق بودن چنین وجودی را امری مسلم و پذیرفته دانست، مگر از باب مصادره به مطلوب؛ از این رو، جواب میرزا جز مصادره به مطلوب نیست؛ ثانیاً بالاتفاق و بالبداهه، «ذات حق» عدم نیست؛ و گرنه باید خدا را هیچ و پوچ قرار داد «تعالی عن ذلک علواً کبیراً»؛ اما معنای این گزاره درست این است که «ذات حق» به گونه‌ای است که عدم با ذات او متحد نیست. بنابراین عدم منتفی در این گزاره رتبه‌اش همان مرتبه «ذات حق» است نه مادون «ذات حق» و متأخر از ذات حق؛ چون ما در این گزاره می‌خواهیم بگوییم که ذات حق همان عدم نیست و چنین نیست که عدم عین «ذات حق» و در مرتبه او باشد؛ پس عدم منتفی در گزاره «ذات حق» عدم نیست) عدم در مرتبه ذات حق است نه متأخر از ذات او؛ پس نقیض این عدم یعنی «وجود» نیز در مرتبه ذات حق ثابت است؛ زیرا نقیضین باید در یک رتبه باشند. بنابراین طبق مفاد گزاره مذکور وقتی عدم در رتبه ذات حق نبود، باید وجود در همان رتبه تحقق داشته باشد؛ چون اگر با انتفای عدم از مرتبه ذات، وجودی در مرتبه ذات تحقق نیابد، پس عدم منتفی نشده، بلکه همچنان باقی است و این خلاف فرض انتفای عدم از مرتبه ذات است. بنابراین با انتفای عدم از مرتبه ذات باید وجود در مرتبه ذات تحقق داشته باشد و در این صورت برخلاف پندار میرزا باید پذیرفت که ذات حق، همان وجود است.

ثالثاً اگر ما سخن میرزا را در اینجا بپذیریم، لازم می‌آید که اصلاً هیچ جایی ارتفاع نقیضین باطل نباشد؛ یعنی ادعایی که او می‌کند همه جا تعمیم می‌یابد و بالتبع باید گفت ارتفاع نقیضین هیچ‌گاه محال نیست؛ چون موجودات از همدیگر متمایزند. مثلاً انسان متمایز از اسب است و اسب بالعکس متمایز از انسان است. در این صورت هیچ موضوعی نه وجود دیگری است و نه عدم دیگری؛ یعنی هم درست است بگوییم «انسان اسب نیست»؛ زیرا اسب و

انسان متمایزند و هیچ‌یک دیگری نیست و هم درست است بگویم «انسان ناسب نیست»: زیرا ناسب همان عدم اسب است و عدم هر چیزی عدم همان چیز است و به همان چیز تعلق می‌گیرد نه به چیز دیگری که خارج از حریم واقعیت شیء مفروض است و در مرتبه شیء مفروض نیست. مثلاً عدم سبب فقط عدم سبب است نه عدم پرتقال. بنابراین سخن میرزا به معنی انکار بطلان ارتفاع نقیضین است در همه موضوعات، نه در خصوص ذات حق؛ حال آنکه اصل امتناع ارتفاع نقیضین یکی از بدیهی‌ترین اصول عقلی است و در نصوص دینی هم آمده است که «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنْزِلَةٌ». بنابراین تلاش میرزا برای پاسخ به اشکال ارتفاع نقیضین هرگز رافع اشکال نیست. و از همین جا روشن می‌شود که کلام میرزا افزون بر اینکه برخلاف برهان عقلانی است برخلاف روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز هست؛ زیرا در روایتی که قبلاً از امام صادق علیه‌السلام آوردیم امام در پاسخ به پرسش آن زندیق درباره ماهیت و چیستی خداوند فرمودند: «أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ»؛ یعنی خداوند شیء است اما شیئی است به حقیقت شیئیت. اکنون به میرزا می‌گوییم این شیئی که امام به عنوان حقیقت و ماهیت خداوند مطرح می‌کنند از دو حال خارج نیست: یا وجود است یا عدم؛ زیرا وجود و عدم نقیضین هستند؛ همان‌گونه که میرزا خود به آن اعتراف دارد و هیچ موضوعی از نقیضین بیرون نیست. چنان که امام در همین حدیث مورد بحث با جمله «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنْزِلَةٌ» به آن تصریح می‌کنند. اما بدیهی است که احتمال دوم باطل است، وگرنه لازم می‌آید که خداوند هیچ و بوج باشد «تعالی عن ذلك علواً کبیراً». پس احتمال اول حق و درست است؛ بنابراین شیئی که امام آن را به عنوان ماهیت خداوند مطرح می‌کند همان وجود است؛ وگرنه طبق تبیینی که در ابتدای همین بند کردیم، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. پس ذات حق همان وجود است و انکار میرزا انحراف از قول امام صادق علیه‌السلام است. همین بیان درباره «شیء» در حدیث دوم و «ثابت موجود» در حدیث سوم که قبلاً بحثش گذشت جاری است و نتیجه این می‌شود که «شیء» یا «ثابت موجود» در کلام امام همان وجود است و انکار میرزا، پذیرفتنی نیست.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مقاله روشن شد که بین نظرات صاحب‌نظران دیدگاه عرفا درباره ماهیت و چیستی خداوند به اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود است بدون تقید به قیدی و تحدید به خصوصیتی» دیدگاه درست و حق است؛ اما دیدگاه فلاسفه که می‌گویند «ماهیت و ذات حق همان وجود مقید به خصوصیات واجبی است» و نیز دیدگاه تفکیکیان که می‌گویند «ماهیت و ذات حق مغایر با وجود است» هر دو باطل و نادرست‌اند.

بر دعوی سه‌گانه فوق هم برهانی عقلی هست و هم دلیل نقلی از نصوص قرآنی و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام. حقانیت دعوی عرفا در موضوع مقاله حاضر در بسیاری از مسائل مورد نزاع فلاسفه و عرفا تأثیرگذار است و نتایج مهمی از اثبات مدعای این مقاله قابل استنتاج است؛ از جمله نتایج مهم این مبنای عرفانی این است که فلسفه‌های رایج که همه براساس سخت‌یت حق و خلق در اصل موجودیت تنظیم شده‌اند، باید به گونه دیگری تنظیم شوند و رابطه علیت و معلولیت بین حق و خلق را که در فلسفه‌های رایج براساس «نظام وجودی» تحلیل می‌کنند باید به گونه دیگری یعنی براساس «نظام ظهوری» تحلیل و توجیه کرد و این خود موجی را در کلیت مباحث فلسفی موجب می‌گردد.

منابع

ابن عربی محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.

اصفهانی، میرزامهدی، ۱۳۹۴، *ابواب الهدی*، مقدمه، تحقیق و تعلیق حسین مفید، چ دوم، تهران، منیر.

شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تصحیح سیداحمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، بلاغت.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قونوی، صدرالدین، بی‌تا، *رسالة النصوص*، بی‌جا، بی‌تا.

کلینی، یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیه.