



Reviewing and Criticizing Misconceptions about the Individual Unity of Existence, Based on Allama Javadi Amoli's Thought

Amin Dehghani

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: dehghani.amin.67@gmail.com

Abstract

The individual unity of existence is one of the most important and decisive issues in philosophy and mysticism, which can fundamentally and essentially influence our approach to ontology, theology, God-world relationship and other issues. At the same time, incorrect understandings of this doctrine may cause at least two problems: due to their misunderstanding, some of those influenced by this doctrine (whether in the West or in the East) may fall into intellectual and ideological deviations, and some others, having a weak understanding of this concept, will make unfair criticisms against it. Among the famous misconceptions are: "God's immanence", "unity of God and world", "considering the multiplicity as nothingness or illusion", "pantheism", "mutability of the Real", "negation of causality", "determinism" and "antinomianism". In this article, based on the rational arguments and the Islamic revelational texts taken from the thoughts and works of the divine sage, jurist and exegete, Ayatollah Javadi Amoli, we will criticize these false ideas and prove their weakness, absurdity and invalidity.

Keywords:

individual unity of existence, unity of existence, God, Ayatollah Javadi Amoli, God's immanence, mysticism, transcendent philosophy.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۳۴ - ۹
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۵/۰۶
DOI: 10.22067/epk.2022.75578.1111	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸
	نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد «برداشتهای نادرست از وحدت شخصی وجود» با تکیه بر اندیشه علامه جوادی آملی

امین دهقانی

دانشجوی دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه فردوسی مشهد و سطح چهار حوزه علمیه قم

Email: Dehghani.amin.67@gmail.com

چکیده

مسئله وحدت شخصی وجود از مهم ترین و بنیادی ترین مسائل مؤثر در فلسفه و عرفان به شمار می رود که در کیفیت نگاه به مباحث هستی شناسی، خداشناسی، کیفیت رابطه حق و خلق و دیگر مسائل، تأثیرات و لوازم راهبردی، بنیادین و جوهری دارد؛ اما در عین حال، برداشتهای غلط و نادرست از این مسئله موجب پدید آمدن حداقل دو مشکل می شود: برخی از متأثرین از این دیدگاه (چه در غرب و چه در شرق)، به واسطه سوء فهم، به انحرافات فکری و عقیدتی دچار می شوند و برخی دیگر نیز با برداشتی ضعیف از آن، به نقدهایی نابه جا علیه آن می پردازند. از جمله برداشتهای نادرست مشهور، این موارد است: «حلول»، «اتحاد»، «هیچ و موهوم پنداری کثرات»، «همه خدایی»، «تغییر ذات حق»، «نقی علیت»، «جبر» و «اباحه گری». در این مقاله بر اساس برهان عقلانی و نقل و حیانی برگرفته از اندیشه های حکیم متأله، فقیه و مفسر، آیت الله جوادی آملی به نقد این پندارهای نادرست و اثبات سستی، سخافت و بطلان آنها می پردازیم.

واژگان کلیدی: وحدت شخصی وجود، وحدت وجود، خدا، آیت الله جوادی آملی، حلول، عرفان، حکمت متعالیه

مقدمه

مسئله وحدت شخصی وجود و مباحث حول آن، از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل مؤثر در فلسفه و عرفان به شمار می‌رود، که در کیفیت نگاه به بسیاری از مباحث مانند هستی‌شناسی، خداشناسی، کیفیت رابطه حق و خلق و دیگر مسائل، تأثیرات و لوازم راهبردی، بنیادین و جوهری دارد؛ اما در عین حال، برداشت‌های غلط و نادرست از این مسئله موجب پدید آمدن حداقل دو مشکل می‌شود:

۱. برخی از متأثرین از این دیدگاه، به واسطه سوء فهم، به انحرافات فکری و عقیدتی دچار شوند؛

۲. برخی دیگر نیز با برداشتی ضعیف از آن، به نقدهایی نابه‌جا علیه آن پردازند.

آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از قائلین این دیدگاه در مواضع مختلفی در آثار عرفانی، فلسفی و تفسیری خود این مسئله را بر اساس ادله‌ای پذیرفته و به اعمال لوازم آن می‌پردازند. ادله مختلفی برای اثبات وحدت شخصی اقامه شده که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، برهان نامتناهی است که در مقاله «وحدت وجود؛ خدای نامتناهی و لوازم الهیاتی آن در منظومه فکری علامه جوادی آملی» به تفصیل به آن و لوازمش پرداخته‌ایم. آیت‌الله جوادی آملی بر این باورند که فهم صحیح و همه‌جانبه نامتناهی بودن حق تعالی ما را به وحدت شخصی وجود رهنمود می‌دارد (جوادی آملی، ریحق مختوم، ۵۸۴/۹-۵۸۹؛ همو، عقلانیت شهود، ۲۵۹/۱-۲۷۰)؛ با این حال، ممکن است برداشت‌های نادرستی از این مسئله حاصل شود. از آنجا که این برداشت‌های غلط، اغلب خطرآفرین‌اند؛ از این رو، ضروری است که در نقد و ردّ این کج‌فهمی‌ها آثار مستقلاً نگاشته شود. در این مقاله، ما بر اساس آراء و اندیشه‌های حکیم متأله و فقیه و مفسر توانمند آیت‌الله جوادی آملی به نقد و بررسی این سوء برداشت‌ها می‌پردازیم. از جمله برداشت‌های نادرست معروف، این موارد است: «حلول»، «اتحاد»، «هیچ و موهوم پنداری کثرات»، «همه‌خدایی»، «تغییر ذات حق»، «نفی علیت»، «جبر» و «اباحه‌گری»، که همگی در این مقاله به نقد و ابطال کشیده می‌شوند و استحاله آن‌ها بر اساس عقل برهانی و نقل و حیانی، مبرهن می‌شود.

۱. ابطال حلول و اتحاد

یکی از لوازم مهم فهم صحیح وحدت شخصی وجود، ابطال حلول و اتحاد است. با این حال، برخی به دلیل برداشت غلط از وحدت شخصی و داشتن تفکر مشائی‌گونه، پنداشته‌اند که وحدت شخصی، مستلزم حلول و اتحاد واجب تعالی با ماسوی است. این اشکال از طرف کسانی گفته می‌شود که با تفکر مشائی‌گونه خود، ارتباط بین دو شیء را فقط در ارتباط ماده و صورت یا عرض و جوهر می‌بینند و جامع این

دو پیوند، همان حلول است؛ چراکه صورت، حال در ماده و عرض، حال در جوهر است. نزد این گروه اگر عالم با خداوند ارتباط داشته باشد، به ناچار نسبت خداوند با عالم نسبت حال با محل خواهد بود. بررسی، نقد و بطلان حلول، دخول و اتحاد خداوند سبحان با اشیاء و ماسوی را ضمن شش موضع و از زوایای مختلف، ارائه می‌دهیم:

۱/۱. پاسخ فلسفی محض و اقامه دلیل عقلی

پاسخ این اشکال این است که پیوستگی دو چیز در پیوستگی ماده و صورت یا جوهر و عرض منحصر نیست و گونه‌های دیگری از پیوستگی، مانند پیوستگی صور ذهنی با نفس، وجود دارد؛ البته ارتباط صور ذهنی با نفس نیز نزد حکمای مشائی از نوع ارتباط کیف نفسانی و عرض است با جوهر نفسانی. در حالی که بنا بر نظر دقیق، پیوند صور علمی با نفس به نحو قیام صدوری یا ظهوری است؛ بلکه بنا بر نظر آذق، یعنی اتحاد عاقل و معقول، صور ذهنی از لحاظ وجود نه مفهوم یا ماهیت، عین نفس‌اند و نه عارض بر آن. در فرض وحدت شخصی وجود، حلول معنا ندارد و امکانی برای آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا در حلول، وجود دوشیء حال و محل لازم است؛ در حالی که بر مبنای وحدت شخصی، بیش از یک وجود حقیقی و واقعی نیست. در صورتی می‌توانیم حلول واجب‌تعالی در ماسوی یا حلول ماسوی در واجب‌تعالی را تصور کنیم که برای ماسوای واجب نیز وجودی و واقعی در نظر بگیریم؛ در حالی که بر مبنای وحدت شخصی، غیر واجب، فاقد وجود حقیقی است و اسناد هستی به آن، به حیثیت تقییدی است. عقل منور به نور هدایت که به وحدت شخصی وجود پی برده است، این حقیقت را می‌یابد که نمی‌توان برای وجود واحد احد حق سبحانه، ثانی و دومی فرض کرد و هرچه در عالم خارج به عنوان وجود نامیده می‌شود، به صورت شأنی از شئون و نعته و لمعه‌ای از لمعات صفات آن وجود واحد جلوه می‌کند و بدین ترتیب، نسبت عالم با خداوند نسبت حال به محل نخواهد بود؛ بلکه نسبت مظهر با ظاهر و وصف فعلی با ذات است (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۴۹۹/۹-۵۰۰).

آیت‌الله جوادی آملی در تحریر شرح قیصری نیز در مقام استحاله و نفی دخول ذات واجب‌تعالی در اشیاء، این‌گونه اقامه دلیل عقلی می‌کند:

اگر داخل بودن در اشیاء وصف ذات خدا باشد، باید عین ذات بوده و سلب‌پذیر نباشد، و حال آنکه این وصف زوال‌پذیر است. با بودن اشیاء او داخل در آن‌هاست و با زوال اشیاء داخل در آن‌ها نخواهد بود، و چون هر شیئی از حوادث حوزه طبیعت سه حالت دارد: «قبلاً بوده»، «فعلاً هست» و «در آینده معدوم می‌شود»، دخول در چنین مخلوقی باید سه حالت داشته باشد؛ یعنی قبلاً دخول نبود (سالبه به انتفاء موضوع)، فعلاً دخول هست و بعداً نیز از باب سالبه به انتفاء موضوع، دخول نیست.

ممکن است گفته شود: وجود و عدم اشیاء به معنای ظهور و خفای آن‌ها است، نه اینکه موجودی معدوم شود یا معدومی موجود شود. پاسخ این است که در این فرض هم ناگزیر از تغییر و دگرگونی است؛ زیرا ظاهر و باطن بودن ذات خدا همانند اول و آخر بودن آن ذات، هیچ تغییری را به همراه ندارد؛ یعنی تمام این اوصاف ذاتی خدا فقط در محدوده مفهوم غیر هم‌اند، وگرنه در محور مصداق و نیز در مدار حیث صدق، عین هم‌اند؛ اما درباره اشیاء خارجی، گذشته از تغییر، حیثیت صدق در مصداق هم متفاوت‌اند؛ از این رو، حدوث این عناوین حتماً با دگرگونی همراه خواهد بود.

خلاصه آنکه: قبل از اینکه انسان یا درخت خلق شود، خدا داخل در آن‌ها نیست و بعد از اینکه اشیاء خلق شوند، داخل در آن‌هاست و این نشان می‌دهد که دخول، صفت فعل است نه عین ذات او. قیوم بودن نیز بر همین قیاس است؛ زیرا قیوم بودن غیر از قدرت است و اگر شیئی که قائم به اوست نباشد، قیوم بودن نیز نخواهد بود؛ هر چند قدرت او ازلی است.

دخول در متغیرات حتماً متغیر است، و واجب هرگز تغییر ندارد. این دو مقدمه در قالب قیاس شکل دوم این نتیجه را می‌دهد که ذات واجب تعالی داخل در اشیاء نیست و به همین دلیل، اگر ذات نامتناهی باشد، وجود اشیاء دیگر را با دخول خدا در آن‌ها نمی‌توان حل کرد. نامتناهی، غیر را بر نمی‌تابد و بر فرض که غیری باشد، اگر دخول در آن‌ها داشته باشد ذات حتماً باید متغیر باشد؛ و واجب تعالی که ذات نامتناهی است، به حسب ذات خود در معرض تغییر و تبدل نخواهد بود (همو، عقلانیت شهود، ۲۸۲/۱-۲۸۳).

۲/۱. نامتناهی بودن حق تعالی و نفی اتحاد و حلول در ماسوی

همان گونه که با استفاده از عدم تناهی خداوند سبحان می‌توان وحدت شخصی را اثبات کرد، با استفاده از آن نیز می‌توان به ابطال حلول و اتحاد پرداخت؛ به گونه‌ای که اساساً یکی از لوازم پذیرش نامتناهی بودن خداوند و وحدت شخصی، بطلان حلول و اتحاد خواهد بود. قرآن با تعبیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحديد: ۳) خدا را به عنوان هستی محض معرفی می‌کند؛ یعنی مبدأ و پایان هر چیزی و ظاهر و باطن و درون هر چیز زیر پوشش احاطه علمی خداوند است. بنابراین، هیچ موجودی بدون احاطه خداوند در عالم زنده نیست؛ چون خداوند هستی محض و مطلق است. او در جایی یا شخصی حلول نخواهد کرد؛ بلکه در آسمان‌ها و زمین حضور و ظهوری یکسان دارد. قرآن کریم در این زمینه چنین می‌گوید: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ» (الزخرف: ۸۴) و درباره رابطه خدا با انسان چنین می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ۴)؛ او با شماست در هر حالتی و در هر جایی که باشید (جوادی آملی، آفاق اندیشه، ۲۴۶). خداوند همه‌جا حاضر و شاهد است و بر همه چیز احاطه دارد و این شهود و احاطه فراگیر

با حلول در ماده سازگار نیست (همو، توحید در قرآن، ۶۰۶). ذات و صفات ذاتی خدا نامحدود است و برای این حقیقت مطلق و بی کران، مرز و حدی نیست. نامحدود بودن ذات الهی لوازمی دارد، از جمله اینکه خدا با هر چیزی هست. خدای نامحدود و بی کران با هر چیزی وجود دارد، ولی در آن حلول نمی کند؛ زیرا نامحدود بر هر محدودی محیط است و با او خواهد بود و قیّم آن است؛ ولی با آن ممزوج و مخلوط و قرین نیست و در آن حلول نمی کند و با آن متحد نمی شود (همو، حکمت علوی، ۵۵-۵۶) و لازمه اطلاق ذاتی حق تعالی این است که با هر چیزی موجود باشد؛ ولی نه در آن حلول کند و نه با آن متحد شود (همو، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، ۹۱). از این رو، اساساً باید ابطال حلول و اتحاد را یکی از مهم ترین لوازم نامتناهی بودن خداوند و وحدت شخصی دانست (دهقانی، ۱۳۹۹، ۱۱۳).

۱/۳. نامتناهی بودن حق تعالی و نفی حلول در انسان

با مطالب گفته شده، استحالة حلول و اتحاد حق تعالی در انسان نیز به دست می آید؛ اما به دلیل اهمیت بحث و اشکالات وارد بر دیدگاه مسیحیان و یهودیان، به طور خاص نیز به این بحث می پردازیم و استحالة آن را بر اساس برهان عقلی و وحی الهی روشن تر می کنیم:

چون خداوند هستی محض و بی کران است، هیچ موجودی در قبال خدا سهمی از استقلال ندارد و کمال هر انسانی در نزدیک شدن به خدا و تبعیت از دستورات اوست. اگر انسانی تابع دستورات خدا بود، بدون اینکه خدا در او حلول کند یا با او متحد بشود، او را مظهر و نشانه خود قرار می دهد. چنین انسانی که مظهر و نشانه خدا شده است، هر کاری را که خدا اراده کند او می فهمد و همان را از خدا می طلبد و همان را با دستور و اجازه خداوند انجام می دهد (جوادی آملی، آفاق اندیشه، ۲۴۷). تجلی خداوند برای چیزی مستلزم حلول، اتحاد، تجسم و مانند آن نیست؛ بلکه فیضی از جانب خداست که بهره عبد صالح می شود و از آنجا که اهل کتاب نتوانستند امر عادی و مادی را از امر عقلی جدا سازند، وقتی می دیدند طبق عادت هر پسری پدری دارد، ولی عیسی (ع) پدر نداشت، گفتند که او پسر خداست. آنان در نیافتند که آفرینش فرزندی بی داشتن پدر به خلاف عادت است، نه به خلاف عقل؛ در نتیجه به بنوت صلیبی عیسی (ع) معتقد شدند (همو، تسنیم، ۴۹۴/۳۳). انسان خلیفه خداوند است و صبغه خلافت الهی، همان واقعیت اوست و معرفت خلیفه از آن حیثیت که خلیفه است، به شناخت «مُستخلفٌ عنه» می انجامد و چنین ویژگی ای جز در انسان نیست. انسان، روحی الهی دارد که در او با نفع ملکوتی دمیده شده و این روح منفوخ، صبغه تجلی دارد و نه لَوْنِ تجافی؛ خصوصیت ظهور دارد و نه نحوست حلول؛ سِمَت آیت بودن دارد و نه غیر آن. معرفت چنین موجودی بدون شناخت نافخ، متجلی، ظاهر و صاحب آیت، یعنی خداوند، شدنی نیست (همو، تفسیر انسان به انسان، ۶۳-۶۴). حاصل آنکه اعتقاد به ذات غیر محدود و نامتناهی و منزّه از

مثل در ذات و صفات و افعال، هرگز جایی برای این عقاید باقی نمی‌گذارد که به حلول الوهیت در حضرت مسیح (ع) تن دردهند یا انقلاب و تحول مسیح (ع) به الوهیت، یعنی انقلاب ناسوت به لاهوت را بپذیرند، یا معتقد به ترکیب اللّه و مسیح به نام روح القدس گردند که در عین سه امر بودن، یک امرند؛ یعنی پدر، پسر و روح القدس، از هر یک حساب شود سومی آنان خداست (همو، توحید در قرآن، ۲۷۴).

بنابراین، عقلاً ممکن نیست خدای سبحان در موجود مادی حلول کند. شرط حلول شیء در شیء دیگر، مادی بودن هر دو شیء است، یعنی حال و محل هر دو باید مادی باشند؛ البته اگر حلول باشد نه تعلق یا تجلی. هرگز موجود ازلی و قدیم در موجود حادث مادی حلول نمی‌کند؛ زیرا معقول نیست که یکی حال باشد و دیگری محل؛ با اینکه یکی حادث و دیگری ازلی است. این استدلال به استحاله جمع نقیضین ناظر است (همو، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱۱۱/۱). استحاله حلول خدای سبحان در اشیاء مطلبی است عقلی که وحی نیز آن را تأیید می‌کند؛ زیرا اگر خدا در اشیاء حلول کند مانند سایر حال‌ها خواهد بود و اگر محل چیزی بشود مانند سایر محل‌ها خواهد بود؛ در حالی که خداوند بی‌مانند و بی‌همتا است: «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱) و نیز با چیزی اتحاد ندارد؛ زیرا در این صورت آن چیز شریک او خواهد بود؛ در حالی که «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ» (الإسراء: ۱۱۱). پس حلول، اتحاد، فرزندگیری (بنوت) و امثال آن برای خدا محال است؛ زیرا جمع بین اوصاف حدوث و ازلی است و محال. اگر خدا حال است، ازلی نیست و اگر ازلی است، حال نیست و چون ازلیت او یقینی و مسلم است، پس حلول برای او مستحیل است (همان، ۱۱۲). از نمودارهای علل تعقل‌گرایی اسلام شیعی، می‌توان به این اشاره کرد که در متون مقدس اسلامی مطلب غیر معقول، نظیر حلول، اتحاد، تجسم، تجسد، تثنیه و تثلیث یافت نمی‌شود؛ بلکه همواره بر محور توحید ناب سخن گفته می‌شود و اگر گاهی برخی از تعبیرها دلپذیر به نظر نیاید، با شواهد متقن سباق و سیاق غبارروبی شده و چهره شفاف آن جلوه می‌کند (همو، سرچشمه اندیشه، ۳/۶۷۸).^۱

۱/۴. تجلی خداوند و نزاهت او از حلول و اتحاد

تجلی خداوند نیز که یکی از مسائل اساسی عرفانی است که نه تنها به معنای حلول و اتحاد نیست؛ بلکه فهم صحیح آن می‌تواند در اثبات استحاله حلول و اتحاد نقشی بسزا داشته باشد؛ برای نمونه، تجلی خداوند در آتش به این معنا نیست که او در آتش است؛ بلکه او همان طور که در آسمان و زمین «اله» است: «هُوَ

۱. راجع به نقد برداشت اشتباه از حدیث قرب نوافل توسط بعضی از ملحدان و برخی از صوفیه و حلولیه و اتحادیه، ر.ک: جوادی آملی، توحید در قرآن، ۵۰۲-۵۰۷.

الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (الزخرف: ۸۴) همچنين، در آتش نیز «اله» است و می توان گفت: «هو الَّذِي فِي النَّارِ إِلَهٌ». خداوند سبحان در آتش وادی مقدس نه حلول کرد و نه با آن متحد شد؛ از این رو فرمود: «وَسُبْحَانَ اللَّهِ»، او منزّه از هرگونه حلول و اتحاد است. خداوند هم رب العالمین است هم سبحان، هم جلال است و هم جمال. جمع جمال و جلال گاهی با تعبیر «سبوح قدوس» و گاهی با تعبیر «وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (النمل: ۸) یاد می شود. حلول و اتحاد از این جهت محال است که ممکن نیست یک موجود واقعی اصیل با صورت مرآتیی خود متحد شود یا در آن حلول کند (در بخش بعدی به تفصیل به بحث صورت مرآتیی و تمثیل به آینه پرداخته می شود). آنچه در جهان امکان وجود دارد، نقش آینه است. نه ممکن است که آن صاحب صورت، یعنی خداوند سبحان، با صورت آینه یکی شود و نه ممکن است که صاحب صورت در صورت آینه حلول کند، هر دو محال است (همو، سیره پیامبران در قرآن، ۱۲۷/۲-۱۲۸؛ همو، تحریر رساله الولایة، ۸۹/۱-۹۰؛ همو، ریحیق مختوم، ۵۴۵/۳؛ همو، تسنیم: ۵۰۷/۴۵).

۵/۱. تجرد و محیط بودن حق تعالی و استحالة حلول و اتحاد

حلول در اشیاء با تجرد ذات اقدس اله نیز سازگار نیست؛ زیرا اگر موجودی در عالم طبیعت حلول کند با حواس درک پذیر است و حال آنکه خداوند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ۱۰۳) است و در جای معینی نیست؛ بلکه در همه جا حضور و شهود دارد. خداوند می فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (البروج: ۲۰) یا «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا» (النساء: ۱۲۶)؛ این احاطه با حلول ناسازگار است. اگر موجودی حال در چیزی شد، محاط به محل خواهد بود؛ در حالی که خدای سبحان به همه اشیاء محیط است. هر چیزی که عنوان «شیء» بر آن صادق است، تحت احاطه علمی و قیومی خدای سبحان است؛ زیرا محیط بودن هم از حیث علم است و هم از حیث قدرت، یعنی هم از آن جنبه که علمش فراگیر و به همه چیز است، وصف محیط زیر پوشش علیم قرار می گیرد و هم از آن جنبه که دارای قدرت قاهره است، همه اشیاء را زیر پوشش خود دارد و عنوان محیط زیر پوشش قدیر قرار می گیرد. بنابراین، چون خداوند به هر چیزی محیط است، حلول در چیزی نداشته و این از اوصاف سلبی اوست (همو، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱۰۸/۱).

۶/۱. تحلیل و تبیین روایات «دخول بدون تمازج خداوند»

در احادیثی از قبیل «مقارنت و دخول الهی در اشیاء بدون ممازجت» و «خروج خداوند از امور بدون زوال و دوری» نیز مراد از داخل در همه اشیاء، ذات الهی نیست؛ بلکه فیض منبسط و فضل بی کرانه اوست

که مقید به اطلاق بوده و از تجلیات ذات است (همو، رَحِیق مَخْتوم، ۵۲۸/۳). در روایات، مکرر آمده که خداوند در چیزی حلول نکرده است و جمله «داخل فی الأشياء لا کَدْخول شیء فی شیء» ناظر به استحاله حلول خدا و اتحاد او در چیزی یا با چیزی است (همو، سیرة رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱/۱۰۸)؛ اما ضروری است که به تحلیل این قبیل روایات پردازیم؛ زیرا فهم نارسا از این روایات، ممکن است سبب دو برداشت اشتباه شود: اول (حلول و اتحاد؛ دوم) تغییر ذات حق تعالی.

به‌باور آیت‌الله جوادی آملی، اگر طبق رهنمودهای عقلی، قلبی و نقلی خود کتاب و سنت درست ارزیابی کنیم، متوجه می‌شویم که ما در فلسفه سه فصل داریم که دو فصل آن منطبقه ممنوعه است، یعنی ذات اقدس الهی و صفات ذات که عین ذات است؛ زیرا هم بسیط‌اند و هم نامتناهی. اما فصل سوم که ظهورات و تجلیات و افعال و مآثر و آثار حق است، ما با این‌ها ارتباط داریم؛ ولی این‌ها عین تعلق به الله هستند. راز محرومیت ما از آن دو فصل این است که آن‌ها اولاً، بسیط‌اند و ثانیاً، نامتناهی‌اند و هرگز نمی‌توان گفت: «آب دریا را اگر نتوان کشید»؛ زیرا آب دریا مرکب است از ساحل و سطح و عمق و کرانه و شرق و غرب و شمال و جنوب و می‌شود با گوشه‌ای از آن تماس گرفت؛ ولی خدا اولاً، بسیط محض است و ثانیاً نامتناهی است (همو، سروش هدایت، ۱۳۰/۹-۱۳۲). بنابراین، وصف داخل فی الأشياء لا بالمازجة، یعنی وجه خدا و فیض او درون اشیاء است؛ اما نه به صورت امتزاج که با آن‌ها درآمیزد و رنگ بگیرد (همو، تسنیم، ۴۰۴/۲۴). فیض بی‌کران الهی نه ذات و نه صفتی که عین ذات او است داخل در هر چیزی است بدون امتزاج، و خارج از آن است بدون بینونت (همو، توحید در قرآن، ۱۹۶؛ همو، رَحِیق مَخْتوم، ۱۴/۱۰؛ ۳۸۸/۹؛ همو، تسنیم، ۲۷۷/۳۰). مدار اتحاد موضوع و محمول به‌دست محمول قضیه است و وقتی محمول فعل بود، یعنی فعل خدا متحد است. اگر گفته شد: «هو داخل»، یعنی فیض و ظهور او، عنایت و لطف و کرم او داخل در اشیاء است، نه خود ذات او و نه صفت ذات که عین ذات است (همو، سروش هدایت، ۱۳۲/۹). ملاصدرا در رساله‌ای مستقل که در آن به سریان وجود در اشیاء پرداخته، این معنا را تبیین کرده است که این سریان متعلق به ذات خداوند نیست؛ بلکه مربوط به ظهور و در محدوده افاضه اوست (همو، رَحِیق مَخْتوم، ۲۴/۲). خدا به هر چیزی از هر چیزی نزدیک‌تر است (همو، سیرة رسول اکرم (ص) در قرآن، ۲/۲۰۰) و از باب «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَارَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ» در همه امور حضور دارد و حضور او در اشیاء به آمیختگی و ممازجت نیست و به تجلی است؛ یعنی حضور حق در اشیاء در مقام تجلی و ظهور است نه در مقام ذات و به همین دلیل، ضمیر «هو داخل» به کنه ذات حق تعالی بر نمی‌گردد و به کنه وصف او نیز بازگشت نمی‌کند؛ بلکه به فیض خداوند بر می‌گردد. فیض

خدای سبحان همان وجه گسترده الهی است که همه امور را فراگرفته است (همو، رحیق مختوم، ۸۴/۱۹؛ همو، تسنیم، ۴۳۷/۴۷؛ همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۵۹؛ همو، عین نضاخ، ۳۳۶/۱-۳۳۷؛ همو، رحیق مختوم، ۳۸۹/۹؛ ۶۴/۱۰-۶۸؛ ۱۰۳-۱۰۷؛ همو، معرفت‌شناسی، ۳۴۵-۳۴۹).

۲. آیت بودن موجودات و نفی موهوم‌پنداری و هیچ‌انگاری کثرات

در مباحث قبلی چنین تبیین شد که حق تعالی نامتناهی است و اگر وجودی نامتناهی بود، هیچ وجود دیگری در کنار آن قابل فرض نیست؛ زیرا در این حالت، هر دو وجود مفروض متناهی خواهند بود. پرسشی که معمولاً بی‌درنگ مطرح می‌شود این است که اگر حق تعالی وجودی نامتناهی است بنابراین، تنها اوست که وجود دارد و هیچ چیز دیگری را نمی‌توان موجود دانست، پس این همه کثرات و همه آنچه در جهان موجود خوانده می‌شوند، چیستند؟ این انسان، این حیوانات، این درختان و این جمادات چیستند؟ تبیین این بحث را در چهار موضع پی می‌گیریم:

۱/۲. آیت و مظهر بودن اشیاء

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، در بین دیدگاه‌ها درباره وحدت و کثرت وجود، نظریه «وحدت شخصی وجود» با ظواهر شرعی سازگارتر است؛ زیرا ظواهر قرآن کریم بر آیت و نشانه بودن تمام آنچه غیر خداوند است دلالت دارد: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ» (الذاریات: ۲۰-۲۱)؛ «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ» (الإسراء: ۱۲)؛ «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (الجماثیه: ۴)؛ «وَمِن آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (فصلت: ۳۷). هر آنچه غیر خداوند است و عنوان «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، هر چه در آسمان و زمین است و خود آسمان و زمین و شب و روز و هر آنچه در آن‌هاست، آیات خداوند سبحان هستند و آیت بودن، وصف و عرض مفارق آن‌ها هم نیست؛ حتی مانند زوجیت برای چهار، یعنی وصف لازم نیز نیست؛ زیرا وصف لازم، متأخر از مرتبه ذات ملزوم است و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین ذات و گوهر اشیاء است؛ اشیاء به تمام ذات خود آیت حق‌اند. وقتی که ماسوای خداوند سبحان، در ذات و وصف خود نشانه و آیت او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت؛ چراکه اگر در ذات خود چیزی داشته باشند از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود. بنابراین، وقتی که غیر خدا عین آیت برای خداست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نیست. آیت بودن اشیاء نسبت به خداوند نظیر آیات و نشانه‌های اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد؛ بلکه تکوینی است. تکوینی بودن آن هم صبغه مقطعی و محدود ندارد که در برخی از اوضاع آیت خدا باشند و در برخی آیت او نباشند؛ بلکه هیچ شأنی از شئون ماسوای خدا نیست مگر آنکه آیت خداوند سبحان است (همو، عین نضاخ، ۳۷۹/۳؛ همو، رحیق مختوم، ۴۵۴/۹-۴۵۵؛ همو، تسنیم، ۲۳۷/۸-۲۴۱؛ بحث

وحدت صمدی حق در آیات الهی: همو، عین نضاح، ۳/۳۸۳-۳۸۴؛ بحث توحید ذاتی در قرآن: همو، توحید در قرآن، ۲۲۱-۲۲۳) و اساساً وجود نامحدود و نامتناهی، مجالی برای توهم وجودات مقید یا گمان حلول و مانند آن باقی نمی‌گذارد. نسبت وجود مطلق با تعینات و امور مقید، به تعبیر قرآن کریم، نسبت حقیقت واحد با آیات و نشانه‌های اوست (همو، رحیق مختوم، ۵۸۸/۹). حقیقت ذات اقدس الهی نامتناهی است و چون نامتناهی است، وجود غیر، محال است و چون وجود غیر محال است، کل جهان برمی‌گردد و می‌شود آیت او (همو، سروش هدایت، ۱۳۱/۷). مراد از مظهریت هم روشن شد که حلول و اتحاد نیست؛ بلکه مقصود آن است که همه موجودات جهان، به تمام هستی خود، آیت و نشانه خداوند هستند و هستی و همه کمالات خود را از او دریافت می‌کنند و در حدوث و بقاء محتاج خدا هستند (همو، علی (ع) مظهر اسمای حسنا الهی، ۴۳-۴۴). از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، از بهترین و ژرف‌ترین تعبیرهای علامه طباطبایی این کلام ایشان بوده که بارها فرموده‌اند:

«آنچه از قرآن کریم به خوبی استفاده می‌شود این است که سراسر جهان امکان آیت خداوند؛ یعنی در قوس نزول، عالم عقول و عالم نفوس و عالم طبیعت و در قوس صعود، عالم طبیعت و عالم مثال و عالم عقل همگی آیت حق‌اند و شأن و حقیقتی برای جهان امکان جز آیت بودن نیست (همو، تحریر رساله الولاية، ۹۰/۱).

۲/۲. نحوه تحقق کثرات

روشن شد که سراسر جهان آفرینش، عالم، یعنی علامت است. چیزی در جهان نیست که موجود و مصداق شیء باشد و اصلاً آیت خدا نباشد یا تنها از جهت یا جهاتی خاص نشانه و آیت خدا باشد. این خصیصه قهراً استقلال را از هر موجودی گرفته است و چیزی برای جهان آفرینش نمی‌ماند مگر در حد صورت مرآتی؛ یعنی همه جهان خدا را نشان می‌دهد.

سؤال و اشکالی که ممکن است رخ دهد این است: پس واقعیت‌های عینی و مورد مشاهده ما، چگونه محفوظ هستند و نحوه تحقق آن‌ها چگونه است؟

پاسخ: در عرفان اسلامی، کثرات و مخلوقات (که از آن‌ها به مظاهر و نمودها تعبیر می‌شود)، به طور کلی نفی نمی‌شوند و ابن عربی نیز در بخش‌های متعدد فتوحات مکیه تصریح دارد که نزد محققان صوفیه ثابت شده است که در دار وجود جز الله نیست و موجودات گرچه موجودند؛ وجودشان «بالله» است (ابن عربی، ۹۰/۱؛ ۳۹۸/۳). بسیاری از مباحث عرفان نظری اسلامی هم که منبعث از وحدت شخصی هستند، به معنای پذیرش کثرات است؛ مانند: مباحث حضرات خمس (در مقدمه شرح قیصری بر

فصوص) و بحث تمایز احاطی بین حق و خلق (ابن ترکه، ۹۱). ابن عربی تأکید دارد که هر موجودی در تحققش نیازمند به خداست؛ پس کل عالم «موجود به» است و تنها خداوند است که «موجود بالذات» است (ابن عربی، ۳۶/۱). بنابراین، در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده است و نمی‌شود؛ بلکه کثرت از «بود» به «نمود» تنزل می‌کند؛ چنان‌که در عرفان، «بود» از کثرت به وحدت ترقی می‌کند (جوادی آملی، عین نضاح، ۵۹/۱-۶۰). صدرالمتألهین در اسفار بعد از اثبات وحدت شخصی در مطالب پایانی بحث علت و معلول، فصل ۲۷ و ۳۰ را به صورت کامل به اثبات کثرات و نحوه تحقق آن‌ها اختصاص می‌دهد (ملاصدرا، ۳۱۹/۲-۳۲۷؛ ۳۳۹-۳۴۷). بنابراین، وقتی در عرفان وجود حقیقی و بالذات از مخلوقات نفی می‌شود، ممکن است گمان شود که مطلق وجود، حتی موجود بالعرض و المجاز نیز از کثرات و مخلوقات و مظاهر نفی می‌شود و چه بسا چنین اندیشه‌ای انکار بدیهیات دانسته شود (مصباح یزدی، ۱۵۶/۱) و حال آنکه عرفان اسلامی چنین دیدگاهی ندارد.^۱

شرح این مطلب که سراسر جهان آفرینش آینه‌های الهی‌اند و با این حال هیچ سفسطه‌ای لازم نمی‌آید و تمام واقعیت‌های عینی محفوظ‌اند، چنین است: ۱. هویت مطلق که بسیط الحقیقه است و مقام ذات خداست، منطقه ممنوعه است و احدی را به آن بار نیست؛ ۲. اکتناه صفات ذاتی خدا که عین هم بوده و عین ذات‌اند مانند مقام ذات، منطقه ممنوعه است و هیچ موجود امکانی را به آن مقام منبع راه نیست؛ ۳. اسمای الهی و شئون فعلی خدای سبحان که صادر از ذات یا ظاهر از اوی هستند، حقایق عینی‌اند و متن ملک و ملکوت را تأمین می‌کنند؛ ۴. اشیاء خارجی، از قبیل آسمان‌ها و زمین، مرائی و آینه‌هایی هستند که اسماء الهی را نشان می‌دهند؛ زیرا هر مظهر فقط ظاهر خود را نشان می‌دهد، نه خود را و نه بیگانه را.

لازم است توجه شود که: الف) جریان آیت بودن هر موجودی برای خداوند سبحان، ناظر به هویت اصیل آن‌هاست، نه ماهیت اعتباری آن‌ها. ب) آیت بودن هر موجودی مقوم هویت اوست، نه لازم آن؛ یعنی از قبیل فصل مقوم است نه از صنف عرض لازم تا رتبه آن متأخر از رتبه ملزوم باشد، وگرنه لازم می‌آید که موجود ممکن در مقام ذات (هویت) خود آیت خدا نباشد و فقط در مقام لازم ذات که متأخر از آن است، نشان خدا باشد. ج) آیت بودن مقوم هویت هر موجود امکانی است؛ به طوری که موجود ممکن حیثیتی غیر از آیت بودن ندارد. بنابراین، نمی‌توان تعدد جهت را برای آن تصحیح کرد و چنین گفت که حیثیت «ما فیه ينظر» آن غیر از حیثیت «ما به ينظر» آن است؛ زیرا هرگونه حیثیتی که با آیت بودن موجود امکانی هماهنگ

۱. برای تفصیل و تدقیق بیشتر و سامان یافتن این بحث، لازم است که مباحث مربوط به انحای تحقق وجود یا اقسام حیثیات (حیثیت اطلاق، حیثیت تعلیلی و به‌ویژه حیثیت تقییدی نفاذی، شائی و اندماجی) به‌طور کامل مطالعه شود. ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۶۷-۱۹۶؛ امینی‌نژاد، ۱۵۴-۱۷۱.

نباشد نسبت به او بیگانه است، نه آشنا (جوادی آملی، تسنیم، ۸/۲۳۷-۲۴۱).

۳/۲. واسطه نبودن ظهورات و آیات (عدم لزوم ارتفاع نقیضان)

ممکن است اشکال و سؤال شود که: شما از طرفی می‌گویید که موجودیت موجودات بالذات نیست و از طرف دیگر، می‌گویید که کثرات هستند و تحقق دارند؛ آیا به ارتفاع نقیضان (وجود و لاوجود) که محال است، قائل هستید؟!

پاسخ: علاوه بر مطالب گفته شده، چنین می‌افزاییم: نفی وجود از ماسوی خداوند و اسناد آیت بودن به آن‌ها مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست؛ زیرا هستی و نیستی نقیض یکدیگرند و بر آیت هستی، هستی صدق نمی‌کند و نیستی صادق است و آیت نیز نقیض نیستی نیست تا آنکه اجتماع آیت و نمود با نیستی مستلزم جمع نقیضین باشد. نقیض آیت و نمود، سلب آن است و البته آیت و نمود نقیض خود نیست. خلاصه آنکه بود و نبود نقیض هم هستند و نمود و سلب نمود نقیض یکدیگرند. آیت خدا، بود ندارد و نبود بر او صادق است، پس ارتفاع نقیضین نیست و از طرف دیگر، نمود است و سلب نمود نیست، پس از این جهت هم ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید. آیت وجود ظل هستی است و بسیاری از احکام بر مدار آیات الهی سازمان می‌یابند و همچنان که احکام بسیاری درباره ظل شکل می‌گیرد، ارتفاع، اوج و حضیض خورشید و حرکت ستارگان را با شناخت احکامی که مربوط به اظلال آن‌هاست، می‌توان تشخیص داد (جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۹/۴۵۵-۴۵۶؛ همو، عین نضاح، ۳/۳۸۰). بنابراین، نمود به معنای واسطه بین وجود و عدم نیست؛ زیرا بود، مخصوص واجب است و نقیض آن نبود است که شامل ممتنع و ممکن می‌شود و نمود مخصوص ممکن است و نقیض آن عدم نمود است؛ پس در هیچ‌یک واسطه لازم نمی‌آید (همو، عین نضاح: ۱/۳۳؛ همو، ریحیق مختوم، ۱۰/۱۰۹-۱۱۰).

۴/۲. تمثیل به صورت در آینه

مناسب‌ترین یا از جمله مناسب‌ترین راه‌ها برای توجیه کثرت جهان امکان از یک سو و آیت و نشان بودن آن‌ها برای خدای سبحان از سوی دیگر (و همچنین، ابطال حلول و اتحاد که مربوط به بخش قبل بود)، بیان و تمثیل امام رضا(ع) (در پاسخ به این سؤال عمران صابی: آیا خدا در خلق است یا خلق در خدا؟) است. هر چند محور عنصری گفت‌وگویی امام رضا(ع) در آن نه وحدت وجود بود و نه وحدت مشهود؛ بلکه محور

۱. ملاصدرا در فصل ۲۷ و ۳۰ مباحث پایانی علت و معلول اسفار به اثبات کثرات و نحوه تحقق آن‌ها می‌پردازد، ر.ک: جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۱۰/۳۹-۵۱؛ همان، ۱۳۱-۱۸۲.

گفت‌وگو اصل مسئله توحید بود؛ لیکن از این تمثیل می‌توان به کیفیت هستی ممکنات در برابر هستی

خدای سبحان پی برد؛ زیرا:

اولاً، از طرفی اگر جهان امکان موجود حقیقی و عینی بود، با نامتناهی بودن هستی خدای متعالی هماهنگ نبود؛

ثانیاً، از طرف دیگر اگر سراب محض بود، هرگز فعل خداوند و آیت او نمی‌شد.

بنابراین، اگر وجود مرآتی داشته باشد هم می‌تواند آیت و نشان صدق باشد و هم منافی با نامحدودبودن خدا نخواهد بود. مرآت، یعنی این ابزار رؤیت و دیدن که از آن به آینه تعبیر می‌شود. مرآت که آلت دیدن است، در فضای عرف به جرم شفاف مانند شیشه‌ای که در پشت آن جیوه یا ماده دیگر باشد، گفته می‌شود؛ اما در فن عرفان به خود صورت آینه، مرآت گفته می‌شود که وسیله دیدن شاخص و صاحب صورت است. صدر و ساق جهان مرآت عرفانی است، نه عرفی (جوادی آملی، ریحق مختوم، ۶۴۰/۱۶).

در جهان بینی توحیدی و حیانی، حق تعالی صرف الحقیقه و نامتناهی و یکتا و یگانه است؛ به‌گونه‌ای که وجود نامتناهی او اصلاً جایی برای وجود اغیار (خواه در طول یا عرض او) باقی نمی‌گذارد. بنابراین، ماسوی الله نه سهمی از وجود استقلالی دارند و نه در هستی شریک واجب تعالی هستند؛ بلکه ظهورات همان وجود یکتا و نامتناهی هستند. البته ممکنات همچون سراب نیستند؛ زیرا سراب هم وجود خارجی آب را ندارد و هم دلالت و حکایت‌گری‌اش بر آب موهوم و کاذب است. اما صورت مرآتی گرچه وجود خارجی نداشته و فضایی را در عالم پر نکرده؛ در حکایت‌گری و دلالت‌کردنش بر صاحب صورت راستگوست؛ همان طور که وجود امکانی نیز در نشان دادن وجود و اوصاف حق تعالی واقع‌نما و صادق است. البته میان آینه عرفی و آینه عرفانی تفاوت دقیقی است (همو، تحریر رساله الولاية، ۸۱/۲-۸۳). در نتیجه، اینکه اهل معرفت خلق را به آینه حق تعالی تشبیه می‌کنند، به این معنا نیست که مخلوقات وجودی دارند که چون آینه شفاف است و می‌تواند وجه الله را نشان دهد؛ بلکه به این معناست که اساساً مخلوقات چیزی جز تصویر و نمود و تجلی و ظهور حق تعالی نیستند؛ ازاین‌رو، قرآن کریم فرموده: «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (البقرة: ۱۱۵)، یعنی هر سمتی که رو کنید و هر چه ببینید خود وجه الله است، نه اینکه در آن چیز وجه الله دیده می‌شود. عارف به جایی می‌رسد که آینه تمام‌نمای صفات حق تعالی می‌شود و آنگاه، همچنان که خود مرآت کامل خداست، خدای سبحان نیز به‌عنوان مرآت برای او ظهور می‌کند (همان، ۸۳/۲-۸۶). گفته شد که جهان نشانه و آیت حق تعالی است. ماسوای حق تعالی با اینکه او را نشان می‌دهند، خود حقیقتاً وجود ندارند و تنها ظهور و تجلی او هستند. در روایات در بیان نسبت حق و خلق به‌صورت مرآتی استدلال شده است. سپس، تمثیل امام (ع) به آینه در گفته‌ها و نوشته‌های حکیمان و عارفان مسلمان بازتاب

یافته است. از نگاه بسیاری از آنان، جهان آینه و مرآت حق تعالی است (جوادی آملی، تحریر ایقاز النائمین، ۲۱۶/۱-۲۱۹). فهم دقیق تر کلام امام رضا(ع) در این روایت، خاصه تمثیل به آینه، به توضیح سه نکته اساسی وابسته است: ۱. آینه چیست؟ ۲. آینه چگونه نشان می دهد؟ ۳. آینه چه چیزی را نشان می دهد؟

یک: آینه ذاتی جز «نشان دهندگی» ندارد که مستقیماً به جنبه مرآتیت آن مربوط است. آینه عرفی و جسمی از قاب، شیشه، جیوه و مانند آن ساخته می شود. این شرایط مادی در مجموع ویژگی ای پدید می آورند که با آن می تواند چیزی را نشان دهد؛ اما مقصود از تمثیل آینه در کلام امام رضا(ع) یا در گفته های حکیمان و عارفان، این شرایط مادی نیستند. اصلی ترین جنبه در تمثیل آینه، ویژگی «نشان دهندگی» یا همان «جنبه مرآتیت» است. بنابراین، آینه صرفاً مقوم به جنبه مرآتیت و نشان دهندگی است و ذاتی جز نشان گری ندارد.

دو: نشان دهندگی آینه تکوینی است نه اعتباری. بسیاری از امور، نشانه و علامت چیزی یا امر دیگری هستند؛ مانند علائم نظامی بر دوش درجه داران یا علائم راهنمایی و رانندگی؛ ولی نشان دهندگی همه آنها اعتباری است و به اعتبار معتبر وابسته است و اما آینه تکویناً نشان دهنده است. اگر چیزی در برابر آینه نباشد، با هیچ تمهیدی و اعتباری نمی توان کاری کرد که آینه چیزی را نشان دهد.

سه: آینه همواره واقع را می نمایاند. اگر جسم یا شخص از برابر آینه کنار رود، آینه چیزی را نشان نمی دهد. پس جنبه نشان دهندگی آینه همیشه به چیزی - البته چیزی واقعی - غیر از خودش، ارجاع دارد. فرق آینه با سراب همین است؛ آینه و سراب هر دو نشان می دهند؛ اما نشان دهندگی آینه، صادق است و نشان دهندگی سراب، کاذب است و از همین رو، بیننده را گمراه می کند.

بنابراین، جهان مرآت حق تعالی است. اگر آینه ای به اندازه همه جهان فرض کنیم، هر سه نکته قبلی درباره آن صادق خواهد بود: اول: نهادن این آینه کیهانی این است که حیثیت مرآتیت دارد و ذاتاً نشان دهنده است؛ دوم: آینه کیهانی تکویناً نشان دهنده آن حقیقت حقه است و این گونه نیست که نشان دهندگی جهان از حقیقت وجود به اعتبار معتبری یا به شهود شاهدهی بستگی داشته باشد. جهان بدون هیچ محدودیت، مرآت حقیقت وجود است: هیچ چیزی در جهان نیست که حق تعالی را نشان ندهد. در جهان چیزی نیست که از جهتی خاص مرآت حق تعالی نبوده یا نسبت به آن حاجبیت داشته باشد. کثرات همگی و از همه جنبه ها آینه خدا هستند و تنها او را نشان می دهند؛ سوم: آینه کیهانی حق ناماست. اگر حقیقت حقه واجبی نباشد، هیچ نشان دهندگی ای هم در کار نخواهد بود؛ زیرا این آینه از خود هیچ ندارد. پس جهان سراب نیست که دروغ بنمایاند؛ بلکه جهان آینه است که حقیقت را می نمایاند. بنابراین، «چنین نیست که چون جهان آن

حقیقت را نشان می‌دهد، آن حقیقت حقه هست؛ بلکه «چون آن حقیقت حقه هست، جهان او را می‌نمایاند» (جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائمین، ۲۲۰/۱-۲۲۲). از این تمثیل علاوه بر مباحث فوق، برای نحوه جمع بین وحدت شخصی و کثرت نیز استفاده می‌شود (همو، عقلانیت شهود، ۳۸۶/۱-۳۹۸). بنابراین، می‌توان بین نامحدود بودن حق سبحانه و پذیرش کثرت جهان امکان، طبق حدیث یادشده (تمثیل به صورت مرآتی) جمع کرد (همو، ریح مختوم، ۶۴۱/۱۶) و کثرات همچون «صُور مرآتی» هست بالذات را نشان می‌دهند و خودشان به جز دلالت صادقانه از مدلول حقیقی‌شان هیچ حظ و سهمی از هستی و حقیقت ندارند. پس سراسر عالم چیزی جز آیات الهی نخواهد بود (همو، تحریر رساله الولاية، ۸۹/۱-۹۰).

۳. استحاله و بطلان همه‌خدایی

برداشت اشتباه همه‌خدایی از دیدگاه وحدت شخصی عرفاء را می‌توان نتیجه برداشت غلط حلول و اتحاد دانست؛ زیرا وقتی وجود حق تعالی در همه موجودات حلول کند و با آن‌ها متحد شود، نتیجه طبیعی آن، خدا بودن همه موجودات است. هر چند می‌توان این سوء برداشت را مستقلاً نیز تقریر کرد؛ با این برداشت که وقتی که عرفاء یک وجود نامتناهی را خدا معرفی می‌کنند، پس همه چیز خدا خواهد بود. با مطالب دو بخش پیشین (نفی حلول و اتحاد و اثبات آیت بودن موجودات)، بطلان «همه‌خدایی» نیز آشکار می‌شود؛ زیرا چه بر اساس تقریری که این برداشت نادرست را متفرع بر حلول می‌داند و چه بر اساس تقریر مستقل آن، در هر دو حال با مطالب گفته شده در دو بخش قبل، اساساً دیدگاه «همه‌خدایی» رخت برمی‌بندد و موضوعاً منتفی می‌شود و ابتدال و سخافتش روشن می‌شود.

۴. تلطیف و ترفیق علیت، نه نفی آن

شاید اشکال یا توهم شود که پذیرش وحدت شخصی، آیت بودن ماسوی و مظهریت آن نسبت به حق، موجب فروپاشی علیت می‌شود.

پاسخ آیت‌الله جوادی آملی این است که پذیرش مظهریت، که عصاره و خلاصه آن بازگشت علیت در نظام هستی به تشان است، مستلزم نفی نظام علت و معلول از جهان ممکنات و فروپاشی نظام علیت در جهان کیهانی نیست؛ زیرا معتقدان به مظهریت ممکن برای واجب، تصریح دارند که رابطه علیت را در سنجش مخلوقات با یکدیگر هم قبول دارند؛ ولی حقیقت علیت ممکنات را همان تشان و مظهریت می‌دانند. به بیان دیگر، در عین حال که رابطه علی و معلولی اشیاء محفوظ است و قائم به یکدیگرند، همه

قائم به خدا و از شئون فاعلیت او هستند؛ و چه بسیار فرق است بین نفی کردن صریح رابطه علت و معلول در نظام کیهانی و بین تلطیف و ترقیق آن تا حد تشان.

بر اساس مبنای مظهریت ممکن برای واجب تعالی، علیت در نظام ممکنات به این معنا نیست که ممکن به ممکن دیگر چیزی اعطاء کند؛ همان طور که علیت بین خداوند و ممکنات به این معنا نیست که وجود اشیاء مفروغ عنه باشد و خداوند با اعطاء فیض، آن ها را به موجود دیگری تبدیل کند؛ بلکه خالقیت و علیت خداوند به نحو کان تامه و هلیه بسیطه است، که اصل وجود اشیاء را می آفریند. مفاد کان ناقصه یا هلیه مرکبه همان فاعلیت طبیعی است و به معنای تجربی و تحریک است و قلمرو آن، محدوده عالم طبیعت است که پای سه امر در میان است (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۵۹). ولی اگر بخواهیم فاعلیت و خالقیت خداوند را تحلیل کنیم، دو چیز بیشتر وجود ندارد: یکی، خدا که خالق و فیاض است و دیگری، مخلوق که با فیض و خلق او موجود می شود؛ یعنی وجود هیچ موجود ممکنی مفروغ عنه نیست؛ بلکه خداوند منان انسان، زمین، آسمان، فرشته و غیره را با مبادی و علل خاص خود از نیستی محض می آفریند. بنابراین، چون اصل وجود آن موجودات فیض و عطای خدای متان است و فیض و عطا و هبه، عین تعلق و وابستگی به فیاض و معطی و واهب است، همگی متکی به خداوند و از شئون او هستند. موجودات امکانی هیچ پایگاه و تکیه گاهی جز خدا ندارند و همه آن ها شئون خدا و هر یک، شأن خاص الهی است که با اذن تکوینی او به عنوان مظهریت افاضه وی، در موجودات دیگر مؤثر است. پس موجود ممکن، آینه دار اکرام خدای سبحان است و صورت مرآتی هرگز علت قریب چیزی نیست؛ همان گونه که کذب و سراب نیز نیست و این معنای لطیف می تواند آیت بودن همه جانبه ممکنات را نسبت به خداوند توجیه کند. بنابراین، هر سه راه حلی که برای جمع بین توحید افعالی و نظام علت و معلول از جانب امامیه ارائه شده، صحیح است؛ هم راه حل فاعل قریب و بعید، هم راه حل فاعل حقیقی و فاعل اعدادی و هم راه حل مظهریت و تشان. مراتب و دقت بعضی از بعض دیگر بیشتر است؛ اما جوهره اصلی هر سه دیدگاه قبول عموم و اطلاق توحید افعالی و پذیرش نظام علت و معلول است (همان، ۴۶۰-۴۶۱).

صدرالمتألهین نیز در مسیر تبیین سببیت خداوند و سببیت ممکنات از نگاه عرفان، به این مبنای مهم عرفانی توسل می جوید: «هر موجودی دو وجه دارد: وجه یلی الحقی و وجه یلی الخلقی». هر موجودی وجه خاص و ویژه ای به سوی حق تعالی دارد. به تعبیر دیگر، هر موجودی نسبتی کاملاً متمایز و تکرارناپذیر با حق دارد. بر اساس نظریه وحدت تشکیکی فلسفی، همه حلقات سلسله علی بی هیچ مجاز وجود دارند؛ از این رو، اولاً، تأثیر علی بین حلقه های گوناگون سلسله به صورت طولی توزیع شده است؛ و ثانیاً، هر حلقه

نوعی تأثیر بی بدیل و جانشین دارد. همچنین، حق تعالی به تناسب شمار علت‌های میانی، از هر معلول در سلسله علیّی دور یا به آن نزدیک است. اما در عرفان، حق تعالی در همه این نظام سبب و مسببی حضور دارد و این حضور در هیچ حلقه‌ای از حلقات این سلسله نمی‌تواند کنار گذاشته شود. این نگاه عرفانی به سببیت خداوند در متون دینی، اعم از قرآن و روایات، ریشه دارد. در متون دینی، هم سخن از نزدیکی خداوند اختصاصاً به هر موجود است، و هم سخن از این است که امور در نظام سبب و مسببی جریان پیدا می‌کند. سببیت خاص خداوند سبحان نسبت به هر یک از اشیاء به دلیل احاطه و انبساط ظهور او بر هر چیزی است. در عرفان بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود، وجود حقیقتی واحد و شخصی فارد است و بنابراین، تنها خداوند از وجود سهم دارد و هر چیز دیگری غیر از او از وجود بی بهره است و از همین رو، کثرت نه در «وجود»؛ بلکه در «ظهورات وجود» است. عارف همین نگاه را به تأثیر علیّی نیز سرایت می‌دهد: تأثیری که در اسباب مشاهده می‌شود، بالاصاله برای آن اسباب ثابت نمی‌باشد؛ بلکه «انتساب تأثیر علیّی» به آن اسباب به حکم مظهریت آن‌ها برای یکی از اسمای حسنای خداوند است. سببیت واقعی در حق تعالی منحصر است و اسباب و علل دیگر به حکم مظهریت اسماء و صفات تأثیر دارند، نه بالاستقلال. این نظریه‌ها همان نظریه‌های توحیدی‌لند. بنابراین، عرفان هرگز اصل علیت را انکار نمی‌کند؛ بلکه به بینش دقیق‌تری در باب اصل علیت رسیده است. از همین روی، رؤیت اسباب با توحید او منافاتی ندارد. در عرفان، اسباب ملاحظه می‌شود؛ اما نه وجود حقیقتاً مستند به اسباب است و نه تأثیر؛ بلکه هم وجود و هم تأثیر به حکم مظهریت اسباب بدان‌ها استناد دارد (جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائمین، ۱/۵۲۷-۵۳۲). بنابراین، باید گفت:

پیام انبیا دعوت مردم به سبب حقیقی، یعنی خداست، نه انکار اصل سببیت، وگرنه باید ملتزم شد که آنان، معاذالله، مردم را به صدقه، بخت، اتفاق و هرج و مرج فرامی‌خواندند. سلب اسباب عادی با اثبات سبب حقیقی همراه است و هرگز ارمغان نبوت نفی علیت و دعوت به پذیرش «أمر مریج»، یعنی هرج و مرج نیست (همو، تسنیم، ۱/۲۰۰).^۱

۵. استحاله تغییر در ذات

اشکال دیگری که به دلیل برداشت ناصواب از وحدت شخصی ممکن است حاصل شود، تغییر در ذات واجب است. اشکالی که در این مقام شکل می‌گیرد، این است که اگر وجودات ممکنات به واجب تعلق

۱. لازم است برای توضیحات مبسوط در این باره، رجوع شود به: جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۳۹-۴۶۱؛ همو، تسنیم، ۱/۱۹۸-۲۰۴.

داشته و در ذات خود غیر مستقل باشند، پس لازم می‌آید که واجب‌تعالی متصف به آن‌ها شود و اتصاف به امور حادث، واجب را در معرض حدوث و قبول تغییرات قرار می‌دهد.

اما استحاله و بطلان این برداشت: آیت‌الله جوادی آملی هم پاسخ فلسفی محض در ابطال تغییر و تحول در خداوند اقامه می‌کند (جوادی آملی، رحیق مختوم، ۵۱۷/۹-۵۱۸). در بخش اول در ضمن پاسخ فلسفی محض و اقامه دلیل عقلی در ابطال حلول، به ابطال تغییر و تحول در خداوند نیز تصریح شد. علاوه بر این مواضع، از طریق تحلیل بی‌نهایت بودن خداوند و کمال مطلق و کمال محض بودن او نیز برای محال بودن تغییر در حق تعالی می‌توان چنین دلیل اقامه کرد:

خدای سبحان چون کمال محض است، بیرون از ذات اقدسش کمالی نیست که آن را نداشته باشد و بخواهد از راه آفرینش به آن برسد. هر چه به‌عنوان کمال فرض شود اولاً، ذات اقدس الهی آن را داراست؛ ثانیاً، آن کمال عین ذات اوست؛ ثالثاً، آن کمال نامتناهی است، پس ذات او عین کمال نامحدود است که هیچ تحولی در آن راه ندارد؛ آنگاه خود کمال مطلق و نامحدود کار می‌کند و به‌خلاف موجودی که از جهتی ناقص است و برای رسیدن به کمال و رفع نقص خود کاری را انجام می‌دهد، کمال مطلق بدان سبب کاری انجام می‌دهد که کمال مطلق است. خدای سبحان «بِأَوْلَيْتِهِ آخِر» است و «بِآخِرِيَّتِهِ اَوَّل» است و هیچ تحولی درباره واجب‌تعالی نیست؛ به‌خلاف موجود هدفمندی که هدف او غیر از اوست. اما کمال محض، نقص و کمبودی ندارد، تا با فعل خود آن را جبران کند و به مقصد برسد؛ پس او هم آغاز است هم پایان، هم ظاهر است هم باطن (الحدید: ۳). خدای سبحان چون بسیط محض است، اولیت و آخریت او عین هم‌لند؛ ولی فیض او اول و آخر و دوم و سوم دارد. همچنان که اول نور پیامبر (ص) را آفرید: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» و آنگاه دیگر پدیده‌ها را. امام علی (ع) خدا را به وصف تحول‌ناپذیری و ثبات محض حمد می‌کند: «الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالاً»؛ این طور نیست که وصفی را اول داشته باشد و سپس، وصف دیگری یابد؛ از این رو، با «فا» تفریع فرمود که تحوّل، تغییر و تغیر در ذات اقدس الهی نیست: «فَيَكُونُ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا وَيَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا؛ كُلٌّ مَسْمُومٌ بِالْوَحْدَةِ غَيْرِهِ قَلِيلٌ ... وَ كَلَّ ظَاهِرٌ غَيْرُهُ [غَيْرِ بَاطِنٍ] بَاطِنٌ وَ كَلَّ بَاطِنٌ غَيْرُهُ ظَاهِرٌ»؛ در غیر خداوند، هر ظاهری غیر از باطن است و هر درونی غیر از بیرون است؛ اما خداوند ظهورش عین بطون، بطونش عین ظهور، آغازش عین پایان و آخرش عین اول است (همو، تسنیم، ۴۸۰/۴۳-۴۸۲؛ همو، رحیق مختوم، ۶۴۱/۱۶-۶۴۲).^۱

۱. راجع به نفی ملاک تقدم معیت در خلق، ر.ک: جوادی آملی، رحیق مختوم، ۶۴۲/۱۶؛ راجع به ذاتی بودن اولیت حق تعالی و اولیتش در عین آخریت، ر.ک: همان، ۶۴۳-۶۴۲؛ راجع به علم خداوند به جزئیات و معلومات متغیر، ر.ک: همان، ۲۵۰/۱۹.

بنابراین، باید در نظر داشت که معیت قیومیه حق تعالی با هستی نیز هرگز موجب تغییر و تحول در ذات خداوند نمی‌شود. حقیقتی که نامتناهی است در همه حال به وزانی واحد حضور دارد (برای تفصیل: همو، ریحی مختوم، ۳۲/۱۵-۳۴؛ ۶۱۳/۱۶-۶۱۴) و واجب تعالی که ذات نامتناهی است، به حسب ذات خود در معرض تغییر و تبدل نخواهد بود (برای تفصیل: همو، عقلانیت شهود، ۲۸۲/۱-۲۸۳) و هرگونه اطلاق و تعین، هر حدی از مراتب تعین احدی به واحدی و مانند آنکه فرض شود، به حسب شهود سالک واصل است، نه تنزل ذات، تحول هویت، تبدل حال حق و مانند آن (برای تفصیل: همو، ریحی مختوم: ۶۴۴/۱۶-۶۴۵).

۶. امر بین امرین و نفی جبر

در هندسه فکری آیت‌الله جوادی آملی بین جبر و توحید افعالی، فرق عمیقی است (جوادی آملی، تسنیم، ۶۰۶/۴۴) و اساساً راه توحید افعالی که در عرفان مطرح است، در تبیین آیات، راهی برتر از راه حکمت و کلام در مسئله جبر و تفویض است. در حقیقت، توحید افعالی اختیار به معنای «امر بین الأمرین» را لطیف‌تر از مفاد کتاب‌های حکمت و کلام معنا می‌کند (همو، تسنیم، ۳۵۶/۳۳). فرقه ناجیه امامیه مطابق رهنمود عقلی و نقلی، یعنی احادیث نورانی اهل بیت وحی (ع)، هر دو جناح افراط و تفریط، یعنی تفویض و جبر، را باطل می‌داند و دیدگاه «امر بین الأمرین» را محور اصلی تفکر خویش قرار می‌دهد و در این زمینه از ظرائف روایات مدد می‌گیرد و فاصله بین جبر و تفویض را که در روایت بیش از فاصله میان آسمان و زمین خوانده شده است، به طور دقیق مهندسی کرده تا به هسته مرکزی آن که همان توحید افعالی است، به خوبی آشنا گردد و به آن پی ببرد و تفاوت توحید افعالی و جبر را که از دیده معرفتی، أدق من الشعر و از لحاظ عملی، أحد من السیف است، کاملاً در نظر دارد (همو، ادب فنای مقربان، ۳۷۳/۷-۳۷۴). به جهت همین وسعت است که علمای امامیه بیان‌های متفاوتی از «امر بین الأمرین» ارائه کرده‌اند. بیان‌هایی که هیچ‌کدام از آن‌ها جبر یا تفویض نیست؛ ولی برخی از آن‌ها به مرز جبر نزدیک است و بعضی به مرز تفویض. در این میان، بیان ظریف و دقیق «مظهریت» از جبر و تفویض به یک اندازه دور است (همو، توحید در قرآن، ۴۷۸). آدمی در قبال اعمال خود مسئول است و از نظر عقلی، شیطان هیچ سلطه و نفوذی بر انسان ندارد؛ زیرا مستلزم جبر است و استحاله جبر، مطلق و تخصیص ناپذیر است (همو، تسنیم، ۳۹۱/۴۷) و هیچ‌کدام از احادیث فطرت، طینت و قضا و قدر منافی بطلان جبر و تفویض نیست؛ زیرا آزادی انسان و قدرت انتخاب وی، از محکومات دینی است که با برهان عقلی و دلیل معتبر نقلی ثابت شده است (ادب فنای مقربان، ۱۳۱/۹). انسان در کارهای خود مختار است؛ گرچه زمام نهایی کار به دست

خداوند سبحانه است؛ یعنی هم مالکیت تکوینی خداوند نسبت به افعال محفوظ است و کار را به انسان تفویض نکرده تا اختیارش سلب شود و هم به اختیار انسان آسیبی نمی‌رسد و جبر باطل است: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین» (بحار الانوار، ۱۹۷/۴) (جوادی آملی، تسنیم، ۵۲۵/۲-۵۳۷).

اینکه قرآن کریم کارهای بندگان را گاهی به خودشان اسناد می‌دهد و زمانی به خدا، از یک سو می‌خواهد به آنان بفهماند که در برابر کارهای‌شان مسئول‌اند و از سوی دیگر، توحید افعالی را به آنان گوشزد می‌کند (همو، تسنیم، ۳۱۲/۴۴).

توحید افعالی را هرگز نمی‌توان با جبر اشتباه گرفت؛ زیرا معنای دقیق هر یک معین است و سرّ حق بودن توحید افعالی و باطل بودن جبر نیز مشخص است (همو، توحید در قرآن، ۲۴۴).

شایسته‌ترین گروه به دعوی انطباق، حکمای امامیه‌اند که از گزند جبر مصون و از آسیب تفویض منزّه و از آفت تجسیم میرا و از اُفْتِ نَفی امارت خوارج مطهرند و گوشه‌ای از این اصل فراگیر در کلام صدرالمتألهین (ملاصدرا، ۳۲۶/۷-۳۲۸؛ ۳۰۳/۸) درباره نزهت فلسفه الهی از عدم انطباق با شریعت و تحاشی شریعت الهی از ناهماهنگی با براهین فلسفی آمده است (جوادی آملی، ریحی مختوم، ۲۴۶/۱).

همان گونه که فاصله جبر و تفویض همچون فاصله آسمان و زمین از یکدیگر است، فاصله جبر و توحید افعالی نیز کم از آن نیست. ادراک صحیح توحید افعالی و انفصال آن از جبر در ردیف علمومی است که فقط اوحدی از صاحب نظران و بلکه صاحب بصران آن را می‌یابند (همو، تحریر رساله الولاية، ۸۷/۱)؛ البته همین مقدار که از جبر رها شده و به دام تفویض گرفتار نیایم و در فاصله بین این دو که به فرموده امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) از فاصله بین آسمان و زمین بیشتر است، قرار بگیریم در مسیر مستقیم «امر بین امرین» هستیم. هر بیانی که به هسته مرکزی، یعنی توحید افعالی نزدیک‌تر باشد، دقیق‌تر است و نیل به معارف دینی بهره سالکان خبیر و متدبری است که در مکتب امامان معصوم (ع) رشد کرده و سرزمین دل خود را با کلمات این ذوات مقدس سیراب کرده باشند (همو، توحید در قرآن، ۴۷۹).

بررسی ابعاد مختلف این بحث و ابطال دیدگاه جبر و تفویض و تحلیل دیدگاه «امر بین امرین» و رابطه آن با مسئله توحید افعالی، به ویژه بر مبنای مظهریت، نیازمند مجال وسیعی است که در این مقال نمی‌گنجد.^۱

۱. برای برخی از مواضعی که آیت‌الله جوادی آملی به تفصیل به این بحث پرداخته‌اند، ر.ک: توحید در قرآن، ۴۹۰-۴۶۱؛ ادب فنای مقربان، ۲۸/۴-۵۹؛ همو، انسان از آغاز تا انجام، ۱۸۴-۱۹۶؛ همو، فلسفه الهی از منظر امام رضاع (ع)، ۹۹-۱۳۴؛ همو، تسنیم، ۳۴۶/۳۳-۳۵۹.

۷. نفی و تقبیح اباحه‌گری

سوءفهم در مباحث معرفتی، از جمله مباحثی همچون وحدت شخصی، چه بسا برخی از اشخاص را به کج‌فهمی‌ها و توهماتمانند اباحه‌گری بکشاند.

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، صلابت و سداد دینی و عرفانی محققینی چون مرحوم سیدحیدر آملی ره‌توشه بی‌شماری داشته است که نقل شبهات صوفی‌نمایان و نقد دست‌آویز دست‌آموزان نفس‌اماره از درون و ابلیس اغواگر از بیرون و طرد و طعن و لعن و فتوا علیه معاندان و مهاجمان حرم امن شریعت از ثمرات همان شجره طوباست (جوادی آملی، عین نضاح، ۶۷/۱). وی شبهات مغالطه‌گران توحید را چنین بیان می‌کند:

۱. کسی که وحدت محض را می‌بیند و منظور او هوریت مطلق نیست؛ بلکه وحدتی است که در مظاهر پدید می‌آید و بین ظاهر و مظهر فرق نمی‌گذارد، به «اباحت» مبتلا شده است و همه چیز را حلال می‌پندارد و به فساد و فسق توجه نمی‌کند.

۲. کسی که فرقی بین واحد ظاهر و مظاهر کثیر نگذارد، به باطن‌گرایی مبتلا شده است و ظاهر و احکام ظاهری شریعت را رها می‌کند و به «الحاد» مبتلا می‌شود؛ مانند ملاحظه و باطنیه از اسماعیلیه.

۳. کسی که حق را در مظاهر کثیر مشاهده کند و خود را از جمله آن‌ها بیند و از تمایز ظاهر و مظهر ناتوان باشد یا سر باز زند، به «اتحاد» مبتلا شده است و خود را با حق متحد می‌پندارد؛ مانند گروهی از ترسایان و برخی از صوفیه.

۴. کسی که از کیفیت ظهور حق در مظاهر کثیر آگاه نبوده و ظهور را حلول پندارد؛ به «حلول» مبتلا می‌شود که مرام برخی از نصاری و گروهی از صوفیه است.

و شبهه ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ و... را بیان می‌کند؛ آنگاه درباره آن‌ها چنین می‌فرماید: «فینبغی ان تعرف ان هذه الجماعة المسماة بالصوفية... هم محجوبون عن الحق و اهله «مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تُثْقُوا»، عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين». موحیدین در این باب کتاب‌ها و رساله‌ها نگاشته‌اند (سیدحیدر آملی، ۲۱۶-۲۲۰).

برای صیانت آسمان عرفان از عروج کاذبانه کسی که «نهاد دام و سر حقه باز کرد»، همواره عارفان اصلی چون سیدحیدر آملی (قدس سره)، به عنوان حرس الهی پاسداری می‌نمایند تا هرگز سیئات مدعیان دروغین به حسنات سالکان واصل نیامیزد و آنان که «هزار نکته باریک‌تر از مو» را شکافتند و یافتند و ساختند و پرداختند، به جرم داعیه‌داران قلندری که تنها گواه عرفان آنان گیسوی درازشان است، مورد بی‌مهری قرار نگیرند و تشنه‌کامان معارف زلال را از زادراه این پرهیزکاران پر محتوا و بی‌ادعا محروم نکنند؛

لذا، قبل از هر گروهی، عرفای شامخ دستی از آستین غیرت به در آورده‌اند و به سینه صوفی‌نمای نامحرم زده و سند زندقه و آلودگی وی را تدوین و امضا کرده‌اند و سپس، این مطلب همراه با سایر معارف بلند الهی، از عرفان به فلسفه راه یافته است (جوادی آملی، عین نضاح، ۶۹/۱؛ همو، سرچشمه اندیشه، ۶۹/۵؛ همو، عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، ۱۴۵).

لذا، صدرالماتلهین در بسیاری از آثار خود، نظیر اسفار، به طرد و تکفیر جَهَلَه صوفیه می‌پردازد و کسی را که فرق هویت مطلق و منزله از کثرت با مجموعه قانونمند نظام کیهانی مقدورش نبوده، لذا، انسان کبیر را که انسان صغیر نمونه اوست، معاذالله خدا پنداشته، زندیق دانسته است (ملاصدرا، ۳۴۵/۲) و از شر ترهات این گروه ضال مضل به خداوند سبحان پناه می‌برد (همان، ۱۲/۱ و ۲۵۵). آنگاه فقیهان ماهر که رجوع به اهل خبره را از نظر دور نداشتند، مطلبی را که اولاً، عرفاء فرموده‌اند و ثانیاً، حکماء تکرار و تأیید کرده‌اند و ثالثاً، تثبیت و تشریح کرده و برابر آن فتوا صادر کرده‌اند؛ بنابراین، محور قهر و مهر و مسیر قلدح و مدح و مدار جذب و دفع و طریق جرح و تعدیل و مانند آن، کاملاً روشن است و همان طور که مرحوم سیدحیدر آملی فرموده است، تنها گروه ناجی کسانی‌اند که مؤمن مُمْتَحَن بوده، هم به همه احکام ظاهر معتقد و به آن عامل باشند و هم به همه اسرار باطن مؤمن و به اهل بیت (ع) معتقد و به ولای آنان مؤمن بوده و اسرار علوم آنان را حمل کنند؛ یعنی در حقیقت به حدیث ثقلین معتقد و به آن عامل باشند (جوادی آملی، عین نضاح، ۶۸/۱-۷۱؛ همو، سرچشمه اندیشه، ۶۹/۵-۷۱؛ همو، عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، ۱۴۵). آیت‌الله جوادی آملی بر آن است که گذشته از متون به یادماندنی شیخ اکبر و شیخ کبیر (قونوی) و ابن‌فارض کسی که در این زمینه مطالب دل‌پذیری دارد، سیدحیدر آملی (قدس سره) است که خود قدم‌به‌قدم این عقیده‌کنود و صعب‌العبور را پیموده و ره‌آورد مشهود را به لسان عقل در فاهمه اهل وفا و صفا تزریق و افاضه کرده است. ایشان درباره انسان کامل می‌گوید: «ان الشیخ هو الإنسان الكامل فی علوم الشریعة والطریقة والحقیقة البالغ حدّ التکمیل فیها» (سیدحیدر آملی، ۳۵۳).

وی شریعت را حدوداً و بقائناً پایه طریقت می‌داند که اگر حدود شریعت رعایت نشود، طریقت هوا و هوس و وسوسه خواهد بود؛ چنان که اگر شرایط طریقت ملحوظ نشود حقیقت به صورت زندقه و الحاد در می‌آید (همان) و راه رسیدن به معارف توحید ناب و نیل به مقام انسان کامل را همانا راه عرفان، یعنی تهذیب، تصفیه و تزکیه روح بر اساس عمل به فرایض و سنن و پرهیز از محرّم و مکروه و... می‌داند (جوادی آملی، عین نضاح، ۸۸/۱-۸۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس مباحث عقلانی و وحیانی گفته‌شده، نتایج زیر، روشن و حاصل شد:

۱. حلول و اتحاد، باطل و مستحیل است. دخول ذات واجب در اشیاء نیز باطل است. اساساً نامتناهی بودن حق تعالی، استحاله حلول وی را در ماسوی و از جمله انسان می‌رساند. تجلی خداوند سبحان نیز تفاوت جوهری با حلول و اتحاد داشته و از طرف دیگر، تجرد و محیط‌بودن خداوند بر استحاله اتحاد و حلول دلالت دارد. طیفی از روایات که از «دخول بدون ممازجت خداوند» سخن می‌گویند، مرادشان دخول فیض الهی (وجود لایشرط قسمی) است آن هم بدون تمازج، نه ذات خداوند (لایشرط مقسمی) که بسیط و نامتناهی است و نه صفاتی که عین ذات است و حضور حق در اشیاء در مقام تجلی و ظهور است. بنابراین، وحدت شخصی نه تنها تلازمی با حلول و اتحاد ندارد؛ بلکه خود دلیلی بنیادین بر نفی و ابطال آن‌هاست.
۲. با نامتناهی بودن خداوند سبحان، سوآلی که بی‌درنگ حاصل می‌شود این است که این کثرات چیست؟ پاسخ: الف) موجودات، آیت، نمود، نشانه و مظهرند؛ ب) ارتفاع نقیضان (وجود و لاوجود) رخ نمی‌دهد و تحقق، انحصاری دارد؛ مانند: حیثیت تقییدی شأنی، نفادی و اندماجی؛ ج) تمثیل به آینه تسهیل‌گر فهم نحوه تحقق کثرات (و نیز ابطال حلول و اتحاد) است. بنابراین، هیچ‌انگاری کثرات یا متهم کردن عرفان بر هیچ و موهوم دانستن کثرات، به دور از تحقیق و مردود است.
۳. با مطالب گفته‌شده (مانند نفی حلول و اتحاد و اثبات آیت و نمودبودن موجودات)، بطلان «همه‌خدایی» نیز آشکار می‌شود؛ زیرا چه بر اساس تقریری که این برداشت نادرست را متفرع بر حلول می‌دلند و چه بر اساس تقریر مستقل آن، در هر دو حال، با توجه به مطالب گفته‌شده اساساً دیدگاه «همه‌خدایی» رخت برمی‌بندد و موضوعاً منتفی می‌شود و ابتدال و سخافتش هویدا می‌شود.
۴. با پذیرش وحدت شخصی وجود، علیت نفی نمی‌شود؛ بلکه تلطیف و ترقیق می‌شود.
۵. تغییر در ذات واجب تعالی محال است. کمال محض بودن خداوند، امتناع تغییر و تحول در او را می‌رساند. رابطه خداوند سبحان با اشیاء و متغیرها نیز به نحو معیت قیومیه است و هرگز تغییر و تغیری در ذات رخ نمی‌دهد.
۶. بین جبر و پذیرش توحید افعالی و وحدت شخصی، فرق عمیقی است و نظریه حق، امر بین امرین است. هم جبر باطل است و هم تفویض. استحاله جبر، مطلق و تخصیص‌ناپذیر است.
۷. گروه ناجی کسانی‌اند که مؤمن مُتَمَنِّحَن بوده، هم به همه احکام ظاهر معتقد و به آن عامل باشند و هم به همه اسرار باطن مؤمن و به اهل بیت (ع) معتقد و به ولای آنان مؤمن بوده و اسرار علوم آنان را حمل

نکنند؛ یعنی در حقیقت به حدیث ثقلین معتقد و به آن عامل باشند. شریعت حدوداً و بقائماً پایه‌ی طریقت است که اگر حدود شریعت رعایت نشود، طریقت هوا و هوس و وسوسه خواهد بود؛ چنان که اگر شرایط طریقت ملحوظ نشود حقیقت به صورت زندقه و الحاد در می‌آید. راه رسیدن به معارف توحید ناب و نیل به مقام انسان کامل همانا راه عرفان، یعنی تهذیب، تصفیه و تزکیه روح بر اساس عمل به فرایض و سنن و پرهیز از محرّم و مکروه و... است.

منابع

- قرآن کریم.
 نهج البلاغه.
 آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح: هانری کربن و عثمان یحیی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
 ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح و تعلیق: حسن رمضان، مؤسسه ام‌القری، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
 ابن‌عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه (۴جلدی)، دارالصادر، بیروت، بی‌تا.
 امینی‌نژاد، علی، حکمت عرفانی، تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید دالله یزدان‌پناه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۴.
 جوادی آملی، عبدالله، انسان از آغاز تا انجام، اسراء، قم، ۱۳۸۹.
، تحریر ایقاظ الثامنین، ج ۱-۲، اسراء، قم، ۱۳۹۷.
، تحریر رساله الولاية، ج ۱-۲، اسراء، قم، ۱۳۹۵.
، تسنیم (تفسیر ترتیبی)، ج ۱، ۲، ۸، ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، اسراء، قم، ۱۳۹۸.
، تفسیر انسان به انسان، اسراء، قم، ۱۳۸۵.
، توحید در قرآن، اسراء، قم، ۱۳۸۸.
، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
، حکمت علوی، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
، ریحق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱، ۲، ۳، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۹، اسراء، قم، ۱۳۹۶.

- سرچشمه اندیشه، ج ۳، ۵، اسراء، قم، ۱۳۹۳.
- سروش هدایت، ج ۷، ۹، اسراء، قم، ۱۴۰۰.
- سیره پیامبران در قرآن، ج ۲، اسراء، قم، ۱۳۸۴.
- سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ج ۱، ۲، اسراء، قم، ۱۳۸۵.
- عقلانیت شهود (تحریر فصوص الحکم)، ج ۱، اسراء، قم، ۱۳۹۹.
- علی (ع) مظهر اسمای حسناى الهی، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
- عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، اسراء، قم، ۱۳۹۱.
- عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، ج ۱-۳، اسراء، قم، ۱۳۹۰.
- فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع)، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- معرفت‌شناسی در قرآن، اسراء، قم، ۱۳۹۴.
- منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم، ۱۳۸۹.
- ادب فنای مقربان، ج ۴، ۷، ۹، اسراء، قم، ۱۴۰۰.
- آفاق اندیشه، اسراء، قم، ۱۳۹۱ ش.
- دهقانی، امین، «وحدت وجود؛ خدای نامتناهی و لوازم الهیاتی آن در منظومه فکری علامه جوادی آملی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۱۰۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۲۰-۹۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهایة الحکمة، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.