



Validation of sages' view of divine monotheism according to theologians' view in supplications and hadiths

hamid Esfandiari ¹

Abstract: How to explain the truth of divine monotheism and the meaning of the oneness of the Supreme Being from the point of view of theologians and sages has always been discussed and debated. For its own reason and removing the duality between them by pointing to the existential poverty of Masavi, and by explaining the aspects of the principle of "the simple truth of all things" and arguing for it, he explained the view of "true monotheism" in existence and by explaining that Masavi is the source of all manifestations and The definition of the lights of the Holy Prophet is true, it means monotheism, which sometimes theologians have opposed this view, which is known as the unity of existence, but based on research and citation methods, it can be said that this view is exactly taken from the proverbial supplication of Ahl al-Bayt infallibility and purity. (peace be upon him), his enlightened narrations and numerous verses of the Holy Quran.

Keywords: True monotheism, supplication, simple truth, Ain al-Rabbat, inherent poverty, Qayyumi.

Submitted: 2023/11/26

Accepted: 2024/02/19

1. Assistant Professor. hamid.es135@yahoo.com

اعتبار سنجی نگاه حکما به توحید الهی با توجه به نگاه متکلمین در ادعیه و روایات

حمید اسفندیاری^۱

چکیده: همواره چگونگی تبیین حقیقت توحید الهی و معنای واحد و احد بودن حق تعالی از منظر متکلمان و حکما مورد بحث و نزاع بوده است. در این میان، ملاصدرا به عنوان حکیم متأله، براساس مبنای اصلت وجود، با تبیین نگاه عین الربط بودن معلولات و قوام و قیام وجودی آن‌ها به علت خویش، و با برداشتن دوگانگی بین آن‌ها و اشاره به فقر وجودی ماسوی، به توضیح جوانب اصل «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» پرداخته و با استدلال به آن، به تبیین نگاه «توحید حقیقی» در دار هستی می‌پردازد. او با تبیین اینکه ماسوی همه تجلیات و تعینات اضواء حضرت حق هستند، توحید را معنا کرده است. برخی متکلمان با این نگرش که معروف به وحدت وجود است، مخالفت ورزیده‌اند؛ اما بر اساس روش تحقیقی و استناد به منابع معتبر، می‌توان گفت که این نگاه دقیقاً برگرفته از دعاها و روایات مأثوره اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) و آیات متعدد قرآن کریم است.

واژگان کلیدی: توحید حقیقی، ادعیه، بسیط الحقیقه، عین الربط، فقر ذاتی، معیت قیومی.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵

۱. استادیار فلسفه، hamid.es135@yahoo.com.

مقدمه

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین آموزه‌های ادیان الهی، به‌ویژه دین مبین اسلام، اعتقاد به «توحید الهی» است که بنیادی‌ترین باور دینی و سرلوحه دستورات همه پیامبران بوده است. به‌گونه‌ای که آیات قرآن و روایات متعددی به آن تصریح کرده‌اند. اما همواره در طول تاریخ، تبیین چگونگی حقیقت توحید الهی و ارتباط آن با کثرات و مخلوقات بین حکما و عرفا بحث و مناقشه بوده است. متکلمان در تبیین توحید به معنای اعتقاد به وحدانیت خداوند تبارک و تعالی با نظریات برخی از حکما که در تبیین حقیقت و معنای توحید به سمت و سوی عرفانی رفته‌اند و حقیقت توحید را به معنای توحید حقیقی و وحدت وجود تعبیر کرده‌اند، مخالفت کرده‌اند. در این میان، حکمت صدرایی با تبیین تعلیمی «وحدت تشکیکی وجود» و در نهایت با مسأله «وحدت شخصی وجود»، نگاه تازه‌ای به این مسأله ارائه داده و تقریباً بسیاری از مشکلات و سوالات پیرامون آن را رفع نموده است. در تأیید و تقویت این نگاه، آیات و روایات فراوانی وجود دارد که سعی بر آن است تا منصوصات دینی با محوریت ادعیه (که مخاطب بی‌پرده با حضرت حق بوده و همچون روایات، ناظر

به سطح فهم مورد مخاطب نمی‌باشد) و روایات در جهت تبیین آن بیان شود و مشخص گردد که آیا این نوع نگرش حکما به توحید با عنوان وحدت وجود دارای اعتبار از منظر ادعیه و روایات و نصوص دینی است یا خیر؟ برای این هدف، ابتدا پس از تبیین معنای توحید در منظر کلامین، مفهوم «توحید» (توحید حقیقی) تبیین خواهد شد، سپس به تطبیق آن از منظر حکما، به‌ویژه مبانی صدرایی پرداخته و در نهایت به سنجش این نگرش در شواهد و قرائن آن در متون ادعیه و نصوص روایی می‌پردازیم.

توحید، معنا و مفهوم

«توحید» مهم‌ترین اصل از اصول دین اسلام و ادیان ابراهیمی به شمار می‌آید. واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یگانه دانستن» است. ریشه این کلمه «وحد» و به معنای انفراد است و از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب: ۱۳۸۸، ص ۵۵۱). لفظ توحید و مشتقات آن، همچون مُوَحِّد و مُتَّوَحِّد، در قرآن ذکر نشده است؛ اما مشتقاتی مانند اَحَد و وَاَحِد، چندین بار و بیشتر در مورد خدا به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۴۵). در اصطلاح، یگانه دانستن و تنزیه خدا و در

در تبیین معانی آن، بزرگانی از قدمای کلام نیز با دسته‌بندی در پنج معنا، به ذومراتب بودن اشاره داشته‌اند. در منابع کلامی، بحث توحید به‌طور کلی مشتمل بر تبیین معنای یگانگی خدا در وجوه مختلف است که در این خصوص می‌توان به بیش از پنج معنا اشاره داشت:

جزء نداشتن و بخش‌ناپذیر بودن خدا: متکلمان معتزلی بر اساس این اعتقاد که جزء نداشتن وصف اختصاصی خدا نیست و برخی موجودات (مانند جوهر منفرد) را نیز می‌توان به این معنا واحد خواند، برخلاف متکلمان اشعری، این معنا از بحث توحید را نپذیرفته‌اند (نیسابوری، ۱۹۶۵م، ص ۶۲۴). متکلمان امامیه متقدم به این معنای وحدت اشاره نکرده‌اند، اما به نظر سبحانی، یکی از مرادفات بحث توحید همین معناست و واژه «احد» در قرآن به آن اشاره می‌کند (طارمی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۳۴).

نفی کثرت و تعدد: این معنا که گاه از آن به «نفی أفراد» تعبیر شده است، ناظر به وجه سلبی واژه‌ی وحدت و پایه‌ی استدلال‌های کلامی در ردّ آموزه‌های دوگانه‌پرستی و تثلیث و باورهای مشرکانه بوده است. متکلمان برای احتراز از تلقی

نهایت یکتا شمردن حق تعالی است (سجادی: ۱۳۶۱، ص ۱۸۰). بنابراین، توحید همان اعتقاد به یگانگی خدای تعالی یعنی «ایمان بالله وحده لا شریک له» است (صدوق، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰، ۶۴، ۲۴) و نقطه مقابل توحید، شرک به خداست که قرآن مجید از آن به عنوان ظلم عظیم و گناه نابخشودنی تعبیر کرده است (لقمان/۱۳).

توحید از منظر متکلمان و حکما، حقیقتی ذومراتب

باید دانست که توحید از منظر کلام، عرفان و فلسفه دارای نگرش‌های متفاوتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۱۶۵)؛ چرا که توحید کلامی مبتنی بر پذیرش یکی بودن خداوند است، توحید فلسفی به معنای ایمان برخاسته از باور عقلی به یکی بودن خداوند است و توحید عرفانی، مبتنی بر شهود و وصول به یگانگی خداوند است. البته در هر سه تعریف، یگانگی خداوند مطلوب و مقصود نهایی است، اما در سه مرتبه مختلف (طباطبایی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲۴-۱۰۳). از همین رو، در علم کلام، توحید به معنای اعتقاد به یگانگی دانستن خداوند معنا می‌شود (صدوق، ۱۳۷۱ش، ص ۲۱؛ سبحانی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۸۵).

اتفاق نظر است که قائلان به این معنا، همچون قاضی عبدالجبار همدانی، گفته‌اند توحید عبارت است از علم به صفات انحصاری خدا و احکام آن.

این نکته درخور دقت است که چون معنای صفت «واحد» برای خدا نزد متکلمان غالباً معطوف به سلب و تنزیه بوده است، بحث توحید معمولاً پس از صفات ایجابی و کمالی، چون قدرت و علم و اراده و حیات و سمع و بصر، و در عداد صفات سلبی و تنزیهی چون نفی جسم و مکان و دیده شدن، آمده است. همچنین برهان‌آوری بر توحید، گاه زیر عناوینی چون «نفی الثانی» و «نفی التعدد و الکثرة» صورت گرفته است.

اما توحید در فلسفه، درباره وحدت واجب الوجود به عنوان یک مفهوم است، اما در عرفان، سخنی از مفهوم نیست، بلکه سخن از مصداق توحید یعنی خداست که یک وجود واحد است و دیگر موجودات از او بهره می‌برند. تلاش فیلسوف، اثبات توحید واجب الوجود است، اما تلاش عارف، شهود و رسیدن درونی به توحید است. با این حال، حکمت متعالیه که منسوب به ملاصدرای شیرازی است، جمع بین قرآن، عرفان و برهان دانسته شده و شهود عرفانی در آن، همراه با مباحث

وحدت عددی، این تفسیر (وحدت = نفی کثرت، نفی تعدد) را برگزیده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۱). ماتریدی و باقلانی از این شمارند (ماتریدی، ۱۹۷۹م، ص ۲۳؛ باقلانی، ۱۹۸۶م، ص ۴۹-۵۰). متکلمان امامی نیز (برخلاف برخی معتزلیان که واژه‌ی وحدت برای حق متعال را در همان مفهوم عددی به کار برده‌اند) تلقی عددی از وحدت را نفی کرده‌اند (ر.ک. سبحانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲-۱۳).

نفی مطلق شریک: این معنا که به صورت ایجابی نیز ارائه شده است، حاکی از گستره و ابعاد آموزه‌ی توحید دارد و می‌توان گفت منظور در آن این است که فقط خدا پناهگاه انسان‌هاست یا بدین معناست که همه‌ی امور در دست خدا است (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۵).

انحصار قدم به خدا و نفی هر قدیم مفروض دیگر: این معنای وحدت، محل تأکید امامیان و معتزلیان است (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱؛ علامه حلّی، ۱۴۰۷، ص ۸۲؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۵م، همان‌جا).

نفی شبیه برای خدا در همه یا برخی از صفات مختص او: درباره‌ی این معنا از توحید، علی‌رغم تعبیرات مختلف،

استدلالی بیان شده است (افشاگر، ۱۳۸۹ش، ص ۱۳۶). بر این اساس باید گفت که توحید از منظر حکما و متکلمین (پنج معنای مطروحه) یک حقیقت ذومراتب و مشکک است و بنابراین هر مرتبه‌ی آن، تعریف خاص خود را دارد (یوسف‌ثانی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۴۶). در این خصوص ابن عربی نیز بر این اعتقاد است که معنای توحید نزد علما و عرفا با هم تفاوت دارد. علما توحید را اعتقاد به وحدانیت خدا می‌دانند اما توحید در نزد عرفا معرفت به وحدانیت ثابته حق تعالی در ازل و ابد است (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۲۱ نقل از حمزئیان: ۱۳۹۴ش، ص ۹۱).

توحید عددی و نوعی

با توجه به اشاره‌ای که در خصوص توحید نوعی و عددی گذشت، لازم به توضیح است که توحید و اعتقاد به یگانگی خدا به معنای وحدت عددی، نوعی و جنسی نیست، زیرا لازمه وحدت عددی، محدودیت و مقدوریت است و خدای تعالی دومی برایش نیست؛ لذا داخل در اعداد نمی‌شود. یک دلیل بر بطلان اطلاق وحدت عددی برای خداوند پاسخی است که در روز جنگ جمل امیرالمؤمنین (ع) به سوال عربی بیابان‌نشین فرمودند که پرسید

آیا می‌گویید خداوند یکی است؟ فرمودند که: سخن درباره وحدت خداوند بر چهار قسم است که دو قسم آن در حق خداوند روا نیست و دو قسم دیگر رواست. اما آن دو که روا نیست یکی آن است که وحدت عددی منظور باشد که صحیح نیست، زیرا آنچه دوم ندارد در باب اعداد داخل نمی‌شود و دیگری آن که کسی بگوید او یکی از مردم است و مقصودش یک نوع از جنس باشد، این نیز جایز نیست، زیرا تشبیه است. اما آن دو وجهی که در حق او ثابت می‌باشد یکی آن است که کسی بگوید یکی است و در میان موجودات ماندنی ندارد و دیگر آن که او یگانه است به این معنا که نه در وجود، نه در عقل و نه در وهم تقسیم شدنی نیست که این سخن حق است (صدوق، ۱۳۹۱ش، ص ۸۳؛ بن بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲).

توحید حقیقی و حقیقت توحید

براساس آنچه گذشت، برخی از بزرگان، معرفت عامه مردم و فقها و متکلمین از توحید را توحید الهوی و معرفت اهل عرفان و حکمت را توحید وجودی دانسته و از آن به توحید اولیاء نیز تعبیر می‌نمایند (سید حیدر آملی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۲). توحید الهوی همان توحیدی است که تمام

انبیا و اولیاء مردم را به عبادت خدای واحد و رهایی از بندگی خدایان مقید و اثبات خدای یکتا و نفی خدایان متعدد دعوت می‌نموده‌اند؛ و توحید وجودی یا همان توحید اولیاء، فراخوانی به مشاهده وجود مطلق از مشاهده موجودات مقید یا دعوت به اثبات وجود یکتای حق واجب بالذات و نفی وجودات بسیار ممکن است که در واقع معدومند (سید حیدر آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۸۷).

ابن عربی نیز با توجه به حقیقت اشتدادی توحید، دو نوع تقسیم‌بندی برای توحید انجام داده است: الف) یک قسم آن توحید احدیت، توحید فردانیت یا وحدانیت است؛ ب) و قسم دیگر توحید علم، توحید حال، توحید مشاهده (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴) می‌باشد. به بیانی دیگر، از همین منظر کلام هجویری است که می‌گوید: «توحید بر سه قسم است: یکی توحید حقّ مر حقّ را، و آن علم او بود به یگانگی خود؛ و دیگر توحید حقّ مر خلق را، و آن حکم وی بود به توحید بنده و آفرینش توحید اندر دل وی، و سه دیگر توحید خلق باشد مر حق را، و آن علم ایشان بود به وحدانیت خدای عزّ و جلّ» (هجویری، ۱۳۸۶ش، ص ۴۰۸).

در تقسیم‌بندی اول، توحید علم که توحید دلیل است به حوزه شریعت اختصاص پیدا می‌کند که توحید عام و توحید علمای رسوم است، توحید حال به حوزه طریقت مربوط می‌شود که توحید خاص است یعنی او در تو هست و تو نیست: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و توحید مشاهده به حوزه حقیقت تعلق می‌یابد که توحید خاص الخاص می‌باشد. در این تقسیم‌بندی، مراحل ابتدایی و انتهایی، علم است با حفظ مراتب تشکیکی علم و مرحله میانی حال است. بدین ترتیب توحید از علم شروع می‌شود، از حال عبور می‌کند و سرانجام به علم خاتمه می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴).

از نگاه خواجه عبدالله انصاری، توحید دارای سه مرتبه است: ۱. عامه و ظاهری که از طریق استدلال عقلی و نقلی حاصل می‌شود؛ ۲. توحید خاصه که از طریق مکاشفه، معاینه و امثال ذلک به دست می‌آید؛ ۳. توحید خاص الخاص که بعد از رسیدن به مقام بقای بعد از فناء حاصل می‌شود. ایشان در نهایت بیان می‌کنند که توحید حقیقی خاصه نه همه آن است که او را یگانه دانی، توحید حقیقی آن است که او را یگانه باشی و از غیر او بیگانه

باشی. توحید عام یکی شنیدن است و توحید خاص یکی دانستن است و توحید خاص الخاص یکی دیدن است (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۱ ش، ج ۴، ص ۲۶۷).

این همان توحید حقیقی است. توحید حقیقی در نظر عارف یعنی موجود حقیقی منحصر به خداست، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود»؛ توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست»؛ توحید عارف یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن (مظهری، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۴، ص ۵۵۰).

به عبارتی دیگر هرگاه شیئی از تمام جهات متصف به صفات وحدت باشد و هیچ گونه کثرتی در آن نباشد واحد حقیقی و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، صص ۳۲-۳۳)

به عبارتی دیگر، هرگاه شیئی از تمام جهات متصف به صفات وحدت باشد و هیچ گونه کثرتی در آن نباشد، واحد حقیقی و وحدتش را «وحدت حقه» می‌نامند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، صص ۳۲-۳۳)

تبیین مبانی نگاه حکیم متأله به «توحید حقیقی»

در نگاه جناب صدرا، حقیقت توحید و توحید حقیقی وجود همان وحدت

شخصی وجود به قرلث خاص خویش است. ایشان برای تبیین توحید حقیقی از منظر عرفانی و گذار از این مولفه به اصطلاح فلسفی «وحدت شخصی وجود»، بعد از تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بر مبنای اشتراک معنوی وجود، که امری نزدیک به بديهيات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۱)، به نفی تشکیک در ماهیت پرداخته (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۱ و ۳۶ و ۳۷) و برای کل نظام هستی قائل به وحدت تشکیکی وجود می‌شود. در وحدت تشکیکی وجود، موجودات هستند، اما متصل به یکدیگر، نه آنکه از هم جدا باشند. در واقع، موجودات هویت‌های مستقل از هم نیستند و بلکه در طول هم بوده و کل هستی واقعیتی یکپارچه است که هرکدام دارای درجات و مراتب مختلفی می‌باشند. در این نگاه، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و مابه الاشتراک و مابه الامتیاز همان وجود می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۰/۱ و ۲۶۰). ملاصدرا برای تبیین نظریه ابتدایی و تعلیمی خود یعنی «وحدت تشکیکی وجود» و برای رسیدن به نظریه متعالی خود «وحدت شخصی وجود»، از دو اصل بهره می‌برد: الف) «اصالت وجود» و ب)

«تشکیک وجود» (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۷/۱ - ۶۹). ملاصدرا در جمع‌بندی بحث اصالت وجود به عنوان پایه اساسی برای وحدت شخصی وجود می‌گوید: «تمام موجودات از مراتب پرتوی نور حقیقی و از تجلیات وجود قیومی خداوند هستند و چون نور حق تعالی ساطع شود، اوهام و خیالات کسانی که پنداشته‌اند ماهیات در ذات خود دارای وجود هستند، از بین رفته و منهدم می‌شود، بلکه احکام و لوازم ماهیت از مراتب وجوداتی هستند که خود پرتو و انوار وجود حقیقی و نور حضرت حق می‌باشند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۲). وی بر این عقیده است که اصالت وجود انسان را به پذیرش وحدت وجود می‌رساند. ملاصدرا بعد از تبیین و تثبیت گام اول یعنی «وحدت تشکیکی وجود» و برای رسیدن به هدف نهایی خویش یعنی «توحید حقیقی یا همان وحدت شخصی»، با استفاده از اصول و مبانی دیگری همچون «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و «عین الربط بودن معلول یا همان امکان فقری»، اقدام به تبیین «وحدت شخصی وجود» می‌نماید. وی در راستای «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» به تبیین دو اصل مذکور دیگر می‌پردازد:

بسیط الحقیقه کل الاشياء

ملاصدرا در تبیین وجود منبسط برای به دست آوردن قاعده بسیط الحقیقه از تعبیر «ظِل» برای ماسوی الله و عالم استفاده نموده است. ملاصدرا در تشریح این مطلب می‌فرماید: «در وجود منبسط هیچ گونه کثرت، ترکیب و حدی راه ندارد، بلکه او همه چیز است و همه کمالات و صفات حق را به نحو وحدانی دارا است و ظهورات و تجلیات حق از جهتی اعتباری و غیر خداوند به شمار می‌آیند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲). از جهتی، چیزی غیر از خداوند نیست و خداوند موجودی از موجودات دیگر نیست، بلکه همه موجودات را در عین وحدتش در بر دارد؛ هر چه در تعینات است، خود اوست و آنها جلوه او هستند و هر یک وجهی از وجوه حق را نشان می‌دهند.

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار جلوه تماشا کنم تو را

البته لازم به ذکر است که صدرالمتألهین معیت حضرت حق با دیگر موجودات را هرگز به معنای حلول، اتحاد، مداخله یا همراهی در مرتبه وجودی یا در زمان بیان نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲)، بلکه معیت و همراهی وجود خداوند با ممکنات را «معیت قیومی» معرفی می‌نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

۲/۲۹۶). بنابراین، واجب الوجود از آن حیث که بسیط الحقیقه است، باید به طریق اولی کل الاشیاء باشد که هیچ چیزی از او جز نقص‌ها و شئون‌ها امکانی سلب نشود: «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا». همچنین، از آنجایی که کل شیء از خود شیء به خودش سزاوارتر است، پس واجب الوجود که تمام شیء و بسیط الحقیقه است، از هر چیزی سزاوارتر است به اینکه عین آن حقیقت باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۶). بنابراین، هیچ جایی نیست که وجود حضرت حق از آن تهی باشد و وجودی غیر از وجود او تحقق داشته باشد (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۲).

عین الربط بودن معلول (امکان

فقری) اصل بعدی که صدرا به نحوی مبدع آن بوده و به تعبیر برخی از بزرگان شاه بیت تبیین وحدت شخصی وجود می‌باشد، «عین الربط بودن معلول» است. وی در تبیین نحوه و کیفیت ارتباط معلول به علت، معلول را چیزی منحا از علت ندانسته و تصریح می‌کند که از آنجایی که علت به معلول هستی می‌بخشد، این علیت نه وصف عارض بر ذات است و نه وجهی از آن؛ بلکه حاق و اصل آن است؛ زیرا اگر

علیت بیرون باشد، ذات علت نخواهد بود، بلکه وصف عارضی علت شمرده می‌شود. معلولیت نیز همین‌گونه است و ذات شیء معلول است نه وصفی از آن. بنابراین، علیت و معلولیت وجودی بوده و در ذات آن دو است. با این بیان نمی‌توان معلول را بدون علت تصور کرد، زیرا عقلاً و عیناً اضافه برقرار است. پس حقیقت علت در حاق حقیقت معلول بوده و معلول به اعتبار اضافه وجودی و ذاتی، به علت قامت وجودی داشته و از علت جدا نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲). این اضافه، اضافه مقولی یعنی طرفینی نیست، بلکه افاضه اشراقی است، یعنی اضافه‌ای که طرفی در مقابل خود ندارد، بلکه خود سازنده طرف مقابل بوده و طرف مقابل هم متصل به اوست. لذا است که وی با از میان برداشتن دوئیت میان علت و معلول، سلسله علل و معلولات را همگی منتهی به ذات خداوند که فیاض به وجودات دیگر است، می‌داند. به عبارتی، معلول طرف مستقل نبوده و بلکه عین ربط می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۱/۲). لذا معلول چیزی نیست که دارای ربط یا طرف ربط باشد، بلکه عین الربط بوده و علیت حقیقی نیز چیزی نیست که علیت برای او بعداً به

درگاه الهی بوده و به دور از هرگونه ابهام و چند پهلو بودن کلام می‌باشد، بدین جهت حائز اهمیت است و ملاحظاتی از قبیل توجه به سطح دانش و معرفت شخص مقابل که در اکثر روایات و احادیث در فهم آنها ملاک مهمی است، در ادعیه نیاز نخواهد بود.

معیت و نفی دوگانگی وجود

همان‌گونه که در نگاه حکما توحید، وجه التزام آن نفی دوگانگی است و محصول آن بساطت حق تعالی، لذاست که از وجوه و تلازمات بساطت محض به عنوان رکن اصلی توحید حقیقی، همزمانی و معیت اولیت و آخریت، ظاهریت و باطنیت می‌باشد. این مطلب در مناجات و ادعیه مأثوره معصومین (علیهم‌السلام) به وفور یافت می‌شود. به عنوان مثال، در برخی از ادعیه برای تحمید و تمجید الهی قبل از دعا آمده است: «... اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَالْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ» (مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۹۸/۱) و یا اینکه مستحب است در شب جمعه این دعا خوانده شود: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَا شَيْءَ قَبْلَكَ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَا شَيْءَ بَعْدَكَ» و نیز دعای امام صادق (ع) در هنگام اقامه نماز مغرب این دعا را

اثبات رسیده باشد، بلکه علیت عین ذات او است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷۵/۳-۳۵۰). پس با اذعان به عدم وجود منحاز علت و معلول و با نفی وجود از معلول، هر گونه کثرت حقیقی، اعم از کثرت تباین و تشکیلی، وجود از میان برداشته می‌شود. لذا باید گفت در کل عالم هستی یک موجود بیشتر نیست و آنچه به نام ممکنات هستند، جلوات و ظل وجود حق به شمار می‌آیند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۲ و ۳۰۵). به بیانی دیگر، در جهان فقط یک موجود حقیقی است که همواره در حال تجلی و تشأن است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۵-۷۶۹) و این همان «توحید به معنای حقیقی یا همان وحدت شخصیه وجود» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۲/۲-۳۱۴).

«توحید حقیقی» در پرتوی ادعیه و روایات

در ادامه و بعد از تبیین دیدگاه حکما، به ویژه جناب صدرالمتألهین، به بررسی و اعتبارسنجی این معنا از توحید در متون مقدس ادعیه و شواهد و قرائن روایی در خصوص این مسأله می‌پردازیم. لازم به ذکر است که دعاها و نجواهای ائمه اطهار (ع) در این خصوص از ویژگی و برتری خاصی برخوردار هستند، و آن اینکه چون مخاطب ائمه (ع) مستقیم و خالصانه به

می‌فرمایند: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۰۳/۲) یا در فرازی از دعای روز عرفه امام سجاد (ع) می‌فرمایند: «وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ أَحَدٍ وَالْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ عَدَدٍ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۵۰/۱) و امام معصوم (ع) در دعای قبل از خواب می‌فرمایند: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَا شَيْءَ قَبْلَكَ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَا شَيْءَ بَعْدَكَ» (کفعمی، ۱۴۲۵: ۶۰). همچنین، در فرازی از دعای امام سجاد (ع) برای خویشتن بعد از بجا آوردن نماز شب که در صحیفه کامله سجاده ذکر شده، فرموده‌اند: «أَنْتَ اللَّهُ الْأَوَّلُ فِي أَوَّلِيَّتِكَ» (موحد ابطحی، ۱۳۸۵: ۱۵۶). روایات فراوانی در زمینه معیت و عدم دوگانگی وجودی بین حضرت حق و ماسوی الله وجود دارد که در برخی از روایات و ادعیه به صراحت به «معیت و یگانگی وجودی» اشاره نموده است. از جمله این روایات، روایت علی بن ابی طالب (ع) است که می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيَّمَا كَانُوا... أَنْ اللَّهَ مَعَكَ حَيْثُ كُنْتَ...» (مجلسی: ۱۴۰۳: ۲۰۶/۱۰۱ و ۲۴۵) که علت نبود حجاب را معیت و

عدم دوگانگی بین خدا و انسان بیان می‌دارد. در حدیث معروف به «ذعلب» که از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) پرسید: «هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟» امام بعد از توضیحاتی بیان می‌دارند که: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَيَّ غَيْرِ مُمَارَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَيَّ غَيْرِ مُبَايَنَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَةٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، وَخَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشْيَةٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ» (همان: ۲۷/۴؛ ۱۹۹/۱۰) که همراهی معیتی بین خداوند و مخلوقات را به تصویر کشیده و عدم دوگانگی را بیان می‌نمایند. حضرت در تبیین هرچه بیشتر یگانگی و معیت قیومی (که حکما بدان اشاره نموده‌اند) در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرمایند: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِيَةٍ» (نهج البلاغه، خ ۱). از معروف‌ترین احادیثی که می‌توان در پرتوی آن پی به معیت و عدم دوگانگی رهنمون شد، حدیث «قرب نوافل» است که در کافی و دیگر جوامع روایی امامیه و نیز در جوامع روایی اهل سنت نقل شده و حدیثی مسند، صحیح و معتبر است. ذات اقدس اله در این حدیث قدسی می‌فرماید: «مَا تَقَرَّبَ عَبْدٌ إِلَيَّ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افترضتُ عليه وإنه ليتقرب إلي بالتأفلة

حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتَ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصْرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهَا وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۶۶؛ بن حسام‌الدین: ۱۴۰۱/۱: ۲۲۹). «همواره بنده مؤمن به من نزدیک می‌شود تا آنکه من او را دوست می‌دارم؛ یعنی اگر تا کنون او محبّ و من محبوب بودم، اکنون من محبّ او و او محبوب من می‌شود و چون من محبّ او شدم، من در مقام فعل، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و دیده او که با آن می‌بیند و زبان او که با آن سخن می‌گوید و دست او که با آن حمله می‌کند؛ یعنی او با گوش، چشم، زبان و دست الهی می‌شنود و می‌بیند و سخن می‌گوید و کار می‌کند». که معیت و عدم دوگانگی به وضوح جلوه‌گری می‌نماید. همانطور که مشاهده می‌شود، روایات به صراحت به معیت قیومی خداوند با غیر خود تصریح نموده است، اما باید دقت داشت که با توجه به مبانی وحدت شخصی وجود، معیت در اینجا به معنای اتحاد، حلول، دخول و الصاق نیست، همچنین معیت مقصود، از نوع معیت حال و محل نیز نمی‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۷۱/۶) و روایات و کلام گهربار ائمه معصومین آن را از ساحت قدسی الهی نیز نفی نموده‌اند. در

روایتی از علی (ع) آمده است: «لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيَقَالَ: هُوَ كَائِنٌ، وَ لَمْ يَأْخُذْ بِهَا فَيَقَالَ: هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ»؛ یعنی «در موجودات حلول نکرده تا گفته شود: در آنها (محصور) است و از آنها فاصله نگرفته، تا گفته شود: از آنان جداست» (دستی، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

فقر ذاتی ممکنات و غنای حضرت حق

همان‌گونه که گذشت، از دیگر ارکان اصلی نگاه حکما به توحید و یا همان وحدت شخصی وجود، فقر ذاتی ممکنات و غنای بالذات حق تعالی است. این معرفت یقینی در ادعیه و روایات به صراحت بیان شده است. به عنوان مثال، در دعای معروف امام حسین (ع) در روز عرفه که از پربرترین و عمیق‌ترین دعاهاى معصومین (علیهم‌السلام) است، مسئله فقر وجودی ممکنات، به‌ویژه انسان، بیان شده است: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟ أَيْكُونُ لِعَبْدِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونُ هُوَ الْمُظْهَرُّ لَكَ» (قمی، ۱۳۹۱: ۲۶۰)؛ یعنی «چگونه با موجوداتی که در اصل وجود خود به ذات پاک تو نیازمندند بر وجود تو استدلال شود؟ آیا غیر تو، از تو، ظاهرتر است که معرّف وجود تو باشد؟» که با عبارت «بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ» به فقر ذاتی و

وجودی انسان (و به عبارتی تمام ممکنات) تصریح شده است.

در جای دیگر از همین دعا، امام در بیانی لطیف به فقیر بودن وجود ممکنات، حتی در اوج صحت و سلامت و بی‌نیازی‌های ظاهری، اشاره می‌نماید: «إِلَهِي أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَاقِيراً فِي فَقْرِي» (قمی، ۱۳۹۱: ۲۶۲)؛

یعنی «خدایا، من در حال غنا، فقیرم، چگونه در حالت فقر، فقیر نباشم؟!». همچنین در حدیث معروفی از پیغمبر اکرم (ص) که فقر وجود ذاتی ممکنات را که با وجود غنای بالذات حق تعالی هستی می‌یابد، باعث فخر و افتخار بیان می‌دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۰/۴) و می‌فرماید: «الْفَقْرُ فَخْرٌ وَ بِهِ اِفْتِخَرُ»؛ یعنی «فقر افتخار من است و به آن مباهات می‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۹/۶۹). لازم به ذکر است که یکی از تفسیرهای مشهور این روایت، احساس فقر ذاتی و وجودی نسبت به خداوند است که مایه افتخار است، نه فقر به معنای تنگدستی و نیاز به مخلوق، که روایات در مذمت آن وارد شده است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۵۳/۱۷). لذا در همین راستا، در حدیث دیگری از آن حضرت آمده است: «اللَّهُمَّ اغْنِنِي بِالْاِفْتِقَارِ

إِلَيْكَ وَ لَا تُفْقِرْنِي بِالْاِسْتِغْنَاءِ عَنْكَ»؛ یعنی «خداوندا، مرا با نیاز به خودت بی‌نیاز کن و با احساس بی‌نیازی از تو، نیازمند مگردان» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۶۹).

هرچه جز عشق حقیقی، وبال است هرچه جز معشوق باقی، خیال است! هست در وصلت غنا اندر غنا هست در هجرت غم و فقر و غنا!

در مناجاتی معروف از امیرالمؤمنین (ع) در مسجد کوفه، به فقیر بودن انسان و غنی بالذات بودن خداوند تصریح فرموده و بیان می‌دارد: «مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الْغَنِيُّ وَ أَنَا الْفَقِيرُ وَ هَلْ يَرْحَمُ الْفَقِيرَ إِلَّا الْغَنِيُّ؟» که می‌توان با توجه به سایر فقرات دعا و اطلاق گویی، اذعان نمود، فقری که در این فراز اشاره شده همان فقر وجودی است. در فرازی دیگر و با بیانی متفاوت به فقر در هستی و وجود فانی و بالغیر داشتن انسان تصریح می‌نماید و می‌گوید: «مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الْبَاقِي وَ أَنَا الْفَانِي وَ هَلْ يَرْحَمُ الْفَانِي إِلَّا الْبَاقِي» (قمی، ۱۳۹۱: ۱۹۸)؛ یعنی «خدایا، تو باقی و من فانی‌ام، آیا غیر باقی، فانی را رحم می‌کند؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۹۱).

در مناجاتی دیگر از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) نیز می‌توان اشاره نمود که

تمام هستی و شئوناتشان می‌داند: «کُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُومٍ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۵/۱). در عبارتی دیگر از امام رضا (علیه‌السلام) که در خطبه‌ای ضمن توصیف خداوند فرمودند: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهِ مَعْلُومٍ بِصُنْعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۱/۱) که به صراحت به فقر ذاتی و حتی معلولیت و عین الربط بودن کل ماسواء اشاره دارد.

حضرت علی (ع) در روایتی پر مفهوم، ماسوا الله را خاضع و خاشع خداوند معرفی نموده و او را قیوم ماسوا می‌دانند که تمام اشیاء قائم به او هستند و نه تنها در وجود، به او وابسته‌اند، بلکه به تبع آن در اتصاف به هر وصفی مانند عزت، غنا، قوت و... نیازمند به حضرتش هستند: «كُلُّ شَيْءٍ خَاشِعٌ وَكُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ، غَنِيٌّ كَلِّ فَقِيرٍ وَعَزَّ كُلُّ ذَلِيلٍ وَقُوَّةُ كُلِّ ضَعِيفٍ...»؛ یعنی «همه چیز برابر خدا خاشع و همه چیز با او بر جای مانده است. او بی‌نیاز کننده هر نیازمند و عزت‌بخش هر خوار و دلیل و نیروی هر ناتوان و پناهگاه هر مصیبت‌زده است» (نهج البلاغه، خ ۱۰۹).

در این روایت و از نگاه فقر، هرچه غیر از حقیقت وجود تام حق تعالی هستند، همگی در ذات خود فاقد وجود و ظهور

همانند روایت «الفقر فخری»، عدم استقلال وجودی و نیاز و فقر وجودی انسان که توسط حضرت حق به هستی می‌رسد را مایه مباهات و فخر بیان می‌دارد: «إِلَهِي، كَفَى بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَكَفَى بِي فَخْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۲/۷۴)؛ یعنی «خدایا، در افتخار من همین بس که من بنده توام و در عزت و شرف من همین بس که تو رب منی.»

در همین راستا، روایت امام صادق (علیه‌السلام) در حدیث معروف به «عنوان بصری» آمده است که حضرت در تعریف عبد حقیقی فرمودند: «أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِي مَا حَوَّلَهُ اللَّهُ مَلِكًا»؛ یعنی «بنده خویش را مالک آنچه خدا به وی عطا کرده نداند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵/۱) زیرا بنده و عبد در تمام هستی و وجود خویش نیازمند و فقیر خداوند است. از همین جا است که مشخص می‌شود تمام ممکنات چون فقر ذاتی دارند و همه هستی آنها از آن حضرت حق است، پس در هستی و تمام شئونات خود نیز قائم به خداوند می‌باشند. این مفاد همان خطبه‌ای از حضرت علی (علیه‌السلام) است که در آن ضمن پذیرش قانون علیت، تمامی موجودات را معلول و قائم به خداوند در

بوده و اساساً وجود و ظهورشان را از حق تعالی دریافت می‌کنند. به عبارتی دیگر، چون ذات و هستی آنها مآخوذه بوده و حقیقت وجود آنها مستند به وجود متعالی است، لذا عدم نیستی بالذات را می‌توان به ماسوا نسبت داد و برای رفع آن که در ذات ماسوا نهفته و از حاق ذاتش برمی‌خیزد، به وجود تام حق تعالی نیاز داشته و در واقع فقر وجودی او نیز نمایان است. این همان معنای بلندی است که از معصوم (ع) در وصف آن رسیده است: «الفقر سواد الوجه في الدارين» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰/۶۹).

بسیط الحقیقه بودن و سریان وجودی حق تعالی

از جمله اموری که راه را برای رسیدن به نگاه متعالی وحدت شخصی وجود هموار می‌نماید، نگاه بسیط الحقیقه بودن وجود حق است که وجودی سربانی و منبسط دارد. این نگاه مدقانه و حکیمانه نیز به تصریح در روایات تبیین شده است. مانند این بیان از خطبه مولی الموحدین امیرالمؤمنین (ع) که در ضمن آن، احاطه بر اشیاء را منحصر به خداوند دانسته و با تقدیم خبر بر مبتدا، حصر احاطه در خداوند را استدلال می‌نماید. به عبارتی

دیگر، خداوند تنها موجودی است که محیط و غالب بر اشیاء است که هرگز محیط واقع نشده و فقط او خداست: «قَدْ عَلِمَ السَّرَائِرَ وَ خَبَرَ الصَّمَائِرَ لَهُ الْإِحَاطَةُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْعَلْبَةُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْقُوَّةُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ»؛ یعنی «خدا به تمام اسرار پنهان آگاه و از باطن همه چیز با خبر است و به همه چیز احاطه دارد و بر همه چیز تواناست» (نهج البلاغه، خ ۸۶).

در همین راستا و در جهت تبیین وجود منبسط که احاطه کلی و سربانی وجودی دارد، روایات متعددی گواه این حقیقت هستند که در بالا و پایین، دور و نزدیک، اول و آخر، ظاهر و باطن، رتبه و مقامی نیست که خداوند در آن حضور نداشته باشد و این حضور فراگیر، ناگزیر برای جز او، مجالی برای عرضه وجود نمی‌گذارد: «الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَ الْآخِرُ الَّذِي [لَمْ يَكُنْ] لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ»؛ یعنی «خداوند اولی است که آغاز ندارد تا پیش از او چیزی بوده باشد و آخری است که پایان ندارد تا چیزی پس از او وجود داشته باشد» (نهج البلاغه، خ ۹۱).

در این نگاه، حضرت علی (علیه السلام) خداوند را در همه جا و در هر لحظه و هر زمان حاضر می‌دانند به طوری که پنهان

بودنش، مانع آشکاری اش نیست و آشکار شدنش او را از پنهان ماندن باز نمی‌دارد؛ یعنی آشکار پنهان و پنهان آشکار است: «لا یجَنُّه الظهور عن البطون و لا یقطعُه البطون عن الظهور...» (همان، خ ۱۹۵). دقیقاً در همین نگاه متعالی است که امام سجاد (علیه السلام) نیز وجود حق تعالی را وجودی کل و منبسط که اول و آخر، ظاهر و باطن است و هیچ چیزی بعد و قبل از او وجود ندارد، در دعایی بدین گونه ترسیم می‌نماید: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَا شَيْءَ قَبْلَكَ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَا شَيْءَ بَعْدَكَ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَا شَيْءَ فَوْقَكَ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَا شَيْءَ دُونَكَ» (طوسی، ۱۴۱۱: ۱/۱۲۲).

در اعمال شب قدر، دعایی با عبارات کاملاً یکسان از امام سجاد و امام حسن (علیهم السلام) وارد شده که در ضمن آن به وحدت انبساطی و سریان وجودی خداوند که در نهایت ختم به وحدت شخصی وجود حضرت حق می‌شود، اشاره شده است: «يَا بَاطِنًا فِي ظُهُورِهِ وَيَا ظَاهِرًا فِي بُطُونِهِ وَيَا بَاطِنًا لَيْسَ يَخْفَى وَيَا ظَاهِرًا لَيْسَ يُرَى يَا مَوْصُوفًا لَا يَبْلُغُ بِكَيْفِيَّتِهِ مَوْصُوفٌ وَلَا حَدٌّ مَحْدُودٌ وَيَا غَائِبًا غَيْرَ مَفْقُودٍ وَيَا شَاهِدًا غَيْرَ مَشْهُودٍ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۲۱۱/۱ - مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵/۹۵)؛ یعنی «ای کسی که پنهانی در عین این که آشکار و ظاهری، ای کسی که ظاهر و آشکاری در عین اینکه پنهان می‌باشی، ای پنهانی که مخفی

نیستی و ای ظاهری که به چشم نیایی، ای وصف شده‌ای که هیچ موصوفی به کنه ذات تو نرسیده است و حد و اندازه مشخصی نداری. ای غایبی که گم نشده‌ای و ای کسی که مشاهده می‌کنی و مشاهده نمی‌شوی.»

بر همین اساس است که ملاصدرا به صورت منسجم و برهانی به تبیین مسئله مذکور پرداخته و به اشکالات و پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. ایشان بر اساس همین نگاه دقیق و متعالی است که در نظر نهایی خویش به «وحدت شخصی وجود» قائل می‌شود؛ به این بیان که فقط خداوند متصف به وجود حقیقی است و ما سوا، وجه و ظهورات و تطورات او می‌باشند: «فكذلك هدني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط المستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقه واحده شخصيه لا شريك له في الموجوديه الحقيقه ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۲/۲۹۱).

بر این اساس باید گفت که خداوند وجود صرف و مطلق بوده که هیچ نوع تقید و حدی ندارد و حتی از تقید به قید اطلاق نیز میراست؛ یعنی ذات متعال وجود لابلشرطی است که موصوف اطلاق ذاتی بوده و مشوب به هیچ گونه نقص و

قصور و حد و حدودی نیست. لذا چنین وجودی، واحد صرفی است که اصلاً برای وجودی دیگر، جایگاهی باقی نمی‌گذارد و تنها اوست که استقلالاً وجود دارد و ماسوا تجلیات، اطوار و شئون او هستند. لذا ذات حق تعالی وجودی منبسط و واحدی است که ظاهر و باطن، اول و آخر است؛ واحدی که دومی نداشته و واحدیت او، واحدیت عددی نیست، بلکه این واحدیت همان انبساط وجودی است.

اضمحلال کثرات در وجود حق و بیکرانگی و ظهور نام او

همان‌طور که گذشت، از جمله ارکان اساسی توحید حقیقی و وحدت شخصی وجود، نفی کثرات موجود به نحو استقلال است. به این معنا که همگی آن‌ها تجلیات و شئون و تطورات وجود تام حضرت حق بوده‌اند و در واقع، ظهور ماسوا در ظهور تام حضرت حق مضمحل شده و بازگشت کثرات به وحدت حقه حقیقه است. روایات به شکل‌های گوناگونی با اثبات بی‌کرانگی و لاحدی حضرت حق، وارد عرصه وحدت شخصی وجود شده و از این حقیقت متعالی پرده برمی‌دارند. به‌گونه‌ای که می‌توان از دلالت منطوق کلام، نفی حد و حدود و کرانه از حضرت

اله و در نهایت مضمحل شدن حد و حدود غیر، که همگی اعتبارات ماهوی‌اند، در وجود تام حضرت حق را فهمید.

به‌عنوان مثال، در روایت امیر مؤمنان (ع) آمده است: «لا یشمل بعداً» (نهج البلاغه، خ ۱۸۶) و نیز «لَا يَتَّحَدُّ بِتَحْلِيدِ الْمُحْدُودِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷/۱ - ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۱/۱). همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این عبارات، حد و حدود از واجب تعالی نفی شده است. از آن جایی که حد، همان نهایت شیء است که به آن خاتمه می‌یابد، پس خدا نهایی ندارد که تمام شود و بعد از او وجود دیگری آغاز گردد. بلکه خداوند خود به اشیاء حد می‌دهد: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلِّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ...» (صدوق، ۴۲). لذا حد و حدود ممکنات رنگ باخته و تمام دریافت‌های ذهنی از همان تجلیات و تشنونات است.

گاهی نیز روایات با عبارات دیگری همچون نداشتن «غایت و آمد» در جهت تبیین نامحدودیت وجود حضرت حق می‌پردازند، مانند: «لَا أَمَدَ لِكُونِهِ، وَ لَا غَايَةَ لِبَقَائِهِ، لَا يَسْأَلُهُ الْمَشَاعِرُ وَ لَا يَحْجُبُهُ الْحِجَابُ، فَالْحِجَابُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ، لَا مَتَاعَهُ مِمَّا يُمَكِّنُ فِي ذَوَاتِهِمْ» (همان، ۵۶ - مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۲). گاهی نیز

روایات با منزّه نمودن خداوند از اتصاف به زمان، مکان و... به لاحدیت و نامحدودیت خداوند اشاره می‌نمایند و می‌فرمایند: «لَا يَحْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَصِفُهُ لِسَانٌ» (نهج البلاغه، خ ۱۷۸). در روایت دیگری آمده است: «لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَحْدُودٌ سُبْحَانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ مُبْتَدَأٌ وَلَا آخِرٌ مُتَّهٍ... لَا يَغْيِرُهُ صُرُوفُ الْأَزْمَانِ» (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۸۳/۱) که محصول نفی زمان‌دار و مکان‌دار بودن چیزی جز رفع محدودیت نیست. چرا که اگر برای حضور او زمان و مکان قائل شویم، قطعاً او را نسبت به سایر ازمه و امکانه محدود نموده و از صرافت انداخته‌ایم.

همچنین در سایر روایات فراوانی پذیرش و تصور هرگونه ظرف و جهت برای خداوند، ممنوع و محال شمرده شده و در تبیین بی‌نهایتی وجود حق و محدودیت ماسوا الله، که حدود آن‌ها از وجودات ظلی‌شان برانگیخته می‌شود، واجب دانسته و غیر آن را جهالت و ضلالت بیان می‌دارند. این نیز بدین‌سان است که خداوند از هر جهت و حیثیتی مبرا بوده و خود خالق جهات و حیثیات است، پس قطعاً به هیچ‌یک از جهات و حیثیات توصیف نمی‌شود (کلینی، ۱۴۰۱:

۱۹۲/۱).

در دعای معروف به دعای عرفه از امام حسین (ع) به وضوح اضمحلال ظهور و تعیین غیر حضرت حق اشاره شده و ظهور و وجود را منحصر در حضرت اله می‌داند و می‌فرماید: «الغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک، متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بعدت حتی تكون الآثار هی الّتی توصل الیک؟»؛ یعنی «معبود! آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آن بخواهد تو را آشکار و ظاهر سازد؟ خدایا! تو کی غائب بوده‌ای تا نیاز به راهنما و دلیلی باشد که به سوی تو رهنمون گردد؟ و کی دور بوده‌ای تا نشانه‌ها و آثار بندگان را به تو رسانند؟» (قمی، ۱۳۹۱: ۲۶۱ - جیلانی، ۱۴۲۹: ۱۳۱/۱). عبارت «الغیرک من الظهور؟!» نوعی استفهام انکاری است که انتفاء مورد سؤال را می‌رساند و معنایش در اینجا نفی ظهور غیر است. با عبارت «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل»، ظهور و حضور همیشگی و تام را برای خداوند بیان می‌دارد.

در همین راستا و در جهت تأیید و تقویت این نگاه در دعای عرفه، به عبارتی مشهور از دعای امیرالمؤمنین (ع) در دعای شریف صباح اشاره داشت که خدای تعالی

را چنین خطاب می‌کند: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (قمی، ۱۳۹۱: ۶۰). همچنین در مناجات حضرت امام زین العابدین (ع) در دعای شریف ابوحمزه ثمالی، بدین مطلب تصریح نموده و خدای تعالی را چنین خطاب می‌کند: «بک عرفتک و أنت دللتنی علیک... و لولا أنت لم أدر ما أنت» (قمی، ۱۳۹۱: ۱۸۶)؛ یعنی غیری نیست تا بخواهد بر وجود خدا دلالت نماید و اگر دلالتی هست تا شناختی حاصل آید، دلالت خود حضرت حق بر خویش است. اگر چنین نبود، به فرموده امام (ع)، معرفت و شناختی حاصل نمی‌شد.

روایت صحیح السنند و مشهور امیر مؤمنین (ع) گویای همین فراز از مناجات است که در روایت فرمودند: «اعرفوا اللهَ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۱: ۸۵/۱ - صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۶-۲۸۵). مرحوم شیخ صدوق نیز در روایتی بسیار زیبا از حضرت امام صادق (علیه السلام) با بیانی متفاوت که گویای همین شناخت حضرت حق توسط خویش و نفی غیریت غیر است، روایت کرده است: «فَكَيْفَ يُوجَدُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ؟ إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ، إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۳) که بر اساس این

حدیث، شرط موحد بودن این است که آدمی غیر خدا را واسطه شناخت خدا قرار ندهد و در غیر این صورت، غیر خدا را به جای خدا پنداشته و گرفتار شرک شده است.

در همین راستا، امام علی (ع) می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ»؛ یعنی «ستایش مخصوص خدایی است که خودش را در خلقتش برای مخلوقاتش نشان داده است» (لبن لبی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۸۱/۷). در دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) نیز ظهور تام را منحصر به خداوند دانسته و می‌فرماید: «أَلَنْتَ الَّذِي أَشْرَقَتْ الْأَنْوَارُ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَ وَحَدُّوكَ» (قمی، ۱۳۹۱: ۲۶۴ - ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۳۴۹/۱).

در حدیث بسیار لطیف و زیبایی دیگری از امام موسی کاظم (ع) درباره نحوه ظهور خداوند و حجاب او برای مخلوقاتش آمده است: «لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۳۲۷)؛ یعنی «بین او و خلقتش حجابی نیست جز خود خلقتش». حافظ این حدیث را این‌گونه به نظم درآورده است:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل

نیست

تو خود حجاب خودی، حافظ از میان
برخیز.

امام حسین (ع) با آن معرفت والای
خویش، از خداوند متعال در دعای عرفه
می‌خواهد که: «حتی لا اجهلک فی
شیء»؛ یعنی «تا در هیچ چیزی تو را انکار
نکنم و نسبت به تو نادان نباشم» و «فرایتک
ظاهرا فی کل شیء»؛ یعنی «و را در هر
چیزی آشکار و ظاهر بینم». در عین حال،
هیچ چیزی را جدای از هستی لایتناهی و
منفک از خداوند ندانیم و به همه چیز با
این دید که ظهور اوست، بنگریم. هرچه
نیز ظهور دارد، به ظهور اوست که متجلی
و ظاهر است. پس باید گفت که تنها
اوست که ظاهر است و به ظهور او ماسوا
ظهور یافته‌اند؛ «ظاهر بذاته مظهر لغیره.»

او همان اول و آخر و ظاهر و باطنی
است که روایات کثیری بدان پرداخته‌اند و
از این جهت، عرفا و بزرگان طریق معرفت
هیچ مقام و رتبه‌ای را قائل نیستند که
حضرت حق آن را فاقد باشد. این روایات،
بزرگ خداوندی را به تصویر می‌کشند که
اول و آخر اشیاء بوده و در عین حال برای
خودش اول و آخری فرض نمی‌کنند. پر
واضح است که در چنین وجودی، اولیت،
معنای دقیقی فراتر از اولیت زمانی و مکانی

می‌یابد که همان اولیت وجودی است.
همان‌گونه که در قرآن کریم آمده است:
«هو الاول و الآخر و المظاهر و الباطن»
(حدید/۴)؛ و در روایات نیز همین معنا
بیان شده است: «الأول الذی لم یکن له
قبل فیکون شیءٌ و قبله الآخر الذی لیس له
بعد فیکون شیءٌ بعده» (نهج البلاغه، خ
۹۱).

در فرازهای متعددی از ادعیه نیز
تصریح شده است. به‌عنوان مثال، امام
صادق (ع) بعد از اقامه نماز مغرب چنین
دعا می‌فرمودند: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ
قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ
شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَ
أَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ
الْمُعَزِّزُ الْحَكِيمُ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹:
۲۵/۱ - شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲/۷).
در دعای امام موسی کاظم (ع) نیز بیان
شده است: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَا شَيْءٌ
قَبْلَكَ، وَأَنْتَ الْآخِرُ» (طوسی، ۱۴۱۱:
۱۲۲/۱).

این عبارت از دعا دقیقاً در دعای عرفه
امام حسین (ع) نیز بیان شده و با کمی
تغییر در دعای امام صادق (ع) نیز آمده
است: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَا شَيْءٌ قَبْلَكَ، وَ
أَنْتَ الْآخِرُ فَلَا شَيْءٌ بَعْدَكَ، ظَهَرْتَ فَبَطُنْتَ،
وَ بَطُنْتَ فَظَهَرْتَ» (ابن طاووس، ۱۴۱۵:

(۱۵۷).

در این میان، عرفا و بزرگان در متون خود به دلالت این دسته از آیات و روایات در وحدت شخصیه وجود، اذعان نموده و بدان ملتزم شده و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را واضح دانسته و مستمسک قرار دادن این آیات و روایات را بسیار قوی و مستحکم می‌دانند (رک: خمینی، ۱۳۷۴: ۶۵۵-۶۵۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به آیات الهی و روایات و ادعیه مأثوره از سوی اهل بیت عصمت و طهارت (ع) که همگی منبع نور و هدایت الهی هستند، به دست می‌آید که در نگاه توحیدی حکماء، تنها وجود حضرت حق است که وجود مستقل دارد و ماسوا همگی تجلیات ظهور و تشنات وجودی او هستند. این کثرات همگی از ظهورات و تجلیات آن وجود شخصی واحد که وجود حضرت حق است، منتزع می‌شوند و این چیزی نیست جز مفاد و حاق اصلی حقیقی که از ادعیه و روایات معصومین به دست می‌آید. این نگاه حکما به توحید حقیقی که همان «وحدت شخصی وجود» است، منطبق با نگاه و تخاطب معصومین (ع) با حضرت حق تعالی می‌باشد.

- تهران، منابع
- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، اقبال
- الأعمال (ط - القديمة)، تهران، دار الکتب الإسلامیه
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۵ق،
- الدروع الواقیة (فی الدعاء)، بیروت، مؤسسة آل البيت (ع)
- ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي
- ابن بابويه، محمد بن علی، (الشیخ الصدوق)، (۱۳۹۸ ق)، التوحید، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا (ع)، ۱۳۷۸ ق، تهران، نشر جهان
- ابن بابویه، محمد بن علی، فهری زنجانی، بدون تاریخ. الخصال. تهران، علمیه اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی، و حسنی، محمد علی بن محمد. ۱۳۷۱ش، ترجمه اعتقادات شیخ صدوق (رض)، تهران، علمیه اسلامیه.
- ابن عربی، محمد، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م، التجلیات الالهیه، به کوشش عثمان بحیی،
- لبن عربی، محمد، ۱۳۸۴ش، فتوحات مکنه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی
- بن حسام اللدین، علاء اللدین علی (متقی)، ۱۴۰۱هـ، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت، مؤسسة الرسالة
- آملی، حیدر بن علی، و موسوی تبریزی، محسن. ۱۳۸۵-۱۴۲۲. تفسیر محیط الأعظم، قم، نور علی نور.
- الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ق، الأصول من الکافی، بیروت.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، ریح مختوم، قم: اسراء
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، عین نضاخ، قم، اسراء
- جیلانی، رفیع الدین محمد، ۱۴۲۹ ق، الذریعة إلی حافظ الشریعة، قم، دار الحدیث
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة، بیروت، مؤسسة الوفاء
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، مرآة العقول، تهران، دار الکتب الإسلامیه
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۰ش، معارف قرآن، قم، نشر مؤسسه در راه حق

- محمودیوسف ثانی، ۱۳۹۵ش، توحید و نسبت آن با علم و عمل، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۵
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷ش، مجموعه آثار، تهران، صدرا
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱م) الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کورین، هانزی، آملی، حیدر بن علی، و یحیی، عثمان اسماعیل، ۱۴۲۶-۲۰۰۵، جامع الأسرار و منبع الأنوار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- قمی، حاج شیخ عباس، مفاتیح الجنان، (۱۳۹۱ش)، دعا و زیارت، قم، انتشارات أسوه
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، خسروی، غلامرضا (۱۳۷۴ش)، تهران، مرتضوی
- رشیدالدین المیبدی، ابوالفضل، ۱۳۷۱ش، کشف الاسرار و عده الابرار: معروف بتفسیر خواجه عبدالله انصاری، تهران، امیرکبیر
- زکی افشاگر، پاییز ۱۳۸۹ش، «توحید افعالی و آموزه‌های مرتبط از نظر ابن عربی و ملاصدرا»، طلوع سال ۹، شماره ۳۳.
- طباطبایی، فاطمه، مرضیه شریعتی، زمستان ۱۳۹۱ش، توحیدشهودی از منظر امام خمینی (س)، پژوهشنامه متین، شماره ۵۷ صفحه ۱۰۳-۱۲۴
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، رساله التوحید در الرسائل التوحیدیة، قم، انتشارات جامعه مدرسین، طوسی، محمدبن الحسن، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، ۱۴۱۱ق، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة
- سبجانی، جعفر. ۱۳۷۶ش، منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۳ش، فرهنگ معارف اسلامی، تهران
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل البيت (ع)
- حمزئیان، عظیم، زمستان ۱۳۹۴ش، بررسی «توحید» از نظر سیدحیدرآملی (ره) و امام خمینی (ره)، پژوهشنامه کلام، مشهد، جامعه المصطفی العالمیة
- خمینی، روح الله، ۱۳۷۴ش، شرح چهل حدیث، نشر آثار امام خمینی، بی جا، چاپ ششم
- هاشمی خویی، میرزاحبیب الله، ۱۴۰۰ق، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران، مکتبة الإسلامیة

- عبدالباقی، محمد فواد. ۱۴۰۷-۱۹۸۷. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، بیروت، دار الفکر
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۶ش، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.