

بررسی نقد برخی از فقها به نسبت حق و خلق در وحدت وجود

حسین سهیلی^۱، قدرت‌الله خیاطیان^۲، عظیم حمزئیان^۳، حمید مسجدرایی^۴

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۳)

چکیده

پس از طرح وحدت وجود در عرفان نظری، همواره برخی از فقها به نسبت حق با خلق در این نظریه نقد وارد کردند. به باور آن‌ها، تمایزی میان حق و خلق در وحدت وجود نیست و این امر با توجه به تمایز ذاتی حق و خلق در منابع دینی غیر قابل پذیرش می‌باشد. بررسی دیدگاه عرفا نشان می‌دهد که آن‌ها به عینیت محض میان حق و خلق قائل نیستند و در آثارشان، دست‌کم، از دو تمایز مقامی و احاطی سخن به میان آمده است. خصوصیت هر دو نوع تمایز این است که به جای طرح تمایز در دو وجود، آن را در قلمرو یک وجود تبیین می‌کند و به همین علت، گریز از عینیت در آنها ممکن نیست؛ بنابراین، دو تمایز عرفانی مذکور نقد فقها را که بر اساس تمایز وجودی حق و خلق شکل گرفته، مرتفع نمی‌سازد.

کلید واژه‌ها: تمایز، رابطه حق با خلق، عینیت، نقد فقها، وحدت وجود.

۱. دانشجوی دکتری رشته عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران؛

Email: hossinssoheili@semnan.ac.ir

۲. دانشیار گروه عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول)؛

Email: khayatian@semnan.ac.ir

۳. استادیار گروه عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران؛

Email: Ahamzeian@semnan.ac.ir

۴. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران؛

Email: h_masjedsaraie@semnan.ac.ir

۱. مقدمه

بی‌تردید وحدت وجود مهم‌ترین اندیشه عرفان نظری است و تدوین و تبیین آن از مهم‌ترین دستاوردهای علمی عرفا و صوفیه تلقی می‌شود. وحدت وجود با مسائل فلسفی و عرفانی بسیاری چون اصالت وجود، تشکیک وجود یا ظهور، تجلی و ظهور، وحدت و ... ارتباط تنگاتنگی دارد؛ ولی یکی از پیچیده‌ترین مسائل مطرح در این نظریه، شناخت و تمییز صحیح مرز حق با خلق است؛ چراکه بی‌توجهی بدان می‌تواند منشأ عقاید انحرافی همانند حلول، اتحاد، همه‌خدایی و ... باشد. برخی از فقهای شیعه که بر بینونیت خالق و مخلوق تأکید داشتند، با این عقیده با دیده بدبینی نگریستند. به‌زعم آنان، تمایز مشخصی میان خالق و مخلوق در این نظریه وجود ندارد و به تعبیر دیگر، اعتقاد بدان مستلزم عینیت خالق با مخلوق است. در اینجا مناسب است که قول چند فقیه خلاصه‌وار آورده شود: ۱- محمدعلی کرمانشاهی می‌نویسد: «کفر ایشان (قائلان به وحدت وجود) از کفر یهود و نصاری اظهر و اعظم است؛ زیرا که ایشان منکر مغایرت خالق و مخلوقند» [۱۳، ج ۲، ص ۵۸]. ۲- میرزای قمی می‌نویسد: «محبی‌الدین قایل به وحدت موجود است ... که لازم این قول است که خدا عین هر چیزی باشد» [۱۷، ص ۲۳۱]. ۳- محمدجعفر بهبهانی می‌نویسد: «و بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محبی‌الدین اعرابی ... کفر و زندقه را از این گذرانیده به وحدت وجود قایل شده‌اند و گفته‌اند که هر موجودی خداست» [۴، ص ۴۹]. ۴- جواد خراسانی می‌نویسد: «و اما وحدت وجود ... (خداوند) فرموده که «الله خالق کلّ شیء» و فرموده «و هو ربّ کلّ شیء» و فرموده در هیچ‌وقت «و هو عین کلّ شیء» و ظاهر است که خالق شیء و ربّ شیء غیر خود شیء است» [۹، ص ۶۲]. ۵- حسنعلی مروارید می‌نویسد: «او (خداوند) از همجنسی با مخلوقاتش منزّه است ... ؛ ولی قول به وحدت وجود و موجود مستلزم آن است» [۱۴، ص ۱۱۳]. ۶- سید جواد مدرسی یزدی می‌نویسد: «این سخنان (وحدت وجودی) حتی به گفته خود صوفیه غیرمعقول است و آنچه ما می‌بینیم و معقول است و در آیات و روایات و دعاها وارد شده، چیز دیگر است و دوتابودن خالق و مخلوق را بیان می‌کند» [۱۶، ص ۳۸۷]. ۷- مکارم شیرازی می‌نویسد: «ناگفته پیداست که اگر کسی عقیده نادرست و انحرافی وحدت وجود را بپذیرد، باید همه موجودات این عالم را جزئی از ذات خدا بداند؛ بلکه عین او تصور کند» [۱۵، ج ۴، ص ۲۹۷]. ۸- سید جعفر سیدان می‌نویسد: «تمام این مسائلی که در وحی مطرح است شاهد بر اثبوت و گویای این حقیقت‌اند که

حضرت حق عین خلق و کائنات نمی‌باشد» [۱۰، ص ۱۶۲]. پس از ارائه نقد چند فقیه، باید گفت که هدف این مقاله تبیین و توصیف نقد فقها نیست؛ بلکه هدف آن نقد نقد آن‌هاست. البته، نقدی که به مفهوم ارزیابی است. به عبارت دیگر، هدف بررسی و داوری در باب نقد فقها و تعیین صحت و سقم سخن آن‌هاست و اگر خواسته شود که این هدف در قالب پرسش طرح شود، پاسخ به این دو پرسش است: آیا آن‌گونه که در نقد فقهای فوق آمده، در وحدت وجود هیچ‌گونه تمایز و تغایری میان حق و خلق وجود ندارد؟ و اگر پاسخ به این سؤال منفی است، آیا طرح نوعی تمایز و تغایر عرفانی می‌تواند نقد فقهای مذکور را برطرف سازد؟ برای پاسخ به سؤال نخست باید نسبت و رابطه حق و خلق در عرفان دقیقاً تبیین شود و برای پاسخ به سؤال دوم باید به نقد و بررسی رابطه عرفانی حق و خلق پرداخت و آن را با دیدگاه فقها مقایسه کرد.

دو مقاله مرتبط درباره سؤال اول تحقیق حاضر مبنی بر تبیین تمایز و تغایر عرفانی میان حق و خلق وجود دارد. ۱- «نسبت و رابطه خالق و مخلوق در اندیشه علامه جعفری و آیت الله جوادی آملی» عنوان مقاله‌ای به قلم سید مرتضی پور ایوانی است. در این تحقیق ابتدا نسبت میان خالق و مخلوق از نگاه قرآن و فلسفه پرداخته می‌شود و سپس این مسئله را در وحدت وجود بررسی می‌کند. پس از آن، مبانی و پیش‌فرض‌های متفاوت علامه جعفری و جوادی آملی درباره رابطه خالق و مخلوق را تحلیل می‌کند و در نقد و ارزیابی نهایی، دیدگاه علامه جعفری را که بر تباین خالق و مخلوق مبتنی است، ترجیح می‌دهد. ۲- «عینیت در عین غیریت حق و خلق از نگاه عرفان نظری» عنوان تحقیق دیگری از محمدعلی ملامیری است. نویسنده پس از طرح عینیت عرفی و فلسفی، عینیت عرفانی مطلق با مقید را تبیین می‌کند و آن را در پرتو آموزه‌های اطلاق مقسمی ذات حق، بساطت ذات حق، وحدت حق، وحدت وجود حق، وجود مجازی کثرات و نفس‌الامرداشتن کثرات تحلیل می‌کند. در آخر بر آن است که در دیدگاه عرفانی رابطه میان حق و خلق به نحو عینیت و غیریت توأمان است. نگارنده مقاله‌ای مستقلی در باب سؤال دوم این تحقیق مبنی بر اینکه آیا تمایز و تغایر عرفانی پاسخ مناسبی به نقد فقهای منتقد وحدت وجود می‌دهد یا نه، نیافتیم. از این رو، گرچه تحقیقات بسیاری در زمینه وحدت وجود و نگاه علمای شیعه بدان صورت گرفته است؛ ولی نوشتار حاضر هدف و پرسش مخصوص به خود را دارد و از این جهت، با آن‌ها تفاوت دارد.

۲. رابطه حق و خلق در دین

خداوند بر طبق ظواهر آیات و روایات، یک موجود متعال در نظر گرفته می‌شود که بر همه مخلوقات خود برتری تمام دارد. «متعال» در لغت به مفهوم مرتفع و بلند است [۳]، ج ۹، ص ۳۸۲] و در اصطلاح به معنای مافوقیت حق نسبت به همه موجودات، تنزیه او از هر آنچه در خور مقام و شأن او نیست و برتر بودن او از هر نوع مدح و ستایشی اعم از بد و نیک آمده است [همان؛ ۱۱، ج ۱، ص ۳۰۴]؛ بنابراین، یکی از اصلی‌ترین مشخصه‌های تعالی خداوند تمایز و تنزیه او از مخلوقاتش است. مخصوصاً که تعالی خداوند امری نسبی و محدود نیست و از تعالی محض و مطلق نسبت به مخلوقاتش برخوردار است. در این نوع از تعالی، خداوند به کلی ذاتی برتر از همه موجودات دارد و به همین علت کاملاً با آن‌ها تمایز و تباین دارد؛ زیرا که حتی اگر کوچک‌ترین شباهت و اشتراکی میان آن دو باشد، همان وجه اشتراک اندک هم موجب تحدید تعالی حق می‌شود. در این دیدگاه، میان خداوند و مخلوقات فاصله‌ای پرنشدنی وجود دارد. به تعبیر فلسفی، خداوند به‌عنوان واجب‌الوجود، وجودی است که هیچ‌گاه سابقه عدم در خود ندارد و وجود ذاتی او است؛ همچنین، امکان صفت ذاتی ممکنات یعنی هر آنچه ماسوی‌الله است، می‌باشد و همین ویژگی وجه تمایز آن‌ها با واجب‌الوجود است. فلاسفه مشاء پیرو این دیدگاه هستند؛ همچنین، متشرعان و اغلب فقهای که میانه خوبی با فلسفه صدرایی و عرفان و تصوف ندارند نیز چنین تفکری دارند؛ زیرا گرچه آن‌ها از واژگان فلسفی واجب، ممکن و ... استفاده نمی‌کنند؛ ولی با فلاسفه مشاء در یک نکته مشترک هستند و آن تمایز ذاتی حق با خلق است. برخی متفکران مدعی‌اند که برخی مشکلات در این دیدگاه پدید می‌آید که حل آن‌ها به‌آسانی میسر نیست. دو مشکل عدم علم حق به ممکنات به نحو جزئی و نیز عدم تبیین رابطه واحد و کثیر از مهم‌ترین آن‌ها است [۷، ص ۵۳].

مطابق آنچه گفته شد، مفهوم «تمایز» مفهومی اضافی است؛ یعنی بدون فرض طرف مقابل تحقق پیدا نمی‌کند؛ پس تمایز دربردارنده دوگانه و اثنیت - خدا و جهان - است و شاید به همین جهت است که این واژه در عرفان کمتر استعمال می‌شود؛ زیرا در دیدگاه وحدت وجودی جز خداوند وجودی تحقق ندارد تا رابطه دوطرفه را پدید آورد. به همین جهت است که در عرفان از عینیت حق با خلق سخن به میان می‌آید و این همان چیزی است که موجب مخالفت قائلان دیدگاه تعالی حق از خلق می‌شود.

۳. رابطه حق و خلق در عرفان

شاید برخی گمان کنند که در رابطه حق و خلق در وحدت وجود به نحو عینیت است و یا برخی دیگر بر این تصور باشند که این رابطه به نحو تمایز است. در اینجا به هر دو حالت پرداخته می‌شود و دیدگاه دقیق عرفا در قسمت نقد و بررسی تبیین خواهد شد.

۳-۱. عینیت حق و خلق

عبارات عرفانی فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد عرفا به عینیت حق با خلق معتقدند. معروف‌ترین سخن در این باب همان است که ابن عربی در فتوحات گفته است: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» [۲، ج ۲، ص ۴۵۹]؛ (پس منزّه است آنکه اشیاء را پدید آورد و خود عین آنهاست). در ارزیابی این سخن باید خاطر نشان کرد که صرف توجه کردن به یک عبارت و غفلت از سایر عبارات و متون ابن عربی موجب کج‌فهمی از آن می‌شود؛ زیرا گرچه عینیت به لحاظ لغوی به مفهوم یکسانی دو چیز از تمام جهات است؛ ولی در عرفان چنین معنا و مفهومی ندارد. حق عین خلق است؛ ولی نه از همه جهات. حق از جهتی عین خلق است و از جهتی غیر آن. به همین علت است که ابن عربی در بسیاری از نوشته‌هایش از ممکنات با عبارت «هو لاهو» یاد می‌کند [همان، ص ۳۷۹، ۵۰۱، ۱۰۶، ۲۱۶]؛ اما حق با خلق از چه جهتی با یکدیگر عینیت دارند؟ توجه به سخنان دیگر وی در فتوحات دو معنا از عبارت بالا به دست می‌دهد:

۱- مراد از عینیت، عینیت در ظهور است. وجود وحدت شخصی دارد؛ ولی همین امر واحد ظاهر و باطنی دارد. باطن وجود عبارت از همان مقام احدیت است که از همه تعینات و کثرات منزّه است. اصلاً کثرتی در این مقام وجود ندارد تا بحث از عینیت با آنها مطرح باشد. ظاهر وجود عبارت از هر چیزی غیر از احدیت است و به آن عناوین عالم، ما سوی‌الله، ممکنات و کثرات اطلاق می‌شود؛ بنابراین، موجودات عالم با ظاهر حق عینیت دارند؛ زیرا که آنها چیزی جز اسماء، افعال و ظهورات حق نیستند. ابن عربی در این باب می‌نویسد: «فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشياء أشياء» [همان، ص ۴۸۴]؛ (پس او در ظهور عین هر چیزی است نه اینکه عین ذات اشیاء باشد. منزّه است خداوند سبحان! بلکه او اوست و اشیاء اشیاء هستند).

۲- منظور از عینیت، عینیت در وجود است. تمایز ماهیت با وجود یکی از مسائل اساسی فلسفه اسلامی است. ماهیت هر ممکنی غیر از وجود آن است. وجودات ماهیات

چیزی جز تعینات و تجلیات وجود مطلق نیستند. وجود مطلق چون محدود و مقید به حدّ خاصی می‌شود، ماهیت از آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین، وجود مطلق که اطلاق قید آن نیست، عین وجود همهٔ اشیاء است؛ اما عین هیچ‌کدام از ماهیات و کثرات نمی‌شود. ابن عربی در این باب می‌نویسد: «و ان كان هو عین وجود الاشیاء فانه لیس عین الاشیاء» [همان، ص ۲۱]؛ (و اگرچه خداوند عین وجود اشیاء است؛ ولی عین اشیاء نیست).

۲-۲. تمایز حق و خلق

از بررسی در منابع عرفانی، دو نوع تمایز عمده در باب رابطهٔ حق با خلق به دست می‌آید که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۳-۲-۱. تمایز مقامی

عرفا بر آن هستند که در دار هستی تنها یک وجود تحقق دارد و آن عبارت از حق است. ممکنات و مخلوقات نیز تجلیات و ظهورات حق هستند؛ پس چیزی جز حق و ظهورات آن وجود ندارد. در اینجا است که حق به‌عنوان باطن وجود و خلق به‌عنوان ظاهر وجود مطرح می‌شود؛ پس حق یک وجود با دو مقام و مرتبه است و باید میان مقام باطن حق با مقام ظاهر آن تفاوت قائل شد. این دو مقام علت عینیت و تمایز ذات حق با مخلوقاتش می‌شوند. حق از حیث ظهور عین عالم و ممکنات است؛ ولی وجودش تنها به ظاهر منحصر و محدود نیست؛ چراکه حق از حیث باطن، وجودی نامتناهی دارد که فراتر از همهٔ ممکنات است و به همین علت از آن‌ها متمایز است. به بیان دیگر، ظاهر حق عبارت از وجودی است که به تعینات و قیود متعدد محدود شده است و با خلق و ممکنات عینیت دارد؛ ولی باطن حق چنین نیست؛ زیرا که ذاتی است که وجود مطلق و بما هو نامتناهی دارد که از همهٔ خلق متمایز است. دو اسم «الظاهر» و «الباطن» در عرفان به همین حقیقت اشاره دارند؛ زیرا این دو اسم با یکدیگر تراجمی ندارند و هرکدام حیثیت خاصی از وجود را نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، تراجم در جایی تصورکردنی است که دو ظاهر یا دو باطن در کار باشد که در این صورت میان آن‌ها اختلاف درمی‌گیرد؛ ولی میان ظاهر و باطن چنین چیزی متصور نیست؛ زیرا اسم باطن نمایانگر هویت و ذات حق است و اسم ظاهر بر مظاهر و تجلیات او دلالت می‌کند. ابن عربی در باب هفتادوسوم فتوحات در پاسخ به سؤالی دربارهٔ موحدان می‌نویسد:

«ما يقتضى الحق من الموحدين؟ الجواب أن لامزاحمة و ذلك انّ الله لما تسمى بالظاهر و الباطن نفى المزاحمة اذ الظاهر لا يزاحم الباطن و الباطن لا يزاحم الظاهر و انما المزاحمة أن يكون ظاهران أو باطنان فهو الظاهر من حيث المظاهر و هو الباطن من حيث الهوية» [۲، ج ۲، ص ۹۳]؛ (مراد حق تعالی از موحدان چیست؟ پاسخ اینکه مزاحمتی نباشد. این بدان جهت است که چون خداوند به اسم ظاهر و باطن نامیده شده است، مزاحمت منتفی است؛ زیرا ظاهر مزاحم باطن نیست و باطن مزاحم ظاهر نیست و مزاحمت درباره دو ظاهر و دو باطن است؛ پس او از حیث مظاهر، ظاهر است و هموار از حیث هویت، باطن است).

قیصری هم آیه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» [حدید: ۳] را دالّ بر عینیت حق با همه اشیا می‌داند؛ زیرا مطابق این آیه، حق همه ظواهر و باطن را در بر می‌گیرد و هیچ چیزی خارج از شمول و احاطه او نیست؛ بنابراین، حق به اعتبار ظهورش عین همه اشیا علمی و عینی است؛ ولی به لحاظ بطن غیر از همه آنها است: «و نبّه أيضاً أنّه عين الاشياء بقوله: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكلّ شیء علیم» فكونه عين الاشياء بظهوره فی ملابس أسمائه و صفاته فی عالمی العلم و العین و كونه غیرها باختفائه فی ذاته» [۱۲، ص ۱۷].

نکته مهم در عبارت بالا این است که هنگامی گفته می‌شود که حق از حیث تجلی و ظهور عین همه اشیا و مخلوقات است؛ منظور از این تجلی و ظهور همان وجود فعلی یا وجود منبسط یا به قول دیگر وجود لابشرط قسمی است؛ یعنی همان وجود مطلق که در مقابل وجود مقید است و اطلاق قید آن است؛ اما هنگامی که گفته می‌شود حق از حیث باطن غیر از همه اشیا است، مراد از باطن حق همان مطلق وجود یا وجود لابشرط مقسمی است که از قیود مقید و مطلق منزّه است.

دو وجهی بودن وجود در مسئله علت پیدایش عالم نیز به خوبی نمایانگر شده است. خداوند ازلی و واجب بالذات است. او وجودی است که هیچ‌گاه سابقه عدم و امکان وجودی ندارد. عبارت معروف «کان الله و لم یکن معه» به همین مطلب ناظر است. بر اساس روایتی مشهور، در این هنگام خداوند همچون گنجی پنهان و باطنی بود. حبّ به دیدن جمال و کمال حق سبب شد که حق از باطن خویش به درآید و دست به کار آفرینش زند. از این روی، با فیض اقدس و مقدس ممکنات را ظاهر کرد؛ پس ممکنات چیزی جز ظهورات و تجلیات حق نیستند؛ بنابراین، در این نگاه هم، وجود امری واحد

است که ظاهر و باطن دارد. باطن وجود چیزی جز ذات حق نیست و ظاهر آن معادل با اسامی و افعال حق است که مشتمل بر کثرات هستند:

«بدان - اعزک الله فی الدارین - که وجود یکی بیش نیست و این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد و باطن این وجود یک نور است و این نور است که جان عالم است و عالم مالمال آن نور است ... ای درویش! این نور می‌خواست که جمال خود را ببیند و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند؛ تجلی کرد و به صفت فعل ملتبس شد و از باطن به ظاهر و از غیب به شهادت و از وحدت به کثرت آمد و جمال خود را بدید و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد» [۱۸، ص ۲۴۹].

۳-۲-۲. تمایز احاطی

در عرفان از یک نوع تمایز دیگر سخن به میان آمده که به تمایز احاطی معروف است. این تمایز تمایزی یک‌طرفه است؛ به این معنا که تنها یکی از دو طرف امتیازی دارد که طرف دیگر آن امتیاز را ندارد؛ مانند تمایز جزء و کل یا عام و خاص. تمایز احاطی در برابر تمایز تقابلی مطرح شده است. تمایزی که دوطرفه است؛ به این معنا که هریک از طرفین خصوصیت و امتیازی دارد که طرف دیگر آن را ندارد و خود آن به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱- تضاد، ۲- عدم و ملکه، ۳- تناقض و ۴- مضاف. نکته اینجاست که هیچ‌کدام از تمایزات چهارگانه بالا در باب رابطه حق با خلق صدق نمی‌کند. توضیح بیشتر اینکه تقابل میان وحدت و کثرت از نوع تضاد نیست، چون وحدت مفنی و مبطل کثرت نیست؛ بلکه مقوم آن محسوب می‌شود. همچنین، تقابل عدم و ملکه هم نیست چون گرچه کثرت وجود حقیقی ندارد؛ ولی عدم مطلق هم نیست و به بیانی دیگر تعیین و تقید وجود است. به همان علت سابق، تقابل تناقض هم منتفی می‌شود؛ چون وحدت و کثرت هر دو اموری وجودی هستند و تقابل مضاف نیز در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند، زیرا تصور و تعقل هرکدام از دو ماهیت کثرت و وحدت، به تصور دیگری منوط و وابسته نیست. در تمام انواع تقابل، یک طرف ویژگی خاصی دارد که طرف دیگر آن را ندارد و آن ویژگی هم که وجه اختلاف دو طرف شده است، معمولاً از زمره امور عارضی و زاید بر ذات است؛ بنابراین، معلوم است که میان دو طرف عینیتی برقرار نیست؛ زیرا اولاً دو طرف در ذات و ماهیت با یکدیگر تفاوت دارند و ثانیاً در امور عارض بر ذات نیز با یکدیگر متفاوت هستند. عرفا از آنجاکه معتقدند که غیر از خداوند وجود دیگری تحقق

ندارد تا وجود حق از آن متعین و متمایز شود و به قول عرفانی «لیس فی الدار غیره دیار»، پس تمایز حق با ممکنات را به طریق تعین و تمایز تقابلی مردود می‌دانند؛ ولی به نوع دیگری از تعین و تقابل معتقدند که آن را تمایز احاطی می‌نامند. در این نوع از تمایز رابطه یک شیء نه با شیء خارجی دیگر، بلکه با اقسام، افراد و اجزای خودش مورد توجه قرار می‌گیرد. این‌ترکه در تشریح این نوع از تمایز می‌نویسد:

«انّ التعین إنّما یُتصور علی وجهین: إما علی سبیل التقابل له أو علی سبیل الاحاطة، لایخلو أمر الامتیاز عنهما أصلاً و ذلك لأنّ ما به یمتاز الشیء عما یغایره إمّا أن یکون ثبوت صفة للمتمیز و ثبوت مقابلهما لما یمتاز عنه کالمقابلات و إما أن یکون ثبوت صفة للمتمیز و عدم ثبوتها للآخر» [۵، ص ۲۴۰]؛ (تعین و تمایز تنها به دو صورت قابل تصور است: یا به طریق تقابل و یا به طریق احاطه. تمایز به هیچ وجه نمی‌تواند از این دو صورت خارج باشد؛ زیرا آن چیزی که شیء به واسطه آن از غیرش تمایز می‌یابد، یا ثبوت صفتی برای یکی و صفت مقابل آن برای امر ممتاز دیگری است که از آن امتیاز حاصل شده است؛ مانند امور متقابل یا اینکه صفتی مانند احاطه برای امر متمایز یعنی محیط ثابت باشد که برای امری که از آن امتیاز حاصل می‌شود [یعنی محاط] ثابت نیست).

بنابراین، اگر گفته می‌شود که تعین و تمایز حق از ممکنات از نوع تعین و تمایز احاطی است، به این معناست که حق نسبت به ممکنات احاطه داشته و در آن‌ها سریان و جریان دارد. نکته مهم در اینجا این است هنگامی که گفته می‌شود که محیط بر محاط احاطه دارد، منظور هر نوع احاطه‌ای نیست. مراد از احاطه در اینجا، تنها احاطه وجودی است؛ به این معنا که ذات محیط بر ذات محاط احاطه وجودی دارد و از این‌رو، ذات محاط به واسطه وجود محیط تحقق دارد [۱۹، ص ۲۳۰]. البته، همین احاطه علت عینیت آن دو نیز هست. اینکه احاطه هم سبب عینیت حق با خلق باشد و هم سبب غیریت آن دو، در ظاهر سخنی متناقض به نظر می‌رسد؛ ولی در واقع، تناقضی در کار نیست، زیرا حقایقی که در آن‌ها چنین تمایزی وجود دارد، هویتی فراگیر و اطلاق دارند. یکی از این حقایق نفس انسان است. نفس دارای بساطت ذاتی است و بر همه قوای انسان احاطه دارد. نفس محیط و قوا محاط هستند. نفس در دل هر قوه‌ای حضور دارد و از این جهت، عین آن است؛ ولی در عین حال، حضور و وجودش به آن قوه محدود نیست و فراتر از آن است و از این‌رو، از آن تمایز دارد. بهترین مثال در این زمینه که موضوع بحث حاضر نیز است، ذات حق است. ذات حق به علت بساطت و اطلاق ذاتی بر

همهٔ ممکنات احاطه دارد و به واسطه همین احاطه، در ذات محاط حضور دارد و عین آن است و امر محاط نیز به واسطه محیط تحقق دارد. البته، این امر روشن است که محیط از همهٔ جهات عین محاط نیست؛ زیرا حدود و تقید محاط را ندارد و وجودی ورای آن دارد و به واسطه همین عدم تناهی از آن متمایز است؛ بنابراین، تمایزی که میان وجود مطلق با وجود مقید برقرار است، از نوع تمایز احاطی است. قاعدهٔ «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» مبین همین امر است که وجود مطلق گرچه در همه وجودات حضور دارد؛ ولی به هیچ کدام از آن‌ها محدود و محصور نیست. همین تعیین‌ناپذیری او است که اطلاق او را از هر قیدی حتی خود اطلاق آزاد و رها می‌کند. اطلاق ذات حق موجب دو امر می‌شود: عینیت و تمایز. یعنی اطلاق خداوند چون به مفهوم اطلاق وجود نامتناهی است، او را از همه موجودات متمایز می‌کند؛ ولی همین اطلاق سبب عینیت حق با خلق در مقام ظهور و فعل نیز هست.

رابطهٔ مطلق با مقید به دو صورت بیان شده است: «معیت» و «سریان». برخی از عرفا نحوهٔ رابطهٔ مطلق با مقید را به نحو «معیت» می‌دانند. مطلق به سبب احاطه و شمولی که دارد همیشه با مقید است. البته معیت مطلق با مقید به نحو حلولی و اتحادی نیست؛ بلکه به نحو عینیت است. بنابراین، گزارهٔ «مطلق با مقید است» بیانگر عینیت آن دو است. در عین حال، برعکس این قضیه صادق نیست. مقید به سبب اشتغال بر محدودیت و تناهی با مطلق نیست و از این جهت، هیچ‌گونه معیت و عینیتی میان آن‌ها برقرار نیست؛ بنابراین، گزارهٔ «مقید با مطلق نیست» حکایت از غیریت مطلق با مقید است. مهدی الهی قمشه‌ای در حاشیهٔ بر تمهید القواعد می‌نویسد:

«انَّ المطلق مع المقید و المقید لیس مع المطلق، فالحق معنا و لسنا معه، لتحقق المطلق بدون المقید و عدم تحقق المقید بدون المطلق و معیة المطلق للمقید لیس بالانضمام و لا بالحلول و لا بالاتحاد بل بالعینة و عدم الاثنوة» [۵، ص ۱۹۲]؛ (همانا مطلق با مقید است، اما مقید با مطلق نیست؛ پس حق با ما است اما ما با حق نیستیم. برای اینکه مطلق بدون مقید تحقق دارد، لکن مقید بدون مطلق تحقق ندارد. اما رابطه و معیت مطلق نسبت به مقید به صورت انضمامی، حلولی و اتحادی نیست؛ بلکه به نحو عینیت و عدم دوئیت و عدم مغایرت است).

در سطور پیشین گفته شد که معیت مطلق با مقید به نحو حلولی و اتحادی نیست؛ ولی در برخی عبارات عرفانی از یک نحوهٔ اتحاد مطلق با مقید سخن به میان می‌آید.

جوادی آملی در این باب می‌نویسد: «مطلق با مقید متحد است نه آنکه مقید با مطلق اتحاد داشته باشد» [۶، ج ۶، ص ۲۷۱]. کسانی که با اصطلاحات عرفانی آشنا هستند، می‌دانند که منظور از این اتحاد، اتحاد دو شیء مستقل از یکدیگر و تبدیل آن به شیء سوم نیست. برای اینکه این امر به مفهوم تحدید و تناهی ذات حق است که عقلاً محال است؛ بلکه منظور اتحاد مجازی است.

برخی دیگر از عرفا نحوه رابطه مطلق با مقید را به نحو «سریان» می‌دانند به این معنا که مطلق مانند روح در مقیداتی مانند انسان، حیوان و درخت و ... سریان و جریان دارد؛ بنابراین، خداوند نیز به عنوان مطلق در همه مقیدات و ممکنات ساری و جاری است. البته، این سریان به مقام فعل حق متعلق است. مطلق بدون مقید نیز تحقق دارد؛ ولی مطلق در اطلاق خود باقی نمی‌ماند و در مقام فعل تجلی و ظهور نیز می‌کند. از این روی، مطلق در تجلیات و ظهوراتش که چیزی جز تقیدات وجودش نیستند، سریان دارد. عارف کمپانی در مکاتباتش با عارف سید احمد کربلایی در این باب می‌نویسد:

«فلیس فی دار الوجود الا صرف الوجود المتجلی فی مقام فعله تجلیاً وحدانیا علی نهج وحدته و ذلک التجلی هو الساری فی مرئی الممکنات کالمطلق فی المقید» [۸، ص ۱۰۶، ۱۲۹].

اگر به رابطه محیط با محاط توجه شود، این مطلب آشکار می‌شود که نحوه رابطه آن فرع بر مسئله اطلاق مقسمی ذات حق هستند. به این مفهوم که در آن ذات حق به عنوان مقسم در نظر گرفته می‌شود و طرف دیگر که ممکنات باشند، معادل با اقسام لحاظ شدند. همچنین، ویژگی مقسم این است که سعه، شمول و احاطه بر اقسام خویش دارد و با همه آنها معیت و عینیت دارد و این مطلب به عینیت ذات حق با ممکنات اشاره دارد؛ ولی هیچ قسمی از اقسام به علت نقص، تحدید و تناهی‌ای که دارند، معیت و عینیت با مقسم ندارند و این امر هم گواه بر تمایز و تعالی حق با ممکنات است. عبارت معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» نیز تعبیر دیگری از این مطلب است که اگر بسیط الحقیقه را همان مقسم لحاظ کنیم، مقسم با همه اشیاء و موجودات عینیت دارد؛ ولی در عین حال، به هیچ کدام از اقسام و مقیدات خود نیز محدود و مقید نیست. به بیان دیگر، ذات حق در عرفان عبارت از وجود لایشرطی است که در مقسم اعتبارات وجود واقع می‌شود و از این جهت، با اطلاق قسمی که یکی از اقسام وجود است، تفاوت دارد. به همین جهت است که مطلق قید وجود مطلق به شمار نمی‌رود؛ زیرا اگر

قید آن باشد، باید در ذیل یکی از اقسام وجود یعنی وجود لابشرط قسمی بگنجد. نکته اینجا است که اگر ذات حق از نوع وجود لابشرط مقسمی به حساب نیاید، تمایز احاطی نیز با اشکال مواجه می‌شود؛ زیرا این نوع از احاطه بر مبنای اطلاق نامتناهی و مقسمی بنا شده است و اگر ذات حق، وجود بشرط لا یا وجود لابشرط قسمی قلمداد شود؛ آنگاه وجود حق فاقد شمول و حضور در اقسام دیگر می‌شود. پرواضح است که چنین وجودی تنها مبین غیریت حق با خلق است و ویژگی دیگر تمایز احاطی یعنی عینیت با خلق را ندارد و از این‌رو، تمایز احاطی درباره آن صدق نخواهد کرد.

عرفا گاهی نحوه رابطه مقسم با اقسام را به نحو سریانی بیان کردند. مثال مشهوری که در این باب آورده می‌شود، نحوه رابطه کلمه با اقسام خود است. کلمه شامل سه قسم اسم، فعل و حرف است. مقسم در همه اقسام خود ساری و جاری است و بر این اساس، می‌توان گفت که «کلمه اسم است» و «کلمه فعل است» و «کلمه حرف است». هر سه گزاره درست است؛ زیرا هر قسم نخست مقسم است و سپس قسم و مثلاً «اسم» نخست «کلمه» است و بعد «اسم»؛ پس مقسم در هر سه قسم ساری است؛ ولی قسم به علت محدودیت و تقید در مقسم جاری نیست و از این‌رو، نمی‌توان گفت که «اسم کلمه است». به همین قیاس، در باب رابطه حق با ممکنات نیز می‌توان گفت که «خدا ممکنات است»؛ به این معنا که خدا به‌عنوان وجود مطلق در همه ممکنات ساری و جاری است؛ ولی گزاره «ممكنات خدا هستند» خطا است؛ زیرا ممکنات چیزی جز وجودهای محدود نیستند.

۴. نقد و بررسی رابطه عرفانی حق و خلق

هر نوع رابطه حق و خلق را باید با توجه به تمایز و دوگانگی آن دو تبیین کرد؛ چراکه اگر حق و خلق عین هم باشند، سخن از رابطه آن دو بی‌هوده خواهد بود. از این‌رو، در عرفان حداقل از دو تمایز میان حق و خلق سخن به میان آمده است: تمایز مقامی و تمایز احاطی. تمایز مقامی برآمده از نظریه تجلی و ظهور است که خودش یکی دیگر از دستاوردهای مهم عرفان نظری است. این نظریه در مقابل نظریه فلاسفه قرار دارد که بر مبنای آن تکثر موجودات در جهان امری پذیرفته شده است و بر همین مبنای میان موجودات عالم روابط علی و معلولی برقرار است. یکی از مهم‌ترین کشفیات عرفان این است که نظریه تجلی و ظهور را به‌جای علیت قرار داده است. واضح است که در ظهور - به خلاف علیت - فاصله و دوگانگی میان ظاهر و مظهر وجود ندارد. البته، این امر هم

فرع بر مسئله وحدت وجود است؛ چراکه اگر تنها یک وجود تحقق دارد، امکان طرح علیت وجود ندارد و به جایش باید از مفهوم ظهور بهره برد. در نظریه ظهور عرفانی برای تبیین رابطه حق و خلق از دو رابطه «ظاهر با مظهر» و «باطن با ظاهر» استفاده می‌شود. به عبارت دیگر، از ذات حق گاهی به عنوان «ظاهر» و از ممکنات به «مظاهر» تعبیر می‌شود و گاهی از ذات حق به «باطن» و از ممکنات به «مظاهر» یاد می‌شود. از رابطه اول بیشتر برای اتحاد و عینیت حق و خلق استفاده می‌شود؛ در حالی که عرفا برای تبیین تمایز حق و خلق به رابطه دوم تمسک می‌جویند. عرفا با تکیه بر دوگانگی «باطن با ظاهر» نوعی تمایز مطرح کردند که آن را می‌توان تمایز مقامی نامید. این تمایز در مقام بطن وجود تحقق پیدا می‌کند نه در مقام ظهور آن. به عبارت دیگر، اگر تنها یک وجود تحقق دارد که عبارت از حق است و خلق چیزی جز ظهورات حق نیست؛ پس حق باطن خلق و خلق ظاهر حق محسوب می‌شود؛ بنابراین، حق در مقام بطن با خلق متمایز است، هر چند در ظهور عین آن خواهد بود. در اینجا رابطه حق و خلق به نحو «عینیت در عین تمایز» است. در تمایز احاطی، مطلق که عبارت از ذات حق است در برابر مقیدات که عبارت از خلق است، قرار دارد. در عرفان، ذات و وجود حق از نوع لابلشروط مقسمی است. مقسم با اینکه در همه اقسام حضور و وجود دارد؛ در عین حال، وجودی نامحدود دارد و از این رو، از همه اقسام متمایز است. این امر شامل وجود مطلق که اطلاق قیدش باشد نیز می‌شود؛ بنابراین، همه ممکنات حد و نفادی دارند که مانع از عینیت کامل آن‌ها با ذات نامتناهی حق می‌شود. در عین حال، ذات حق به سبب عدم تناهی، فاصله‌ای نامتناهی با ممکنات دارد؛ زیرا فاصله نامتناهی با متناهی، نامتناهی خواهد بود؛ بنابراین، همه ممکنات با همه تفاوتی که دارند، فاصله یکسان و نامتناهی با حق دارند و حق نیز نسبت به آن‌ها برتری و تمایز نامحدود و دائمی دارد. این رابطه را نیز باید «عینیت در عین تمایز» دانست.

با توجه به مطالب گفته شد، این مطلب به دست می‌آید که هر دو رابطه عرفانی حق با خلق را می‌توان به درستی رابطه «عینیت در عین تمایز» نامید. این نظریه گرچه اشکال فقهای منتقد وحدت وجود مبنی بر عینیت محض حق با خلق را ساقط می‌کند؛ ولی باز هم در تطابق کامل با دیدگاه آن‌ها نیست. از منظر این گروه از فقها، نظریه «عینیت در عین تمایز حق با خلق» به اندازه نظریه «عینیت محض حق با خلق» باطل است؛ زیرا رابطه میان حق و خلق از نوع بینونیت ذاتی و وجودی است. در این دیدگاه،

رابطه حق با خلق را چه از نوع «عینیت محض» بدانیم و چه به نحو «عینیت در عین تمایز»، هر دو نظریه بر وحدت وجود مبتنی هستند. وجود در هر دو نگاه یکی بیش نیست و تنها تفاوت این است که وجود ممکنات در اولی نفی می‌شود و تنها وجود حق اثبات می‌شود. در نگاه دوم نیز تنها یک وجود تحقق دارد؛ ولی برای این وجود واحد، اعتبارات و قیود مختلفی در نظر گرفته می‌شود که منشأ تعینات و تجلیات کثیر است. به هر صورت، مطابق وحدت وجود تنها یک وجود تحقق دارد و تفاوت نهادن میان ظاهر و باطن آن تفاوت حقیقی پدید نمی‌آورد. به همین قیاس، میان مطلق و مقید نیز تقابل حقیقی وجود ندارد؛ چراکه مطلق و مقید دو موجود جدا از هم محسوب نمی‌شوند. از این روست که در وحدت وجود تفاوت حق با خلق اعتباری خواهد بود؛ بنابراین، حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که هر دو تمایز عرفانی مطرح در باب رابطه حق و خلق با نگاه عرفی و عقلی که مبتنی بر کثرت وجود است، سازگار نیست. این در حالی است که رابطه حق با خلق از دیدگاه فقها بر اساس بینونیت ذاتی و وجودی حق با خلق استوار است. تمایز در ذات و وجود حق با حق نهفته است؛ پس با دو ذات و وجود متمایز مواجه هستیم که هیچ‌گونه شباهت و اشتراکی با هم ندارند؛ بنابراین، دوگانگی و اثنیت حق با خلق مبتنی بر نظریه کثرت وجود است. خلاصه اینکه هر دو نوع تمایز عرفانی مقامی و احاطی بر وحدت وجود استوار است؛ ولی تمایز از منظر فقها از نوع تمایز تقابلی بوده و بر کثرت وجود مبتنی است. هر دو تمایز عرفانی تمایزی یک‌طرفه است؛ به این معنا که تنها یک طرف امتیاز و خصوصیتی دارد که طرف دیگر آن را ندارد. به عبارت دیگر، ذات باطن از ظاهر و ذات محیط از محاط جدا و منفک نیست؛ بلکه عین آن است و بر یک وجود ابتناء دارد؛ در حالی که از نگاه فقها، تمایز دوطرفه است؛ به این معنا که هریک از دو وجود خصوصیت و امتیازی دارد که وجود دیگر آن را ندارد. در عین حال، باید توجه داشت که تمایز تقابلی در رابطه با نسبت حق و خلق هنگامی می‌تواند صحیح باشد که تمایز آن‌ها در اموری عرضی و زاید بر ذات مانند شکل، رنگ، قد ... نباشد؛ بلکه در ذات و ماهیت دو وجود باشد؛ بنابراین، تفاوت اصلی میان تمایز عرفا با تمایز فقها در این است که در عرفان تمایز وجودی میان حق و خلق وجود ندارد و تمایز آن دو، اعتباری و مجازی و عرضی خواهد بود؛ اما در از دیدگاه فقها تمایز وجودی میان حق و خلق وجود دارد و هیچ عرض و مجازی در کار نیست.

۶. نتیجه‌گیری

این مقاله به دنبال پاسخ این دو پرسش بود که آیا همان گونه که فقهای منتقد وحدت وجود گفتند در این نظریه هیچ‌گونه تمایز و تغایری میان حق و خلق وجود ندارد؟ و چنانچه پاسخ به این سؤال منفی است، آیا طرح تمایز و تغایر عرفانی نقد این فقها را مرتفع می‌کند؟

۱- در نقد فقهای منتقد وحدت وجود، رابطه میان حق با خلق در نظریه وحدت وجود به نحو عینیت محض و بدون هیچ‌گونه تمایز و تغایری تصور شده است؛ درحالی‌که در عرفان نظری حداقل از دو تمایز مقامی و احاطی سخن به میان آمده است. با این‌همه، باید توجه داشت که تمایز حق و خلق در دو رابطه اخیر، از نوع تمایز تقابلی رایج نبوده است. مشخصه هر دو تمایز یک‌طرفه و یک‌سویه بودن آنهاست؛ به این معنا که یک طرف از حیث ظهور و تقید عین طرف دیگر و از حیث بطن و اطلاق از طرف دیگر ممتاز است.

۲- گرچه رابطه حق با خلق در وحدت وجود به نحو «عینیت محض» نیست و به تعبیر دقیق‌تر آن را «عینیت در عین تمایز» می‌توان نامید. با این‌همه، باید تصدیق کرد که چنین دیدگاهی نیز با دیدگاه فقهای که نسبت حق با خلق را به نحو «تمایز ذاتی و وجودی» می‌داند، تفاوت اساسی دارد. این تفاوت مبتنی بر اختلاف دیدگاهی است که دو طرف در باب وحدت و کثرت وجود دارند. در نقد فقهای که ابتناء بر کثرت وجود دارند، تمایز ذاتی و وجودی حق با خلق امری اجتناب‌ناپذیر است؛ درحالی‌که در هر نوع رابطه عرفانی حق با خلق که بر محور وحدت وجود بگردد، طرح نوعی عینیت ضروری به نظر می‌رسد.

منابع

- [۱]. قرآن کریم
- [۲]. ابن عربی، محمد بن علی، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- [۳]. ابن منظور، (۱۴۱۲ ق.)، *لسان العرب*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- [۴]. بهبهانی، محمد جعفر، (۱۴۱۳ ق.)، *فضایح الصوفیة*، تحقیق مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی، قم: انتشارات انصاریان.
- [۵]. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۸۱ ش.)، *تمهید القواعد*، حواشی محمد رضا قمشاهی و محمود قمی، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- [۶]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ ش.)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ششم، ویرایش علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء.

- [۷]. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲ش.)، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران: فجر.
- [۸]. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق.)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، انتشارات علامه طباطبایی.
- [۹]. خراسانی، جواد، (بی‌تا)، البدعة و التحرف، بی‌جا.
- [۱۰]. سیدان، جعفر، (۱۳۸۸ش.)، سنخیت، عینیت یا تباین، مشهد: پارسیران.
- [۱۱]. طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲ش.)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، تهران: انتشارات کتابفروشی مرتضوی.
- [۱۲]. قیصری، داوود، (۱۳۷۵ش.)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۳]. کرمانشاهی، محمدعلی، (۱۴۱۲ق.)، خیراتیه در ابطال طریقه صوفیه، تحقیق مهدی رجائی، چاپ اول، مؤسسه انصاریان.
- [۱۴]. مروارید، حسنعلی، (۱۳۸۳ش.)، مبدأ و معاد در مکتب اهل‌بیت(ع)، ترجمه ابوالقاسم تجری گلستانی، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- [۱۵]. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۰ش.)، تفسیر نمونه، چاپ سی‌ونهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- [۱۶]. میرزا علی‌اکبر مصلائی یزدی و سید جواد مدرسی یزدی، (۱۳۷۵ش.)، نقدی بر مثنوی، قم: انتشارات انصاریان.
- [۱۷]. میرزای قمی، ابوالقاسم، (۱۳۹۰ش.)، سه رساله در نقد عرفان، مقدمه و تصحیح و تحقیق حسین لطیفی و سید علی جبار گلباغی ماسوله، چاپ سوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- [۱۸]. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲ش.)، مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری.
- [۱۹]. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۸ش.)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی(ره).