

The Study of Creation in the Light of Islamic Mysticism

✉ **Ismail Shabandari**  / A PhD. student of comparative philosophy, Imam Khomeini Center of Education and Research
esmail.sh@iran.ir

Murteza Rezaei / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Center of Education and Research
m.rezaei@iki.ac.ir

Ali Misbah / An associate professor of philosophy group, Imam Khomeini Center of Education and Research

Received: 2025/02/04 - **Accepted:** 2025/05/03

a-mesbah@iki.ac.ir

Abstract

Muslim thinkers -including theologians, philosophers, and mystics- have addressed the theory of creation, with mystics showing particular attention to this topic. Many authors in theoretical mysticism have presented the mystics' view on creation through the framework of the "theory of manifestation." This research has examined the works of mystics in a sub-structural and structural manner using library research and an "argumentative-critical" method. The novelty of this article lies in two aspects: First is a sub-structural examination: i.e. the mystics' view which is based on the "theory of the unity of existence" (Wahdat al-Wujud). Numerous arguments have been presented for the unity of existence, with two arguments being more prevalent. This article raised new objections to these two arguments. Second is a structural examination: The latest revision of the "theory of manifestation," recently proposed by some authors of theoretical mysticism unexamined yet, is scrutinized. The results of this research indicate that in proving the "theory of the unity of existence," the fallacy of "confusing the accidental with the essential" (akhdh ma bil-'arad maqaam ma bil-dhat) and the "false premise" fallacy have occurred. In presenting the "theory of manifestation," the fallacy of "equivocation" (ishtirak lafz) and the "begging the question" fallacy have been committed. Therefore, accepting this explanation faces challenges.

Keywords: creation, unity of existence (wahdat al-wujud), multiplicity, manifestation, state (sha'n).

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی خلقت در نگاه عارفان

esmail.sh@iran.ir

m.rezaei@iki.ac.ir

a-mesbah@iki.ac.ir

✉ اسماعیل شایبندری /  دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مرتضی رضایی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

چکیده

اندیشمندان مسلمان - اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان - به مسئله آفرینش توجه کرده‌اند. عرفا توجه خاصی به این موضوع از خود نشان داده‌اند. بسیاری از نویسندگان عرفان نظری، دیدگاه عرفا در مسئله آفرینش را در قالب نظریه «تجلی» ارائه داده‌اند. تحقیق حاضر آثار عارفان را از طریق جست‌وجوی کتابخانه‌ای و به روش «استدلالی - انتقادی» بررسی بنایی و مبنایی کرده است. نوآوری این مقاله از دو جهت است: اول. بررسی مبنایی: دیدگاه عرفا مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» است. برای وحدت وجود، ادله متعددی ذکر شده که دو دلیل در میان آنها، پُرسامدتر است. این مقاله آن دو دلیل را با اشکالات جدیدی مواجه کرده است. دوم. بررسی بنایی: آخرین ویراست از نظریه «تجلی» که اخیراً از سوی برخی از نویسندگان عرفان نظری ارائه شده و تاکنون بررسی نگردیده، واکاوی شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد در اثبات نظریه «وحدت وجود» مغالطه «اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات» و مغالطه «پیش فرض نادرست» و در ارائه نظریه «تجلی»، مغالطه «اشتراک لفظ» و مغالطه «مصادره به مطلوب» صورت گرفته است. از این رو پذیرش این تبیین با چالش مواجه است.

کلیدواژه‌ها: آفرینش، وحدت وجود، کثرت، تجلی، شأن.

مقدمه

عارف اساساً غیر خداوند را دارای وجود حقیقی نمی‌داند. بدین‌رو «خلقت» به معنای اصطلاحی آن، در نظرگاه او جایگاهی ندارد. سراسر هستی را وجود واحد و لایتناهی الهی فراگرفته و هیچ موجود دیگری امکان وجود یافتن ندارد. از این‌رو عارفان تفسیر خاصی از حقیقت «خلقت» ارائه می‌دهند. از دیدگاه ایشان، «خلقت» همان تجلی و ظهور کمالات کامن خداوند است که در ذات مقدس او مندمج‌اند. درواقع حقیقت ظهور یا «تجلی» به معنای ایجاد و هستی‌بخشی به امر معدوم نیست. از نظر عارفانی که قائل به وحدت وجود هستند، آنچه ظهور می‌یابد، نه پیش از تجلی معدوم است و نه پس از آن دارای هستی مستقل می‌شود، بلکه همان حقایقی که در ذات حق تعالی وجود دارند، آشکار می‌شوند.

نظریه «تجلی» ناظر به «قوس نزول» در «دایره وجودی» است که درواقع توجیه‌کننده کثرات عالم به‌شمار می‌آید. توضیح آنکه عارف مجموعه نظام هستی از مبدأ تا معاد را «دایره وجودیه» می‌نامد. این دایره از دو نیم‌قوس نزول و صعود تشکیل شده است. دایره وجود از خداوند که مبدأ خلقت است، آغاز می‌شود و در یک سیر نزولی، از تعین اول و ثانی، عالم عقل و عالم مثال، تا نازل‌ترین نقطه دایره وجودی که مطابق دیدگاه فلاسفه «ماده اولی» و مطابق دیدگاه عرفا «انسان» است، امتداد می‌یابد و از این نقطه، قوس صعود آغاز می‌شود. مسیر قوس صعود مشابه قوس نزول، اما به صورت معکوس است؛ یعنی از عالم ماده به عالم مثال، سپس عالم عقل، تعین ثانی و در نهایت، به تعین اول بازمی‌گردد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۳۷-۵۴۰).

صاحب‌نظران عرفان نظری معاصر برای تبیین کثرت در عالم، ابتدا برای وحدت وجود عرفانی ادله‌ای ارائه می‌کنند و سپس با طرح نظریه «تجلی» مبتنی بر وحدت وجود، رابطه کثرات عالم با وجود واحد و لایتناهی را توضیح می‌دهند. این نوشتار ادله نظریه «وحدت وجود» و نیز دیدگاه «تجلی» مبتنی بر آن را بررسی و نقد کرده است.

مهم‌ترین مسئله در نظرگاه عرفا نسبت به آفرینش، مسئله «وحدت وجود» است. این مسئله از یک‌سو به وجود و صفات حق تعالی و از سوی دیگر به مخلوقات و معالیل خداوند - که عارف از آنها با عنوان «شئون حق تعالی» یاد می‌کند - مرتبط است. عارف با به‌کارگیری اصطلاح «شئون»، می‌کوشد نوع خاصی از ارتباط مخلوق با خالق را تفسیر کند.

شایان ذکر است که اگرچه در دوره‌های اخیر، فضای گفت‌وگو میان عارف و فیلسوف تلطیف شده و هر دو گروه در تلاش برای درک متقابل یکدیگرند، اما همچنان شکاف معرفتی میان آنها پابرجاست؛ به گونه‌ای که فیلسوف، عارف را به تناقض‌گویی و عارف، فیلسوف را به عدم درک صحیح مسئله متهم می‌کند.

این نوشتار پس از آشنایی مفهومی با برخی اصطلاحات، ادله وحدت وجود و نظریه تجلی را بررسی کرده است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. «وحدت وجود»

پیش از بررسی مسئله «وحدت وجود»، به اجمال، معنای لغوی و اصطلاحی «وحدت» و «وجود» را تبیین می‌کنیم:

۱-۱. واژه «وحدت»

در لغت، به معنای یکی بودن، منفرد بودن و یگانه بودن است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۳۰). در اصطلاح فلسفی، «وحدت» در مقابل «کثرت» است و به سبب بدیهی بودن قابل تعریف نیست. از این رو هر تعریفی که برای آن ارائه شود، تعریف حقیقی نخواهد بود. در اصطلاح عرفانی نیز «وحدت» به معنای نبود کثرت و عدم تقسیم‌پذیری است. در نگاه عارفان، وجود اصیل است، اما مصداق بالذات و حقیقی آن، یکی بیش نیست، و او همان ذات حق تعالی است. کثرات مظاهر و شئون آن ذات به شمار می‌آیند (برای نمونه، ر.ک. قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۴-۱۵).

۱-۲. واژه «وجود»

در لغت، به معنای «بودن، هستی، حصول و یافتن» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۱۹). برای واژه «وجود»، دومعنا قابل تصور است:

۱. معنای مصدری (بودن یک شیء)؛

۲. معنای اسم مصدری (هستی، به مثابه یک حقیقت مستقل).

معنای اسمی وجود، همان حقیقت وجود است، در حالی که معنای مصدری حقیقت، وجود همراه یک نسبتی با فاعل آن است. در مباحث فلسفی، آنچه مد نظر است معنای اسمی «وجود» است.

۱-۲. تفسیر وحدت وجود

از دیرباز، تفاسیر گوناگونی از نظریه «وحدت وجود» ارائه شده و این نظریه همواره از سوی موافقان و مخالفان نقد و بررسی شده است. از میان این تفاسیر، دو دیدگاه بیش از همه مطمح نظر اندیشمندان قرار گرفته‌اند: بیشتر فلاسفه متأخر به «وحدت تشکیکی وجود» و بیشتر عرفا به «وحدت شخصی وجود» قائل‌اند.

مراد از «وحدت شخصی وجود» آن است که یک وجود شخصی بی‌نهایت، سراسر عالم هستی را فرا گرفته و تمام واقعیت خارجی را پر کرده است، به گونه‌ای که هیچ جایگاهی برای وجود دیگری - نه در عرض و نه در طول آن - باقی نمی‌ماند. واژه «شخصی» در این اصطلاح، بیانگر ویژگی تشخیص و تعین واقعیت خارجی است.

در برخی تفاسیر، وحدت میان موجودات به وحدت شهود، وحدت مفهومی یا وحدت سنجی ارجاع داده شده است. بدین روی واژه «شخصی» برای تمایز این دیدگاه از سایر تفاسیر وحدت وجود به کار رفته است؛ به این معنا که عالم وجود را یک واقعیت خارجی مشخص پر کرده است؛ این وجود بی‌انتهای که همه سطوح و مراتب هستی را دربر گرفته، همان خداوند است، و هر آنچه غیر اوست، صرفاً جلوه، شأن یا تجلی او به شمار می‌آید (قانونی، ۱۳۸۷، ص ۳۸؛ ۱۳۸۴، ص ۱۹؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۶؛ ابن ترکه، ۱۳۸۷، ص ۲۶۵؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱).

تبیین عارف از حقیقت آفرینش، مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» است. فهم این نظریه در عرفان، نیازمند آشنایی با برخی اصطلاحات عرفانی است.

۳-۱. اطلاق مقسمی واجب

«وجود لا بشرط مقسمی» که همان مقام ذات الهی است، از هرگونه قیدی - حتی قید اطلاق و سریان - مبرا است. این وجود شریف، بی‌نهایت و نامحدود است. از این رو در سراسر دار وجود، هیچ موجودی غیر از او نیست. آنچه در عالم هستی مشاهده می‌شود، نه وجودی در برابر یا مغایر او، بلکه ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست؛ صفاتی که در حقیقت، عین ذات‌اند و نه زاید بر آن.

عارف برای اشاره به حقیقت واجب‌الوجود، بدون هرگونه قید و تعین، از اصطلاحاتی همچون «صرف الوجود»، «هویت مطلق»، «غیب‌الغیوب» و «اطلاق مقسمی» بهره می‌گیرد (برای نمونه، ر.ک. ابن عربی، ۱۴۳۷ق، ص ۶۲). چون این وجود نامتناهی است، هیچ ساحت وجودی نیست که از حضور او خالی باشد؛ زیرا فرض خالی بودن ساحتی از حق تعالی، مستلزم محدود بودن وجود اوست. بنابراین، نمی‌توان هیچ موجود مستقلی را در کنار خداوند فرض کرد، به گونه‌ای که بتوان بدون در نظر گرفتن خدای متعال، به آن وصف «موجودیت» را نسبت داد. بدین‌روی، ذات الهی - یعنی «وجود لا بشرط مقسمی» - تنها وجود حقیقی و فی‌نفسه است که با وجوب مساوق است. مراد اهل عرفان از «واجب‌الوجود» نیز همین وجود لا بشرط مقسمی است.

۱-۴. اقسام حیثیات تقییدیه

برخی اندیشمندان بر این باورند که همان نسبتی که ملاصدرا میان وجود و ماهیت برقرار می‌کند، میان وجود حق تعالی و کثرات نیز برقرار است. به بیان دیگر، همان گونه که ماهیت به «حیثیت تقییدیه» وجود موجود است، کثرات نیز به «حیثیت تقییدیه» حق تعالی موجودند، با این تفاوت که ماهیت به «حیثیت تقییدیه نفادیه» و کثرات به «حیثیت تقییدیه شأنی» واجب موجودند (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷-۱۹۶).

۱-۴-۱. حیثیت تقییدیه نفادیه

مفاهیم ماهوی از حدود اشیا انتزاع می‌شوند، نه از متن واقعیت. هیچ‌یک از کثرات نامتناهی نیستند. هر ماهیت - درواقع - مجموعه‌ای از سلب‌ها به عدد ماهیات دیگر است. حقیقت وجود، متن واقعیت را پر کرده و ماهیت از نفاد و حد شیء انتزاع می‌شود.

وجود مصداق بالذات واقعیت است؛ و ماهیت مصداق بالعرض آن. این حیثیت ناظر به تعین و محدودیت شیء است. از این رو «نفادیه» نامیده می‌شود (ر.ک. امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱-۱۵۹).

۲-۴-۱. حیثیت تقییدیه اندماجیه

این بحث با مفاهیم ثانی فلسفی (مانند وحدت، علیت و وجوب) مرتبط است. این مفاهیم ذهنی‌اند، اما ریشه در واقعیت خارجی دارند. در خارج، به صورت متعین و جدای از هم نیستند، بلکه اندماجی و جمعی‌اند و منشأ انتزاع آنها حاق وجود شیء است، نه حدود آن. همچنین موجب تکرر در شیء نمی‌شوند و در متن واحد حضور دارند (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸-۱۸۱).

۳-۴-۱. حیثیت تقییدیه شائیه

حیثیت تقییدیه شائیه متفاوت از دو حیثیت تقییدی قبلی است. این نوع حیثیت در جایی مطرح می‌شود که یک حقیقت واحد با دارا بودن ویژگی «انبساط» و «اطلاق» و نحوه وجودی سعی، خود را در مراتب و مراحل گوناگون و متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خود، در هر مرتبه، عین همان مرتبه باشد. در این حالت، مطلق با تنزل به مراتب، از اطلاق صرف درمی‌آید، ولی با همان هویت اطلاقی‌اش، در تمام این مراتب حضور دارد و به همین سبب، عین همه مقیدات و مراتب هم هست؛ یعنی مقیدات به نفس مطلق، در مرتبه تعینی‌شان موجودند و خود مقیدات وجودی جدای از وجود مطلق و در عرض آن ندارند. بدین‌رو، مقیدات شأن و ظهور آن مطلق به حساب می‌آیند، نه وجودی مغایر با آن. درواقع شأن حاصل نوعی تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است. با این حال، آن حقیقت با ویژگی اطلاقی خود، در این شأن حضور دارد و متن آن را پر کرده است. اساساً مقصود از «شأن» در نام‌گذاری این نوع حیثیت تقییدی نیز همین است؛ مثل نفس که با وجود سعی، تمام مواطن و مراتب نفس (مانند موطن قوه عقل، قوه خیال و قوای حسی) را دربر می‌گیرد و در متن تمام آنها حضور دارد، بلکه در هر مرتبه، عین همان مرتبه است و در عین حال، به هیچ‌یک از این مراتب و قوا هم منحصر نمی‌شود و نسبت به تمام آنها اطلاق دارد.

سعی بودن وجود نفس، مصحح جمع وحدت ذات نفس با کثرت قوا و شئون آن است. قوای نفس در عین تکثر، به حیثیت تقییدیه وجود نفس موجودند؛ ولی این حیثیت تقییدیه متفاوت از «حیثیت تقییدیه نفادیه» و «حیثیت تقییدیه اندماجیه» است؛ زیرا در حیثیت نفادیه، نظر به نفاد و محدودیت چیزی می‌شود، درحالی که در بحث ارتباط وحدت نفس با کثرت قوا، نظر به سعه و گستردگی وجود نفس است، نه نفاد و حد آن.

حیثیت اندماجیه هم از این‌رو نفی می‌شود که حیثیات اندماجی از تمام متن یک حقیقت انتزاع می‌شوند و در مرتبه اطلاقی آن حاضرند، به‌گونه‌ای که این حیثیات با یکدیگر عینیت و اتحاد دارند. اکنون اگر قوای نفس را از قبیل حیثیات اندماجیه برای نفس به حساب آوریم، با عینیت و اتحاد قوایی مواجه خواهیم شد که بالبداهه تغایر آنها را درک می‌کردیم. مهم‌ترین ویژگی این نوع حیثیت تقییدیه «اطلاق» و «انبساط» است که به موجب آن، کثرات شئون، ظهورات و تقییدهای مطلق به حساب می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷-۱۹۲).

۵-۱. «تجلی»

«تجلی» در لغت، به‌معنای «پیدایی، وضوح، انکشاف، آشکار شدن، از نهانی و خفا بیرون آمدن و هویدا گشتن» به کار می‌رود (ر.ک. طریحی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۰، ماده «جلا»).

«تجلی» در اصطلاح عرفانی، عبارت است از: «بروز، ظهور پیدا کردن و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی مخفی و مندمج در ذات حق تعالی». این تعریف ناظر به تجلی در قوس نزول و چگونگی پدید آمدن کثرات و مخلوقات از واحد مطلق است.

عارف در اصطلاحی دیگر، تجلی در قوس صعود را به فیض‌هایی اختصاص می‌دهد که در سیر و سلوک معنوی خود از حق تعالی دریافت می‌کند و از آن با عنوان «تجلی شهودی» تعبیر می‌نماید.

درواقع مدعای عرفا این است که چگونگی پدید آمدن کثرات امکانی (مخلوقات) از خدای متعال - که فرایند تجلی چگونگی آن را بیان می‌کند - واقعیتی است نفس‌الامری که آفرینش بر اساس آن صورت می‌گیرد، فارغ از اینکه عارفی در کار باشد یا خیر، و فارغ از اینکه او این واقعیت را به همین صورت شهود کند یا نه. به تعبیر دیگر، «تجلی» در تعریفی که ارائه شد، واقعیتی کاملاً هستی‌شناسانه است، نه موضوعی معرفت‌شناسانه که ناظر به نحوه تلقی عارف از انتشای کثرات از واحد مطلق باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲-۲۱۷ و ۲۲۹).

۶-۱. تشوُن (شأن)

«شأن» در لغت به معنای «کار، عمل، حال، مرتبه، کار بزرگ و حالت عظیم» به کار می‌رود (ر.ک. ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۲۳۱) و در اصطلاح، حاصل نوعی تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است، در عین حال که آن حقیقت با ویژگی اطلاقی خود، در این شأن حضور دارد.

درواقع مراد از «شأن» آن است که حقیقتی واحد با دارا بودن ویژگی اساسی «انبساط» و «اطلاق» و نحوه وجود سببی، خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش، در هر مرتبه، عین همان مرتبه باشد؛ یعنی همان حقیقت مطلق در عین اطلاق، در تمام مراتب حاضر باشد. در این صورت، مقیدات به نفس وجود مطلق - در مرتبه تعینی خود - موجودند و خود، وجودی مغایر وجود مطلق ندارند. به همین علت، مقیدات - که همان مطلق تعین‌یافته‌اند - ظهور و شأن واحد مطلق به حساب می‌آیند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱-۱۹۲).

بدین‌روی، تعبیر «شأن» و «جلوه» به یک حقیقت اشاره دارند و هر دو از مطلق تعین (تقید) یافته حکایت می‌کنند. درواقع هرگاه ذات مطلق به مرتبه ظهور و تعین - یا همان مرتبه شئون - تنزل پیدا کند و متعین شود، از آن به «تجلی»، «ظهور»، «تشوُن» و «تطور» یاد می‌شود.

نظریه «تجلی» جایگزینی برای نظریه «علیت» است. غالب فلاسفه به رابطه «علیت» قائل‌اند و در نظریه «علیت»، بین علت و معلول دوگانگی است و معلول نیز سهمی از وجود دارد، گرچه معلول فاقد وجود مستقل بوده و به علت وابسته است و طبق اختلاف دیدگاهی که وجود دارد، یا وجود رابطی است یا رابط؛ اما در هر حال، از نظر فیلسوف معلول وجود دارد.

اما عارف دیدگاه متفاوتی دارد. در نگاه «وحدت شخصی وجود»، کران تا کران هستی را صرفاً یک وجود پر کرده است و آنچه به عنوان کثرات درک می‌شود، صرفاً شئون و تطورات و تجلیات وجود حق تعالی است و سهمی از وجود ندارد؛ زیرا یک وجود واحد مطلق بی‌نهایت همه هستی را فراگرفته و جایی برای موجود دیگری نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۲۸۱).

۲. ادله اثبات نظریه «وحدت وجود» و بررسی آن

بعد از بیان برخی مقدمات مرتبط با بحث، به مهم‌ترین ادله وحدت وجود اشاره می‌کنیم:

۱-۲. تحلیل رابطه علیت

بین وجود شیء و ایجاد آن، غیریت و تمایزی نیست. وجود معلول عین ایجاد و هستی‌بخشی علت است و هویت معلول، چیزی جز وابستگی و ربط به علت نیست؛ یعنی معلول به حسب ذات، هویتی ندارد و از این رو به حسب ذات، هیچ حکمی نمی‌پذیرد. درواقع معلول با نادیده گرفتن علت خود، چیزی نیست تا حکمی داشته باشد.

صورت منطقی این استدلال چنین است:

مقدمه اول: معلول هیچ ذاتی ندارد و عین‌الربط به علت است.

مقدمه دوم: معلول به سبب عین‌الربط بودن (نداشتن ذات) هیچ حکمی نمی‌پذیرد.

نتیجه: وجود معلول نمی‌تواند حکم موجودیت را بالذات بپذیرد.

بدین‌سان، معلول وجودی مغایر علت ندارد و درواقع شأن و صفت آن به‌شمار می‌آید. چون همه معالیل در نهایت به واجب تعالی (وجود مستقل) منتهی می‌شوند، پس جهان هستی از یک وجود واحد شخصی و شئون و تجلیات همان یک وجود تشکیل یافته است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۴).

اگرچه بسیاری از عارفان در عبارات خود، از این دلیل برای اثبات وحدت وجود بهره برده‌اند، اما این استدلال با مناقشات مواجه است.

۱-۲-۱. بررسی

مغالطه «اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات»: اگرچه معلول در مرتبه پیش از ایجاد و هستی‌بخشی، هیچ نبود و هیچ ذاتی نداشت، اما باید توجه داشت که محل بحث در مرتبه پس از ایجاد است، نه پیش از آن؛ زیرا اساساً در مباحث فلسفی، به معلول، «معلول» گفته می‌شود، اگر و تنها اگر معلول موجود شده باشد، و گرنه معلولی که صرفاً در ذهن تصور شده و خارجیت نیافته است، معلول به‌شمار نمی‌آید.

از این رو باید گفت: درواقع طبق تحلیل هستی‌بخشی علت به معلول و اثبات وجود رابط معلول، یا همان مقدمه اول، معلول نمی‌تواند پیش از ایجاد، هویت و ذاتی داشته باشد؛ زیرا وجودبخشی به چنین چیزی تحصیل حاصل و محال است، درحالی که در این استدلال، وجود ذات برای معلول پس از ایجاد، نفی شده است.

مستدل مدعی شده است که چون وجود ذاتی برای معلول پیش از ایجاد، محذور عقلی دارد، پس از ایجاد نیز معلول هیچ ذاتی ندارد و هیچ حکمی - از جمله حکم به موجودیت - را نمی‌تواند بپذیرد، درحالی که این قول مستلزم آن است که حکم ایجاد و عدم ایجاد با هم مساوی باشند؛ یعنی معلول پس از ایجاد، همان احکام پیش از ایجاد را داشته باشد.

مطابق این دیدگاه، در فرایند ایجاد، هیچ اتفاق قابل‌ذکری نمی‌افتد که منجر به آن شود که معلول پس از ایجاد، احکام متفاوتی نسبت به معلول پیش از ایجاد داشته باشد. درواقع بین ایجاد و عدم ایجاد معلول تفاوتی باقی نمی‌ماند.

اگر مستدل در این مقام، قائل شود به اینکه در فرایند ایجاد، هستی‌بخشی و آفرینش، غیر از ظهور و تجلی وجود واحد در این مظاهر کثیر، اتفاق دیگری نمی‌افتد و به همین سبب معلول پس از ایجاد، همان حکم پیش از ایجاد را خواهد داشت، درواقع گرفتار مغالطه شده است؛ زیرا این مصادره به مطلوب است. او با این استدلال در پی اثبات «وحدت وجود» است، درحالی که در ضمن استدلال، به نوعی، وحدت وجود را مفروض گرفته و از نتایج آن بهره برده است. خلاصه اینکه اگرچه معلول پیش از ایجاد، عقلاً نمی‌تواند ذات و هویتی داشته باشد، اما حکم پیش از ایجاد را نمی‌توان به پس از ایجاد تعمیم داد و مدعی شد: معلول پس از ایجاد نیز هیچ هویتی ندارد.

۲-۲. نامتناهی بودن حق تعالی

با توجه به اطلاق مقسمی وجود حق تعالی، خداوند دارای وجودی نامتناهی است؛ وجودی که به هیچ حدی محدود نمی‌شود. حقیقتی که از نظر وجودی هیچ‌گونه محدودیتی ندارد، همهٔ ساحت‌های وجودی را دربر می‌گیرد و برای هیچ موجود دیگری، به‌عنوان وجود حقیقی، جایگاهی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا اگر بتوان ساحتی وجودی را فرض کرد که وجود بی‌نهایت حق تعالی در آن حضور نداشته باشد، این فرض به‌معنای محدود بودن وجود او خواهد بود و چنین چیزی با اصل بی‌نهایت بودن وجود حق تعالی ناسازگار است.

بنابراین، لازمهٔ نامتناهی بودن وجود حق تعالی آن است که هیچ موطن وجودی دیگری مستقل از او وجود نداشته باشد و «وجود» جز در حق تعالی، مصداق دیگری نداشته باشد. در این صورت، کثرات نیز در دل همان وجود، به «حیثیت تقییدیه شأنی» موجود خواهند بود.

مقصود ما از عدم تناهی حق، عدم تناهی وجودی است؛ بدین معنا که حق تعالی... در ذاتش که همان وجود «من حیث هو هو» است، دارای ویژگی عدم تناهی است... اگر امری ویژگی «عدم تناهی وجودی» داشت، آنگاه چنین وجود لایتناهی، دیگر برای حضور و وجود امور دیگر به‌عنوان اموری که مصداق بالذات وجودند، جایی نخواهد گذاشت (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۶۵-۲۶۷).

صورت منطقی استدلال چنین است:

مقدمهٔ اول: وجود واجب تعالی نامتناهی است.

مقدمهٔ دوم: وجود نامتناهی، ثانی (در عرض یا طول خود) ندارد و همهٔ موطن وجودی را پر کرده است. ازاین‌رو واحد شخصی است.

نتیجه: وجود واجب تعالی واحد شخصی است.

۲-۲-۱. بررسی

لازم است توجه داشته باشیم که بررسی ادلهٔ فلسفی این نظریه به روش «عقلی» مد نظر است، نه به روش «شهودی و عرفانی». این در حالی است که دلیل عمدهٔ بسیاری از مدعیان وحدت وجود، کشف و شهود عرفانی است:

تنها طریق وصول حقیقی به این معرفت توحیدی، سیر انفسی است که غایت آن شهود عرفانی است؛ چه سیر آفاقی به‌تنهایی موصل بدین معرفت بر سبیل حقیقت نیست. منتهای همت عقل این است که بداند این خلق را مبدای است، ولی شهود عرفانی او ممکن نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

مولوی نیز در مثنوی به همین تمایز اشاره می‌کند:

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر کاین سخن را درنیابد گوش خر
(مولوی، ۱۳۷۷، دفتر اول، بخش ۵۶)

در بررسی استدلال فلسفی وحدت وجود بر اساس نامتناهی بودن وجود خداوند، باید به چند نکته توجه کرد:

۱. محدودیت معرفت حصولی نسبت به حقیقت وجود: اگرچه مفهوم «وجود» بدیهی است، اما حقیقت وجود

امری نیست که وارد ذهن شود. اساساً حقیقت وجود از سنخی نیست که انسان بتواند بدان معرفت حصولی پیدا کند. سهروردی می‌نویسد: «الذی یقع من الهویات الوجودیه فی الذهن أمر مشترک انتزاعی هو حکایة عنها؛ إذ البرهان قائم علی أن تعقل الوجود العینی لایمکن بالعلم الذهنی الارتسامی، و إلاّ یلزم انقلاب الحقیقه» (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۴۴). صدرالمتألهین هم می‌نویسد: «أن حقیقة الوجود و کنهه لایحصل فی الذهن و ما حصل منها فیه أمر انتزاعی عقلی و هو وجه من وجوهه و العلم بحقیقته یتوقف علی المشاهدة الحضوریه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۱).

۲. ناتوانی عقل در شناخت وجود نامتناهی: انسان از درک وجود حقیقی و خارجی امر نامتناهی عاجز

است و صرفاً امکان درک مفهومی از آن را دارد. به حکم عقل، شناخت امر نامتناهی، توسط امر متناهی ممتنع است (عصار، ۱۳۷۶، ص ۵).

حتی مفهوم «نامتناهی» یک مفهوم انتزاع‌شده از حقیقت لایتناهی نیست، بلکه یک مفهوم اعتباری اخذشده از دو واژه «نا» به‌معنای عدم و «متناهی» به‌معنای محدود است. بنابراین آنچه ما از «نامتناهی» می‌فهمیم صرفاً اشاره‌ای مفهومی و اعتباری است، نه شناختی حقیقی از ذات آن.

۳. عدم امکان شناخت ذات الهی از منظر عقل، شرع و عرفان: شناخت ذات الهی، علاوه بر حکم عقل،

به حکم شرع (۱) و عرفان (۲) نیز منتفی است.

با توجه به این نکات، اگر در استدلال مذکور، وجود خارجی بی‌نهایت مد نظر باشد - آن‌گونه که مستدل به این امر تصریح کرده است - باید گفت:

اولاً، با توجه به گزاره (۱)، حقیقت وجود - همچنان‌که فلاسفه بدان اذعان کرده‌اند - برای انسان قابل درک نیست و انسان نمی‌تواند به حقیقت خارجی وجود، معرفت (حصولی) داشته باشد.

قابل ذکر آنکه ادعای شهود «وحدت وجود»، در مباحث فلسفی شنیدنی نیست؛ زیرا معرفتی شخصی و غیرقابل انتقال به دیگری است. از این گذشته، اساساً روش فلسفه، در مقام رد و اثبات دعاوی، روش «عقلی» است که بی‌واسطه یا با واسطه از بدیهیات عقلی بهره می‌گیرد. نه شهودات عرفانی. بنابراین، شهودات عرفانی - در مقام بحث عقلی و فلسفی - زمانی برای دیگران اعتبار پیدا می‌کنند که با برهان عقلی اثبات شوند، وگرنه تنها برای خود صاحب شهود معتبر خواهند بود.

ثانیاً، با توجه به گزاره (۲)، چون معرفت بالکنه امر بی‌نهایت در دسترس فهم ما نیست و معرفت بالوجه هم برای این استدلال کافی نیست، باید گفت: این سطح از معرفت ما نسبت به امر بی‌نهایت و لایتنهای نتایج این استدلال را اثبات نمی‌کند.

توضیح آنکه عارفان در مقام ادعا و استدلال، صرفاً مدعی وجود معرفت بالوجه هستند، اما در نتایج استدلال، صفات و ویژگی‌هایی برای باری تعالی بیان می‌کنند که با معرفت بالوجه حاصل نمی‌شود. طبق این کلام قنونی، صرفاً اصل وجود خداوند متعال قابل فهم است: «و لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقة في حجاب عزه... كان الخوض فيه... طلباً لما لا يمكن تحصيله و لا الظفر به إلا بوجه جملي و هو أن ما وراء ما تعين أمراً به يظهر كل متعين لذلك» (قنونی، ۱۳۸۴، ص ۲۶-۲۷).

دیگران نیز همین سطح از علم به خداوند را اراده کرده‌اند. استاد یزدان‌پناه می‌گوید: «عارف در... شهود به اجمال چنین می‌یابد که در ورای تعینات و تجلیات مقیدی که مشهود وی می‌افتند، حقیقتی بی‌تعین وجود دارد که منشأ و مبدأ این تجلیات است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۳۱۴).

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آن قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

(حافظ، ۱۳۷۹، غزل ۱۱)

خراباتی است بی‌حد و نهایت نه آغازش کسی دیده، نه غایت

(شبستری، ۱۳۶۱، بخش ۵۷)

اما در استدلال بر وحدت وجود، با استفاده از نامتناهی بودن وجود خداوند، به صفات و ویژگی‌هایی فراتر از اصل وجود اشاره می‌شود:

حقیقتی که از نظر وجودی، هیچ حدی ندارد، همهٔ ساحت‌های وجود را پر می‌کند و برای دیگری به‌عنوان وجودی حقیقی، اما مغایر با ذات خود جایی نمی‌گذارد... آن وجود بی‌نهایت از تمام جنبه‌های وجودی و کمالی، باید در همهٔ مواطن و ساحت‌ها رخنه کند و سراسرشان را پر کند و جایی برای غیر باقی نگذارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۶۵-۲۶۷).

اینکه امر نامتناهی وجودی به نحوی در ساحت‌های وجود رخنه می‌کند و مواطن وجود را پر می‌سازد که جایی برای حضور غیر نمی‌گذارد، فراتر از آن چیزی است که دلیل اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، این بیان به نوعی مبتنی بر شناخت ذات خداست. حقیقت ذات اوست که نامتناهی است و در نگاه عارف، هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود، از وجودش خالی نیست و رخنه‌ای ندارد تا جایی برای وجود غیر باشد. درواقع عارف مدعی آگاهی از وجود بی‌نهایت ذات و حقیقتی با این مختصات است؛ یعنی تا وقتی ذات او برای مستدل روشن نباشد، نمی‌تواند این‌گونه ادعا کند که سراسر وجود و مواطن و ساحت‌های وجود را طوری پر کرده که جایی برای رخنهٔ موجود دیگری نیست؛ زیرا آنچه دلیل اثبات می‌کند صرفاً اصل وجود است و نه بیشتر؛ مدعا اعم از دلیل و دلیل اخص از مدعاست. بدین‌روی باید گفت: قلمرو معرفت بالوجه به موجود بی‌نهایت، شامل بیان صفات و ویژگی‌های موجود بی‌نهایت نمی‌شود، به‌ویژه زمانی که در نگاه عارف، اسما و صفات الهی اموری وجودی‌اند، نه صرف لفظاً.

«اسم در اصطلاح اهل عرفان لفظ نیست، بلکه ذات است که به اعتبار صفتی وجودی (مانند علیم و قدیر) و یا به اعتبار عدمی (مانند قدوس و سلام) نامیده می‌شود» (کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۸).

اگر بپذیریم فارغ از معرفت‌های وحیانی، این امکان وجود دارد که این معرفت بالوجه، به صفات و ویژگی‌های امر بی‌نهایت، که اموری وجودی‌اند نیز گسترش یابد، اثبات این صفات نیاز به دلیل مستقلی دارد و با مباحث موجود قابل اثبات نیست؛ زیرا در عبارات ایشان صرفاً به اصل وجود اشاره می‌شود.

نتیجه آنکه حقیقت خارجی خداوند یک حقیقت وجودی است که درک آن، مطابق گزاره (۱) متغی است. از سوی دیگر، این حقیقت امری لایتنهای است که مطابق گزاره (۲)، شناخت آن ممکن نیست. همچنین در کلام شارع و عارف، به این نتیجه اذعان شده که شناخت ذات حق ممکن نیست: «كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۸)؛ «كُلُّ مَوْهُومٍ... فَهُوَ مَخْلُوقٌ»؛ «إِنْ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ / أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهُوَ لَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۴ و ۹۹).

علاوه بر آن، همین معرفت بالوجه و ناقص انسان ناظر به اسما و صفات و ظهورات حضرت حق است، نه حقیقت لایتنهای، درحالی که استدلال ناظر به حقیقت امر لایتنهای است.

با این توصیفات، این احتمال دور از ذهن نیست که برخی از ویژگی‌های نسبت داده شده به وجود بی‌نهایت، ناخودآگاه، ناشی از آنسی باشد که انسان با موجودات متناهی و مادی دارد و وجود لایتنهای او مبرّای از این توصیفات است: «لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ امْتَدَّتْ بِهِ النَّهَائِيَّاتُ فَكَبَّرَتْهُ تَجَسِّمًا وَلَا بِذِي عِظَمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْعَلَيَّاتُ فَعَظَّمَتْهُ تَجَسِّيدًا، بَلْ كِبَرٌ شَأْنًا وَ عَظَمٌ سُلْطَانًا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ نیز ر.ک. جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۶).

انسان موجودات متناهی و امور مادی پیرامون خود را با یکدیگر متزاحم می‌یابد، به‌طوری که وجود هر موجودی محدود به حدود موجودات دیگر است و اساساً همین حدود مایه تمایز میان موجودات متناهی هستند. اما آیا همه موجودات چنین‌اند؟ آیا حدود وجودی همه موجودات، محدود به حدود وجودی موجودات دیگر است؟ آیا تمایز همه موجودات از یکدیگر، مستلزم آن است که در مرتبه وجودی موجود دیگری وجود نداشته باشند؟ به نظر می‌رسد در استدلال مذکور، این استلزام پذیرفته شده، درحالی که دلیلی برای آن اقامه نگردیده است. به عبارت دیگر، این استدلال گرفتار مغالطه «پیش‌فرض نادرست» شده است.

با توجه به نکات یادشده، می‌توان گفت: اگرچه مقدمه اول این استدلال (وجود واجب تعالی نامتناهی است) تمام و پذیرفته شده است، اما مقدمه دوم (وجود نامتناهی ثانی ندارد و همه مواطن وجودی را پر کرده و از این‌رو واحد شخصی است) قابل مناقشه است.

به عبارت دیگر، آنچه محال است تراحم بین دو موجود است؛ مانند اینکه در ظرفی با گنجایش سیصد سی‌سی نمی‌توان همزمان سیصد سی‌سی آب و سیصد سی‌سی شیر را جای داد. اما اگر میان موجودات تراحمی وجود نداشته باشد، یعنی اجتماع آنها از نظر عقلی مشکلی نداشته باشد، محال بودن نیز لازم نمی‌آید.

عالم ماده البته عالم تراحم است و همان گونه که در جای خود ثابت شده، موجودات این عالم امکان اجتماع ندارند؛ لیکن هیچ دلیلی بر استحالة اجتماع در عوالم غیرمادی، یا اجتماع موجود غیرمادی با موجود مادی اقامه نشده است. از این رو عارف سخن درستی را بی دلیل به ساحتی تعمیم داده است که با آن ارتباطی ندارد.

برخی فلاسفه معاصر نیز این اشکال را هریک به شیوه‌ای، ناکافی دانسته‌اند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۶۴).

شایان ذکر است که در دیدگاه «تداخل وجود» - که راهبردی برای اثبات وجود کثرات در سایه پذیرش نامتناهی بودن خداوند به شمار می آید - نیز پیش فرضی نهفته است. در واقع ادعای امکان یا وقوع تداخل وجود نامتناهی خداوند در وجود ممکنات، مستلزم نوعی علم و آگاهی از ذات و حقیقت وجود لایتناهی خداوند است؛ معرفتی که با علم بالوجه حاصل نمی شود.

گفت و گو درباره امکان یا وقوع تداخل وجود لایتناهی خداوند با موجود دیگر، متوقف بر شناخت حقیقت و ذات الهی است. به بیان دیگر، باید پرسید: آیا چنین حقیقت و ذاتی اساساً به گونه‌ای هست که بتوان از تداخل آن با دیگر موجودات سخن گفت یا نه؟ این امکان یا وقوع، نه بدیهی است و نه دلیلی برای اثبات آن ارائه شده است.

البته این اشکال در صورتی وارد است که صرفاً به مقدمات عقلی اکتفا شود و از مقدمات نقلی همچون «داخل فی الأشياء لا بالمازجه» چشم پوشی گردد. (برای آگاهی از مناقشات نظریه «تداخل وجودات»، ر.ک. دانش شهرکی و هندی، ۱۳۹۷، ص ۲۴۹-۲۵۴ و ۲۶۱-۲۶۳).

پس از بررسی ادله، وحدت وجود و نیز آشنایی با اصطلاحات عرفا، در ادامه، تقریری از نظریه «تجلی» ارائه می شود؛ نظریه‌ای در واقع «تبیین عارف از حقیقت آفرینش» است.

۳. تبیین حقیقت آفرینش طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود (نظریه تجلی)

عرفا تحلیل ارتباط میان حق و خلق را در قالب نظریه «تجلی» ارائه کرده‌اند. این نظریه در عرفان نظری، نحوه ارتباط کثرات (آفرینش) با وجود واحد حق تعالی (آفریننده) را تبیین می کند. بر اساس این دیدگاه، عارف وحدت وجود حق و کثرات عالم را چنین تحلیل می کند:

تمام عالم را یک وجود واحد شخصی فراگرفته است؛ وجودی که همه صفات حمیده و کمالات را داراست. این کمالات به حیثیت تقییدیه اندماجیه در وجود واجب موجودند. چون این وجود واحد بی نهایت است و جایی برای موجود دیگری باقی نمی گذارد، کثراتی که رؤیت می شوند وجودی مستقل از وجود حق تعالی ندارند، بلکه صرفاً شئون و تجلیات آن وجود واحدند که به حیثیت تقییدیه شأنیه حق تعالی موجودند. بنابراین، نمی توان کثرات را بدون در نظر گرفتن حیثیت تقییدیه، موجود بالذات دانست.

تجلی چیزی جز آشکار شدن صفات و کمالاتی نیست که در ذات حق تعالی به صورت اندماجی و کامن حضور دارند. این کثرات صرفاً نمود و ظهور حقیقت آن وجود یگانه‌اند که سراسر هستی را پر کرده است و خود از وجود بهره‌ای ندارند.

مانند آنکه وقتی کسی سخن می‌گوید، کلام او امری منقطع از وجود متکلم نیست، بلکه کلام درواقع تجلی و ظهور متکلم است. اصوات و کلمات ایجادشده (در قالب کلام، نه صرف واژگان) تنها با لحاظ متکلم، کلام محسوب می‌شوند. کلام، شأنی از شئون متکلم است و بدون در نظر گرفتن او، معنا ندارد.

در نگاه عرفا، ماسوای حق تعالی، معدوم بالذات و موجود بالعرض اند، و این وجود بالعرض، همان ظهور و تجلی حق تعالی است. موجودیت کثرات چیزی جز تجلیات، شئون و ظهورات آن ذات مطلق نیست، و آن ذات مطلق در همه مراتب و شئون، سریان و حضور دارد (ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۱۶-۲۲۰).

نظریه «تجلی» مبتنی بر نظریه «وحدت» وجود ارائه شده است. بدین‌روى باید توجه داشت که مراد عارف از «ظهور و تجلی»، نمی‌تواند «وجود» باشد. بنابراین، نمی‌توان ظهورات و تجلیات را موجود دانست، بلکه مراد از «ظهور و تجلی» درواقع تعیین یافتن و متعین شدن امر مطلق است.

از نظر عارف، ذات حق تعالی به «اتلاق مقسمی» موجود است و هیچ‌گونه تعین، تشخیص، مرتبه یا حتی حکمی ندارد. این موجود واحد مطلق کامن و مخفی که در مقام «غیب‌الغیوب» قرار دارد، در کثرات متجلی می‌شود و ظهور می‌یابد. تجلی و ظهور، همان مقام آشکار شدن صفات و کمالات حق تعالی است که در مقام غیب‌الغیوبی ذات، به‌صورت وجود جمعی و اندماجی حضور دارند (ر.ک. امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۲۹-۳۳۰ و ۳۷۲-۳۷۳).

کسی که به این تبیین قایل است، می‌کوشد با چنین بیانی، اتهام تناقض‌گویی عرفا را - که کثرات هم ظهور وجودند و هم معدوم - دفع کند. از نظر عارف، وجود حقیقی منحصر در واجب‌تعالی است، و کثرات ظهور و تجلی همان امر واحد شخصی‌اند و موجود نیستند. این دیدگاه تناقض‌آمیز نیست؛ زیرا کثرات ظهور وجودند، اما خود وجود نیستند. نقیض «ظهور وجود»، سلب ظهور است، نه سلب وجود. بنابراین، می‌توان ظهورات را معدوم به‌معنای نقیض موجود دانست؛ یعنی در عین حال که ظهور وجود هستند، معدوم نیز هستند، و این جمع نقیضین نیست (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۱۰۹).

همان‌گونه که در بحث «اصالت وجود» در حکمت متعالیه آمده، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این معناست که وجود اصالتاً موجود است و ماهیات اعتباراً و به حیثیت تقییدیه وجود موجودند. اعتباری بودن ماهیات به‌معنای معدوم محض بودن آنها نیست. در ما نحن فیه نیز وجود حق تعالی بالذات موجود است و ماسوای او بالعرض و بالمجاز، به حیثیت تقییدیه شأنی به موجودند.

همان‌گونه که اعتباری بودن ماهیات به‌معنای نفی واقعیت آنها نیست، لازمه نظریه «وحدت وجود» نیز نفی واقعیت داشتن کثرات امکانی نیست. این بیان پاسخی نقضی است به آن دسته از منتقدانی که به اصول و مبانی حکمت متعالیه ملتزم‌اند (ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۳-۱. بررسی تبیین حقیقت آفرینش مبتنی بر وحدت شخصی وجود

۳-۱-۱. نقد قیاس وحدت وجود با رابطه ماهیت و وجود

برخی مستدلان در مقام پاسخ به اتهام تناقض‌گویی عرفا، رابطه «ماهیت و وجود» را با «وحدت وجود» مقایسه کرده‌اند. آنان ادعا دارند که هر کس بپذیرد ماهیت به حیثیت تقییدیه وجودیه موجود است، باید بپذیرد که کثرات نیز به حیثیت تقییدیه وجود حق تعالی موجودند، و این همان نظریه «وحدت وجود» است که عرفا بدان قائل‌اند (ر.ک. جوادى آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۵-۲۴).

اما در خلال همین استدلال، به امکان انتزاع مفهوم وجود از وجودهای امکانی با لحاظ علت، اذعان شده است. این اذعان برای بحث ما کافی است؛ زیرا اگر با لحاظ علت بتوان مفهوم وجود را از ممکنات انتزاع کرد، یعنی ممکنات نیز - هر چند به واسطه علت - موجودند. در این صورت، وحدت وجود با قرائت غلیظ عرفا، که منکر موجودیت ممکنات است، اثبات نمی‌شود.

درواقع مقایسه «حیثیت تقییدیه شأنیه» کثرات نسبت به وجود حق تعالی با «حیثیت تقییدیه نفادیه» ماهیت نسبت به وجود، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا:

اولاً، در مسئله «اصالت وجود» در حکمت متعالیه، برداشت‌ها و تفاسیر متعددی وجود دارد، و این تحلیل صرفاً مبتنی بر یکی از آنهاست که خود محل مناقشه است (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۴۹).

ثانیاً، در مسئله وجود و ماهیت، اتفاق نظر وجود دارد که در عالم خارج، یک مصداق واحد وجود دارد که ذهن انسان از آن، دو مفهوم اخذ می‌کند: یکی «وجود» و دیگری «ماهیت». اما در بحث «وحدت وجود»، وجود مصداق واحد برای «حق تعالی» و «کثرات» اول الکلام است. صرف‌نظر از پذیرش وحدت وجود، مانعی از وجود دو موجود بالذات وجود ندارد. بنابراین، قائل به «وحدت وجود» در مقام اثبات مصداق واحد برای حق تعالی و کثرات است، و روشن است که نمی‌توان به جای «دلیل»، «تحلیل» ارائه کرد و با تنظیر به مسئله‌ای دیگر، مدعا را اثبات نمود. چنین تنظیری - حتی اگر صحیح باشد - در بهترین حالت، محال نبودن مدعا را نشان می‌دهد، نه اثبات آن را.

از این رو این بیان نمی‌تواند نقضی به منتقدان نظریه «وحدت وجود» باشد و همچنان این پرسش باقی است که آیا تجلیات و ظهورات حق تعالی موجودند یا معدوم؟ آیا «ظهور وجود» که در کلام عرفا معدوم دانسته شده است، هیچ سهمی از وجود ندارد؟ اگر جلوه‌های حق تعالی مصداق عدم باشند، آیا می‌توان آنها را نمود کمالات وجودی دانست؟ آیا «ظهور وجود» امری بین وجود و عدم است؟

۳-۱-۲. اشتراک لفظی در مفهوم «وجود»

می‌توان گفت: نظریه «وحدت شخصی وجود» به اشتراک لفظی در مفهوم «وجود» منجر می‌شود. مراد عارف از «نفی وجود از ماسوی‌الله»، نفی وجود مستقل است؛ اما او ابایی از پذیرش وجود اعتباری و عرضی برای معالیل ندارد.

در مکاتبه ششم میان حکیم و عارف، در پاسخ به شیخ محمدحسین اصفهانی که پرسیده بود: «نمی‌دانم این همه امتناع و تأبی از اطلاق لفظ وجود با التزام به حقیقت آن برای چیست؟» مرحوم سیداحمد کربلایی پاسخ داده است: قوله: «این همه امتناع و تأبی»، إن شاء الله سرّ امتناع و تأبی معلوم شد که در مقام حقیقت توحید است، و الا بعد التّنزّل الی دار الاعتبار و المجاز و مشاهدة التعدّد بسبب الاعتبار مضایقه ندارم، لکنه معنی اعتباریة الممكن و وجود الممكن بما هو ممکن (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۴۱ و ۱۴۸-۱۴۹).

همچنین است که فیلسوف نیز اگر کثرت را می‌پذیرد، به معنای اثبات وجود مستقل برای معالیل نیست، بلکه آنها را موجوداتی رابط، بلکه عین‌الرابط به علت می‌داند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۳۵).

به بیان دیگر، کلام حکمای صدرایی در تبیین کثرت، مبتنی بر تفکیک میان «وجود مستقل» و «وجود رابط» است و اساس قول عرفا مبتنی بر تفکیک بین «وجود حقیقی» و «وجود مجازی». از این رو اگرچه حکیم وجوداتِ رابط را مستقل نمی‌داند، اما حقیقی می‌داند این در حالی است که عارف ماسوی‌الله را اعتبار و مجاز می‌داند. درواقع تعریف حکیم و عارف از «وجود» یکسان نیست. وقتی گفته می‌شود: «وجود»، مراد عارف وجودی واحد است که نه تنها ثانی ندارد، بلکه فرض ثانی هم برای او ممکن نیست و فارغ از همه قیود است، حتی قید اطلاق؛ و این معنا از «وجود» را بر معلول منطبق نمی‌داند. اما فیلسوف وجود را چیزی می‌داند که طارد عدم باشد، ولو بالعرض و به حیثیت تعلیلیه علت موجود باشد.

به سخن دیگر، در نگاه فیلسوف صدرایی، واجب تعالی و ممکنات همگی از حقیقت واحد وجود بهره‌مند و همگی مصداق حقیقی وجودند و تفاوت آنها، تنها در شدت و ضعف بهره‌مندی از آن حقیقت واحد (وجود) است. این دیدگاه حکیم مبتنی بر مشترک معنوی بودن وجود است؛ اما نظرگاه عارف این گونه نیست.

۳-۱-۳. نقد تمثیل نفس و قوای آن در تبیین حیثیت شأنی

تمثیل حیثیت تقییدیه شأنی با رابطه نفس و قوای آن، در تبیین مد نظر عرفا مفید نیست. استفاده از این تمثیل، با ما نحن فیه بیگانه است.

توضیح آنکه «عرض بودن قوا برای نفس» از مقدمات ملاصدرا در ارائه دیدگاه خود درباره شأن بودن قوا نسبت به نفس است. انسان به علم حضوری درمی‌یابد که نفس واحدی ادراکات و افعالش را تدبیر می‌کند. ادراک توسط نفس اتفاق می‌افتد و قوای نفس مدرک نیستند، بلکه ابزار و آلت ادراک‌اند (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۱). اما آیا این مقدمات در ما نحن فیه نیز برقرار است تا بتوان همه مخلوقات را شأن وجود خداوند دانست؟ باید گفت: نمی‌توان رابطه خداوند با مخلوقات - به‌ویژه مخلوقات مختار - را به رابطه نفس با قوایی که اموری عرضی، ابزاری و فاقد اراده‌اند، تشبیه کرد.

تکیه‌گاه اصلی این اشکال، اختیار و اراده انسان است. با وجود اختیار - دست‌کم در برخی مخلوقات - قیاس آنها با قوای نفس، قیاس مع‌الفارق است. آنچه شأن بودن قوای نفس را ممکن کرده، موجودیت عرضی و ابزاری آنها و عدم امکان اسناد افعال به آنهاست. اما این خصوصیت در موجودات مختار وجود ندارد.

موجود مختار دارای اراده است و اسناد افعال اختیاری به او - بدون مجازگویی - ممکن است. از این رو انسان در برابر افعال خود مسئول است، در حالی که چنین مسئولیتی برای قوای نفس معنا ندارد.

نتیجه گیری

عارفان از زاویه دید خاص خود، تفسیر متفاوتی از خلقت ارائه می دهند؛ تفسیری که «وحدت وجود» و نظریه «تجلی» در آن جایگاهی محوری دارند. اگرچه برای نظریه «وحدت وجود» تفاسیر متعددی ذکر شده است، اما دو تفسیر بیش از بقیه مد نظر قرار گرفته اند: فلاسفه به «وحدت تشکیکی وجود» گرایش دارند، در حالی که عرفا از «وحدت شخصی وجود» دفاع می کنند.

بر اساس دیدگاه عرفا، کثرت میان موجودات در قالب نظریه «تشوّن» و «تجلی» تفسیر می شود. «تجلی» در نگاه ایشان، به معنای بروز، ظهور و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی است که در ذات حق تعالی به صورت مخفی و مندمج حضور دارند.

برای ارائه این تفسیر از خلقت، عارف نخست بر اثبات وحدت وجود تمرکز می کند. در میان ادله مختلفی که برای وحدت وجود مطرح شده اند، دو دلیل بیش از بقیه تکرار شده اند: «تحلیل رابطه علیت»؛ «استناد به نامتناهی بودن وجود حق تعالی».

اما در دلیل نخست، حکم معلول پیش از ایجاد، به معلول پس از ایجاد تعمیم داده شده، که در واقع نوعی مغالطه «اخذ مابالعرض در مقام مابالذات» است. دلیل دوم نیز گرفتار مغالطات ناشی از پیش فرض های نادرست شده است. در گام دوم، تبیین عارف از کثرات مبتنی بر نظریه «تجلی» صورت می گیرد. آخرین تلاش های عرفان نظری در ارائه این نظریه، در این کاوش، نقادی گردیده و مغالطاتی همچون «اشتراک لفظی» و «مصادره به مطلوب» در این دیدگاه شناسایی شده اند.

در مجموع، تبیین عرفا از رابطه کثرات عالم با وجود واحد حق تعالی، هم از حیث مبنا و هم از حیث بنا، با مناقشاتی جدی مواجه است؛ مناقشاتی که پذیرش این دیدگاه را با چالش های معرفتی و منطقی روبه رو می سازد.

منابع

- ابن ترکه، صافن‌الدین (۱۳۸۷). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ چهارم. قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۷ق). فصوص‌الحکم. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان‌العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امینی‌نژاد علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفانی استاد یل‌الله یزدان‌پناه. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی. چ دوازدهم. تهران: اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). ریحی مختوم: شرح حکمت متعالیه. چ دوم. قم: اسراء.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹). دیوان حافظ. تهران: یاسین.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۳). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: الف لام میم.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۲ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. چ هشتم. مشهد: علامه طباطبائی.
- دانش شهرکی، حبیب‌الله و هندی، سیدمحسن (۱۳۹۷). نقد و بررسی نظریه تداخل وجودی واجب و ممکن با توجه به معنای صحیح غیرمتناهی بودن حق متعال. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۳۲، ۲۴۷-۲۶۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۲). حکمه الاثر (تعلیق ملاحظه). شرح قطب‌الدین شیرازی. تصحیح حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شبیستری، محمود (۱۳۶۱). گلشن راز. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ پنجم. قم: اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۸۶). مجمع البحرین. تحقیق احمد حسینی. چ چهارم. تهران: دفتر فرهنگ نشر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عصار، محمدکاظم (۱۳۷۶). مجموعه آثار عصار. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تأملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فیض‌کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۴). مفتاح‌الغیب و شرحه مصباح الانس. تصحیح محمد خواجوی. چ دوم. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۸). البیان فی تفسیر ام القرآن. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.
- قیصری، محمدداود (۱۳۸۶). شرح فصوص‌الحکم. به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۷). اصطلاحات الصوفیه: فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. ترجمه محمد خواجوی. چ سوم. تهران: مولی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۰۶ق). تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح الانس. قم: پاسدار اسلام.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. تهران: امیرکبیر.
- نویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی. قم: حکمت اسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان‌نظری. نگارش سیدعطاء‌انزلی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.