

نقد و بررسی نظریه تداخل وجودی واجب و ممکن با توجه به معنای صحیح غیر متناهی بودن حق متعال

سید محسن هندی^۱
حبیب‌الله دانش شهرکی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۸

چکیده

تداخل واجب در ممکن یکی از نظریات نوپدید است که در صدد توجیه رابطه میان حق با ماسوای خویش است. اما به نظر می‌رسد که این دیدگاه خالی از برخی مناقشات نباشد. آیا لازمه قبول نامحدود بودن حق متعال آن است که خداوند را به وجهی عین اشیاء - دیدگاه رایج در تبیین وحدت شخصی وجود - یا به وجهی داخل در اشیاء بدانیم - دیدگاه استاد فیاضی - یا این که ترسیم سومی هم از رابطه میان حق و خلق متصور است؟ این نوشتار بر آن است تا کاستی‌های نظریه تداخل وجودی واجب و ممکن را نمایان ساخته، سپس به تبیین دیدگاه سومی در این میان پردازد که به نظر می‌رسد دیدگاه صواب و متخذ از تعالیم عقلانی وحی همین نگاه سوم به رابطه خالق و مخلوق خواهد بود، که در عین پذیرش عدم تناهی و غیرمقداری بودن حضرت حق تعالی، نافی هر گونه تداخل و عینیت میان واجب و ممکن است. در این دیدگاه مشخص می‌شود که چون خداوند سبحان از هر گونه حد و مقدار منزّه است، اصلاً هیچ موطنی را (ولو به نحو نامحدود) پر و اشغال نمی‌کند تا لازمه اش تراحم وجودی خداوند با اشیاء دیگر باشد. پر و خالی کردن و تراحم وجودی میان خالق و مخلوق زمانی متصور است که حق تعالی همسنگ با مخلوقات محدود و قابل زیاده و نقصان فرض شود، در حالی که خداوند سبحان به هیچ روی همسنگ با مخلوقات نیست. لذا در این نگاه، بدون هیچ محذوری هم وجود محدود اشیاء و هم وجود مُعرّای از حد و عِد ذات اقدس اله مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

نامحدود، غیرمتجزّی، تداخل، وحدت، کثرت

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
(hendi1390@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
(daneshshahraki@qom.ac.ir) (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

شاید بتوان یکی از تقریرات نوین از مسئله وحدت وجود را تقریری دانست که در آن، با تحفظ بر نامتناهی بودن وجود حق متعال، ثبوت حقیقی و نفس‌الامری دیگر موجودات به عنوان موجوداتی محدود و البته متداخل با هستی خداوند پذیرفته می‌شود (عشاقی ۱۳۹۴، ۸۰-۸۱) و به هیچ وجه پذیرش چنین کثرتی را نافی عدم تناهی حق تعالی نمی‌داند.

یکی از مزایای شایان نظر این تقریر آن است که از اشکال عینیت وجودی میان خالق و مخلوق یا واجب و ممکن مبرا است، که این اشکال در دیگر تقریرهای مهم وحدت وجود معنون است و محاذیر عقلی و نقلی فراوانی را در پی دارد، ولی با این حال به نظر می‌رسد که این تقریر نیز نمی‌تواند پاسخی صحیح به این مسئله باشد که چگونه می‌توان کثرت حقیقی موجودات امکانی را با تحفظ بر نامتناهی بودن حق متعال - با تبیین مرسوم از عدم تناهی واجب تعالی - پذیرفت. قبل از پرداختن به کاستی و نارسایی‌های این دیدگاه، بایسته است که ابتدا تبیینی دقیق و در عین حال مختصر از این تقریر ارائه کنیم و سپس به نقد و بررسی آن بپردازیم.

۲. تبیین و توضیح

یکی از مباحث مورد نزاع و گفتگو میان طبیعی‌دانان قدیم پذیرش امکان یا استحاله تداخل اجسام در یکدیگر بوده است، بدین معنا که دو جسم دقیقاً در موطن وجودی یکدیگر حاضر باشند و هر فضایی را که مثلاً جسم «الف» اشغال کرده است، جسم «ب» نیز اشغال کند. البته نظر غالب و شایع بر آن بوده است که چنین چیزی را محال می‌دانسته‌اند، اما بنا به باور صاحب نظریه «تداخل هستی واجب و ممکن» مبتنی بر فحوصی که از برخی از متدربان در فیزیک جدید به عمل آورده است، برخی از متخصصان امروزی علم فیزیک تحقق چنین امری را فی‌الجمله و در برخی اجسام روا می‌دانند.^۱ برای نمونه می‌توان از نور و شیشه یاد کرد که هر دوی اینها در عین جسمانی بودن می‌توانند در یکدیگر - به همان نحو مذکور - تداخل نمایند. روشن است که لازمه تداخل دو جسم به هیچ وجه اتحاد و عینیت میان آنها نخواهد بود.

استاد غلامرضا فیاضی با استفاده از این مثال - امکان تداخل وجودی دو موجود در عالم اجسام - پلی به رابطه خالق و مخلوق می‌زند و بنا بر نظر او، حتی با مناقشه در چنین رابطه‌ای میان اجسام، گریزی از پذیرش تداخل وجودی میان واجب و ممکن نخواهیم داشت، چرا که در نگاه ایشان با پذیرش نامتناهی بودن واجب‌الوجود از یک سو و اذعان به تحقق کثرت حقیقی و غیریت حق تعالی با ماسوای خویش از سوی دیگر راهی جز اعتراف به تداخل میان حق و خلق باقی نمی‌ماند. توضیح این که از نگاه ایشان اگر فرض شود که خداوند در موطنی از موطن هستی - اعم از مادی و مجرد - معدوم باشد، تناهی حق تعالی و بالضروره ممکن‌الوجود بودن واجب تعالی را به دنبال خواهد داشت، زیرا هر محدودی ممکن، و هر ممکنی محدود است: «چرا که عقل‌ها بر این نکته گواه‌اند که هر محدودی مخلوق است» (طوسی ۱۴۱۴، ۲۲). خلاصه آن که این دیدگاه

وجود مخلوقات را دارای هستی حقیقی دانسته و از سوی دیگر به عدم تناهی خداوند نیز معتقد است؛ به نحوی که نه تنها خداوند را واجد کمالات معلول (به نحو اعلی و اشرف)، بلکه حاضر در تمام موطن هستی نیز می‌داند؛ بدین معنا که وجود خداوند، متداخل در موطن وجودی مخلوقات است. از این رو، در حالی که وجود مخلوقات و مغایرت آنها با وجود خداوند به صورت حقیقی پذیرفته می‌شود، هیچ موطنی خالی از وجود خداوند نیست. ... با این توضیحات روشن شد که عدم تناهی وجود خداوند، در صورتی وحدت شخصی را اثبات و وجودات دیگر را نفی می‌کند که نظریه «تداخل وجودی» ابطال شود؛ در حالی که دلیلی بر استحاله این نظریه وجود ندارد. بر اساس این نظریه، دو وجود - مانند وجود خداوند و وجود مخلوقات - در عین آن که غیر هم‌اند و هر کدام وجودی خاص با ویژگی‌های مخصوص به خویش دارند - به نحوی که هیچ گونه تأثیری از ناحیه تداخل در یکدیگر ندارند - دو موجود متداخل در یکدیگر می‌باشند. (فیاضی ۱۳۹۵، ۳۵۹-۳۶۰)

۳. نقد و بررسی

۳-۱. اشکال اول

با دقت در تبیین ارائه‌شده از تداخل وجودی میان خالق و مخلوق، باید اذعان کرد که اگر تداخل وجودات - به خصوص امکان تداخل واجب‌الوجود با غیر - امری جایز باشد،

تداخل بی‌نهایت موجود نامتناهی در یکدیگر هیچ محذور عقلی در پی نخواهد داشت، و اگر چنین باشد، نظریه بنیادین ادیان یعنی توحید یا یکتا بودن واجب‌الوجود دیدگاهی قابل دفاع و اثبات نیست. البته این اشکال از نگاه تیزبین صاحب‌نظریه محترم مخفی نمانده است. ایشان در مباحث خود پس از بیان انواع و اقسام قابل فرض تداخل، یکی از اقسام را تداخل حداقل دو واجب در یکدیگر معرفی می‌کند، به نحوی که وجود واجب اول متداخل در موطن وجودی واجب دوم باشد. سپس در ادامه می‌افزاید: «این قسم گرچه از نظر تداخل هیچ گونه اشکال عقلانی ندارد، با عنایت به ادله وحدت واجب‌الوجود صرفاً یک فرض خواهد بود» (فیاضی ۱۳۹۵، ۳۵۷).

اما این سخن مانند آن است که گفته شود جسم بودن خداوند گرچه فی حد نفسه اشکال عقلانی ندارد، ولی با توجه به ادله تجرد واجب صرفاً یک فرض خواهد بود. زیرا همین که تداخل دو واجب غیرمعقول دانسته نشد، چگونه می‌توان سخن از ادله وحدت واجب به میان آورد؟ اگر ادله وحدت تمام باشند، لاجرم فرض تداخل فرض امری غیرمعقول خواهد بود، و اگر تداخل دو واجب ذاتاً ممکن باشد، دیگر نمی‌توان سخن از ادله وحدت واجب به میان آورد. وقتی وحدت ضروری بود، تداخل ممتنع است، و وقتی تداخل ممکن بود، وحدت ضرورتی ندارد. بیان مطلب آن که ادله وحدت واجب‌الوجود یا غیرمتناهی بودن حق متعال است، که با فرض پذیرش تداخل هیچ محذوری متوجه آن - تعدد واجب‌الوجود - نیست، یا برهان ترکب است که جدای از اشکالات وارده بر آن - که استاد فیاضی نیز این دلیل بر وحدت را تمام نمی‌داند (فیاضی ۱۳۸۸، ۱۶۵-۱۶۶) - با فرض تداخل هیچ اشکالی متوجه آن نخواهد بود.

برهان دیگر نیز تقریر مورد پذیرشی از برهان تمانع نزد ایشان است.^۲ در این دلیل با فرض دو واجب این سؤال مطرح می‌شود که آیا یکی از آن دو واجب‌الوجود مفروض می‌تواند مانع اعمال قدرت دیگری شود یا خیر؟ اگر بتواند، این امر خلف در واجب‌الوجود بودن واجب دیگر خواهد بود، و اگر نتواند، خلف در واجب بودن خویش است.

اما این دلیل هم، با فرض پذیرش تداخل، ناکارآمد است، زیرا با امکان پذیرش دو موجود متداخل نامتناهی، درست است که هیچ کدام از دو واجب مفروض نمی‌توانند مانع اعمال قدرت دیگری شوند، اما منشأ این امر ممتنع‌الوجود بودن متعلق قدرت است. یعنی

می‌توان دو واجب‌الوجود متداخل فرض کرد که هیچ یک توان دفع فعل دیگری را ندارد، اما نه به خاطر عجز طرفین، بلکه به خاطر محال بودن امری که متعلق قدرت در نظر گرفته شده است، چرا که در محل بحث متعلق قدرت مانعی در برابر قدرت بی‌نهایت است که چنین چیزی عقلاً از جانب طرفین محال است، و این درست مانند جایی است که بنا بر مذهب حق، معتقدیم که واجب‌الوجود نمی‌تواند واجب‌الوجود دیگری را خلق کند، و منشأ این امر عجز و ناتوانی واجب‌الوجود نیست، بلکه منشأ آن ممتنع‌الوجود بودن متعلق قدرت است.

اما حل معضل به نحو اجمالی. همان دلیلی که وحدت خداوند سبحان را اثبات می‌نماید، بعینه دخول و خروج و بالا و پایین بودن آن ذات مقدس نسبت به موجود دیگر را نفی می‌نماید، و آن دلیل همانا غیرمقداری و غیرمتجزی بودن حق متعال است، که در ادامه به تفصیل بیشتری بیان خواهد شد که موجود غیرمحدود و غیرامتدادی - که قابل زیاده و نقصان هم نیست - محال است که ثانی از سنخ خود داشته باشد. چون ثانی داشتن همواره فرع بر مقداری و قابل زیاده و نقصان بودن کمالات یک موجود است، و دخول و خروج از یک سو و درون و بیرون داشتن از سوی دیگر، شأن ذاتی موجود مقداری و متجزی است.

ممکن است در پاسخ به بیان سابق گفته شود که تداخل خداوند در اشیاء غیر از امتزاج است، چرا که در این نحو از تداخل، دو موجود متداخل در یکدیگر - بر خلاف تداخل به نحو امتزاج - از حیث متداخل بودن در یکدیگر اثری نمی‌گذارند (فیاضی ۱۳۹۵، ۱: ۳۵۵). اما این دفاع هم ناکافی است، زیرا همین فرض تداخل مستلزم مکانمند بودن دو شیء، و لازمه مکانمند بودن نیز اشتغال فضا و جسمانی بودن است - مانند مثال نور و شیشه - و هر موجود جسمانی شأنیت تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را واجد است.

بنابراین دخول و خروج مساوق با امتزاج و حلول است و معقول نیست چیزی حقیقتاً درون چیز دیگری رفته باشد، ولی مکان نداشته باشد، و فرض دخول بی‌امتزاج همان قدر بی‌معنا است که بگوییم جسمی داریم که بدون ابعاد است. توضیح آن که، اگر یک ذات احد محض بود و هیچ گونه امتداد و اجزائی در او قابل فرض نبود، به طور قطع منزله از درون، جوف و بالملازمه بیرون خواهد بود (الصمد الذی لا جوف له) (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۹۳). معنای این سخن آن نیست که خداوند درون‌پُر است، بلکه خداوند جوف ندارد، جای خالی ندارد، چون درون‌پُر یا درون خالی بودن وصف ذاتی جسم است که به دلیل ذو ابعاد

بودن برای او می‌توان درون و بیرون فرض کرد، و چون خداوند درون و جوف ندارد، قهراً بیرون نیز نخواهد داشت. چون هر آنچه درون‌پذیر است بیرون هم برای او متصور است (این دو معنا متضایف‌اند)، و اگر خداوند بیرون نداشت و چیزی بیرون او نبود، دیگر فرض ندارد درون چیزی برود یا چیزی درون او بیاید، و اگر گفته شود این درون و بیرون مادی است که دارای چنین خصیصه‌ای است، خواهیم گفت درون و بیرون اقسام مادی و مجرد ندارد، چرا که درون و بیرون داشتن - همان گونه که گذشت - فرع بر اجزاء و مقدار است و شیء مجرد اصلاً مقدار و امتداد ندارد تا برایش بتوان درون و بیرون فرض نمود. این نکته در معارف برهانی اهل بیت نبی اکرم (ص) به خوبی بیان شده است:

هر کس بگوید خداوند در چیزی است، او را متضمن کرده است.^۳ (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۰)

خداوند داخل اشیاء حلول نکرده تا گفته شود خداوند درون اشیاء است.^۴
مکان‌ها دارای مقدار هستند، و اگر خداوند در اشیاء باشد، لازمه قهری داخل اشیاء بودن اوصافی چون مقداری بودن و مانند آن خواهد بود.^۵ (مجلسی ۱۴۰۳، ۴: ۳۰۱)

البته برخی روایات هست که موهم دخول - و نه تداخل - و خروج حق از اشیاء است که چون محال است شیء واحد حقیقتاً داخل و خارج چیزی باشد (چون دخول و خروج در معنای متقابل‌اند)، این قبیل تعبیرات حمل بر مجاز خواهد شد، همچون نصوصی که برای خداوند مجیی، اتیان، ید، یدین و اعین ... اثبات می‌کند.

۳-۲. اشکال دوم

فرض می‌کنیم خداوند متعال در همه مواطن هستی ماسوای خود حضور و تداخل داشته باشد، مگر یک موطن محدود، که با فرض سلب وجود خداوند در آن مکان محدود، قهراً وجود خداوند نیز محدود خواهد شد؛ چون لازمه عدم تناهی خداوند دخول او در جمیع امکانه بود، و با فرض عدم خداوند در مکانی از مکان‌ها، وجود او نیز محدود خواهد شد. حال با قبول مقدمه یادشده خواهیم گفت: اگر عدم تحقق خداوند در یک مکان محدود مستلزم محدودیت او باشد، با فرض بودنش در آن مکان محدود نیز محدود خواهد بود، زیرا محدود + محدود = محدود و این خلف در عدم تناهی حق است، پس خداوند داخل در مکان‌ها نیست، یعنی لازمه غیرمتناهی بودن حق به هیچ وجه دخول در ماسوای خود

نمی‌باشد.

اگر اشکال شود که محدودیت ناشی از وجود مرز است و هنگامی که مرز و حد برداشته شود محدود به نامحدود تبدیل می‌شود، پاسخ آن است که مرز و حد به دست کسی نیست تا برداشته شود. شیء محدود یعنی شیئی که می‌توان به او افزود یا از او کاست. چون وصف ذاتی موجود محدود یا مقداری و عددی آن است که به نحو لایققی هر قدر به آن افزوده شود باز هم می‌توان به آن افزود و این خصیصه ذاتی موجود محدود، مقداری و امتدادی است و از او قابل سلب نیست.

هر محدودی متناهی است و هر گاه احتمال حدپذیری برای شیء محقق باشد، احتمال و شأنت قبول زیادتی بر آن حد نیز برای آن قابل فرض خواهد بود و هر گاه احتمال زیادتی برای شیء معقول باشد، احتمال نقصان نیز در آن راه خواهد داشت. (ابن‌باویه ۱۳۹۸، ۲۵۲)

ضمناً فرض بی‌نهایت محدود هیچ ربطی به خداشناسی ندارد، زیرا خداوند نه مجموعه‌ای بی‌نهایت محدود است و نه می‌توان در وجود احدی و مبرای از امتداد او مرزهای بی‌نهایت لحاظ کرد و نه در بی‌نهایت محدود تداخل می‌کند که باز لازمه‌اش تبعیض وجود غیرمبعض حق متعال است که در اشکال سوم مطرح می‌شود.

۳-۳. اشکال سوم

هیچ تردیدی نیست که امکان ندارد دخول خداوند در یک مکان محدود عین دخول وی در مکان دیگر باشد؛ یعنی محال است خداوند از همان جهت که در مکان الف است از همان جهت در مکان ب باشد، چرا که یک طرف تداخل اشیاء مقداری هستند که آنها نیز بنا بر فرض مذکور داخل در خداوندند، و چون نمی‌شود شیء الف از همان جهت داخل باشد که شیء ب (چون هر کدام مکان مخصوص به خود دارند) پس خداوند هم نمی‌شود این گونه باشد.

تداخل به معنای حقیقی‌اش اضافی متوافقه‌الاطراف است. البته در محل بحث یک طرف تداخل وجودی بی‌منتها است که داخل در تمامی مواطن است و طرف دیگر موجوداتی‌اند که داخل در تمام وجود خداوند نیستند. البته چنین خدایی جز یک جسم

بی‌انتها مانند دریا و نور لایتناهی چیز دیگری نخواهد بود که لازمه قهری آن (علاوه بر امتناع تحقق جسم بی‌نهایت) تجزّی، امتدادی بودن خداوند و تحقق حیثیات متکثره و متباینه در ذات مقدس حق خواهد بود.^۶

۳-۴. اشکال چهارم

با پذیرش تداخل خداوند در خلق، چاره‌ای جز پذیرش خروج خداوند از اشیاء نخواهد بود، زیرا اگر خداوند متعال تنها داخل در یک شیء باشد و از آن خارج نباشد، قهراً محدود خواهد شد. حال سؤال مهم این است که آیا ممکن است یک شیء از همان جهت که داخل در چیزی است از همان حیث بیرون از آن باشد؟ آیا دخول و خروج دو معنای متقابل و غیرقابل جمع از حیث واحد در موجود واحد نیستند؟ نتیجه آن که با فرض تداخل، خداوند از جهتی داخل و از جهت دیگر خارج از اشیاء است، و تحقق چنین امری معارض با احدیت حق سبحانه و تعالی است. اگر گفته شود مدعای استاد تداخل در عین تغایر است، نه تداخل در عین خروج، پاسخ آن است که بالاخره ایشان باید پاسخ دهند که خداوند در عین این که داخل است خارج هم هست یا خیر؟ قطعاً چیزی که داخل در شیء دیگر است شأنیت خروج هم دارد (مثل آن که اگر کسی خداوند را بالای اشیاء بداند قهراً فرض پایین بودن هم ممکن است) و همان گونه که قبلاً توضیح داده شد دخول و خروج از جهت واحده محال است و وجود جهات متکثره متباینه، لازمه اش تبعّض آن ذات واحده منزّه از جهات حقیقیه است که عقلاً محال است.

۴. حل مسئله (تبیین دیدگاه مختار)

۴-۱. مقدمه (معنای دقیق نقص و کمال)

در فلسفه متعارف معمولاً نقص به نداری، فقدان و نداشتن کمال، و کمال هم به وجود و دارایی تفسیر می‌شود. با این پیشینه معنایی، خداوند همواره به عنوان موجودی معرفی می‌شود که ینوع کمالات است و هیچ کمالی از او قابل سلب نیست، در حالی که صرف نداشتن یک صفت وجودی به هیچ روی مستلزم نقص و نیاز و حاجت نیست، بلکه آنچه ملاک نقص و نیاز است شأنیت ایجاد و اعدام و قبول دارایی و نداری است (نه صرف

نداشتنی که شأنیت پذیرش و دارایی و وجدان و فقدان در او مطرح نباشد). محدودیت منفی از خداوند به معنای نداشتن کمال (وصف وجودی) نیست، بلکه به معنای دیگری است که در ادامه توضیح آن می‌آید و اثبات می‌شود که خداوند از تمامی کمالات مخلوقات خود منزّه و مبراست، چون داشتن آن کمالات برای خداوند متعال عین نقص و حاجت و نیاز خواهد بود.

۴-۲. برهان بر غیرمتناهی بودن حق متعال با توجه به مناط امکان

اولین نکته‌ای که تنبه به آن کاملاً ضروری است معرفی ملاک و مناط امکان و حدوث است. صرف این ادعا که ممکن‌الوجود مآلاً محتاج به واجب‌الوجود است به هیچ روی آن دغدغه و مسئله علمی حکیم الهی - که همانا اثبات صانع متعال از نقص و محدودیت است - را پاسخگو نیست. چرا که ممکن است یک مادی‌گرا یا دهری‌مسلك نیز مخالفتی با توقف ممکن بر واجب و قبول یک یا چند واجب‌الوجود به عنوان منشأ و مبدأ اصلی و اصیل ممکنات و محدثات نداشته باشد و نهایتاً بپذیرد که تمامی این اتفاقات و پدیده‌ها منتهی به یک اتم ازلی یا یک ماده بی‌نهایت و اموری مانند آن می‌شود یا مثلاً اصل زمان را واجب و ضروری بیندارد.

عمده آن است که یک ملاک و مناط واضح و روشنی برای نیاز معلول به علت متعالی از خود ارائه شود، و بدون شک چنین مناطی وجود دارد و عقل سلیم حکم می‌کند که آن مناط چیزی جز محدودیت، تجزّی، مقداری بودن و مانند آن نخواهد بود.

توضیح آن که وصف تخلف‌ناپذیر موجود محدود و مقداری قابلیت زیاده و نقصان است، یعنی تمامی اوصاف و کمالات موجود محدود هم ممکن است شدت یابد و هم ممکن است ضعف و نقصان پذیرد، و به همین دلیل هیچ یک از اوصاف و کمالاتش (که تمامی آنها نیز چیزی ورای وجود آن شیء نیستند) برایش ضروری و لایتخلف نخواهند بود و قابلیت تغییر و تغیر خواهند داشت. خلاصه آن که نمی‌توان چنین وصفی (قابلیت زیاده و نقصان) را پذیرفت و اقرار به متجزی بودن چنین ذاتی نکرد، چون اگر موجودی این گونه باشد، بی‌تردید چنین خصیصه‌ای متفرع بر محدودیت، کمّ، اندازه و مقدار است. نمی‌شود از یک سو اذعان کرد موجودی کمالاتش فزونی یا کاستی می‌پذیرد و از سوی دیگر او را مقداری و متجزی ندانست، چرا که زیاده، نقصان، شدت، ضعف، تعدّد و تکثر وصف ذاتی

حقایق مقداری، متجزی و دارای حد است، و همین ویژگی مناظ امکان است؛^۷ یعنی چنین موجودی نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم برایش بایستنی است.

غیر از خدای واحد همه چیز دارای اجزا است، و خداوند واحد احد است. نه جزء دارد و نه قابل تصور و توهم به کمی و زیادی می‌باشد، هر چیز متجزی و قابل تصور به کمی و زیاده‌ای مخلوق است و دلیل بر وجود خالق خود می‌باشد. (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۶-۱۱۷) خداوند متعال واحد در ذات است، نه واحدی مانند واحدهای دیگر، زیرا که در ماسوای او هر واحدی دارای اجزاء و تجزیه‌پذیر است و ایزد تعالی واحد است، نه دارای اجزاء و اسم عدد و مقدار بر او واقع نگردد. (طبرسی ۱۴۰۳، ۲: ۳۳۸)

حال که این مناظ در خارج موجود است، پرسش عقل آن است که مقدر و حاد این شیء یا اشیاء محدود و مقداری کیست؟ اگر احاله به مثل شود، یعنی گفته شود موجودی شبیه به او را چنین تحدید کرده است، سؤال بر سر همان مثل و مثل‌ها است که بنا بر فرض در ویژگی مقداری بودن با وی شریک‌اند. پس ناچار اگر چنین موجوداتی هستند که به ضرورت عقل و وجدان هستند، قهراً باید ذاتی وجود داشته باشد که کمالات و ویژگی‌هایش از سنخ و اوصاف آنها نباشد؛ یعنی او دیگر محدود، مقداری، متجزی و قابل زیاده و نقصان نباشد والا همین حکم (امکان) به او نیز سرایت می‌کند و با اقرار به چنین ذاتی (متعالی از حد و مقدار) خودبه‌خود وحدت او هم اثبات خواهد شد، چون ذاتی که منزله از حد و مقدار باشد لاجرم فرد دوم از سنخ خود نخواهد داشت، چون فرد دوم از سنخ خود داشتن متفرع بر محدودیت و مقداری بودن است و تعدد با تجرد از حد و مقدار هماهنگ نیست، پس او احد و واحد است «احدی المعنی یعنی به انه لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم»^۸ (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۸۴) و حاد و موجد و مقدر ماسوای خود است: «کل شیء عنده بمقدار» (رعد: ۸)؛ «کل شیء خلقناه بقدر» (قمر: ۴۹)؛ «حاد کل محدود ... موجد کل موجود» (طوسی ۱۴۱۱، ۲: ۴۰۸). نتیجه آن که

او همان خدایی است که اختلاف و ائتلاف شایسته او نیست، بلکه تنها شیء و حقیقت دارای اجزاء و تجزیه‌پذیر است که اختلاف و پیوند در او راه دارد. بنابراین نه گفته می‌شود که خدا پیوند و تألیف یافته است و نه گفته می‌شود که او بسیار و اندک است، بلکه او خود ذاتی قدیم است، زیرا غیر از خدای واحد همه چیز دارای اجزاء است، و خداوند واحد

احد است نه جزء دارد و نه قابل تصور و توهم به کمی و زیادی می‌باشد، هر چیز متجزی و قابل تصور به کمی و زیاده‌ای مخلوق است و دلیل بر وجود خالق خود می‌باشد.^۹
(ابن بابویه ۱۳۹۸، ۱۹۳)

ملاحظه می‌شود که به چه زیبایی و ظرافت تجزی و محدودیت دال بر خالق ترسیم شده که آن خالق احد و واحد و غیرمتجزی است و از همین جا می‌توان هم تصدیق کرد که چنین ذاتی که منزله از ابعاض و اجزاء و مقدار و حد است وجود دارد و هم چنین چیزی حتماً و بالضرورة باید غیر از مخلوقاتش باشد، والا حکم وجودی مخلوقات به او هم سرایت خواهد کرد.

۳-۴. آیا ماسوای خداوند را حد می‌زند؟

قبل از پاسخ به پرسش مطرح شده در عنوان که می‌توان آن را به این صورت نیز مطرح نمود که آیا «تمایز دو وجود نشانه تناهی و محدودیت آنها است و از این رو با عدم تناهی خداوند ناسازگار خواهد بود» (فیاضی ۱۳۹۵، ۳۶۴-۳۶۵) باید مقصودمان از حد را کاملاً بیان کنیم. آن حدی که بالضرورة خداوند از آن متعالی است هرگز حد به معنای غیریت و تمایز و بینونت خداوند با ماسوای خود نیست. آن حدی که خداوند از آن اتصاف به آن منزله است حدی است که لازمه‌اش امکان، حدوث و... است؛ یعنی خداوند ضرورتاً باید از حد به معنای قابلیت زیاده و نقصان و همچنین از حد به معنای تعریف‌پذیر بودن منزله باشد.

توضیح آن که با توجه به مطالب گذشته درباره مناط امکان روشن شد وقتی نظر به موجودات مقداری و محدود و متناهی می‌کنیم ادعان داریم که اولاً خالق و پدیدآورنده‌ای دارند و ثانیاً خالق و پدیدآور آنها شبیه آنها نیست، یعنی او دیگر زیاده و نقصان‌پذیر نیست و قهراً زمان و مکان هم نخواهد داشت،^{۱۰} و چنین ذاتی به هیچ روی قابل تصویر و توهم و تمثیل نیست. زیرا ذهن موجود محدود توان ادراک تحدیدی و اکتناهی موجودی که از سنخ خودش نباشد و از زمان و مکان مبرا باشد را ندارد.^{۱۱} البته چنین ذاتی مجهول مطلق هم نخواهد بود، بلکه تمامی آنچه گفتیم موضوعش همان ذات منزله از زمان و مکان بود و همه را راجع به او - جل و علا - اثبات نمودیم.^{۱۲}

پس او را شناختیم به این که او ذاتی است که قابل اکتناه و تحدید و تصویرپذیر نیست، چون اصولاً بی‌زمانی و بی‌مکانی تحدیدپذیر و تصویرپذیر نیست. پس در حد اقرار به اصل

وجود چنین ذاتی، و نه احاطه، اذعان به او نمودیم و این را هم با مشاهده آیات و نشانه‌های او تصدیق و اقرار کردیم.

پرسشگر گفت: ما هیچ معقول و تصور شده‌ای را نمی‌یابیم مگر آن که مخلوق است. امام صادق در پاسخ فرمود: اگر آن گونه که می‌گویی باشد، همانا پذیرش توحید از دوش ما برداشته خواهد شد، زیرا ما مکلف نیستیم که به آنچه به هیچ نحو در تصور نیاید معتقد باشیم... پس ناچار از اثبات آفریننده اشیاء هستیم که خارج از دو محدوده مورد نکوهش است: یکی از آن دو نفی خداوند است... و دیگری ورطه تشبیه او به مخلوق‌هایش است.^{۱۳} (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۲۴۵)^{۱۴}

با توجه به توضیحات یادشده، پاسخ پرسشی که در عنوان طرح شد نیز مشخص گردید و معلوم شد که لازمه هر غیریتی تحدید نیست؛ «غیوره تحدید لماسواه». اگر غیریت، غیریت میان دو موجود متجزی و مقداری باشد، چنین تقابلی ملازم با حد به معنای مقدار و اندازه است، چون تمامی موجودات متجزی و محدود ابتدا و انتهای وجود داشته ذاتاً قابل زیاده و نقصان‌اند و همواره محدوده‌ای را پر و گستره‌ای را خالی می‌کنند و لاجرم همدیگر را حد خواهند زد. ولی ذاتی که از این سنخ نیست اصلاً جایی را پر یا خالی نمی‌کند تا گفته شود در آن محدوده هست یا نیست؟ چون آن ذات شأنیّت تحقّق در جا و مکان و زمانی بودن را فاقد و از آن منزّه است که همگی ریشه در مناط امکان دارد؛ لذا «نه درون اشیاء داخل است، و نه از آنها خارج است»^{۱۵} (صباحی صالح ۱۴۱۴، ۲۷۴).

بلی، اگر او به سان دریایی بی‌کران یک موجود سعی بی‌نهایت بود، قهراً جا برای هیچ قطره‌ای در قبال خود نمی‌گذاشت، چون همه جاها را پر کرده بود، اما او نه سعه دارد، نه ضیق، نه کم است، نه زیاد.

نه گفته می‌شود که او بسیار و اندک است. (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۱۹۳).
بزرگی او این گونه نیست که جوانب مختلف وجود او را به اطراف کشانده باشند، وگرنه در این صورت تو او را تنها جسمی بزرگ انگاشته‌ای، و دارای آن چنان عظمتی نیست که همه اطراف به او پایان یافته باشند، و گرنه در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته‌ای، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است. (صباحی صالح ۱۴۱۴، ۲۱۹)

پس دیگر این سخن که او همه جا را پر کرده یا هیچ جایی از او خالی نیست درباره چنین

حقیقتی روا نیست (مگر یک نحو مجاز که اشاره به علم و اشراف و سلطنت و تدبیر او باشد): «هیچ مکان و شیء مکانی از تدبیر او خالی نیست» (مفید ۱۴۱۳، ۱: ۲۰۱)، یعنی وجود ماسوا با وجود او مزاحمتی ایجاد نمی‌کند، چون یکی منزله از هر گونه حدّ و مقدار و زمان و مکان و دیگران همگی در چنبره حدّ، مقدار و عدّند.

به سبب احاطه و اشراف و علم او به اشیاء و نه حضور ذاتی حضرتش، به اندازه ذره‌ای در آسمان‌ها و در زمین از او پوشیده نیست ... و اگر این اشراف به حضور ذات حضرت حق در آسمان‌ها و زمین باشد، لازمه‌اش این است که حدود اربعه او را در بر گیرند.^{۱۱} (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۱۳۱)

البته باید دقت کرد که غیریت حق متعال به نحو انفصال و عزلت وی از اشیاء نیست، و اگر گفته شود علم خداوند نیز عین ذات اوست، پاسخ آن است که با توجه به تصریح به عدم حضور ذات خداوند در آسمان و زمین، علم خداوند هم درون یا بیرون یا عین اشیاء نیست، بلکه مقصود از این عبارت که خداوند در اشیاء و در همه جا است آن است که همه چیز تحت اشراف علمی و سلطنت تدبیری و احاطه ربوبی حق متعال است، نه آن که وجود حضرتش همه کثرات را درون ذات خویش چه به نحو عینیت و چه به نحو تداخلی در برگرفته باشد. اما این گونه هم نیست که وقتی اعتراف کردیم خداوند سبحان مزایل و منفصل از اشیاء نیست، نتیجه بگیریم که عین و متصل یا درون اشیاء است. لذا در عین اقرار به غیریت و بینونت حق «در مقابل عینیت یا تداخل باى وجه کان»، اذعان می‌کنیم که این غیریت به نحو مزایلت و عزلت و خروج و دخول در اشیاء - که همگی وصف موجود مقداری و محدود است - نمی‌باشد، بلکه همان گونه که گذشت غیریت وصفی و سنخی است که البته در میان ماسوی هیچ مثل و مثال و شبیهی هم ندارد.^{۱۲} «غیر کل شیء لا بمزایله» (صبحی صالح ۱۴۱۴، ۴۰). «یکتا دانستن او متمایز دانستن او از خلقت اوست و حکم این تمایز نهادن غیریت و جدایی در صفات است، نه غیریت به نحو جدایی و گوشه‌گیری مکانی و زمانی» (طبرسی ۱۴۰۳، ۲۰۱).

۴-۴. چگونگی اسناد مفهوم وجود و موجود به حق تعالی

یکی از نکات دقیقی که بسیار شایسته تأمل است و در بحث فعلی ما هم کاملاً کارآمد است

این نکته است که در اطلاق لفظ موجود بر حق متعال باید مراقب بود که لفظ موجود را دقیقاً به همان معنایی که بر خلائق حمل می‌کنیم بر خداوند حمل ننماییم، و این غیر از اعتقاد به اشتراک لفظی واژه موجود در حق و خلق است.^{۱۸} توضیح آن که وقتی با دلیل - اعم از نقلی یا عقلی - برایمان ثابت شد که حقایقی چون جن و ملک موجودند، گرچه در ذهنمان تصور دقیقی از آنها نداریم، ولی همین مقدار که اعتراف به وجود آنها می‌کنیم این تصویر نیز در کنار اقرار به موجودیت و بلکه به عین تصور و تصدیق به موجودیت آنها در ذهن ما نقش می‌بندد که بالاخره آن موجودات نیز ولو به نحو محدود موطنی از مواطن هستی را پر یا اشغال کرده و در مقدار و حدّ خاصی محقق‌اند، و لو از ماهیت آنها هیچ مفهوم و شکل و صورت خاصی در ذهن نداشته باشیم، که البته اذعان به چنین معنایی نسبت به ماسوای حق هیچ محذوری را به دنبال نخواهد داشت.

این در حالی است که چنین تصویری از موجودیت و محقق بودن حق متعال از اساس باطل و غلط است، ولی چون ذهن از میان مصادیق واژه موجود یا وجود همواره با موجوداتی مقداری یا عددی، مکانمند و زمانمند مانوس است و خصیصه هر موجود مقداری و مکانمند پر کردن است (حال چه به نحو متناهی و چه بی‌نهایت) درباره خداوند نیز ابتدائاً چنین تصویری از تحقق و موجودیت در ذهن نقش می‌بندد، و اگر هم قصد تنزیه حق تعالی را داشته باشد، نهایتاً اعتراف می‌کند که البته ما چگونگی و نحوه پر کردن و حضور یا دخول حق در ماسوا را نمی‌دانیم. حال آن که رفتار صحیح ذهنی و حفظ ساحت قدسی حضرت حق از تشبیه با مخلوقات چنین ایجاب می‌کند که ما در عین اقرار به موجود بودن حق متعال دقت کنیم که از معنای موجود هیچ معنایی جز ثبوت و حصول و واقعیت که لازمه قهری آن طردالعدم است به ذهن نیاوریم، یعنی اذعان و اقرار کنیم که خداوند شیئی پنداری و موهوم نیست و واقعاً تحقق دارد، یعنی ثابت و حاصل است و این حصول و تحقق بدون هیچ شباهتی با حصول، ثبوت و تحقق مخلوقات خواهد بود که مساوق با پر کردن و اشغال نمودن حدّ و مقداری خاص از عالم امکانی یا تحقق در اجزائی خاص است^{۱۹} (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۳۵). «وجوده اثباته»، وجود او همان اثبات اوست.

۵. نظری به نصوص

استاد فیاضی - دام ظلّه - معتقدند این معنا از دخول خداوند در اشیاء حقیقتی است که آیات و روایات هم بدان مشعرند، اما به نظر نگارنده نظر جامع به مجموع روایات این مدعا را مخدوش می‌سازد.

با نظر به روایات موجود در این موضوع، می‌توان روایات شریفه را در سه گروه دسته‌بندی کرد. بی‌شک برخی از روایات دخول و خروج خداوند از اشیاء را اثبات می‌کند،^{۲۰} و البته طیفی دیگر با صراحت تمام خداوند را منزّه از دخول و خروج می‌داند،^{۲۱} و گروه سوم با بیانی کاملاً مستدل این مدعا را اثبات می‌کند که لازمه حقیقی دخول خداوند در اشیاء مقداری بودن و حلول خداوند در اشیاء است،^{۲۲} که با توجه به این دسته سوم، معنای دسته اول از روایات هم مشخص می‌شود، و آن این که به هیچ وجه مراد از دخول در این روایات شریفه معنای حقیقی آن نیست، بلکه آن روایات اشارتی مجازگونه و استعاری به اشراف و سلطنت و احاطه خداوند سبحان به اشیاء دارد که با این تعبیر یعنی تعبیری چون دخول و معیت و قرب و علو و مانند آن تبیین شده است. مثل این که گاهی در عرف هم برای آن که به مخاطب بفهمانیم که از وجدانیات و امور باطنی و درونی ما خبری ندارد، می‌گوییم مگر درون ذهن من هستی که از منویات من خبر می‌دهی؟ یا تو مگر آنجا بودی که از آن گزارش می‌دهی؟ نکته دیگر آن که با این رویکرد هیچ روایتی وجود ندارد که موهم تداخل خدا و خلق در یکدیگر باشد، بلکه این نحوه از ارتباط صریحاً در روایات نفی شده است.

الف. روایات مثبت دخول و خروج:

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ - سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ. (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۸۶)

ب. روایات نافی دخول و خروج:

فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ فِي شَيْءٍ أَوْ عَلَى شَيْءٍ أَوْ يَحُولُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ أَوْ يَخْلُو مِنْهُ شَيْءٌ أَوْ يَشْتَغِلُ بِهِ شَيْءٌ فَقَدْ وَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ. (مجلسی ۱۴۰۳، ۳: ۲۸۸)

ج. روایاتی که همراه با دلیل واضح دخول به معنای واقعی را نفی می‌کنند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» فَقَالَ: هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِي الذَّاتِ، بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَبِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالإِشْرَافِ وَ الإِحَاطَةِ وَ الْقُدْرَةِ. «لَا يُعْزَبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ» بِالإِحَاطَةِ وَ العِلْمِ، لَا بِالذَّاتِ؛ لِأَنَّ الأَمَاكِنَ مَحْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ، فَإِذَا كَانَ بِالذَّاتِ لَزِمَهَا الحَوَايَةُ. «أَيْنَ الأَيْنِ فَلَا أَيْنَ لَهُ وَ جَلَّ عَنْ أَنْ يَحْوِيَهُ مَكَانٌ وَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ بِغَيْرِ مُمَاسَّةٍ وَ لَا مُجَاوِزَةٍ يَحِيطُ عِلْمًا بِمَا فِيهَا وَ لَا يَخْلُو شَيْءٌ مِنْهَا مِنْ تَدْبِيرِهِ».^{۲۴} (مفيد ۱۴۱۳، ۱: ۲۰۱).

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الأَرْضِ» قَالَ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ قُلْتُ بِدَاتِهِ؟ قَالَ: وَيَحْكُ إِنَّ الأَمَاكِنَ أَقْدَارٌ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِدَاتِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ لَكِنْ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ بِمَا عِلْمًا وَ قُدْرَةً وَ إِحَاطَةً وَ سُلْطَانًا^{۲۵} وَ مُلْكًا. (ابن بابويه ۱۳۹۸، ۱۳۳).

۵. پاسخ به یک اشکال

اشکال: ممکن است گفته شود روایات نافی دخول و خروج ناظر به دخول و خروج حیّزی و مقداری است، نه دخول و احاطه و جودی، فلذا روایات مثبت دخول ناظر به دخول و خروج وجودی و روایات نافی ناظر به دخول و خروج مقداری است، که در این صورت قبول این معنا چیزی جز احاطه و سلطنت و جودی و اذعان به قول مشهور میان فلاسفه و عرفا نخواهد بود.

پاسخ: دخول و خروج مقداری به هیچ روی قسیم دخول و خروج وجودی نیست. مگر یک مقدار بی نهایت یا محدود وجود بی نهایت یا محدود نیست؟ و معلوم است که عدم متصف به نهایت و بی نهایت نمی شود.^{۲۶} وقتی آب درون یک لیوان است هم دخول وجودی دارد و هم دخول مقداری. آیا می توان گفت ما یک خروج وجودی داریم و یک خروج مقداری؟ چیزی که خارج از شیء دیگر است در عین این که خروج مقداری دارد خروج وجودی نیز خواهد داشت. نکته مهم آن که حقیقتاً و بدون هیچ شائبه مجازی، آنچه برای خداوند سبحان اثبات می شود اصل سلطنت و اشراف و احاطه حق بر ماسوی است، چون محال است خالقی که حقیقتاً و نه مجازاً به اشیاء هستی می بخشد و آنها را لا من شیء ایجاد می کند بر آنها سلطنت و اشراف تام نداشته باشد. اما تمام سخن در این است که آیا این هستی ها حصص و مراتب و تعینات وجودی خود او هستند یا این که خداوند داخل در

هستی‌های مقیدی است که همگی غیر او هستند و از طریق دخول در اشیاء سلطنت خود را اعمال می‌نمایند که اشکالات آن مبسوط مطرح گردید.

۷. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد نظریه تداخل به هیچ وجه قادر بر توجیه و تصحیح رابطه حق و خلق نیست و نظر صواب همان است که در متن گزارش شد، یعنی نسبت حق متعال با ماسوای خویش نه بدان نحو است که به وجهی عین آنها و به وجهی غیر آنها باشد (تقریر رایج از دیدگاه وحدت وجود)، و نه با آنها تداخل می‌کند، بلکه خداوند به معنای واقعی کلمه غیر از اشیاء است، بی آن که عین، درون یا بیرون از اشیاء باشد، و این اقرار لازمه قهری اعتراف به غیرمتناهی، غیرمتجزی و غیرمقداری بودن حق متعال است که ملاک غنای آن ذات مقدس عن العالمین است. و از طرفی همین ملاک ارائه شده - متعالی از مقدار و اجزاء بودن حضرت حق - ملاک اشرف، احاطه، تدبیر و سلطنت حق متعال نسبت به کل ماسوای خویش است.

کتاب‌نامه

- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. ۱۳۹۸ ق. التوحید. و تحقیق و تصحیح هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. ۱۳۷۸ ق. عیون أخبار الرضا علیه السلام. به تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. ۱۴۰۴ ق. تحف العقول. به تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- عشاقی، حسین. ۱۳۹۴. کثرت یا وحدت وجود. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی. ۱۴۰۳ ق. الإحتجاج علی أهل اللجاج، به تصحیح محمدباقر خراسان. مشهد: مرتضی.
- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۹۵. جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج. ۱. قم: حکمت اسلامی وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا. ۱۳۸۸. هستی و چیستی در مکتب صدرایی. تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان

- شید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷ ق. الکافی. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. ۱۴۰۳ ق. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مفید، محمد بن محمد. ۱۴۱۳ ق. الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج. ۱. به تحقیق مؤسسه آل البيت. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- طوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۱۱ ق. مصباح المتهدّد و سلاح المتعبّد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۱۴ ق. الأمالی. به تحقیق و تصحیح مؤسسه البعثة. بیروت: دار الثقافة.
- هاشمی نسب، سید محمود. ۱۳۹۴. تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود. قم: دلیل ما.

یادداشت‌ها

۱. اجمالاً مهم‌ترین اشکالات تقریرات وحدت شخصی انکار خلقت و ایجاد اشياء لا من شیء و همچنین سرایت حکم مخلوقات به خالق متعال چون محدودیت و تغییر و زیاده و نقصان در کمالات و... است، که لازمه تمامی این اوصاف فقر و نیاز به ماسوی است، خصوصاً با توجه به این معنا که تمامی اوصاف یادشده نیز اوصاف وجودی ماسوی الله هستند، یعنی وجود آنها فقیر و نیازمند، قابل تغییر و تبدیل و... است، و الا عدم نه تغییر می‌پذیرد و نه فقر و نیازی دارد و واسطه بین وجود و عدم هم متصور نیست. برای توضیح بیشتر، نک. فیاضی ۱۳۹۵، ۱: ۳۱۱-۳۵۰؛ هاشمی نسب ۱۳۹۴.
۲. این تقریر حاصل استفسار نگارنده در جلسه‌ای حضوری از ایشان است.
۳. مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ.
۴. لَمْ يَحُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيَقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ. طبق این تعلیلی که در متن روایت مشاهده می‌شود لازمه فهری دخول حقیقی چیزی در چیز دیگر نحوه‌ای از حلول است.
۵. قَالَ: وَيَحْكُ. إِنَّ الْأَمَاكِينَ أَقْدَارًا فَإِذَا قُلْتَ فِي مَكَانٍ بَدَأَتْهُ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَ لَكِنَّ هُوَ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ.
۶. لَيْسَ بِلَذِي كَبِيرٍ امْتَدَّتْ بِهِ النَّهَائِبُ فَكَبَّرْتُهُ تَجْسِيمًا، وَ لَا بِلَذِي عَظِيمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْعَايَاتُ فَعَظَّمْتُهُ تَجْسِيدًا. بَلْ كَبُرَ شَأْنًا، وَ عَظُمَ سُلْطَانًا. (صبحی صالح ۱۴۱۴، خطبه ۱۸۵).
۷. امام جواد علیه السلام می‌فرماید: إِنَّ مَا سَوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزَّئٍ وَ اللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزَّئٍ وَ لَا مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ وَ كُلُّ مُتَجَزَّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَ الْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ..... وَ مَا اِحْتَمَلِ الزِّيَادَةَ اِحْتَمَلِ النُّقْصَانَ وَ مَا كَانَ نَاقِصًا كَانَ غَيْرَ قَدِيمٍ (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۶-۱۱۷). زندیقی از امام صادق (ع) پرسید: «أَمْ مُحْتَلِفٌ هُوَ أَمْ مُؤْتَلِفٌ قَالَ لَا يَلِيْقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَ لَا الْإِتِّلَافُ وَ إِنَّمَا يَحْتَلِفُ الْمُتَجَزَّئُ وَ

- يَأْتِلِفُ الْمُتَبَعُ فَلَا يَقَالُ لَهُ مُؤْتَلِفٌ وَلَا مُخْتَلِفٌ قَالَ فَكَيْفَ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ؟» امام (ع) فرمودند: «واحد في ذاته فلا واحد كواحد، لأن ما سواه من الواحد متجزئ، وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزئ ولا يقع عليه العدّ» (طبرسی ۱۴۰۳، ۲: ۳۳۸؛ ۴: ۶۷). امام صادق علیه السلام فرموده اند: «... فَإِذَا اخْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا» (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۹۹).
۸. یعنی نه می توان با ابزاری وجود خارجی خداوند را تقسیم کرد و نه اصلاً وجود خارجی حق متعال - ولو بدون ابزار - تقسیم پذیر است، یعنی عقل و وهم نیز با مدد تحلیل خود نمی توانند برای حق تعالی حیثیات متباینه‌ای که حقیقتاً در خارج جدای از یکدیگر باشند در نظر بگیرند. ولی در نظر داشتن کثرت اعتباری و لحاظی مثل تقسیم بندی‌هایی که راجع به صفات حق و مانند آن صورت می‌گیرد هیچ محظوری ندارد.
۹. ذات خداوند نه مختلف الوجود است که مجموعه اوصاف تباین باشد نه مؤتلف دارای وصف و یکپارچه و یکدست و بحت و بسیط. هر دوی این قبیل اوصاف از خداوند مسلوب است و ماسوی الله یا مختلف الوجودند یا مؤتلف الوجود.
۱۰. چون زیاده و نقصان پذیر بودن لازمه فهری موجود زمانی و مکانی است. چون هر زیاده و هر نقصانی حال و وصف حادثی است که در زمان رخ می‌دهد و موجود متصف به آن نیز لاجرم دارای ابتدا و انتهای وجودی است که دقیقاً مساوق با مکانمند بودن چنین موجودی است.
۱۱. انسان کافی است به وجدان خود مراجعه کند و تصدیق کند که نمی‌تواند موجود غیر مقداری و موجودی که جا و مکان و زمان و وقت و قبل و بعد ندارد (اعم از متناهی یا نامتناهی) را بنفسه آن گونه که مثلث و مربع و خورشید و... را تصور می‌کند، تصویر نماید.
۱۲. بین نفی و اثبات هم واسطه‌ای نیست.
۱۳. دو گونه تصور و التفات راجع به خداوند مطرح است: (۱) تصور تحدیدی و بنفسه، (۲) تصور به معنای مطلق التفات به ذاتی که منزله از حد و مقدار و ابعاد است و اقرار به اصل ثبوت و وجود چنین موجودی، که تصور به معنای دوم در روایت تأیید شده است، یعنی حد فاصل بین تشبیه و تعطیل.
۱۴. «فحده لی قال: قال لا حدله قال لم؟ قال لان کل محدود متناه الی حد و اذا احتمال التحدید احتمال الزیاده و اذا احتمال الزیاده احتمال النقصان فهو غیر محدود و لا متراند و لا متناقص و لا متجزی و لا متوهم» (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۲۵۲).
۱۵. خداوند اصلاً درون و جوف ندارد، نه این که درون پر است.
۱۶. اگر گفته شود علم نیز عین ذات است، پاسخ آن است که علم خداوند هم درون یا بیرون یا عین اشیاء نیست، بلکه مقصود از این عبارت که خداوند در اشیاء و در همه جا است آن است که همه چیز تحت اشراف علمی و سلطنت تدبیری و احاطه ربوبی حق متعال است.
۱۷. مثل نفس و قوا و دریا و موج و نور و شیشه که همگی غیریتی از سنخ جزء و کل و صفت و موصوف و تداخل دو موجودند، که بطلان آن واضح گردید.
۱۸. به نظر نگارندگان اعاضی چون مرحوم صدوق (ره) به قرینه اشرافی که به روایات داشته‌اند منظورشان

از اشتراک لفظی همان چیزی است که در متن به آن پرداخته‌ایم.

۱۹. کُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٍ.

۲۰. «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَارَاجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ ... دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ» (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۳۰۶). (دخول حقیقی چیزی جز مُمَارَاجَت نیست؛ این سبک بیان در روایات کم سابقه نیست، و این گونه از بیان مانند برخی دیگر از روایاتی است که در ارتباط با مجیی و رفت و آمد خداوند سبحان وارد شده است در حالی که پرواضح است که خداوند حقیقتاً مجیی ندارد: «مَجِيئُهُ مِنْ غَيْرِ تَنْقُلِ ...») (ابن شعبه حرانی ۱۴۰۴، ۲۴۵). «فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ خَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۴). دخول و خروج دو معنای متنافیین هستند و در شیء واحد از جهت واحد جمع نمی‌شوند، در نتیجه معلوم است که مراد از این دخول و خروج‌ها چیز دیگری است.

۲۱. «لَمْ يَزَلْ ثَابِتًا لَا فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنَّ الْخَلْقَ يَمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ يَدْخُلُ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ وَ يَخْرُجُ مِنْهُ» (طبرسی ۱۴۰۳، ۲: ۴۲۵). «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِحٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» (صیحی صالح ۱۴۱۴، ۲۷۴). والج در این عبارت قید توضیحی است، زیرا دخول مساوق با ولوج است. «... فَرَدَانِي لَا خَلْقُهُ فِيهِ وَ لَا هُوَ فِي خَلْقِهِ...» (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۵۸). «... يَا سَيِّدِي أ هُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ؟ قَالَ الرَّصْنَا (ع) جَلَّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ. لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَ لَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ ...» (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۴۳۴).

۲۲. قُلْتُ لِيَجْعَلَ بِنِ مُحَمَّدٍ هَلْ يَجُوزُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي مَكَانٍ؟ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ. إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ، لَكَانَ مُحَدَّثًا. لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَ الْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ (ابن بابویه ۱۳۹۸، ۱۷۸). (لازمه در مکان بودن حدوث است، زیرا چیزی که در مکان است حتماً مقداری و متکتم خواهد بود و موجود مقداری هم نیازمند است، زیرا قبلاً گذشت که مناط نیاز و امکان مقداری بودن است.)

۲۳. نه مانند دخول نور در شیشه یا شیر در شکر یا آب در لیوان یا روح در بدن که در تمامی اینها دخول به نحو مُمَارَاجَت است.

۲۴. «مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ» (کلینی ۱۴۰۷، ۱: ۱۴۰). هر کس خداوند را داخل در چیزی بداند، خواسته یا ناخواسته او را متضمن کرده و او را در ضمن چیزی قرار داده است و لازمه تضمن حق همانا متجزی و مقداری بودن حق متعال خواهد بود.

۲۵. هرگز مراد از این روایت این نیست که علم و قدرت خداوند در اشیاء است، ولی ذات او در اشیاء نیست، بلکه مراد آن است که اگر گفته می‌شود «هو فی کل مکان» یعنی ذات او بر تمام امکانه و ازمنه مفروض، بدون آن که داخل، خارج یا عین آنها باشد، علم، قدرت و سلطنت دارد.

۲۶. لذا بی‌نهایت وجودی در قبال بی‌نهایت مقداری هیچ معنای محصلی ندارد. چون مقدار می‌تواند در ناحیه شدت هم مطرح شود چون هر شدیدی قابل زیاده و نقصان خواهد بود و مراتب اشتداد نامتناهی است (به نحو لا یقفی نه بالفعل).