

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

حسین عشاقی<sup>۱</sup>

---

## چکیده

در مورد ماهیت خداوند، بین فلاسفه و عرفا یک اتفاق نظر و یک اختلاف هست؛ فلاسفه و عرفا هر دو قائل اند که ماهیت خداوند چیزی جز وجود او نیست و خداوند بر خلاف ممکنات، ماهیتش با وجودش تفاوت ندارد، ولی در این مسئله که «وجودی که عین ماهیت خداوند است، آیا وجودی مقید است یا وجودی لاشروط»، بین آنها اختلاف نظر است. فلاسفه وجود خداوند را مقید به خصوصیات واجب‌الوجودی می‌دانند، ولی عرفا وجود حق را لاشروط از هر قیدی و خصوصیتی قرار می‌دهند. در این باره براهین عقلی و ادله نقلی، دیدگاه عرفا را تأیید می‌کنند.

در این میان میرزامهدی اصفهانی دیدگاهی را مطرح می‌کند که نه مورد تأیید عقل و نه مورد تصدیق آرای اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> است. آنها می‌گویند «وجود»، عین ذات حق نیست، بلکه مخلوق خداست. تفصیل این بحث را در مقاله پیش رو خواهید دید.

واژگان کلیدی: ماهیت خداوند، وجود خداوند، فلاسفه و عرفا، وجود

---

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (oshshaq@yahoo.com).

## مقدمه

مکتب تفکیک به سرکردگی میرزامهدی اصفهانی، یکی از نحلتهایی است که در قرن اخیر علیه فلاسفه و عرفا علم مخالفت بپا کرده است. تفکیکیان به توهم اینکه فلسفه و عرفان با مکتب اهل بیت در تضادند یا همخوانی ندارند، کوشیده‌اند در برخی دیدگاه‌های فلسفی یا عرفانی که با گزاره‌های دینی ارتباط داشته است، به ایراداتی علیه فلاسفه و عرفا پردازند؛ از جمله مواردی که تفکیکیان شدیداً علیه فلاسفه و عرفا موضع گرفته‌اند و با آنان ابراز مخالفت کرده‌اند، مبحث ماهیت و چیستی خداوند است. در مورد ماهیت و چیستی خداوند، فلاسفه و عرفا بر این باورند که ماهیت خداوند عین وجود اوست و ماهیت او حیثیتی متفاوت با وجود او نیست. البته میان عرفا و فلاسفه بر سر اینکه وجودی که عین ماهیت خداوند است، وجود لابشرط می‌باشد یا وجود مقید، نزاعی برقرار است، ولی هر دو گروه ماهیت خداوند را همان حیثیت وجود او می‌دانند. میرزامهدی اصفهانی در آثارش بارها علیه این دیدگاه فلاسفه و عرفا موضع مخالف گرفته و کوشیده است با اشکالات سخیفی که به انکار خداوند منجر می‌شود، به فلاسفه و عرفا اشکال کند. در مقاله حاضر ابتدا دیدگاه فلاسفه و عرفا را به براهین عقلی و نیز به ادله نقلی تبیین و اثبات کرده‌ایم و سپس به اشکالات میرزامهدی علیه فلاسفه و عرفا پرداخته‌ایم و در نهایت بطلان آنها را برای حق‌جویان روشن خواهیم ساخت.

## ۱. طرح دیدگاه فلاسفه و عرفا درباره ماهیت خداوند

در مورد حقایق موجود، فلاسفه معتقدند در ممکنات هر حقیقت امکانی دارای دو جنبه متغایر است: نخست، «وجود» که همه حقایق موجود، در داشتن آن مشترک‌اند؛ دوم، «ماهیت» که حیثیتی است که موجب امتیاز آن حقیقت موجود از دیگر حقایق می‌باشد و این جنبه دوم به اصطلاح منطق‌دانان، همان چیزی است که در پاسخ پرسش از «ما هو؟ چیست آن؟» قرار می‌گیرد، ولی در ماهیت واجب‌الوجودی، فلاسفه معتقدند میان این دو جنبه، تغایری نیست، بلکه ماهیت و چیستی خداوند، چیزی جز همان وجود او نیست و ماهیتی مغایر با هستی‌اش ندارد.

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

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

شهرزوری از فلاسفه اشراقی ابراز می‌دارد: «أما الواجب لذاته ... فماهیته فی العقل لیس إلا الوجود الخاص المشخص» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲).  
صدر المتألهین از فلاسفه حکمت متعالی نیز فرموده است: «واجب‌الوجود اینته ماهیته بمعنى أنه لا ماهیة له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهیة بخلاف الممكن»

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

اما عرفا بر این باورند که وجودی که عین ماهیت و چیستی خداوند است، وجودی مطلق و لایشرط می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که حتی اطلاق و لایشرطیت نیز برای او قید نیست؛ از جمله ابن عربی می‌گوید: «اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها و هي الوجود المطلق الذي لا يتقيد و هو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه...» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۶). همچنین صدرالدین قونوی معتقد است: «فللوجود ان فهمت إعتباران: أحدهما، من كونه وجوداً فحسب و هو الحق...» (قونوی، [بی‌تا]، ص ۲۸).

اصل دیدگاه فلاسفه که ماهیت واجب بالذات با وجودش عینیت دارد، سخن درستی است و این ادعا با براهینی قابل تأیید می‌باشد؛ از جمله اینکه اگر واجب‌الوجود بالذات ماهیتی مغایر با وجود داشته باشد، لازمه‌اش ممکن‌الوجود بودن واجب‌الوجود بالذات است و چنین لازمه‌ای به‌خاطر خُلف فرض، باطل است؛ پس ماهیت واجب بالذات بدون هیچ مغایرتی همان وجود اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۴). توضیح ملازمت اینکه در فرض تغایر وجود و ماهیت در واجب‌الوجود بالذات، اتصاف ماهیت به وجود از قبیل اتصاف شیء است به وصف بیگانه بیرونی و اتصاف ذات به امر بیگانه بیرونی، معلل به علتی می‌باشد؛ زیرا هنگامی که فرض خود ذات و ماهیت، فرض موجودیت و هستی برای او نباشد، لازم است علتی چنین اتصافی را محقق سازد و این علت از دو احتمال بیرون نیست؛ یا همان ماهیت، چنین وصفی را برای خودش موجب



می‌گردد، یا بیگانه‌ای چنین کاری را انجام می‌دهد. صورت نخست باطل است؛ زیرا اگر علت موجودیت ماهیت، خود ماهیت باشد، لازمه‌اش این است که آن ماهیت درحالی‌که هنوز فاقد هستی است و خودش موجود نیست، علت هستی شود که چنین لازمه‌ای آشکارا باطل می‌باشد؛ بنابراین باید علت اتصاف ماهیت حق به وجود، شیء بیگانه‌ای باشد؛ در این صورت واجب‌الوجود بالذات به دلیل نیازمندی به غیر در هستی، ممکن‌الوجود خواهد بود و این امر خلاف فرض وجوب وجود ذاتی اوست؛ بنابراین ماهیت واجب‌الوجود بالذات عیناً همان وجود اوست و بخش نخست ادعای فلاسفه درست است، ولی این بخش از ادعای آنها که وجود متحد با ماهیت او، وجود خاص است، باید مورد ارزیابی قرار گیرد که ذیلاً بدان خواهیم پرداخت.

## ۲. نقد دیدگاه وجود خاص بودن ماهیت واجب بالذات

بخش دوم دیدگاه فلاسفه این است که آنها ماهیت واجب را وجودی خاص قرار می‌دهند که از سایر وجودات ممتاز است، نه «وجود لایشرط» که تقید به خصوصیتی ندارد. این بخش از ادعای آنان با مقتضای برهانی که از آنها برای اثبات بخش نخست نقل شد، ناسازگار است؛ زیرا ماهیت واجب بالذات، طبق بخش دوم ادعا، وجودی خاص است؛ پس نسبت بین «وجود لایشرط» - که تقید به هیچ قیدی ندارد - و وجود خاص او نسبت عموم و خصوص است، اگر «وجود» مقوم درونی وجود خاص او باشد، لازم می‌آید ذات واجب بالذات از مابه‌الاشتراک بین وجودات و خصوصیتی، مرکب باشد، ولی ترکیب در مورد ذات واجب بالذات پذیرفتنی

نیست؛ بر این اساس ناگزیر باید «وجود»، بیرون از وجود خاص او باشد، ولی خارج بودن «وجود» از ذات واجب الوجود با مقتضای برهان مذکور منافات دارد؛ چون بر اساس برهان پیش گفته، اگر «وجود» خارج از ذات واجب بالذات و عارض بر آن باشد، خُلف فرض لازم می آید و واجب بالذات از واجب بالذات بودن ساقط می گردد؛ پس وجودی که ماهیت واجب الوجود بالذات است، وجود خاص نیست، بلکه همان «وجود لاشروط» بوده که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد. گرچه ادعای فلاسفه در این باب که واجب الوجود بالذات، ماهیتی جز همان وجود ندارد، درست است، ولی آنها این وجود را وجود خاص قرار می دهند و این امر با اصل ادعای یکی بودن وجود و ماهیت در واجب منافات دارد؛ پس درست این است که بگوییم ماهیت واجب بالذات، وجودی است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد و مقید به قیدی و خصوصیتی نیست؛ حتی خصوصیت اطلاق و این همان دیدگاه عرفاست.

اشکال: ممکن است گفته شود وجود واجب بالذات، به اینکه «وجود محض» است، از وجودات ربطی امکانی، ممتاز می باشد؛ در این صورت بدون لزوم ترکیب در حقیقتش از دیگر وجودات ممتاز بوده و به همین دلیل اشکال مذکور بر فلاسفه وارد نیست.

پاسخ: محوَضت وجود او، اگر حقیقت «وجود» را از اطلاق ساقط نمی کند؛ پس وجودی که عین ماهیت واجب بالذات است، همان «وجود لاشروط» می باشد، ولی این همان چیزی است که فلاسفه از آن پرهیز دارند و اگر حقیقت «وجود» را از اطلاق ساقط می کند، پس لازم است مابه‌الامتیازی در کنار مابه‌الاشتراک «وجود» محقق باشد تا امتیاز تحقق



یابد و این همان ترکیب از دو حیث مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز است که ذات حق را از واجب‌الوجود بودن ساقط می‌کند؛ بنابراین در این نزاع میان فلاسفه و عرفا باید جانب عرفا را گرفت و دیدگاه آنان را پذیرفت.

### ۳. اثبات دیدگاه عرفا در وجود لابلشروط بودن ذات حق

افزون بر بیان پیش‌گفته، می‌توان دیدگاه عرفا را با صرف نظر از نزاع مذکور با براهینی اثبات کرد که در اینجا به دو برهان بسنده می‌کنیم.

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

توضیح اینکه اجتماع نقیضین، ممتنع بالذات و محال ذاتی است؛ یعنی هر یک از «وجود» و «عدم»، بذاته و به خودی خود بدون دخالت هر بیگانه‌ای دیگری را طرد می‌کند و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد؛ زیرا اگر هرگونه قید یا شرطی در مناقضه «وجود» و ناسازگاری آن با «عدم»، یا برعکس در مناقضه «عدم» و ناسازگاری آن با «وجود» نقش و دخالتی داشته باشد، لازم‌هاش این است که بدون آن قید و شرط، خود «وجود» و «عدم» با یکدیگر مناقضه و ناسازگاری نداشته باشند و اگر مناقضه‌ای هست، در اثر دخالت آن قید و شرط بیگانه بوده و این امر نتیجه‌اش این است که اجتماع «وجود» و «عدم» به خودی خود محال نباشد، بلکه اجتماع نقیضین جایز و ممکن باشد، ولی معنای این سخن، انکار اصل بدیهی امتناع ذاتی تناقض است که پذیرفته نیست؛ براین‌اساس هیچ شرط و قیدی یا به‌تعبیر دیگر هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی در مناقضه و

ناسازگاری «وجود» با «عدم» و نیز در مناقضه و ناسازگاری «عدم» با «وجود»، نقشی ندارد، بلکه هریک از «وجود» و «عدم»، بذاته و به خودی خود دیگری را طرد می‌کند و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد.

اکنون که روشن شد «وجود» بذاته و به خودی خود «عدم» را طرد می‌کند و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد، می‌توان نتیجه گرفت: (۱) = «وجود» بذاته و به خودی خود، موجود است؛ زیرا اگر «وجود» بذاته موجود نباشد، باید معدوم باشد و اگر «وجود» بذاته معدوم باشد، با «عدم» ناسازگاری نخواهد داشت و «عدم» را طرد نمی‌کند؛ چون وجودی که معدوم است، کمال مسانخت و سازگاری را با «عدم» دارد، بلکه معدوم‌بودن هر معدوم به ملاک «عدم» است؛ ازاین‌رو «عدم» به خودی خود معدوم است؛ براین‌اساس اگر «وجود» بذاته معدوم باشد، با «عدم» ناسازگاری نخواهد داشت و چنین لازمه‌ای با اصل بدیهی امتناع ذاتی اجتماع نقیضین منافات دارد؛ پس «وجود» بذاته معدوم نیست و بناچار درست است که (۱) = «وجود» بذاته و به خودی خود، موجود است. اکنون که روشن شد «وجود» بذاته معدوم نیست، اگر موجود هم نباشد، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید.

با روشن‌شدن درستی گزاره (۱) = «وجود»، بذاته و به خودی خود، موجود است، می‌گوییم لازمه درستی گزاره ۱، درستی این گزاره است که (۲) = «وجود» بدون هر قید و شرط، واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا وقتی ثابت شد «وجود» موجود است و ثابت شد این موجودیت بذاته و به خودی خود می‌باشد؛ یعنی درحالی موجود است که هیچ قید و شرطی با آن نبوده است، روشن می‌گردد که («وجود» بدون هر قید و شرطی



واجب‌الوجود بالذات است)؛ چراکه موجودی که هیچ شرط و قیدی در موجودیتش ندارد، واجب‌الوجود بالذات است و این گزاره ۲ را وقتی عکس مستوی کنیم، نتیجه این‌گونه می‌شود: (۳ = واجب‌الوجود بالذات، «وجود» بدون هر قید و شرط است) و این همان مطلوب ماست؛ پس ذات حق همان «وجود لابشرط» است.

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

البته تذکر این نکته لازم است که «وجود لابشرط» با «موجود لابشرط» تفاوتی ندارد؛ زیرا در برهان اول اثبات شد («وجود» بذاته و به خودی خود، موجود است)؛ پس دو تعبیر «وجود لابشرط» و «موجود

لابشرط» مآلاً یکی است و تفاوتی ندارد؛ بنابراین در تعبیرات اهل فن، گاهی ماهیت خداوند «وجود لابشرط» و گاهی «موجود لابشرط» معرفی شده است.

#### ۴. دلالت نصوص دینی بر وجود لابشرط بودن ذات حق

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

##### ۴-۱. دلالت‌های قرآنی بر مدعای عرفانی

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

دسته اول: از جمله آیاتی که ادعای عرفانی مذکور را تأیید و اثبات می‌کند، آیاتی است که مشتمل بر جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» است. در قرآن جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» مکرر وارد شده است؛ از جمله در سوره حج (حج: ۶۲) و معنای آن این است که «تنها خداوند است که حق است». کلمه «حق» در این‌گونه آیات به چه معناست؟ «حق» معانی متفاوتی دارد، ولی وقتی این کلمه برای ذوات - نه برای عقاید - به‌کار می‌رود، به‌معنای موجود است. فخر رازی که یک لغت‌شناس است، در اثبات این دعوا می‌گوید:

کلمه «حق» به‌معنای «موجود» است؛ زیرا این کلمه مقابل «باطل»



به‌کار می‌رود و «باطل» به‌معنای معدوم است؛ چنان‌که از شعر ابید که می‌گوید: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» همین معنا فهمیده می‌شود؛ بنابراین حال که «حق» مقابل «باطل» به‌معنای معدوم است؛ پس «حق» هم به‌معنای «موجود» است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۱۹).

همچنین استعمالات این کلمه معنای مذکور را برای کلمه «حق» تأیید می‌کند؛ مثلاً گفته می‌شود «السحر حق والعین حق» و این بدین‌معناست که سحر و چشم‌زخم، موجودند و واقعیت دارند؛ نه اینکه معدوم و موهوم باشند. همچنین مشتقات این کلمه در اشکال گوناگونش، متضمن همین معنای موجودیت‌اند؛ مثلاً «تحقق» به‌معنای موجودشدن است و «متحقق» به‌معنای موجودشده و «تحقیق» به‌معنای تحقق‌دادن و موجودکردن است. «حقایق‌الشیء» به‌معنای چیزهایی از شیء‌اند که تحقق یافته و ثبوت دارند (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸). قیامت را «حاقه» می‌گویند؛ زیرا در آن مرحله، امور متحقی همچون حساب، ثواب و عقاب واقع و موجود می‌گردند (همان، ص ۱۴۷).

اکنون که معنای کلمه «حق» روشن شد، به‌خوبی معنای جمله «الله هُوَ الْحَقُّ» (حج: ۶۲) که مکرر در قرآن به‌کار رفته است، معلوم می‌گردد و مدعای ما که ذات خداوند و چیستی او همان «موجود» است را اثبات می‌کند؛ زیرا معرف‌بودن خبر و بودن ضمیر فصل میان مبتدا و خبر در این جمله قرآنی، افاده حصر می‌کند و معنای جمله این‌گونه می‌شود که فقط خداوند موجود است؛ زیرا تفاوت است میان اینکه مثلاً گفته شود «زید عالم فی‌المدینه» و اینکه گفته شود «زید هوالعالم فی‌المدینه». در جمله اول، حصری نیست و معنایش این است که زید مصداقی از عالم بوده، ولی جمله دوم

افاده حصر می‌کند و معنایش این است که زید تنها مصداق عالم در این شهر می‌باشد. بر همین مبنا معنای جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» (حج: ۶۲) این‌گونه می‌شود که خداوند تنها مصداق «موجود» است و این محصوربودن موجودیت در خداوند، نتیجه‌اش این‌گونه می‌شود که موجودیت خداوند، موجودیت مطلق و لابشرط است؛ چراکه طبق حصری که از آیه فهمیده می‌شود، این عنوان اصلاً مصداق دیگری ندارد تا برای تمایز موجودیت خداوند از دیگر موجودیت‌ها لازم باشد قیدی و خصوصیتی به اصل موجودیت افزوده شود. «موجودیت» یک حقیقت بدون تقید و خالی از تعین و محدودیت است و با انحصار آن در خداوند، از سنخ خود، دومی ندارد تا با تقید به خصوصیتی از دیگران تمایز یابد؛ پس این تعبیر قرآنی دلالت دارد بر اینکه موجودیت خداوند یک موجودیت متعین به تعینی و مقید به قیدی نیست، بلکه او همان «موجود» است که هیچ قیدی و تعینی ندارد. از سوی دیگر او موجودی است که میان حیثیت موجودیت و حیثیت ماهیت و چیستی‌اش تغایر و تفاوتی نیست؛ زیرا اگر موجودیت او با ماهیت و چیستی‌اش مغایر باشد، لازم می‌آید خداوند از دو حیثیت متغایر هستی و چیستی، یا وجود و ماهیت، ترکب یابد که این نیز در مورد خداوند پذیرفته نیست. هر مرکبی وابسته به اجزایش خواهد بود و وابستگی در مورد خداوند هرگز پذیرفته نیست؛ پس روشن شد که جمله قرآنی «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» (حج: ۶۲) دلالت دارد که ماهیت و چیستی خداوند، همان «موجود» است، بدون تقید به قیدی یا اختلاط به حیثیتی، بلکه خداوند همان «هستی» بدون تقید و همان «موجود لابشرط» است.

دسته دوم: از جمله آیات دیگری که ادعای عرفانی مذکور را تأیید و

اثبات می‌کند، آیاتی است که به‌گونه‌ای دلالت دارند که همه ماسوی‌الله، صیروت‌الی‌الله دارند. این مضمون در قرآن به‌شکل‌های گوناگون مطرح شده است؛ مانند «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)، «إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور: ۴۲)، «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (ال‌عمران: ۱۰۹)، «إِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (لقمان: ۲۲)، «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲)، «إِلَى رَبِّكَ يُؤْمِنُ الْمُؤْمِنُونَ» (قیامت: ۱۲)، «إِلَى رَبِّكَ يُؤْمِنُ الْمُؤْمِنُونَ» (قیامت: ۳۰)، «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى» (علق: ۸) و «وَأِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» (عنکبوت: ۲۱). مطابق مفاد این دسته از آیات، همه ماسوا با فنای انانیت‌شان در واقعیت خداوند به‌سوی او بازگشته و «او» می‌شوند و در پایان این «او» شدن، چیزی جز خدا نخواهد ماند؛ همان‌گونه که پیش از آفرینش چیزی جز خدا نبوده است: «كان الله و لم يكن مع شيء». پس از صیروت‌الی‌الله نیز چیزی جز ذات حق نخواهد بود؛ چنان‌که جمله «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۷) بر این ادعا دلالت دارد؛ زیرا اعاده با بازگشت به همان نقطه شروع حاصل می‌گردد و در نقطه شروع، چیزی جز ذات حق نبود؛ بنابراین برای اینکه اعاده انجام گردد، باید آنچه با آفرینش شکل گرفته، دوباره با فانی‌شدن آفرینش به‌شکل اولیه برگردد. در آنجاست که همه ماسوا، صیروت‌الی‌الله می‌یابند و همه «او» می‌شوند و به او منقلب می‌گردند و معنای «وَأِلَيْهِ تُقْلَبُونَ» (عنکبوت: ۲۱) و مفاد «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (ال‌عمران: ۱۰۹) تحقق می‌یابد.

نتیجه می‌گیریم این مسئله که همه ماسوی‌الله انانیت‌شان و هویت‌شان فانی می‌شود و همه او می‌شوند، نکته‌ای مسلم و قطعی است که به‌صراحت مکرراً در قرآن کریم و دیگر نصوص دینی پذیرفته شده است، ولی چیزی که در اینجا باید روشن گردد، نحوه وقوع این فنا و صیروت‌الی‌الله و تبیین

درست این رجوع إلى الله می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که توالی فاسدی بر آن مترتب نشود.

تحقیق در این باب نشان می‌دهد مسئله فنای ماسوا در حضرت حق، ممکن نیست، جز با قبول دیدگاه عرفانی وحدت شخصی وجود؛ زیرا در فرض پذیرش هر نحوه کثرت واقعی در وجود، فنای ماسوا در ذات حق باید به اندکاک هویت اشیاء موجوده در واقعیت و موجودیت خداوند تحقق یابد؛ زیرا اگر شیء ماسوایی اصلاً منکد نگردد، یا منکد گردد ولی در ذات حق منکد و منحلّ نگردد، پس فنائی در ذات حق رخ نداده و صیوروت إلى الله شکل نگرفته است و این امر خلاف فرض قطعی قرآنی است که همه به خدا صیوروت می‌یابند: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳). همچنین بر خلاف پایان‌بودن ذات الهی در این صیوروت‌هاست: «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲). اگر شیء ماسوایی در ذات حق اندکاک و انحلال یابد، روشن است این امر ملازم با تغییرپذیری و تحول در ذات خداوند می‌باشد؛ زیرا با انحلال شیء واقعی در ذات الهی، خداوند منحلّ فیه خواهد شد که پیش از انحلال این عنوان برای او فعلیت نداشت و با شیء بیگانه‌ای یکی شده که قبلاً با او یکی نبود. براین‌اساس با فرض کثرت واقعی وجود، باید در ذات حق نوعی تحول و دگرگونی به تزايد پذیرفته شود که این در مورد خداوند پذیرفته نیست. باتوجه به این مطالب، در فرض کثرت وجود، صیوروت إلى الله که قطعی‌الوقوع است، امکان تحقق ندارد؛ به‌همین‌دلیل است که باید مسئله صیوروت إلى الله را در فرض وحدت وجود پذیرفت تا با تحقق صیوروت إلى الله، گرفتار لزوم تحول‌پذیری برای خداوند نشویم؛ بدین‌صورت که بگوییم همه ماسوا بالعرض موجودند؛ یعنی وجود



واقعی خداوند، بالعرض و به صورت عاریه‌ای به آنها انتساب می‌یابد؛ مثل اینکه وجود زید که در دید عامه وجود واقعی است، به «رئیس» که عنوانی اعتباری است و موجودیت واقعی ندارد، بالعرض انتساب می‌یابد؛ از این رو وقتی این «رئیس» ریاستش زایل گردد، فقط یک وجود ناواقعی زایل شده، اما وجود زید بدون تغییر واقعی، همان است که قبلاً بوده است.

به نظر ما مسئله فنای موجودات ماسوایی در ذات الهی به همین شکل است. همه موجودات ماسوایی موجودیت‌شان عاریه‌ای است، ولی ما می‌پنداریم که ما و دیگران مالک موجود واقعی هستیم. با صیوروت‌الی‌الله، همه به بی‌چیزی و بی‌واقعیتی خود می‌رسند و پشت پرده این وجودپنداری مشاهده می‌شود. آنجاست که خداوند می‌پرسد: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر: ۱۶) و همه ماسوا که اکنون چیزی جز ذات الهی نیستند، پاسخ می‌دهند: «اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر: ۱۶).

مؤید این دیدگاه این است که در بسیاری آیات دالّ بر صیوروت‌الی‌الله، ابتدا به این نکته توجه داده شده که مالکیت مخصوص خداوند است و او مالک هر چیزی است:

لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ (شوری: ۵۳).

وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (نور: ۴۲).

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره: ۱۵۶).

پیش از طرح مسئله صیوروت‌الی‌الله و رجوع‌الی‌الله برای ما روشن شد که شما مالک هیچ‌چیز و از جمله، مالک وجود واقعی نیستید، بلکه این وجود خداوند است که به صورت عاریه‌ای به شما انتساب یافته است؛ بنابراین کسی نباید خود را مالک هستی بداند و ادعا کند «وجود من»،

«هستی من». در چنین شرایطی با رفع حجاب انانیت برای همه روشن می‌شود که این وجود عاریه‌ای به مالک حقیقی‌اش برگشته است و اینجاست که صیوروت اِلی‌الله شکل گرفته، بی‌آنکه در وجودِ تغیرناپذیر حق، تغییری شکل گرفته باشد.

با مشخص شدن اینکه آیات صیوروت اِلی‌الله دلالت دارند بر اینکه هستی منحصر در هستی خداوند است و ماسوا مالک هیچ‌چیز و هیچ وجود واقعی نیستند، روشن می‌گردد که چیستی و ماهیت خداوند چیزی جز همان «موجود» لایشرط نیست؛ زیرا چنان‌که بیان شد، این عنوان جز ذات خداوند اصلاً مصداق دیگری ندارد تا برای تمایز موجودیت خداوند از دیگر موجودیت‌ها، لازم باشد قیدی و خصوصیتی به اصل موجودیت افزوده گردد، بلکه «موجودیت» یک حقیقت بدون تقید و خالی از تعیین و محدودیت است. از سوی دیگر خداوند از دو حیثیت وجود و ماهیت مرکب نیست تا وراى موجودیتش ماهیت دیگری داشته باشد؛ پس ذات و ماهیت خدا عیناً همان موجودیت اوست؛ موجودیتی که لایشرط از هر قیدی و خصوصیتی است.

#### ۴-۲. دلالت‌های روایی بر مدعای عرفانی

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

حدیث اول: از احادیثی که دلالت دارند که «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است»، روایتی است که کلینی در کتاب شریف کافی (کلینی، ۱۳۶۲،

ج ۱، ص ۸۱) و صدوق در کتاب معتبر توحید (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴) از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند. بر اساس گزارش‌های این روایت، زندیقی با حضرت امام صادق علیه السلام به بحث و گفت‌وگو می‌پردازد. در بخشی از این گفت‌وگو این‌گونه آمده است که آن زندیق از امام علیه السلام درباره ماهیت خدا می‌پرسد و می‌گوید: «فما هو؟». پرسش با تعبیر «ما هو؟» پرسش از ماهیت و چیستی شیء مورد سؤال است. او به امام علیه السلام می‌گوید: خدا چیست؟ و چه حقیقتی دارد؟ امام علیه السلام نیز به دنبال پرسش او از ماهیت خداوند، تعریفی از ماهیت خداوند ارائه می‌کند و در پاسخ می‌گوید: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ» یعنی خداوند همان «شیء» است، ولی شیئی که با دیگر اشیا تفاوت دارد و در ادامه، تفاوت شیء بودن خدا را با سایر اشیا بیان می‌کند و این‌گونه می‌فرماید: «ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَىٰ إثْبَاتِ مَعْنَىٰ»؛ یعنی برگرد و توجه کن به معنای اثبات‌شده در بیانم. در نهایت پس از هشداری که درباره دقیق‌بودن مطلب به زندیق می‌دهد، خدا را این‌گونه تعریف می‌کند و می‌گوید: «أَنَّ شَيْءًا بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ»؛ یعنی خدا شیء است، ولی شیئی به حقیقت شیئیت.

در این بیان اولاً، امام ذات و ماهیت خدا را همان «شیء» تعریف می‌کند که مرادف با همان «موجود» می‌باشد: «أَنَّ شَيْءًا»؛ ثانیاً، توجه می‌دهد که شیئیت خداوند با شیئیت دیگر موجودات متفاوت است؛ ثالثاً، روشن می‌کند این تفاوت شیئیت بدین‌خاطر است که ذات خداوند شیئی است که شیئیتش بالحقیقه می‌باشد: «شَيْءًا بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ» و - به قرینه مقابله - دیگر اشیا، شیئی است که شیئیت او بالحقیقه نیست، بلکه بالمجاز و غیرحقیقی است.

نتیجه بیان امام علیه السلام درباره شاخصه‌های ماهیت خداوند این می‌شود که ما

نباید دیگر اشیا را واقعاً شیء حقیقی بدانیم؛ زیرا اولاً، اگر دیگر اشیا نیز شیء حقیقی باشند، خلاف فرمایش امام است که تفاوت میان شیئیت خداوند را با شیئیت دیگران، به حقیقی بودن شیئیت خداوند و ناحقیقی بودن دیگران می‌داند؛ ثانیاً، وقتی امام حقیقت خدا را به «شیء حقیقی» تعریف می‌کند، اگر دیگران را نیز «شیء حقیقی» قرار دهیم، به شرک ذاتی منجر می‌شود؛ زیرا تعریف خداوند که همان «شیء حقیقی» است، اگر در جای دیگری صادق بود، آن مصداق نیز مصداق ماهیت خداست و باید فردی و مصداقی از «ذات خداوند» باشد و این همان تعدد ذات حقانی و شرک ذاتی و گرفتار شدن به چندخدایی است، بلکه به بی‌نهایت خدائی که بر اساس براهین توحید ذاتی، محال و ناممکن است.

اکنون که بر اساس این روایت مشخص شد ذات حق همان «شیء حقیقی» است و «شیء حقیقی» هیچ تعدد و کثرتی ندارد، روشن می‌شود که این «شیء حقیقی»، مقید به خصوصیتی نیست؛ زیرا شیء حقیقی، فرد دومی ندارد تا برای تمایز هریک، نیاز به قیدی باشد؛ بنابراین خداوند همان «شیء حقیقی» است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد و به تعبیر دیگر همان «موجود» بدون تقید است.

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

محمد بن عیسی بن عبید قال قال لی ابوالحسن علیه السلام ما تقول إذا قيل لك أخبرتني عن الله عز وجل شيء هو أم لا قال فقلت له قد أثبت الله عز وجل نفسه شيئاً حيث يقول فلأى شيء أكبر شهادة قال الله شهيدٌ بيني وبينكم فأقول إنه شيء لا كالأشياء إذ في نفي الشئبية عنه إنطاله و نفيه قال

لِي صَدَقَتْ وَ أَصَبَتْ ثُمَّ قَالَ لِي الرَّضَا ۞ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبُ نَفْيٍ وَ تَشْبِيهِ وَ إِثْبَاتٍ  
بَعْدَ تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يُجُوزُ وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يُجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ  
وَ السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِالتَّشْبِيهِ (همان، ص ۱۰۷).

۱۵۹



پستی خداوند در الهیات فلسفی و عرفانی و سنجش آن از دیدگاه میرزا مهدی

مطابق مفاد این حدیث شریف، حضرت امام علی بن موسی الرضا ۞ از محمد بن عیسی که یکی از پرورش یافتگان مکتب اهل بیت ۞ است، می پرسد که چه نظر می دهی به این پرسش که آیا خداوند شیء است یا خیر؟ محمد بن عیسی هم به استناد قرآن کریم و هم به استناد عقل پاسخ را مثبت می داند. به استناد قرآن می گوید خود خداوند در قرآن تعبیر «شیء» را برای خود به کار برده است؛ آنجا که می فرماید: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ» (انعام: ۱۹) و به استناد عقل می گوید: اگر شیئیت از خداوند نفی شود، باید خداوند باطل و معدوم باشد و این پذیرفته نیست؛ پس خداوند «شیء» است، ولی او در شیئیت با دیگر اشیا یکسان نیست: «إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَأَلْشَيْءٍ». او شیء است، اما نه مانند اشیا دیگر. امام رضا ۞ تا اینجا پاسخ محمد بن عیسی را تصدیق می کند و با جمله «صَدَقْتَ وَ أَصَبْتَ»، بر آن مهر تأیید می زند و در ادامه به راوی و دیگران تعلیم می دهد و یادآوری می کند که در این مبحث سه دیدگاه هست:

دیدگاه نخست، دیدگاه سلبی که شیئیت را از خداوند سلب و نفی می کند. حضرت این دیدگاه را باطل می داند و می فرماید: «فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يُجُوزُ». دیدگاه دوم، اینکه شیئیت برای خداوند پذیرفته می شود، ولی شیئیت خداوند مانند شیئیت دیگر اشیا قرار داده می شود. حضرت این دیدگاه را نیز باطل می داند و می فرماید: «وَ مَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يُجُوزُ». دیدگاه سوم، این است که شیئیت برای خداوند پذیرفته شود، ولی شیئیت

خداوند همانند شیئیت دیگر اشیا قرار داده نشود. حضرت این دیدگاه را درست می‌داند و آن را تأیید می‌کند و می‌فرماید: «السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ اثْبَاتٌ بِالْأَشْيَاءِ».

راه درست در مذهب و دیدگاه سوم است که شیئیت بدون تشبیه را برای خدا اثبات می‌کند. این دیدگاه که مورد تأیید امام علیه السلام است، با توجه به صدر روایت نشان می‌دهد شیئیت خداوند شیئیت حقیقی و شیئیت دیگر اشیا شیئیت مجازی و غیرحقیقی است؛ زیرا در صدر حدیث هنگامی که محمد بن عیسی برهان عقلی را آورد، این‌گونه گفت: «إِذْ فِي نَفْيِ الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِطْأَلُهُ وَ نَفْيُهُ: خداوند شیء است؛ زیرا اگر شیئیت از او نفی شود، خداوند معدوم خواهد بود». محمد بن عیسی شیئیت را مرداف با موجودیت قرار داد؛ بنابراین سلب شیئیت از خداوند را همان معدومیت خدا دانست و امام رضا علیه السلام این دیدگاه شاگردش را تأیید کرد. در نتیجه شیئیت خداوند طبق این بیان که مورد تأیید امام معصوم می‌باشد، همان موجودیت خداوند است. از سوی دیگر فرمود دیگر اشیا را در شیئیت نباید همسان با شیئیت خداوند قرار داد. در نتیجه دیگر اشیا شیء‌اند، ولی نه شیئیتی که برای خداوند روشن و اثبات گردید و شیئیتی که برای خداوند اثبات شد، شیئیتی بود که با آن، موضوعی که این شیئیت را دارد، از حریم معدومیت خارج و واقعاً او موجود خواهد بود؛ بنابراین دیگر موضوعات شیء‌اند، ولی نه به شیئیتی که موضوع مفروض، با آن از حریم معدومیت خارج و واقعاً موجود خواهد بود. بر این اساس سایر موضوعات شیء‌نما هستند، نه اینکه واقعاً شیء حقیقی باشند که نافی معدومیت آنها باشد.

امام علیه السلام بلاواسطه در ردّ مذهب دوم این‌گونه استدلال می‌کند: «لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ



و تَعَالَى لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ: هیچ شیئی، شبیه خداوند نیست». اگر فردی از ماسوا موجود حقیقی - که نافی عدم است - باشد، در این صورت بین شیئیت خداوند و شیئیت آن فرد در موجود حقیقی بودن و در اینکه شیئیت هر دو نافی عدم و طارد نیستی‌اند، تشابه برقرار خواهد شد و این شیئیت در خدا یا تمامی حقیقت خداوند یا بخشی از حقیقت اوست. صورت دوم، محال و باطل است؛ زیرا اگر شیئیت، بخشی از حقیقت خداوند باشد، باید دست‌کم جزء دیگری به او ضمیمه شود که تا حقیقت خداوند تام گردد و این منجر به ترکیب حقیقت خداوند از حداقل دو جزء می‌گردد که پذیرش آن در مورد خداوند محال است. پس باید گفت شیئیت، تمام حقیقت خداست. در این صورت اگر چیزی در شیئیت با خدا اشتراک داشته باشد، آن چیز در حقیقت و ذات خدا مشابه خداوند خواهد بود؛ زیرا آن چیز در شیئیت که تمام حقیقت و ذات خداست، با خدا مشابه می‌باشد و به تبع در این صورت جمله «لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ» نقض می‌گردد؛ بنابراین هیچ فردی از ماسوا همانند خداوند موجود حقیقی نیست؛ پس این حدیث نیز به خوبی دلالت دارد که نسبت میان خداوند و ماسوا نسبت بین شیء و شیء‌نما یا نسبت بین موجود حقیقی و موجود مجازی است.

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

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

عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ كَتَبْتُ عَلَى يَدَي عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ بِمَسَائِلَ فِيهَا أُخْبِرْتِي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ هَلْ يوصَفُ بِالصُّورَةِ وَ بِالتَّخْطِيطِ فَإِنْ رَأَيْتَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ فَكْتُبْ ۞ بِيَدَي عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ سَأَلْتُ رَجِمَكَ اللَّهُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِكَ فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِخَلْقِهِ الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ وَاعْلَمُ رَجِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَانْفِ عَنِ اللَّهِ الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ فَلَا نَفْيَ وَ لَا تَشْبِيهَ هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمُجُودُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَ لَا تَعُدُّ الْقُرْآنَ فَتَضِلَّ بَعْدَ الْبَيَانِ.

طبق مفاد این حدیث شریف، عبد الرحمن قصیر نامه‌ای را خدمت امام صادق ۞ ارسال می‌کند و متذکر می‌شود گروهی در عراق اند که انظار خاصی نسبت به خداوند دارند. سپس از آن حضرت درخواست می‌کند مذهب درست را در مورد توحید خداوند برایش بنویسد. امام صادق ۞ در نوشته‌ای که به او ارسال می‌کند، درباره مذهب درست این‌گونه پاسخ می‌دهد که مذهب درست همان است که در قرآن کریم آمده است. سپس بر همین مبنا فرمان می‌دهد که تو بطلان و تشبیه را از خداوند نفی کن: «فَانْفِ عَنِ اللَّهِ الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ فَلَا نَفْيَ وَ لَا تَشْبِيهَ» و بعد بلافاصله خداوند را بر پایه همین دستورالعمل بیان و تفسیر می‌کند و می‌فرماید: «هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمُجُودُ». در واقع امام ۞ با ملاحظه نفی بطلان و نفی تشبیه، خدا را این‌گونه معرفی



می‌کند: «هُوَ اللَّهُ التَّائِبُ الْمُؤَجُّوْدُ»؛ یعنی این جمله هم شامل نفی بطلان و هم شامل نفی تشبیه است. شامل نفی بطلان است؛ زیرا «بطلان» یعنی عدم و نیستی و نفی «بطلان» از خدا یعنی نفی نیستی از او. آن حضرت خداوند را با تعبیر «التَّائِبُ الْمُؤَجُّوْدُ» معرفی می‌کند تا عدم و نیستی و بطلان از او نفی شود. ضمن اینکه این جمله شامل نفی تشبیه است؛ زیرا امام در صدد است بگوید ماسوا در عنوان «التَّائِبُ الْمُؤَجُّوْدُ» شبیه و نظیر خداوند نیستند، بلکه این عنوان در خداوند منحصر می‌باشد، وگرنه نقض غرض خواهد شد. نمی‌توان گفت امام در تعلیماتش تذکر می‌دهد که دیگران را همانند خدا قرار ندهید و در عین حال خود ایشان خداوند را به‌گونه‌ای معرفی کند که دیگران نیز همان‌گونه‌اند. این امر در شأن امام معصوم نیست؛ به‌همین دلیل عنوان معرفی‌شده مخصوص خداست؛ پس ثبوت و موجودیت مخصوص خداوند است.

افزون بر اینکه اگر «التَّائِبُ الْمُؤَجُّوْدُ» مشترک میان حق و خلق باشد، لازم می‌آید خداوند یک مابه‌الامتیازی داشته باشد که او را از خلق که در ثبوت و وجود با خدا مشترک‌اند، جدا کند. در این صورت ذات حق مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز خواهد شد که چنین چیزی در مورد خداوند محال است؛ پس ثبوت و موجودیت مخصوص خداست؛ از این رو امام علیه السلام جمله را به‌گونه‌ای می‌گوید که افاده حصر کند؛ یعنی «التَّائِبُ الْمُؤَجُّوْدُ» را که مبتدای جمله است، مؤخر و «هو الله» را که خبر جمله و حقیقت تأخیر است، مقدم قرار می‌دهد و بر اساس قانون ادبی: «تقديم ما حقه التأخير، يفيد الحصر» ایشان «ثابت موجود» را منحصر در الله قرار داد؛ بنابراین طبق مفاد این روایت، «ثابت موجود» فقط خداوند است و دیگران ثبوت و موجودیت

حقیقی ندارند، مگر بالعرض و المجاز؛ از این رو طبق مفاد حدیث، نسبت میان خدا و ماسوا، نسبت بین شیء و شیء نماست؛ یعنی نسبت میان آن دو، نسبت بین موجود حقیقی و موجود مجازی است. چنان که پیش‌تر بیان شد، این امر تأیید می‌کند که ماهیت خداوند همان «موجود» بدون تقید و بلاشرط است.

### ۵. خلاف عقل و نقل بودن دیدگاه میرزامهدی

پس از اینکه با استدلال‌های عقلی و نقلی اثبات شد «ماهیت خداوند همان موجود یا وجود بدون تقید به هر قیدی است»، خلاف عقل و نقل بودن دیدگاه میرزامهدی در این باب به خوبی آشکار می‌گردد. در ادامه به نقل دیدگاه‌های میرزامهدی / اصفهانی<sup>۱۰</sup> درباره ماهیت و چیستی خداوند می‌پردازیم و خلاف عقل و نقل بودن آنها را به تفصیل روشن می‌سازیم و به‌رغم پُر ادعایی پیروان او مبنی بر مطابقت مذهب آنان با آرای اهل بیت، نشان خواهیم داد که دیدگاه‌های او در این باره چه اندازه با عقل و نیز مذهب اهل بیت<sup>۱۱</sup> فاصله دارد.

میرزامهدی در آثار خود مکرر این ادعای عرفا که «ذات حق همان وجود است» را نقل می‌کند و این اشکال را بر آن وارد می‌داند که «وجود»، همان خداوند نیست، بلکه مخلوق خداست؛ مثلاً در کتاب ابواب‌الهدی می‌گوید: «ان الوجود الظاهر بذاته، الذی هو نقیض العدم، لیس هو الرب تعالی شأنه بل هو من آیاته والحجة علی کمالاته» (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷)؛ یعنی وجود که به خودی خود ظاهر و نقیض عدم است، همان پروردگار نیست، بلکه این وجود از آیات پروردگار و حجتی بر کمالات اوست. در

نقد این بیان می‌توان گفت:

اشکال اول: شما در این عبارت قبول دارید «وجود» نقیض «عدم» است و می‌گویید: «هو نقیض‌العدم». باتوجه به این اعتراف، می‌گوییم: «وجود» - به خودی خود، بدون تقید به قیدی و شرطی - یا موجود است یا معدوم. اگر «وجود» معدوم است، پس با عدم سازگار است؛ چون هر «معدوم» با پذیرش «عدم»، معدوم است؛ بنابراین میان امر «معدوم» و «عدم»، مطارده‌ای نیست. در این شرایط باید پذیرفت «وجود» نقیض «عدم» نیست. حال آنکه شما قبول دارید «وجود» نقیض «عدم» است و می‌گویید: «هو نقیض‌العدم»؛ پس این احتمال باطل است و شما الزاماً باید قبول کنید «وجود» موجود است.

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

اشکال دوم: اشکال دیگر اینکه روشن است «ذات حق» عدم نیست، وگرنه خداوند هیچ و پوچ خواهد بود که آشکارا سخن باطلی است، ولی انتفای عدم از ذات حق، به ثبوت وجود است در مرتبه ذات حق؛ زیرا عدم از مرتبه ذات حق، مسلوب و منتفی است و اگر با انتفای عدم از مرتبه ذات حق، «وجود» در مرتبه ذات حق نباشد، عدم در حریم ذات حق همچنان هست و باید ذات حق را همان عدم دانست - چون عدم، چیزی جز نبود

وجود نیست و شما وجود را آنجا نفی می‌کنید - و این امر هم خلاف فرض انتفای عدم و هم قطعی‌البطلان است. اکنون باتوجه به اینکه «ذات حق» عدم نیست، باید «ذات حق» وجود باشد، وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و باید گفت ذات حق، نه عدم است و نه وجود که بدیهی‌البطلان است و بر همین اساس روشن شد «ذات حق» همان وجود است و سخن میرزا باطل و واهی می‌باشد.

گویا میرزا مهدی متوجه بوده است که اگر ذات حق را وجود ندانیم، درحالی‌که او عدم هم نیست، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ از این رو درصدد پاسخ برآمده است و می‌گوید: «و لایلزم إرتفاع النقیضین لأنّ مالک الوجود لیس فی رتبة الوجود؛ والإتحاد فی الرتبة شرط التناقض» (همان).

توضیح پاسخ میرزا مهدی این است که او خداوند را خالق و مالک «وجود» می‌داند. روشن است مرتبه تحقق علت شیء، مقدم است بر مرتبه تحقق آن شیء مخلوق؛ پس مرتبه تحقق خداوند، مقدم است بر مرتبه موجودیت «وجود» و برعکس مرتبه موجودیت «وجود»، متأخر است از مرتبه تحقق خداوند. در این صورت عدم «وجود» - که نقیض «وجود» است - نیز در مرتبه ذات حق نیست؛ زیرا این عدم، نقیض «وجودی» است که متأخر از ذات حق بوده و مثل «وجود»، متأخر از ذات حق است؛ بنابراین در مورد خداوند ارتفاع نقیضین رخ نمی‌دهد؛ چراکه این وجود و نقیض آن هر دو متأخر از ذات حق‌اند و مساسی با ذات حق که مقدم است، ندارند. این مثل این‌گونه است که بگوییم خداوند نه «صادر نخستین» و نه عدم «صادر نخستین» است. «صادر نخستین» نیست؛ چون «صادر نخستین» مخلوق خداست و خالق همان مخلوق نیست و عدم «صادر



نخستین» هم نیست؛ چون عدم هر چیز در مرتبه همان چیز است؛ پس عدم «صادر نخستین» متأخر از ذات حق بوده و عدم متأخر از ذات حق، متحد با ذات حق نیست. به همین صورت با انتفای وجود و عدم از «ذات حق»، ارتفاع نقیضین از «ذات حق» لازم نمی‌آید.

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

اولاً، اینکه «وجود» - به خودی خود و بدون دخالت هر قید و شرطی - مخلوق باشد یا خیر، فعلاً خود مسئله متنازع فیه است و در نزاع میان عارف و دیگران، خود اول‌الکلام است؟ بر این اساس نمی‌توان مخلوق بودن چنین وجودی را امری مسلم و پذیرفته دانست، مگر از باب مصادره به مطلوب؛ از این رو پاسخ میرزا جز مصادره به مطلوب نیست.

ثانیاً، بالاتفاق و بالبداهه «ذات حق» عدم نیست، وگرنه باید خدا را هیچ و پوچ قرار داد: «تعالی عن ذلک علواً کبیراً»، ولی معنای گزاره درست این است که «ذات حق» به گونه‌ای است که عدم با ذات او متحد نیست؛ بنابراین عدم منتفی در این گزاره، رتبه‌اش همان مرتبه «ذات حق» است، نه مادون «ذات حق» و متأخر از «ذات حق». ما در این گزاره می‌خواهیم بگوییم «ذات حق» همان عدم نیست و این‌گونه نیست که عدم، عین «ذات حق» و در مرتبه او باشد؛ پس عدم منتفی در گزاره «ذات حق، عدم نیست»، عدم در مرتبه ذات حق است، نه متأخر از ذات او. نقیض این عدم یعنی «وجود» نیز در مرتبه ذات حق، ثابت است؛ زیرا نقیضین باید در یک رتبه باشند؛ بنابراین طبق مفاد گزاره مذکور وقتی عدم در رتبه ذات حق نبود، باید وجود در همان رتبه تحقق داشته باشد؛ چون اگر با انتفای

عدم از مرتبه ذات، وجودی در مرتبه ذات تحقق نیابد، پس عدم منتفی نشده است، بلکه همچنان باقی است و این خلاف فرض انتفای عدم از مرتبه ذات می‌باشد. با انتفای عدم از مرتبه ذات، باید وجود در مرتبه ذات تحقق داشته باشد و در این صورت بر خلاف پندار میرزا باید پذیرفت «ذات حق» همان «وجود» است.

ثالثاً، اگر ما سخن میرزا را در اینجا بپذیریم، لازم می‌آید اصلاً هیچ‌جا ارتفاع نقیضین باطل نباشد؛ یعنی ادعایی که او می‌کند، همه‌جا تعمیم می‌یابد و به تبع باید گفت ارتفاع نقیضین هیچ‌گاه محال نیست؛ چون موجودات از یکدیگر متمایزند؛ مثلاً انسان متمایز از اسب و اسب متمایز از انسان است. در این صورت هیچ موضوعی نه وجود دیگری و نه عدم دیگری است. در واقع هم درست است بگوییم «انسان اسب نیست»؛ زیرا اسب و انسان متمایزند و هیچ‌یک دیگری نیست؛ هم درست است بگوییم «انسان، ناسب نیست» زیرا نا «اسب» همان عدم «اسب» است و عدم هر چیزی عدم همان چیز است و به همان چیز تعلق می‌گیرد، نه به چیز دیگری که خارج از حریم واقعیت شیء مفروض باشد و در مرتبه شیء مفروض نیست؛ مثلاً عدم سبب فقط عدم سبب است، نه عدم پرتقال؛ بنابراین سخن میرزا یعنی انکار بطلان ارتفاع نقیضین در همه موضوعات، نه در مورد «ذات حق»؛ حال آنکه اصل امتناع ارتفاع نقیضین یکی از بدیهی‌ترین اصول عقلی است؛ بنابراین تلاش میرزا برای پاسخ به اشکال ارتفاع نقیضین هرگز رافع اشکال نیست.

از همین جا روشن می‌شود که کلام میرزا افزون‌براینکه برخلاف برهان عقلانی است، برخلاف روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز هست؛ زیرا در

روایتی که پیش‌تر از امام صادق علیه السلام ذکر کردیم، امام علیه السلام در پاسخ به پرسش آن زندیق در مورد ماهیت و چیستی خداوند فرمود: «أَنَّ شَيْءًا حَقِيقَةً الشَّيْئِيَّةَ»؛ یعنی خداوند شیء است، ولی شیئی به حقیقت شیئی است. ما به میرزا می‌گوییم این شیئی که امام علیه السلام به عنوان حقیقت و ماهیت خداوند مطرح می‌کند، از دو حال خارج نیست؛ یا این شیء، وجود است یا عدم؛ زیرا وجود و عدم، نقیضین‌اند، همان‌گونه که میرزا خود بدان اعتراف دارد و هیچ موضوعی از نقیضین بیرون نیست؛ چنانچه امام در همین حدیث مورد بحث با جمله: «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَثَلَةٌ» به آن تصریح می‌کند. روشن است که احتمال دوم باطل می‌باشد، وگرنه لازم می‌آید خداوند هیچ و پوچ باشد: «تعالی عن ذلك علواً كبيراً»؛ پس احتمال اول، حق و درست است؛ بنابراین شیئی که امام علیه السلام آن را به عنوان ماهیت خداوند مطرح می‌کند، همان «وجود» است، وگرنه طبق تبیینی که در ابتدای همین بند انجام شد، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ در نتیجه ذات حق همان «وجود» است و انکار میرزا «غفرالله له»، انحراف از قول امام صادق علیه السلام است.

همین بیان در مورد «شیء» در حدیث دوم و «ثابت موجود» در حدیث سوم که پیش‌تر بحث شد، جاری است و نتیجه این‌گونه می‌شود که «شیء» یا همان «ثابت موجود» در کلام امام علیه السلام، «وجود» است و انکار میرزا پذیرفتنی نیست.

### نتیجه

از مجموع مباحث مقاله روشن شد که میان نظرات صاحب‌نظران،



دیدگاه عرفا در مورد ماهیت و چیستی خداوند به اینکه «ماهیت و ذات حق همان "وجود" است بدون تقید به قیدی و تحدید به خصوصیتی»، دیدگاه درست و حق است، ولی دیدگاه فلاسفه که می‌گویند «ماهیت و ذات حق همان "وجود" مقید به خصوصیات واجبی است» و نیز دیدگاه تفکیکیان که می‌گویند «ماهیت و ذات حق مغایر با "وجود" است»، هر دو باطل و نادرست‌اند.

بر دعاوی سه‌گانه مذکور، هم برهانی عقلی و هم دلیل نقلی از نصوص قرآنی و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام هست.

## منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین؛ *الفتوحات المکیة*؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۲. اصفهانی میرز امهدی؛ *أبواب الهدی*؛ تهران: مرکز انتشاراتی منیر، ۱۳۹۴.
۳. رازی، فخر‌الدین؛ *مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. شهرزوری، شمس‌الدین؛ *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقایق الربانیة*؛ تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۵. صدر‌الدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۶. —؛ *المبدأ والمعاد*؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۷. صدوق؛ محمدبن علی بن حسین؛ *التوحید*؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۸. طریحی، فخر‌الدین؛ مجمع؛ تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۹. طوسی، نصیر‌الدین؛ *شرح الإشارات والتنبیہات*؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۰. قونوی، صدر‌الدین؛ *رسالة النصوص*؛ [بی‌جا]: [بی‌تا]، [بی‌تا].
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب؛ *الكافی*؛ تهران: دار‌الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۲.