



تبیین حکمی از نصوص دینی در خداشناسی حکیم طهرانی

مهدی کریمی^۱

چکیده

آمیختگی دقت‌های عقلی و برهانی حکمای اسلامی با تدبرها و تعمق‌های فراوان در متون آیات و روایات، بر هر پژوهنده آثار آن اندیشوران، امری آشکار و انکار ناشدنی است. لیکن چه بسا چشم‌پوشی از این امر و توجه محض به دیدگاه‌های عقلی حکماء - در بیشتر محافل و آثار علمی - سبب غفلت و گاه انکار این التفات به معارف ربانی و متون وحیانی شده باشد. مدرس طهرانی از صاحب‌نظران و حکیمانی است که در مباحث حکمی خود، فراوان در فحوای متون دینی غور کرده است. وی با تتبعی ژرف و تأملی عمیق در مدلول آیات الهی و اخبار اهل بیت^{علیهم‌السلام}، مبانی و آرای فلسفی خود را در راستای آنها سامان داده و گاه در شرح و تبیین آنها به بدایعی تحسین‌آفرین دست یافته که در اندیشه‌های پیش از او یافت نمی‌شود. این بلندنظری در سرتاسر آثار او و در همه مباحث و مسائل هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، الهیاتی و مانند آن قابل مشاهده و دقت است. آنچه در این نوشتار بیان خواهد شد، بررسی رابطه متن دینی و دیدگاه خداشناسی حکیم طهرانی در اصلی‌ترین محورهای مباحث این باب، بر اساس شرح و تطبیق نصوص دینی است.

واژگان کلیدی: خداشناسی، ذات و صفات، فعل الهی، متن دینی، تفسیر حکمی، مدرس طهرانی

استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

Karimi.m2@gmail.com

مقدمه

«فلسفه» در کاربرد مطلق خود، از گذشته تا به امروز در معانی گوناگونی به کار رفته است. در معنایی بسیار گسترده، علمی دربرگیرنده همه علوم حقیقی (شامل علوم نظری و عملی) دانسته شده یا در معنایی خاص، علم برهانی به احکام کلی و مشترک موجودات را «فلسفه» نام نهاده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، مقاله اولی). اما درباره چیستی «فلسفه و حکمت اسلامی» و اینکه این تقیید به چه جهت و حاوی چه معنایی است، سخن بسیار گفته‌اند. بعضی این قید را صرفاً اشاره‌ای اقلیمی پنداشته، و برخی دیگر آن را کاربردی خطا برشمرده و تعبیر «فلسفه مسلمانان» را شایسته‌تر از فلسفه اسلامی دانسته‌اند.

اما به اذعان بسیاری از اندیشوران، فلسفه و حکمت اسلامی یک هستی‌شناسی عقلی است که در بستر فرهنگ اسلامی رشد و تکامل یافته است (عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷). پس هرگز نمی‌تواند به وحی و سنت که مهم‌ترین منبع و معتبرترین مستند تمام باورهای اسلامی است، بی‌توجه و عنایت باشد؛ چنان‌که شهید مطهری علت اسلامی دانستن حکمت و فلسفه را بهره‌گیری آنها از متون دینی، یعنی قرآن و سنت می‌داند و این امر را عامل رشد و تکاملی عجیب و بی‌سابقه در عرصه علم حکمت برمی‌شمارد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۰-۱۱).

حقیقت آن است که این حرکت، در طول زمان تطوری رو به تکامل را پیمود و سیراب‌شدن از چشمه‌های زلال آیات و روایات، چهره‌ای بدیع را بر حکمت اسلامی گشود تا در حکمت متعالیه به شکلی گسترده‌تر متجلی شود. آری، حکمت صدرایی و

پیروان آن در این میدان، گوی سبقت را از دیگران ربودند و به جدّ و جهد فراوان به بسط و شرح معانی آیات و روایات پرداختند تا پیوند عمیق فلسفه و دین را برای دیگران مبرهن سازند. در نگاه آنان اوج حکمت و برترین مراتب معرفت عقلی، فهم و تفسیر معارف کتاب و سنت و ادراک هماهنگی عقل و نص است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸، ۱۷۱ و ۲۲۳).

اما در دوره معاصر این حقیقت از روی غفلت یا تغافل از سوی برخی مورد تردید یا حتی اغماض و انکار قرار گرفته است (سیدان، ۱۳۹۱، ص ۱۹) و هر از چندی ندای جدایی و دورافتادگی حکیمان از توجه به آیات و روایات شنیده می‌شود. اگرچه مدعیان این سخن، خود طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها را دربرگرفته‌اند و در شیوه تبیین و مستندسازی به گونه‌های مختلف قلم رانده‌اند، گویا همگی در این معنا مشترک‌اند که برخی از مبانی و آرای حکیمان با ظواهر نصوص دینی سازگار نیست یا به آنها توجهی نشده است. البته باید اعتراف کرد که چه بسا پرداختن و اشتغال دایم به دیدگاه‌های عقلی حکماء در بیشتر محافل علمی و آثار قلمی این رشته - که با موضوع و روش این علم بی‌ارتباط نیست - و نیز کم‌توجهی به شروح و تعقیقات حکماء بر متون دینی، خود سببی برای این امر باشد.

به هر حال آنچه جای هیچ تردید ندارد این است که بررسی دیدگاه‌های فاخر و علمی حکماء و اندیشوران متشرّع که با تحقیق‌های عمیق به غور در براهین عقلی و متون نقلی پرداخته‌اند، می‌تواند در این زمینه پاسخی درخور فراهم آورد.

در این راستا باید اعتراف کرد که حکیم مدرس طهرانی از شمار فیلسوفان مکتب صدرایی است که در تأملات عقلی و نقلی اندیشه‌ای گسترده و بدیع دارد. او حواشی گران‌سنگی بر آثار ملاصدرا نگاشت که نقطه عطفی در تلاقی اندیشه حکمی، عرفانی و دینی است نگاشت و بسیار کوشید تا فهم دین را از درک متون وحیانی و دینی ژرف‌تر سازد تا به درکی جامع‌تر برسد.

وی در جایگاه‌های متعددی در تأیید یا تثبیت مدعیات حکمی به شرح آیات قرآن با توجه به روایات - به‌ویژه با توجه به آنچه در تفسیر شریف صافی نقل شده - می‌پردازد و گاه آنچنان از کلام پیامبر ۹ و اهل بیت : به وجد می‌آید که می‌نویسد: «کلام الملوک و ملوک الکلام» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۴۲).

وی از یک سو به عقل و برهان و از سوی دیگر به شرح و تبیین معارف بلند توجهی تام دارد. او افزون بر علوم عقلی، در علوم نقلی نیز تبخّری خاص داشت و با یک واسطه، شاگرد شیخ اعظم انصاری بود. کرسی تدریس فقه او و تعلیق‌های که در قواعد فقهی داشته، گویای این مدعاست و همین امر بر حکمت او نیز سایه افکنده است. بدین منظور مدرس طهرانی در کلامی رسا می‌فرماید: «انسان باید به شریعت پایبندی کند... اگر مقصود را نمی‌فهمد، بازی‌های ملایی نکند» (همان، ص ۱۷).

البته توجه به این نکته نیز لازم است که گاه در میان شروح و تقریرات او از نصوص دینی در خلال آثار یا مباحث گوناگونی حکمی تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که بر یک روایت در جایگاه‌های مختلف، شروح متفاوتی نگاشته است و چه بسا خواننده، آن را بر نوعی اختلاف یا تبدل رأی حمل کند، ولی این رویکرد بر محققان آثار حکمی غریب نیست؛ زیرا در موارد بسیاری روش صاحبان اندیشه و مدققان از حکماء بر این است که سطوح گوناگونی از معنا را ارائه کنند و گاه از منظرهای مختلف و در مدارجی متفاوت به یک موضوع پرداخته به لحاظ مخاطب پردازند یا اسباب دیگر تبیین‌هایی را ارائه کنند که رابطه بین آنها نوعی ظاهر و باطن و یا دقیق و ادق است و هیچ تهافت یا جهالتی در میان نیست.

به هر حال توجه گسترده و عمیق او به فحوای منصوصات آیات و مدلولات روایات اهل بیت : در سراسر آثار حکمی او و در تمامی مباحث هستی‌شناختی الهیاتی و انسان‌شناختی، قابل مشاهده و بررسی است، لیکن آنچه در این نوشتار عرضه گردیده، خصوص مباحث خداشناسی با تمرکز بر محورهای اصلی آن است. البته ذیل هر بحث به ذکر موارد و شواهدی مختصر در راستای اثبات مقصود پرداخته‌ایم تا به غرض این نوشتار در حد توان نایل شویم.

یگانگی ذات حق با حقیقت وجود

باید اعتراف کرد که خداشناسی حکمی - برخلاف علم کلام - نه با بحث از معانی «إله»، بلکه با سخن از «وجود»، معنا و حقیقت آن آغاز می‌شود. نزد حکمای متأله اختلافی نیست که وجود تعریفی ندارد و انبیت و تحقق آن، به نفس ذات خود است و از این رو، از جهت انکشاف، اظهر اشیاء دانسته شده است؛ یعنی هر آنچه هست، چون هست به وجود

شناخته شود و وجود به ذات خود. پس به دلیل اجلا و اظهر بودن، از هر تعریف بی‌نیاز است و به تعبیر دقیق‌تر، تعریف آن ممتنع است؛ زیرا وجودی که عین تحقق و خارجیت است، در ذهن که محل صور و ماهیات است، به عین حقیقت خود حاضر نمی‌شود.^۱ بنابراین، چنین وجودی که اظهر اشیاء به لحاظ تصور است، در عین حال حقیقتی در نهایت خفاء دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۷-۳۸؛ زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۶).

این وجود مطلق در تمام هستی یا هر آنچه موجود است، سریان و ظهور دارد، ولی به هیچ وجود، مرتبه یا نوعی مشروط و مقید نیست. به تعبیر حکیم مؤسس:

صرف حقیقت وجود، وجودی بود که از جمیع جهات عدمیه و جمله حیثیات ماهویه و کافه مفاهیم در مرتبه ذات خود خالی و مبراً بود و چون چنین باشد، جمیع انحای وجود را واجد بود لکن به نحو بساطت (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۵).

آری، واقعیت عینی محض و مطلق در اندیشه حکمی، همان «وجود خاص حق تعالی» است که در تمام مراتب هستی حاضر و نیز در عین حال از همه منزّه است و حقیقت هر چیز را فراگرفته و از عینیت و تخلیط با آن مبراست و در اثبات این مقصود است که می‌نویسد:

فهو صرف الوجود الذي لا أتم منه ولا أعلى ولا أكمل منه ولا أقوى ولا أظهر منه
و لا أجلی فهو المبدأ الاعلی و المقصد الأسنى رب الآخرة و الاولی تبارک و تعالی،
فهو الثابت الحق و الغني المطلق (همان، ص ۹).

اما درباره خاستگاه این معارف، طبق دیدگاه حکیمان الهی و به‌ویژه مدرس طهرانی باید گفت این معانی دقیق، کاملاً بر معارف حقّه و حیانی منطبق و بلکه از آن مُلهم است که به شواهدی از آن اشاره می‌کنیم:

اول: از آنچه درباره اظهر و اجلی بودن وجود، صرافت آن و سریان اطلاقی آن در سراسر هستی بیان شد، وجه استعاره وجود به «نور» در کلمات حکماء دانسته می‌شود که دقیقاً برگرفته از لسان وحی و شرع است؛ آنجاکه خداوند متعال خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی نمود: (اللّه نور السموات و الارض) (نور (۲۴)، ص ۳۵).

۱. و به همین دلیل است که صدرالمتألهین می‌فرماید: «کل ما کانت حقیقته انه فی الاعیان فیمتنع ان یکون فی الازهان و الا لزم انقلاب الحقیقة عما کانت بحسب نفسها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۷).

نیز در دعای شریف مُجیر آمده است: «یا نُور کُلّ نور یا نوراً قبل کُلّ نور یا نوراً بعد کُلّ نور یا نوراً فوق کُلّ نور یا نوراً لیس کمثله نور» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۲) یا در دعایی دیگر چنین فرموده‌اند: «تَحَصَّنْتُ بِذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبْرُوتِ وَتَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ، نُورِ النُّورِ وَ مُقَدَّرِ النُّورِ وَ نُورِ الْأَنْوَارِ ذَلِكَ اللَّهُ الْمَلِكُ الْقَهَّارُ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۴، ص ۴۵، حدیث ۴) و موارد بسیار دیگری که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.^۱

از این روست که حکیم مدرس پس از بیان تلازم وجود و انکشاف، بر این اتخاذ و اصطیاد از لسان شرع چنین تأکید می‌فرماید: «وَمِنْ ذَلِكَ تَرَى فِي لِسَانِ الشَّرِيعَةِ الْغَرَاءَ يَطْلُقُ عَلَيْهِ (تعالی) نُورَ الْأَنْوَارِ وَ نُورَ كُلِّ نُورٍ» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۰۷) و چه تصریحی از این بالاتر که این معارف را از لسان شرع گرفته‌اند.

دوم: چون ثابت شد که وجود محض، حقیقتی جاری در تمام هستی دارد و هیچ‌یک از مراتب و مدارج خلقی و امری از او مفارق نبوده، در عین حال قածح به اطلاقش نیست، پس «هستی از او و به او منتهی» است و به اعتراف حکمای اسلامی، این معنا نیز در آیه شریفه (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) (حدید (۵۷)، ۳) کاملاً متجلی شده است.

حکیم مدرس در تأیید و تبیین این سخن می‌فرماید:

غایت وجود که غایت محبت ذاتیه حق اول جلّ جلاله بُود، چنان‌که به حسب مدت و عدت غیرمتناهی باشد، به حسب شدت نیز غیرمتناهی بُود و مصیر رجوع جمیع اشیاء، چنان‌که در کلام مجید بود (إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصْبِرُ الْأُمُورُ)، (أَنَا اللَّهُ وَ أَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) به سوی او باشد (هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ)، لکن نه به نهجی که اشیاء به ذات و صفات ذاتیه او رسند و با او متحد شوند، بلکه به نهج فنای اشیاء در نظر شهود و اندکاک تعینات آنها در تجلی ربّ معبود و انعدام انیت آنها نزد شهود بقای صرف حقیقت وجود (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰).

سوم: این وجود مطلق را با تمام موجودات نسبتی خاص است که یک جلوه آن قیام آنها به او و جلوه دیگر آن «معیتی» است که کُنه و کیف آن مجهول است و از این روست

۱. گفتنی است تعبیر «نور النور» در بسیاری از روایات، ادعیه و تعویذات آمده است که تنها به برخی از مصادر آن اشاره می‌کنیم: قطب راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۸؛ ابن طاووس، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۴، ۲۲۷ و ۳۰۶؛ نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴۹، ج ۵ ص ۱۳۶، ج ۶، ص ۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۶۶، ج ۵۴، ص ۳۳۱، ج ۸۳، ص ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۲۱ و ۳۲۲، ج ۸۴، ص ۲۳۳، ج ۸۶، ص ۳۶۵، ج ۸۷، ص ۴۴، ج ۹۱، ص ۱۹۶.

که در کلام حق تعالی آمده است: (هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) (حدید (۵۷)، ۴) یا در تعبیر امیرمؤمنان علی ۷ است که فرمود: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَاوَلَةٍ» (سیدرضی، ۱۳۸۷ق، ص ۴۰، خطبه اول) و نیز فرمود: «هُوَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا شَيْءٌ مَعَهُ».

مدرس طهرانی در بیان این نصوص شریفه نخست بر این مطلب تأکید می‌ورزد که مقصود از معیت، معیت علمی نیست؛ اگرچه برخی بدان قائل شده‌اند. از این رو، می‌نویسد:

گویند مراد از معیت در کلام مجید الهی (هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) معیت به حساب علم بُود قبل از ایجاد و علم فعلی ساری و قدرت فعلیه نافذه را تصور نکرده‌اند، چه جای آنکه قائل باشند و ندانند که این نحو از تجرّد نوعی تشبیه بود؛ زیرا که این نحو از تجرّد عین حصر بود و حصر ملازم تنقیص، و تنقیص ملازم تحدید، و تحدید ملازم تشبیه (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶).

بلکه مقصود آن معیتی است که صرف وجود، وحدت حقه با همه اشیاء دارد؛ سریان وحدت در کثرت و معیتی با همه مراتب نزول و صعود.

پس می‌نویسد:

با جمله متحد باشد، بلکه در هر مرتبه از مراتب حدود وجودیه از آن جهت که حدود وجودیه‌اند، عین آن مرتبه بُود و هر موجود امکانی به اعتبار اتحاد با او موجود بُود؛ چنان که در صحیفه الهیه وارد باشد (هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) و چنان که از امام موحدین - علیه سلام الله و ملائکته اجمعین - وارد بُود به این مضمون که «عال فی دنوه و دان فی علوه». پس فعل اطلاق و قیومیت مطلقه حق اول - جل و علا - به حسب اطلاق نسبتش به جمله حدود و مراتب نزول و مقامات و درجات صعود نسبت واحد بُود و به اعتبار معیت و اتحاد و عینیت با آن مراتب و مقامات مختلفه مختلف بُود (همان، ص ۴۲۷-۴۲۸).

چهارم: نتیجه این معیت ازلیّه، این قیومیت، و این ظهور و انکشاف، در تعبیری شریف از قرآن کریم مصرّح گردید که حکایت‌گر «احاطه» حضرت حق بر همه اشیاء است: (وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا) (نساء (۴)، ۱۲۶) و (إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ) (فصلت (۴۱)، ۵۴) و (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُّحِيطٌ) (بروج (۸۵)، ۲۰) و چه بسا همین آیات مأخذ استنباط قواعدی چون «بسیط الحقیقه» شمرده شود.

حکیم مؤسس نیز در مواردی متعدّد بر این سخن تأکید فرموده و می‌نویسد:

صرف هر حقیقت به حدی از حدود وجودیه و عدمیه و ماهویه الحقیقه محدود نشود، و الاً صرف الحقیقه نباشد... پس واجب الوجود - جلّ و علا - اگر با وجود مکافی بود، لازم آید که صرف حقیقت وجود نباشد... و چون تکافؤ او ملازم محدودیت باشد، احاطه وجودی بر او به طریق اولی، بلکه به ضرورت عقل بی اعتبار است. پس واجب الوجود به همه اشیاء محیط بُود و در صحیفه الهیه به این معنا تصریح فرمود: «انه بکلّ شیء محیط» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۷-۲۸).

معنای یاد شده و استفاده این معنا از کلام حق تعالی به صورتی کاملاً روشن و مبرهن در این عبارت بیان شده است که شرح آن را پیش تر یادآور شد.

البته وی در موارد متعددی نیز به بسط این احاطه به «احاطه وجودی و علمی» پرداخته و شرح روایت شریفه «کلّ شیء منها بشیء محیط و المحيط بما احاط منها، هو الله الأحد الصمد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳) را به تفصیل بسیار مورد توجه قرار می دهد که به دلیل اختصار از بیان تفصیلی آن می گذریم (رک: زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۳، ۳۱۶، ۳۱۸، ۴۲۴ و ۴۲۹).

پنجم: نکته ای است که از توجه به ارتباط وثیقی که میان این حقیقت صرفه و دیگر وجودات است، آشکار می شود؛ یعنی غنی و جاعل و مفاض بالذات بودن یکی، و عین فقر و ربط بودن دیگری. این نکته بدیع و والا در کلام الهی به صراحت بیان گشت و در آثار حکمای متأله نیز جلوه گر شد؛ آنجا که فرمود: (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ) (محمد(ع)، ۳۸). مدرس طهرانی با تأکید بر این معنا و در شرح و بسطی بر این کلام الهی می نویسد: «فقیر بالذات نسبت به غنی بالذات که جاعل اوست، به نفس ذات مرتبط بُود، بلکه عین ارتباط با او باشد» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۵۱).

و نیز می فرماید:

ذات اقدس مبدأ اول در شدت و عدت همه کمالات غیرمتناهی است... و نسبت این [مرتبّه مادون] از وجود به وجود مبدأ اول، نسبت نقص به تمام و نسبت ضعف به قوت و نسبت فقر به غناست: (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ) (همان، ص ۳۳۰).

بنابراین، آشکار است که خردورزی فلسفی در اندیشه حکیم طهرانی، هرگز از تأمل و غور در آموزه های کتاب و سنت جدا نیست، بلکه لازمه و ضرورتی انکارناشدنی است؛ چراکه عقل به منزله بصری است که نور حقیقت و متجلی در دین را به نظاره می نشیند و

شعاع دید خود را به آن صیقل و سامان می‌دهد.

استحاله ادراک ذات احدی

از نتایج تأمل در حقیقت وجود محض منبسط، اعتراف عقل است به ناتوانی از ادراک کُنه و چگونگی نحوه سریان آن حقیقت در تمام هستی. به همین دلیل است که در میراث حکمای الهی از آن مقام به «هویت غیبی» یا «مرتبه مسکوت عنها» تعبیر می‌شود تا اشاره باشد به این معنا که حقیقت آن ذات احدی از دسترس عقول و ادراکات ماسوا محفوظ است و دست هیچ فکر و شعاع هیچ فهمی بدان نخواهد رسید.

ملاصدرا در تعبیری صریح در این باره می‌فرماید:

حقیقة الوجود لا تحصل بکُنْهها فی ذهنٍ مِنَ الاذهان اذ لیس الوجودُ أمراً کلیاً و وجودُ کُلِّ موجود هو عینة الخارجی و الخارجی لا یُمكن ان یکون ذهنياً (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق الف، ص ۷۲).

البته باید بر این مطلب افزود که نه تنها ادراک عقل و ذهن (علم حصولی) به این مقصود نمی‌رسد، بلکه شعاع شهود (علم حضوری) نیز از آن ناتوان است. مدرس طهرانی در حواشی گران سنگ خود بر اسفار در تبیین این مدعا و نفی آن در هر دو مقام می‌گوید:

اما مقام اول، پس چنان که در توصیف حقیقت صرفه وجود بیان شد، تبدل ذهنیت و خارجیت در آن موجب انقلاب حقیقت است که مستحیل می‌باشد، اما مقام دوم، پس از آنجا که علم به کُنه شیء حاصل نمی‌شود، مگر به حصول تمام ذاتش و حقیقتش برای مدرک... و این امر متصور نیست، مگر به این صورت که تمام آن هویت با تمام ذات عالم یگانه باشد؛ مانند علم عالم بذاتش یا اینکه عالم احاطه وجودی بر آن داشته باشد مانند علم علت به مجعول خود؛ پس اگر حقیقت صرفه وجود به کُنه ذاتش ادراک شود، یا مستلزم انقلاب در ذات و یا مستلزم محاط بودن است، که هر دو محال است (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵ و ۱۵۵).

بنابراین، اگر شرع مقدس به لسان نهی فرمود: «تفکروا فی خلقه و لا تتفکروا فی الله فانکم لن تقدروا قدره» (ورام، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۰) یا اگر چنین بیان شده که: «فإذا انتهی الکلام إلى الله فأمسکوا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳) معنای آن امتناع وصول معانی و

مفاهیم به غور در هویت مطلقه ذات احدی است و از این رو، این نهی به اخبار بازمی‌گردد؛ چراکه عقل چون بر این امر اصرار ورزد، با تمام توغّل و تعمق خود در دقیق‌ترین معانی به چیزی جز امری مخلوق و خودساخته دست نیازیده است؛ چنان‌که در ختام نقل اول یادآور شد و نیز به صورت مصرّح در کلام نورانی صادق آل محمد 7 بیان شده که: «کَلَّمَا مَيَّرْتَمُوهُ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُم مَرْدُودُ الْيَكْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۶، ص ۲۹۲؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۲) یا آنچه امیرمؤمنان 7 به صورت اخبار فرمود: «لَا يُدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمَمِ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ» (سیدرضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۹، خطبه ۱).

به همین دلیل، این کلام حکیمان الهی نیز برگرفته‌ای است از آنچه در کلام وحی و بیان معصوم آمده است. مدرس طهرانی برای توجه دادن به این معنا، ذیل استدلال برهانی پیش گفته می‌فرماید: «ذَلِكْ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَقَوْلُهُ ۹ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵).

در اینجا لازم است به نوآوری‌ای در کلام حکیم مدرس اشاره کنیم که در سخنان حکمای دیگر یا ژرف‌اندیشان در آیات و آثار دیده نمی‌شود و آن شرحی خاص بر کلام عرشی پیامبر ختمی مرتبت ۹ است که فرمود: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۸، ص ۲۳). وی تصریح می‌کند که مشهور علماء «حق معرفتک» را به نصب خوانده و چنین شرح فرموده‌اند که ما نشناختیم تو را به حق شناختن تو؛ چراکه حق معرفت هر شیئی ادراک کنه حقیقت آن است. بعد می‌افزاید از آنجاکه کلام، کلام خاتم انبیاء است، به ملازمه دانسته می‌شود که هیچ‌یک از روحانیان و ملکوتیان نیز نتوانند خداوند - جَلَّ و عَلا - را به حق معرفت بشناسند (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۹۷-۹۸).

اما این شرح مورد پذیرش او نیست و حکیم طهرانی خود را متمایل به معنایی دقیق‌تر از معنای مشهور دانسته است و می‌فرماید:

و اتمّ از معنای مشهور این بود که گوئیم «حق معرفتک» مرفوع بود و کلمه (ما) در «ما عرفناک» موصوله باشد، نه نافی؛ زیرا که در این صورت معنا چنین شود که حق معرفت تو این بود که اعتراف شود به اینکه حق معرفت تو از برای ما حاصل نباشد و ما عاجزیم از حق معرفت تو، و این معنا صریح بود به اینکه حق معرفت خداوند - جَلَّ

وعلا - از برای احدی ممکن نباشد؛ اگرچه در نهایت مقامات معرفت باشد؛ تأمل نما
(همان، ص ۹۸).

به عقیده نگارنده سطور، نتیجه این شرح دو چیز است: یکی آنکه هر معرفتی درباره
آن حقیقت لایتناهی تمام حقیقت نیست و کسی توان ادراک کُنه آن را ندارد، و دیگر
اینکه ادراک این ناتوانی خود نهایت ادراک و معرفت به آن حقیقت لایتناهی است.
البته این کلام به معنای نفی و سلب هر معرفت نیست، بلکه معرفت بالاجمال نه تنها
ممکن است، بلکه وجوب آن نیز در جای خود اثبات شده است: «الذي يكون في الذهن
وجهاً من وجوهها لا كُنْهاً لها و هو حكاية الوجود لا عينه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴،
ص ۲۴۵) و به بیان حکیم مدرّس:

معرفت به وجه آن حقیقت غیبی، یعنی به افعال و آثارش که عین فیوضات و لمعات و
ظهورات صفات و اسماء اوست - که البته با او در ذات یگانه‌اند - امری ممکن می‌باشد
(زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵).

البته وی این مقصود را نیز نه تنها از طریق عقل، که مستنداً به نقل نیز اثبات کرده
است، بلکه آن را غایتِ خلقت می‌داند و می‌نویسد:

غایت سیر استکمالی خلاق، مشاهده حق تعالی به وجه است، نه به کُنه و بر این مطلب
عالی به صراحت شهادت دهد کلمه قدسیه «کنْتُ کُنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ
الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ»؛ زیرا که اگر معرفت حق اول - جلّ و علا - بوجه نیز ممکن نباشد و به
مشاهده آثار و افعال و او مشاهده اسماء و صفات فعلیه او که حاکی‌اند از اسماء و
صفات ذاتیه او محال بود، لازم می‌آید که غایت خلق و ایجاد متحقق نشود و مقصود از
خلق غایتی بود که وجود او محال باشد» (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۵).

توحید

در پرتو افاضات حکیمانه متألهان و تأییدات منصوصه و حیانی، دانسته شد که
واجب‌الوجود حقیقتی است که اطلاق و بساطت او برتر از جمیع بسایط است. از لوازم و
مقتضیات این کلمه والا، این معناست که آن حقیقت مطلق وجود دارای چنان محوضت،
بساطت و صرافتی است که هرگونه تکثر و تعدّد و تکرّر را در خارج از ذات یا داخل آن
مانع می‌شود. بنابراین، تعدّد در حقیقت ربوبی (واجب‌الوجود) که بالاترین مرتبه وجود و
بساطت را داراست، به نفس ذات خود نافی هر کثرت و تعدّد است (همان، ص ۹۱).

گفتنی است نزد حکمای الهی، نخست آنکه بین وجود بسیط و وحدت مساوقت است و وحدت نیز مانند وجود، امری بدیهی و بی نیاز از تعریف می باشد. دیگر آنکه وحدت به دو شق حقیقی و غیرحقیقی منقسم می گردد. وحدت غیرحقیقی، وحدتی است که شیء به واسطه عروض به آن متصف می شود. پس در حقیقت وصفی است به حال متعلق آن، ولی وحدت حقیقی وصف ذات خود شیء است؛ به گونه ای که هیچ کثرتی در آن قابل فرض نباشد. بنابراین، وجوب وجود یا حقیقت باری تعالی اقتضای همین قسم از وحدت حقّه را دارد که هیچ موجودی در این معنا با او مشارک نیست و گاه از آن به احدیت ذاتی تعبیر می کنند.

مدرس طهرانی در کتاب لمعات خود به پیروی از حکیمان الهی، در توسعه اقسام وحدت به بیان هفت نوع از توحید پرداخته، این عناوین را یادآور می شود: توحید احدی و بساطت صرفه، مقام لاشریک له فی وجوب الوجود، مقام لا شریک له فی الایجاد، مقام لا شریک له فی ای مفهوم کان، توحید در صفات ذاتیه جمالیه، توحید در صفات جلالیه، توحید در صفات فعلیه و اضافیه (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۲۲).

اخذ و اقتباس این معارف حکمی و توحیدی از صحیفه آسمانی و کلام نورانی پیامبر و اهل بیت : و نیز ارتباط آن معارف با مضامین موجود در نقل، چنان گسترده است که کتاب هایی باید، تا شمه ای از آن را بنمایاند. در اینجا اشاره وار به ذکر برخی موارد بسنده می کنیم.

نخست آیه شریفه (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (توحید(۱۱۲)، ۱) است که در تلقی توحید از آن، نزد هیچ اندیشمند و بلکه مسلمانی تردیدی وجود ندارد؛ اگرچه در تفسیر و تبیین این وحدت و احدیت اختلاف نظر دیده می شود. عرفا آن را به وحدت وجود حمل، و در بیان آن بر پذیرش این امر که وجود یک مصداق بیشتر ندارد و آن واجب الوجود است و همه کثرات تجلیات و ظهورات اویند، تأکید کرده اند. برخی نیز چون حکماء مفاد توحید را در این آیه شریفه، کثرت وجود ممکنات و وحدت واجب الوجود دانسته اند. حکیم مدرس در بیان این آیه شریفه احدیت یاد شده در آیه را به معنای نفی هرگونه کثرت در ذات دانسته، آن را به معنای وحدت حقه در مبنای حکماء تفسیر می کند و شاهد آن را مقارنت احدیت با صمدیت می داند: «له الوحدة، الوحدة الحقيقية المعبر عنها بالاحدية الملازمة للصمدية: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ)» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۴۶).

افزون بر آن، این وحدت حقه و احدیت تامه، چنان جامعیتی را در بر می‌گیرد که تمام اقسام وحدت و کثرت، و امور متسانخ و متقابل را در خود مستهلک می‌نماید؛ بدان‌گونه که حتی وحدتی را نیز که در مقابل کثرت باشد، محو می‌سازد. بدین اعتبار احدیت ذات الوهی وحدتی در قبال و ضد کثرت ندارد؛ زیرا واحد به این معنا فاقد وحدت حقیقی و اطلاقی خواهد بود. این معنای بلند در کلام امیرمؤمنان و امام موحدان 7 آمده است: «الأحد لا بتأويل العدد» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۴)؛ یعنی خداوند متعال احد بی‌شمارش است و عدد را در آن مقام جای نیست.

آیه دیگر در این باره کلام ربّانی (شَهْدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (آل عمران (۳)، ۱۸) است که حکیمان متأله نه تنها آن را دالّ بر توحید، بلکه برهانی بر اثبات آن دانسته و نام «برهان صدیقین» بر آن نهاده‌اند. صدرالمتهلّین در کتاب عرشیه با تزییلی عریق بر این آیه می‌نویسد:

محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه حقيقة لا يعتمريها حدٌ و لا نهاية و لا نقصٌ و لا قوة امكانية و لا ماهية... فلا معرّف له و لا كاشف له الا هو و لا برهان عليه الا ذاته فشهد بذاته على ذاته و على وحدانية ذاته كما قال: (شَهْدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) لانّ وحدته ليست وحدة شخصية توجد بفردٍ من طبيعته و لا نوعية و لا جنسية توجد لمعنى كلي من المعاني و لا ايضا وحدة اجتماعية... بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه» (صدرالدين شيرازي، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱-۱۲).

حکیم طهران نیز در موارد فراوان بر این سخنان حکما - به‌ویژه ملاصدرا - قلم تأیید رانده و در مواردی نیز شرح و تبیین‌هایی دقیق بر آنها افزوده است (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۸۲؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۷). ایشان در جایی این معنا را به پیشوایان معصوم : نسبت داده، می‌فرماید: «صدیقین استدلال می‌کنند بر واجب‌الوجود لواجب‌الوجود نه از معلول به علت؛ چنانچه فرمودند: یا من دلّ بذاته علی ذاته (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۷، ص ۳۳۹، ج ۹۴، ص ۲۴۲) و لقوله: أَلْغَيْرِكْ ظُهُور لَيْسَ فَيْكْ» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۹۴).

همچنین است آیه شریفه (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (فصلت (۴۱)، ۵۳) که تبیینی مانند آیه پیشین دارد (رک: همو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲).

ایشان در باب روایات نیز به نکته‌های دقیقی پرداخته که به مواردی از آن اشاره

می‌کنیم. او در شرح سخن نورانی امیرمؤمنان «کمال توحیده الاخلاص له» (سیدرضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۹، خطبه اول) می‌نویسد:

کمال توحید و تمام یقین بر وحدت صرفه و بساطت حقه در صورتی متصور می‌تواند شد که مسلوب شود همه انحای کثرت و مشاهد نشود مگر وحدت صرفه و بساطت حقه؛ چنان که در حدیث مشهور از مشکاء ولایت وارد است «و کمال توحیده الاخلاص له» (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷).

یا در شرح روایت «التوحد ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۶۳) می‌نویسد:

در نظام وجود، هم کثرت در سنخ وجود بُود و هم وحدت، لکن کثرت به وجه اعلی و صعود عین وحدت باشد؛ آن نحو از عینیت که مفاد حمل اولی بود و وحدت به نحو ادنی عین کثرت بود، نه آن نحو از عینیت که مفاد حمل اولی باشد (زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۱).

نیز در تعلیقه اسفار ذیل همین روایت شریفه کلامی را چنین می‌افزاید:
اگرچه صوفیه از این کلام شریف نفی کثرات را ادعا نموده‌اند، لکن معنای آن، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۸).

البته حکیم مدرس در موارد متعدّد بر ادعای وحدت شخصیه وجود با تقریری که برخی صوفیه - یعنی نفی هرگونه کثرت - ارائه کرده بودند، خط بطلان کشیده، آن را به شدت طرد می‌کند و به جهله صوفیه نسبت می‌دهد (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۵) و اما خود معنای صحیح آن را «فناء در شهود» دانسته، می‌فرماید:

و چه بسیار فرق باشد میان اینکه دو شیء به وجودی واحد موجود شوند و اینکه یکی فانی شود در شهود دیگری و غلبه تجلی و ظهور او؛ پس نبیند مگر او را: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبَّهِ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا) (اعراف (۷)، ۱۴۳) «همان، ص ۱۸۰ و نیز رک: همان، ص ۱۵۹».

نیک است به این نکته نیز اشاره کنیم که توحید صفاتی و افعالی در کلام حکیم مدرس بسی بیشتر از توحید ذاتی مورد تأکید قرار گرفته و حجم بسیاری از آثار او را به خود اختصاص داده است، ولی آنچه در این مقال مد نظر است، نه همه مباحث، بلکه اشاره‌ای به رویکردهای نقلی در این بحث است که در ادامه خواهد آمد.

صفات و اسمای الهی

چنان‌که پیش‌تر گذشت، پس از بیان امتناع ادراک کُنه ذات احدی، این نکته فراوان در کلمات محققان از حکماء بیان شده است که اگرچه این ادراک ممتنع است، معرفت اجمالی واجب‌تعالی از طریق صفات و اسماء ممکن است؛ زیرا آنچه معرفت و علم به آن تعلق می‌گیرد، شئون و متقضیات اسماء و صفات است (همان، ص ۱۰۵ و ۱۱۱).

در این مقام، تفصیل سخن را حکمای الهی با شرح قاعده «بسیط الحقیقه» تبیین کرده‌اند که هیچ وجود و کمالی خارج از وجود مطلق منبسط نیست و آن حقیقت وجودی، تمام هستی اشیاء را فراگرفته است؛ به گونه‌ای که هیچ کمالی از او سلب نگردد؛ بلکه هیچ نقص و عدمی در او راه نیابد، مگر سلب نقصان که خود اثبات کمال است (همان، ص ۲۳۲). نیز چنین است آنچه تحت قاعده «واجب‌الوجود واجب من جمیع الجهات» بیان فرموده‌اند (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۲). متلازم این سخن آنکه، در آن ذات و هویت غیبی حق‌تعالی تمامی اسماء و صفات نیز به احدیت آن حقیقت، فاقد کثرت‌اند و تمام نسب و اضافات اسمائی و صفاتی، اموری اعتباری و ادراکی است و تمیز حقیقی ندارد که از آن به احدیت اسمائی و صفاتی نیز تعبیر می‌کنند و از این‌رو، حقیقت آنها با ذات حق در غیوبت کُنه مشترک است.

محقق دوانی در مقام بیان این یگانگی ذات و صفت در شرح آیه شریفه (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ) (حشر، ۵۹)، (۲۳) می‌نویسد:

لَمَّا كَانَتْ مِنْتَهَى سَلْسَلَةِ الْعَلِيَّةِ وَاحِدًا، وَالْكَلِّ مَعْلُولٍ لَهُ أَمَّا ابْتِدَاءُ أَوْ بِوَسْطَةِ فَهُوَ
الذات الحقیقیة و الكل شؤونه و حیثیاته و وجوهه، الی غیر ذلك من العبارات
اللائقة، فلیس فی الوجود ذواتٌ متعدّدة بل ذاتٌ واحدة له صفاتٌ متکثرة. (دوانی،
۱۳۶۴، ص ۱۷۴).

حکیم طهرانی نیز در همین راستا می‌فرماید انتزاع معانی و صفات متعدده از ذات واحد بسیط (کما فی واجب‌الوجود) در صورتی درست است که تقابلی بین آنها فرض نگردد؛ وگرنه ملازم اختلاف حیثیت در متن واقع خواهد بود (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۷).

البته او بر این مطلب دو نکته را نیز می‌افزاید: ۱. اگرچه بین ذات و اسماء و صفات

وحدت است، از آن نظر که بین ذات موضوع، ذات مبدأ و حقیقت مشتق، در اخذ و اعتبار رابطه تقدم و تأخر است، پس ذات به حسب اخذ بر صفات و صفات بر اسماء مقدم است و از این رو، مرتبه غیب الهویه را بر مقام احدیت و آن را نیز بر مقام واحدیت مقدم داشته‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۴۴). ۲. وحدت بین ذات و صفت در صفات ذاتیه است که حقیقت صفت نیز به غیر آنها اطلاق نگردد و بین آنها وحدتی است نه به صورت مترادف یا نیابت.

متن عبارت ایشان چنین است:

تَبَّتْ بِالْبُرْهَانِ السَّاطِعِ أَنَّ الصِّفَاتَ الْحَقِيقِيَّةَ الَّتِي لَهَا تَعَالَى هِيَ حَقَائِقُ صِفَاتِهِ الذَّاتِيَّةِ عَيْنَ ذَاتِهِ وَ حَقِيقَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَيْنٌ حَقِيقَةٌ سَائِرِ صِفَاتِهِ مِنْ دُونِ تَرَادُفٍ أَوْ نِيَابَةِ (همان، ج ۱، ص ۲۴۳).

اما در خلال آثار، در شروح و تزییلات حکیم طهران بر احادیث مأثوره، مطالب گوناگونی در تأیید و تثبیت این مبانی حکیمانه و نیز افزون بر آن یافت می‌شود که در ادامه به مواردی از آن اشاره می‌کنیم.

حکیم مدرس درباره این سخن حضرت خاتم اوصیاء 7 که فرمود: «لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ» (سیدرضی، ۱۳۸۷ق ص ۳۹، خطبه ۱؛ طبرسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۸) می‌نویسد:

بسيط الحقیقة چون بسیط من جمیع الجهات است، واجد و مستجمع جمیع کمالات است، به طوری که در کمالات او حدی نیست، چنان که مولای متقیان فرمود. پس واجب الوجود در شدت وجود نامحدود است... و همچنین علم او قدرت او و سایر صفات او در شدت و قوت غیرمتناهی است به نحو بساطت، نه به نحو ترکیب (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۱۶).

نیز در شرحی به نسبتاً مفصل بر بیان امیرمؤمنان علی 7: «تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ عَنِ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَ عَزَلَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۳) چنین می‌نویسد که صفات و کمالاتی که در وجود علت است، به دلیل شدت و اقواییت در معلول یافت نمی‌شود؛ چراکه با نقص و فقر او تلائم ندارد. بنابراین، آن کمال و وجود اعلا از این مرتبه ادنی قابل سلب است؛ اگرچه در موارد و جایگاه‌های متعددی بیان شد که بین وجودات آنها تخالف جنسی و نوعی و فعلی نیست و این همان «توحید خاصی» است که نور چشمان موحدان متأله از معارف حکمت الهی بدان روشن گردیده و در این کلام

عرشی حضرت متجلی شده است (رک: زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۶). یا در جایی دیگر از همین اثر، به اختصار می‌نویسد: «ما ذکره علیه السلام هو التَّوْحِيدُ الخاصَّ الخاصِّي الثَّابِتُ في السَّلْسَلَةِ الطَّوِيلَةِ مِنَ الوجود» (همان، ج ۱، ص ۲۴۱).

نیز در رساله حقیقت محمدیه ذیل این کلام حضرت می‌نویسد:

ان الحق بذاته سبحانه منزه عن خلقه ليس له مع مادونه حلول و لا اتحاد اذ بينونة الصفة اشد انحاء البينونة فان صفات الوجودات و عوارضها عين ذواتها فبينونة الصفة بوجه يرجع الى بينونة الذات فهو بذاته برىء عن شوائب خلقه و خلقه مَحجوبٌ عن مُشاهدة كُنْهه (همان، ج ۳، ص ۱۱۰).

اما در کتاب بدایع الحکم در تقریر دیگری از این بیان شریف می‌گوید:

کلام سلطان اولیاء و قطب اول خلافت و خاتم اوصیاء - علیه آلاف التحیه و الثناء - که فرموده‌اند «توحیده تمییزه عن خلقه الى آخره» تواند که اشاره باشد به این معنا که وجودات اشیاء به حسب ذات صفات حق‌اند از آن جهت که مفاض بالذات او باشند؛ زیرا که مفاض بالذات عین ربط بود و ربط به نفس ذات قائم به مرتبط الیه و صفت معنای قائم به غیر بود، خواه قیام فيه مثل بیاض به جسم و خواه قیام عنه مثل قیام فعل حق اول به او... پس مفاض بالذات عین افاضه بود و افاضه صفت حق اول باشد و مبدأ صدق عنوان مفیض بر او» (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۲-۵۳).

مطلب دیگر چیزی است که در استناد به روایت منقول در کافی کلینی «انّه سمیع بکله لا انّ الكلّ منه له البعض» یادآور می‌شود و می‌نویسد: «مقصود از کلیت دارایی است [کما هو الحال في القاعدة البسيطة الحقيقة كل الاشياء] نه کلّ مقابل جزء» (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۱۵).

درباره کلام مشهور و مأثور امیرمؤمنان علی ۷ که فرمود: «کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه» شرح و تأویلات گوناگونی در آثار عالمان بیان شده است که هر یک گوشه‌ای از این کلام نورانی را باز می‌نمایاند. آقاعلی مدرس نیز از این قاعده مستثنا نیست و کلامی طولانی در تبیین آن بیان کرده است، ولی نه آن دلالتی که حاوی معنای تعطیل یا ابطال باشد، بلکه آنچه به تنزیه روی دارد؛ لیکن نوشته‌های او در این مقام در جایگاه‌های مختلف سطوح مختلفی از معنا را ارایه می‌کند که شاید راز آن بیانی باشد که در مقدمه به آن اشاره کردیم که این شیوه حکیمان و عالمان بوده است که گاه به یک معنا و زمانی به

معنایی دیگر، ولی در سطحی و نظری ژرف‌تر اشاره می‌فرمایند و این نه نشان از تهافت‌گویی یا تغییر رأی و یا ذوق تأویل است، بلکه حقیقت آن است که معارف ظاهر و باطنی در طول هم دارند؛ چنان‌که اصل هستی و واقعیت نیز چنین است.

با توجه به این نکته، وی در تعلیقه خود می‌نویسد: حکیمان متأله و عارفان کامل بر این باورند که صرف حقیقت وجود یک هویت غیبیه مطلقه احدیه است که حقیقه الحقایق و جمع الجمع و غیب الغیوب می‌باشد. این مرتبه، نه اسم، نه رسم، و نه نعت و وصف دارد؛ زیرا همه آنها از جمله مفاهیم‌اند و مفاهیم را به آن حقیقت راهی نیست و کلام امام موحدین که فرمود «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» ناظر به همین معناست (همان، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۳).

بنابراین، حکیم مدرس در این شرح، کلام شریف حضرت را بر «مقام لا اسم له» حمل می‌کند و آن را اشاره به حقیقت غیبیه حضرت حق می‌داند، لیکن در جایی دیگر می‌نویسد:

امام متقیان در حدیث مشهور فرموده‌اند «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» و این مطلب با عینیت صفات حقیقه ذاتیه با ذات و عینیت هر یک از آن صفات با دیگر صفات ذاتیه بدون اینکه ترادفی ثابت شود یا نیابتی منافی نباشد؛ زیرا که مراد از صفات منغیه و اسماء منغیه مفاهیم صفات و مفاهیم اسماء باشد و مراد از عینیت صفات ذاتیه و اسماء ذاتیه با یکدیگر حقایق صفات و حقایق اسماء باشد» (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴-۲۹۵).

این تعبیر گویای معنایی است که به نسبت با دیگر کلام حکماء سازگاری بیشتری دارد (رک: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲؛ شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳۳) و آن تعلق نفی است به صفاتی که زاید بر ذات‌اند یا آنکه بین وجود آن صفات در دیگر موجودات و حضرت حق یگانگی توهم شود.

در این راستا در تقریرات مبدأ و معاد می‌فرماید:

«و کمال تصدیقه الاخلاص له» یعنی خالص ساختن اوست از دخول غیر در او و از جمیع نقایص، «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» یعنی نه آنکه صفتی ملاحظه کنی؛ زیرا که ملاحظه صفت، ملاحظه موصوف را لازم است، بلکه می‌گوییم که همان ذات است؛ علم همان ذات است و قدرت نیز و حیات نیز (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۹۴).

سخنی از حضرت علی 7 چنین اشاره می‌فرماید:

أقول و ذلك لأنّ نقصانات الخلاق دلائل کمالات الخالق و کثراتها و اختلافاتها شواهد وحدانیتة و انتفاء الشريك عنه و الضدّ و النّدّ كما قال اميرالمؤمنين 7 بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بتجهيزه الجوهر عرف ان لا جوهر له و بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له و بمقارنته بين الاشياء عرف لا قرين له (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

و می‌افزاید: «این یک تسبیح فطری و یک اقتضاء و عبادت ذاتی است که خداوند آن را در اشیاء اقامه فرموده است» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۷).

فعل حق تعالی

فعل حق تعالی و فاعلیت او و ارتباط این فاعلیت با علم، اراده و مشیت الهی، و نیز کیفیت صدور موجودات متکثره از واحد، نزد حکمای متأله همواره از مباحث بسیار مهم و پرمخاطره بوده است. این مسائل با نحوه تبیین علیت و نظام علی - معلولی رابطه‌ای وثیق دارد که به آن اشاره می‌کنیم.

اهل معرفت به براهین متعدد معتقدند هر آنچه در عوالم ممکنات محقق شود، چون در هستی خود نیازمند و فقیر است، برای تلبس به هستی نیازمند تعلق به علت هستی‌بخش است که در وجود خود آکد و اعلی، اشرف و مستغنی بالذات باشد. بنابراین، مراتب و مدارج هستی همه از او آغاز می‌شود و او تنها موجد و خالق عالم ماسواست. مدرس طهرانی می‌نویسد:

چون دانستی که وجود یا جاعل بالذات است و یا مجعول بالذات، به این ادراک نایل می‌شوی که مجعول بالذات منسوب به جاعل بالذات است. پس او به تمام هویت خود عین ربط به جاعل است؛ کما اینکه جاعلیت جاعل بالذات نیز به عین ذات و هویت اوست. بنابراین، تفویضی که از معتزله نقل شده است، قولی باطل و موجب انقلاب ذات خواهد بود (همان، ج ۱، ص ۲۷۲).

وی در بیانی مؤکد بر این مطلب می‌فرماید:

براهین ساطع بر این حقیقت دلالت دارند که نفوس کلی یا جزئی و یا ارضی و سماوی، بالذات به سوی غایات خود متحرک‌اند و چنین است ابدان آنها ... و همه به سوی قرب به غایت واحدی سیر می‌کنند.

سپس می نویسد: فَاَنَّ فاعِلَ الكَلِّ واحِدًا لا شريك له في اليجاد في دقيق النظر و هو نظر التوحيد الافعالي و النظام الجمعي و عزل الفواعل القريية و المتوسطة بحسب حدودها عن الفاعلية فيبقى فعله سبحانه بما هو الاول و الآخر و غاية كل شيء و تمام كل شيء انما هو مايكون له واجدا له بنحو اتم و اكمل (همان، ج ۲، ص ۱۱۱).

اما حکيم مدرس در تأييد اين معانی با کلمات نورانی معصومان : می فرماید:
 کلام سلطان اولياء و خاتم اوصياء که فرمود «توحيدہ تمیيزہ عن خلقه و حکم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة» تواند اشاره باشد به اين معنا که وجودات اشياء به حسب ذات صفات حق اند از آن جهت که مفاض بالذات او باشند؛ زیرا که مفاض بالذات او عين ربط بُود و ربط به نفس ذات قائم به مرتبطُ اليه و صفت معنای قائم به غير بُود ... و مفاض بالذات نفس وجود امکانی بُود بر وجه اطلاق بی اعتبار حدود عدميه و ماهويه و فعل حق اول ايجاد و افاضه و جلوه و ظهور او باشد که در جميع اشياء ساری بُود (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۲).

اما در اینکه فعل حق تعالی واحد است می فرماید:

محقق گردید که جمله حقایق وجودیه علاوه بر اشتراک در معنای عام وجود، در جهت خارجیت و عينیت و حيثیت طاردیت عدم در مرتبه ذوات خود مشترک اند. پس تمام جهت ذوات بسیطه و وجودات بعینه تمام جهت اشتراک و مناسبت است با آنکه در تمام مرتبه ذوات آنها تمام معاندت و مابینت ثابت است پس در میان جاعل بالذات و معجول بالذات و مفيض بالذات با کمال مابینت و معاندت به حيثیتی که یکی غنی محض، بلکه غنای محض است و دیگر فقیر محض بلکه فقر محض است، کمال مناسبت باید ثابت و محقق باشد... چون حضرت حق تبارک و تعالی از جميع جهات بسیط و از جمله حيثیات واحد است؛ چنان که هویت منزله و حقیقت مقدسه اش وحدت صرفه و صرف وحدت است؛ در جمله مجالی و مرائی اعیان ثابت و کلیه قوابل ماهیات امکانیه به جلوه واحد متجلی و به ظهور واحد ظاهر است؛ چنانچه در صحیفه الهیه وارد است «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر»؛ اي کلمة واحده (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲۲-۵۲۳).

تعبیر کلمه واحده نیز برگرفته از لسان روایات است که به معنای «کلمه ايجادی» حق تعالی است؛ چنان که وی در برخی از آثار خود بدین معنا تصریح کرده است: «و ما امرنا الا واحده» في الصافي: القمي «يعني قوله تعالى كُنْ فيكون» (همان، ج ۱، ص ۲۷۲).

مطلب دیگر حکمی و نقلی در این باب آنکه، فعل و ايجاد حق تعالی به عنایت و

مشیت او وابسته است، ولی عنایتی سابق و ازلی که منحاز از ذات او نیست. وی در شرح این حقیقت می‌فرماید:

ایجاد او از ذات او به عنایت سابقه ازلیّه او منبعث باش و دیگر چیزها از حدود وجودات و ماهیات و اعدام به عرض و متابعت او به نفس انبعاث او، نه به انبعائی جدا از انبعاث او [از این رو معصوم 7 فرمود: «خلق الله الاشياء بالمشیة و المشیة بنفسها». پس مفاض بالذات از آنجا که مفاض بالذات بُود عین افاضه بُود و افاضه، صفت حق اول باشد و مبدأ صدق عنوان مفیض بر او (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۲).

وی از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد که بدین سبب نسبت او به جمیع ازمنه و امکانه و قوا و استعدادات مساوی است و جمیع ازمنه نسبت به او به منزله «آن» و جمیع امکانه و امتدادات نسبت به او به منزله «نقطه» اند؛ اگرچه به حسب نزول در نظام مراتب نزول و به حسب صعود در انتظام درجات صعود و سریان وحدت او در کثرت با همه معیت دارد؛ چنان که از امام موحّدین وارد شد که فرمود: «عَالَ فِي دُنُوهِ دَانَ فِي عُلُوِّهِ» (همان، ص ۴۲۷). بنابراین، وی به این مقصود نزدیک می‌شود که ساری در همه اشیاء، فعل حق است، نه ذات او؛ چنان که می‌نویسد:

واجب الوجود بالذات و للذات تقدّست صفاته و اسمائه از جمیع شوائب امکان استعدادی بُود یا ذاتی ماهوی باشد یا وجودی منزّه و معری باشد و ذات پاکش مجرد بُود از اتحاد با ممکنات و حلول در مظاهر وجودات و سریان در دایره حاصله از قوسین نزول و صعود وجود... و آنچه ساری بُود در اشیاء، فعل او باشد و مراتب وجودات امکانیه مراتب سریان فعل او باشند و آن مراتب به حسب نشأت وجود عام امکانی بعضی به بعضی محیط بُود... «كُلُّ شَيْءٍ مِنْهَا بِشَيْءٍ مُحِيطٍ وَ الْمُحِيطُ بِمَا احاطَ مِنْهَا هُوَ اللهُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب ۲، ح ۳) (همان، ص ۲۹۰ و ۴۲۶).

نیز می‌افزاید: کما اینکه فعل و فیض خداوند مانند ذاتش واحد است، پس سنّت خداوند نیز یگانه و لایتغیر است. به همین دلیل مدرس حکیم ذیل آیه شریفه (وَلَكِنْ تَجِدْ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا) می‌نویسد: «زیرا اگر ذات واحد باشد، سنّت نیز متعدّد و متکثر و متبدّل نمی‌شود» (همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۲۶؛ ۱۳۷۶، ص ۱۹ و ۴۶).

نتیجه‌گیری

حاصل سخن آنکه، حکیم طهران، خداشناسی حکمی را با معارف برگرفته از آیات و

اخبار عجیب ساخته و مبانی و آرای خود را بر اساس آنها و هماهنگ با آنها سامان داده است. تأمل در مفهوم وجود مطلق که عین تحقق و خارجیت است و اظهر اشیاء به لحاظ تصور و اخفی به لحاظ کُنه می‌باشد، وجه استعاره وجود به نور و تسمیه حق تعالی به «نور السماوات و الارض» را در لسان حکیمان آشکار می‌سازد. از این وجود محض به دلیل سریان «هو الاول و الآخر» و به دلیل ملازمت با تمام مراتب هستی «مع کل شیء» تعبیر شده است. پس وجود او محیط بر همه اشیاء است «انه بكل شیء محیط» و مفاض بالذات و غنی مطلق است؛ به گونه‌ای که ماسوا عین ربط و فقر به او هستند؛ چنان‌که در منصوص کلام الهی آمده است: (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ) (محمد (۴۷)، ۳۸).

عقول را توان ادراک کُنه ذات و صفات او نیست: «لا یناله غوص الفطن» و همانا برترین معرفت او، ادراک و اعتراف به قصور ادراک است: «ما عرفناک حق معرفتک»، لیکن اراده حق تعالی بر این تعلق یافت که ادراکی فی الجمله از طریق مظاهر و تجلیات اسماء و صفات صورت پذیرد: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف».

نخستین مقام از این معرفت، توحید است. احدیت ملازم با صمدیت خداوند متعال (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ) به برهان شهادت ذات است بر ذات و وحدانیت آن: (شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ). مقام دیگر ادراک لاحدی صفات و اسماء کمالی حق «لیس لصفته حد محدود» و وحدت حقایق آنها با ذات می‌باشد: «کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه».

فعل حق تعالی همان فیض او، و فاعلیت حضرت حق، همان جاعلیت بالذات اوست. این فعل بسان ذات احدی و کلمه ایجادی حق، یعنی «کُن فیکون» واحد است: «و ما امرنا الا واحده» که از عنایت و مشیت ازلیه حضرت - جل و علا - منبعث گردید. پس همان‌گونه که فیض خداوند متعال واحد است، سنّت او نیز واحد و تغییرناپذیر است: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً».

آری، این کلمات موجز، رشحاتی اندک است از شروح و تطبیق دیدگاه‌های حکیمانه مدرس طهران بر آیات الهی و روایات اهل بیت عصمت : که در بخش محدودی از مباحث و آثار وی به تفصیل بیان شده است و مؤید این سخن است که اوج حکمت، ادراک حقایق هستی در پرتو هدایت عقل و وحی و سازگار کردن آن دو با یکدیگر است، و هر راه دیگری به‌ناچار به اوهام و خرافه خواهد انجامید.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغة (۱۳۷۸ق). سیدرضی؛ تصحیح صبحی صالح. بیروت: [بی نا].
۱. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸). نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالي اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة (ج ۴). به کوشش سیدمرعشی، مجتبی عراقی. قم: سیدالشهداء ۷.
 ۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید (ج ۲). تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق.
 ۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء (الالهیات). قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
 ۵. ابن طاوس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات. قم: دار الذخائر.
 ۶. دوانی، محمد (۱۳۶۴). الرسائل. تحقیق احمد تویسرکانی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین ۷.
 ۷. دیلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب (ج ۱). قم: شریف رضی.
 ۸. _____ (۱۴۰۸ق). اعلام الدین. قم: مؤسسه آل البيت .:
 ۹. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی. ج ۳. تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات.
 ۱۰. _____ (۱۳۷۶). بدایع الحکم. تحقیق احمد واعظی. تهران: الزهرا ۳.
 ۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). اسرار الحکم فی المفتوح و المختوم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
 ۱۲. سیدان، سیدجعفر (۱۳۹۱). توحید از نگاه وحی فلسفه و عرفان. قم: دلیل ما.
 ۱۳. شوشتری، نورالله بن شریف الدین (۱۴۰۹ق). احقاق الحق (ج ۱). قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱ و ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. _____ (۱۴۲۰ق). العرشیة. تصحیح محمد خلیل اللبون. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۶. _____ (۱۴۲۰ق الف). المشاعر. بیروت: [بی نا].
۱۷. طبرسی، احمدبن علی (۱۴۱۶ق). الاحتجاج. تهران: دارالاسوة.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱). قم. موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۱۹. قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (۱۴۰۷ق). الدعوات، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
۲۰. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق). المصباح. قم: رضی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). آشنایی با علوم اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۵، ۴ و ۶). قم: موسسه آل البيت.
۲۴. ورام، مسعودبن عیسی (۱۴۱۲ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام (ج ۱). قم: مكتبة الفقيه.