

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۹۳ - ۱۱۶

تبیین رابطه‌ای خدا و جهان هستی از نظر میرزا جواد تهرانی (ره)

علی اکبر حائری موحد^۱

یحیی کبیر^۲

محمد سعیدی مهر^۳

عباس ذهبی^۴

چکیده

هدف از پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش است که چه رابطه‌ای بین خدا و جهان هستی از منظر میرزا جواد تهرانی وجود دارد؟ به همین منظور آثار مکتوب ایشان به روش تحلیل محتوای منابع به صورت کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار گرفت. حکما در پاسخ به این پرسش از پیشفرضهای عقلی چون؛ اصل علیت، جعل، سنخیت، قاعده الواحد، فاعل بالتجلی،... بهره گرفته و با طرح جدایی بین اولین مخلوق از اولین صادر، رابطه را امری وجودی دانسته‌اند. میرزا جواد یکی از متفکران مکتب تفکیک ضمن عدم پذیرش اصول مذکور، ادعای حکما را خالی از اشکال نمی‌داند. وی بر این باور است که تعیین مصداق اولین مخلوق و بیان نوع رابطه از قلمرو دانش انسان خارج است لذا باید در این خصوص تابع متون شرع باشیم. بنابراین رابطه بین خدا و جهان هستی قطعاً برقرار است. هر چند که کیفیت آن بر ما مجهول می‌باشد.

واژگان کلیدی

مکتب تفکیک، میرزا جواد تهرانی، مخلوق اول، صادر اول، قاعده الواحد، فاعل بالتجلی، عقل.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mehdyhayery@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Kabir@Ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
Email: saeedi@modares.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: zahabi@srrbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۱

طرح مسأله

در فلسفه اسلامی برای تبیین رابطه خدا و جهان هستی از مبحث علت و معلول کمک گرفته می‌شود. سپس قواعدی مانند قاعده الواحد، نوع فاعلیت حق تعالی، اصل سنخیت بین علت و معلول، تبیین مخلوق اول یا صادر اول و مطالب دیگر جهت توضیح بیشتر برای تبیین رابطه ارائه می‌گردد. در نظام فلسفه اسلامی خداوند به عنوان علت هستی بخش معرفی می‌شود و جهان هستی هم معلولی است که هستی خود را از آن علت ایجاد می‌آورد. نوع رابطه بین علت موجد و معلول از منظر فلسفه مشاء همان امکان ماهوی است که در هستی معلول نهفته است و مادامی که معلول، معلول است این رابطه ایجاد می‌شود و بقاء نیز همراه او می‌باشد.

سپه‌روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

(لاهیجی ۱۳۷۴: ۹۸)

از دیدگاه صدر المتألهین رابطه خدا و جهان هستی با امکان ماهوی فلسفه مشاء و حدوث و قدم متکلمین متفاوت است. ملاصدرا در ابتدا از باب مماشات با فلاسفه، رابطه را امکان فقری یا فقر وجودی معرفی می‌کند. بر اساس اصالت وجود و اصل تشکیک وجودی، وجود دارای مراتب است بنابراین ارتباط این مراتب با مرتبه واجب الوجود، ارتباط وجودی است، منتهی وجودی که همواره عین ربط و وابستگی به مرتبه‌ی اعلی است. در این تبیین نوعی تقابل و دوگانگی وجودی ملاحظه می‌شود. این نگاه بدیع؛ فلسفه اسلامی را از تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت به تمایز متافیزیکی به اصل وجود یعنی وجود غنی و وجود فقیر ارتقاء داد.

ملاصدرا در اوج تفکر و سلوک عرفانی خویش، نظر نهایی خود که مبتنی بر وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهور وجود است را ارائه نمود بنابراین از منظر وی بین خدا و جهان هستی وحدت برقرار است. گرچه این نظر به دیدگاه عرفا نزدیک‌تر است اما او توانست با براهین قوی و محکم، وحدت شخصی وجود را مستحکم نماید. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت از نتایج تلاش بی وقفه ایشان در این زمینه می‌باشد. وحدت

شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهورات وجود در حکمت متعالیه، رابطه خدا و جهان هستی را به خوبی تبیین می‌سازد به گونه‌ای که خداوند متعال در عین علت بعید بودن، علت قریب همه موجودات جهان هستی من جمله انسان است. این جزء شاهکارهای فلسفی ملاصدرا است که پیشینیان وی معمولاً یکی از دو وجه را پذیرفته‌اند. لذا عدم توجه به این امر سبب ایجاد شبهه و اشکال برای پویندگان جریان فکری حکمت متعالیه گردیده است. از سوی دیگر بر اساس این دیدگاه تفسیر آیات و روایات، معقول و خرد پسندانه جلوه می‌نماید. بنابر این دیدگاه نحوه‌ی ارتباط جهان هستی با خداوند از نوع ارتباط نمود با بود یا ظهور با وجود است.

نهایتاً در حکمت متعالیه رابطه‌ی وجودی بین خدا و جهان هستی به معنای عین ربط بودن جهان هستی به خدا است و اگر انفکاک یا دوئیتی در فرض عقلی بین آنها لحاظ می‌شود، بیگانگی و بینونت وصفی است. حکمای صدرایی مدعی هستند که در مرتبه بالاتری از درک این فراز معرفتی «داخل فی الاشياء لاکشیء داخل فی شیء و خارج من الاشياء لاکشیء خارج من شیء» (کلینی بی تا: ۱، ۸۶) قرار گرفته‌اند.

ملاصدرا جهت روشنگری هر چه بیشتر مساله به مباحثی مانند اشتراک معنوی وجود، علت و معلول، اصل سنخیت، اصل جعل وجود، قاعده الواحد، صدور و مخلوق اول،... پرداخته است. دیدگاه وی شبیه هر نظر علمی موافقان و مخالفان قابل توجهی دارد. در این بین متفکران مکتب تفکیک به لحاظ اختلاف مبنایی در روش معرفتی با ایشان بیشترین سهم در مخالفت را دارند. میرزا جواد تهرانی (متوفای ۱۳۶۸ شمسی) یکی از پژوهشگران معتدل این جریان فکری است (حکیمی ۱۳۸۴: ۳۰۴). وی ضمن بیان ناکافی بودن استدلال‌های حکما و عرفا ادعای خود را با توجه به فهم صحیح از قرآن و روایات ارائه می‌نماید.

رابطه خدا و جهان هستی

میرزا جواد تهرانی پیش از آنکه به تبیین نظریه خویش پیرامون رابطه خدا و جهان هستی بپردازد مبانی نظریه حکما و عرفا درباره صدور و لوازم آن را ابطال می‌نماید. مقصود وی بیان ناکارآمدی آن دیدگاه و اثبات نوع‌آوری خویش بر اساس آیات و روایات است.

ایشان مبانی نظری صدور کثیر از واحد یعنی اصل علیت، اصل سنخیت، اصل جعل وجود و قاعده الواحد را مورد نقادی شدید قرار داده و آن را از اساس مخدوش می‌داند. بنابراین مخلوق اول در این نظام فکری تفاوت ماهوی با تفکرات صدرایی دارد. در ابتدا لازم است دو اصطلاح وجود و ماهیت از منظر میرزا جواد معرفی شود سپس محل نزاع وی با حکما و عرفا تقریر گردد تا زیر بنای فکری و مبادی نقد ایشان بر حکمت متعالیه روشن گردد.

الف) ماهیت: تعریف وی از ماهیت چنین است: «لفظ ماهیت مشتق از ماهو یا ما به الشیء هو هو است و چون از هر شیئی سؤال به ماهو شود همین مفهوم که آنرا کلی طبیعی گویند جواب گفته میشود» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۱ پاورقی).

میرزا جواد و همفکران او در مکتب تفکیک را می‌توان از زمره قائلین به اصالت الماهیه دانست لذا آنان منبع شناخت خود را در درک اصالت ماهیت، عقل فطری سلیم هر کس می‌دانند. وی می‌گوید: «هر عاقل و شاعری چون به نور فهم و شعور و نور علم و عقل خداداده خارج را مشاهده نماید، حکم می‌کند که اشیاء و مهیات مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر،... در خارج حقیقتاً و اولاً و بالذات اشیاء واقعی و حقیقی می‌باشند یعنی بشر به فطرت سلیم خود حکم می‌کند در خارج ماهیات متحقق هستند حقیقتاً و عنوان موجود، مجرد مفهومی است که بشر از این اشیاء و مهیات خارجی قهراً انتزاع و بر آنها حمل می‌نماید» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۰۸-۲۰۹).

وی ملاک صحت سخن خود را درک فطری می‌داند و می‌گوید: «حکم به اینکه ماهیت متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض)، فطری می‌باشد و درک آن برای هر عاقلی به فطرت سلیم اولیه خود بسیار سهل است و صحت سلب چنین موجودیت از ماهیت خارجی به غایت مشکل است و بالفطره جایز نیست» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۰-۲۱۱).

وی اعتقاد به اصالت الماهیه را امری بدیهی معرفی می‌کند (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۰۹ پاورقی). از دیدگاه وی یکی از منابع شناخت به حقانیت و صدق چیزی "رجوع به عرف" است. در حالی که ممکن است رجوع به عرف در مسائل اجتماعی کارایی داشته باشد اما برای فهم مسائل غامض فلسفی و معرفت‌شناختی جای تأمل دارد.

ب) وجود: وی برای فهم اصطلاحی وجود به لغت رجوع نموده و با استناد به آن می‌گوید: «وجود در لغت به دو معنا آمده است؛ ۱- (وجد و جوداً) الشئ عن عدم: کان و حصل فهو موجود. ۲- ایضاً (وجد یجد و جوداً و وجداناً) المطلوب: اصابه و ادراکه» (تهرانی، ۱۳۶۷: ۲۳۱ پاورقی).

میرزا جواد مفهوم وجود را این‌گونه معرفی می‌کند: «هر کس به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که وجود و موجود یا مرادف آن در فارسی (هستی و هست) اطلاق می‌کند، همه‌جا به یک معنا و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج نمودن شیء از حد بطلان، عدم، نفی و تعطیل می‌باشد» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۱).

وی در ادامه می‌افزاید: «پس باید ملتفت بود درباره‌ی اشیاء که حکم به موجودیت می‌کنیم به لحاظ مجرد همین امر است که آنها را از حدّ نفی، عدم، تعطیل و بطلان خارج می‌دانیم و واضح است مجرد حکم و معنی مستلزم این نیست که اشیاء در واقعیت و حقیقت سنخیت داشته باشند و وجود آنها همه مراتب یک حقیقت واحد بوده باشد. پس اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در حقیقت وجود را مستلزم نمی‌شود، به این معنا که همه موجودات دارای یک سنخ وجود و مراتب یک حقیقت واحد باشند» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۲).

نگرش میرزا جواد به وجود نگرش سلبی است تا ایجابی و همین امر باعث شده که وی در مورد وجود از حیثه‌ی مفهوم خارج نشود؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود: انسان موجود است یا فلان شیء موجود است یعنی انسان معدوم نیست، فلان شیء باطل نیست، بیشتر از این مفهومی حاصل نمی‌شود. پس در حمل وجود بر هر موضوعی، فقط از موضوع گزاره، سلب عدم می‌شود. این نوع برداشت از مفهوم وجود، فایده‌ی هلیه‌ی بسیطه را منتفی ساخته و باب ورود به هر علمی بسته خواهد شد.

نکته قابل تأمل آن که از دیدگاه حکما لفظ وجود بر دو معنا اطلاق می‌شود: «یکی مفهوم وجود که عبارت از معنای ذهنی، یعنی مطلق هستی و بودن. دوم حقیقت وجود که عبارت است از مصداق همان مفهوم. پس معین است که مراد از مفهوم وجود معنای اول است، یعنی چیزی که از لفظ بدون اعتبار وجود خارجی فهمیده می‌شود. معنای ذهنی

وجود به دو نحو ملاحظه می‌شود: یکی معنای مصدری که به معنای "بودن" است؛ و دیگری معنای اسمی که مستقل در مفهومیت است. مراد از مفهوم وجود در ما نحن فیه معنای دوم است» (شیرازی ۱۳۶۳: ۷۶-۷۷).

بنابراین از این گفتار نتیجه می‌شود:

۱- مفهوم وجود مستقیماً با خارج رابطه ندارد، خلاف ماهیت که با خارج از ذهن ارتباط مستقیم دارد.

۲- مفهوم وجود، ماهیت ندارد پس عوارض و احکام ماهیت بر آن حمل نخواهد شد. به عبارت دیگر حقیقت مفهوم وجود - در معنای اسمی آن - عین خود او است زیرا که برای مفهوم وجود حقیقتی جز خودش نمی‌باشد.

۳- «مفهوم وجود» غیر از «حقیقت وجود» است. مفهوم وجود همان مفهوم انتزاعی و ذهنی است که از «حقیقت وجود» اخذ می‌گردد و درک مفهوم وجود مستلزم ادراک یا شهود حقیقت وجود نیست زیرا حقیقت وجود امری شهودی است که با اتحاد عالم به معلوم، حاصل می‌شود بنابراین بین حقیقت وجود و مفهوم وجود تفاوت اساسی وجود دارد (ایزتسو ۱۳۶۸: ۱۱۳). لذا حکما مفهوم وجود را بدیهی و حقیقت وجود را غیر بدیهی می‌دانند.

«مفهومه من أعرِف الأشياء و كنهه فی غایة الخفاء»

(سبزواری ۱۳۶۶: ۹)

حلی در ردّ این ایده می‌گوید: «سخن آنان که مفهوم وجود از أعرِف اشياء است، سخن تمام و صحیحی است لکن جان کلام و حقیقتش همان است که ما می‌گوییم که عبارت است از مشهود شدن حقیقت وجود برای بشر به شهود حضوری اما سخن آن‌ها که کُنه آن در غایت خفاءست، سخن شعری است، زیرا کُنه آن در غایت وضوح فطری حضوری است». (ارشادی نیا ۱۳۸۶: ۱۴۸)

طرفداران مکتب تفکیک وجود را به معنای طارد عدم از موضوع خویش می‌دانند و شهود وجود را شهود فطری بسیط دانسته‌اند لذا بر این باورند که ادراک وجود، فطری و مشهود همگانی است مضاف بر اینکه وجود امری انتزاعی از ماهیات خارجی است. میرزا

جواد در ضمن ابطال اساس فکری حکمای متأله برای تبیین ارتباط خدا و جهان هستی نظریه خود و مکتب تفکیک را این گونه ارائه می‌نماید.

۱- قاعده سنخیت

حکماء بر این گفتار متفق‌القول‌اند که بین علت و معلول مسانخت و رابطه‌ی وجودی برقرار است. اصل سنخیت در منظر آنان سبب استحکام اصل علیت می‌باشد. زیرا در اصل سنخیت رابطه علت و معلول موجّه نشان داده می‌شود. آنان اصل مهم در این مساله را رابطه وجودی دانسته لذا در ابتدا بحث اشتراک معنوی وجود را به عنوان پیشفرض مباحث وجودی مطرح می‌کنند.

میرزا جواد جهت ابطال اصل سنخیت منقول از حکما، از نفی اشتراک معنوی وجود آغاز کرده و معتقد است: «بدون اینکه به تکلف تنظیم مطالبی به نام ادله و براهین احتیاج داشته باشیم انصاف این است که هر کس به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که وجود و موجود یا مرادف آن در فارسی (هستی و هست) اطلاق می‌کند همه جا به یک معنی و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج نمودن شیء از حد بطلان، عدم، نفی و تعطیل می‌باشد و انکار آن مکابره است.» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۱)

بنابر اعتقاد میرزا جواد وجود، ذاتی اشیاء و یا تشکیل دهنده‌ی حقیقت آنها نیست بلکه ذات شیء چیز دیگری است و مفهوم وجود (سلب عدم از شیء) امر دیگری است. زیادت مفهوم وجود بر ماهیت اشیاء همین است که این زیادت در عالم واقع رخ می‌دهد گرچه در عالم ذهن نیز مفهوم وجود بر ماهیت اشیاء زیادت دارد. در نگاه وی مفهوم وجود در خارج و در ذهن بر ماهیت اشیاء عارض می‌شود و این عروض فقط برای تمایز ماهیت اشیاء موجود از ماهیات اشیاء معدوم می‌باشد.

وی در نقد قول حکماء می‌گوید: «اینکه این مساله (اشتراک معنوی وجود) را از امهات مسائل فلسفه شمرده‌اند به اعتقاد اینکه اشتراک در مفهوم مستلزم اشتراک در وحدت حقیقت است، اشتباه و مغالطه‌ای محض است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۳). «اشتراک دو موجود در مجرد اصل موجودیت و واقعیت غیر از اشتراک در سنخ و موجودیت و واقعیت است، ما

همین که دانستیم واجب و ممکن از حد نفی و عدم خارجند و دو امر واقعی می‌باشند بدون اینکه هیچگونه توجه به سنخیت و عدم سنخیت و وحدت حقیقت و عدم وحدت حقیقت آن دو داشته باشیم درباره آنها حکم به موجودیت می‌کنیم». (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۳۲)

وی در پایان می‌گوید: «رجوع به فطرت سلیم [مقتضی است که] از صرف اطلاق وجود بر دو موجود، وحدت حقیقت آن دو لازم نمی‌آید پس اصل اشتراک معنوی وجود صرفاً بیانگر این است که حقایق موجوده در عالم هستی فقط از حیث مفهوم وجود مشترک هستند، موجودات همین که هستند و معدوم نیستند باهم اشتراک دارند». (تهرانی ۱۳۶: ۲۳۲)

ایشان بر این باور است که در واقع هیچ اشتراکی بین حقایق موجود برقرار نمی‌باشد، و بیان اشتراک امر اعتباری است بنابراین اصل سنخیت را مخدوش دانسته و می‌گوید: «هیچ دلیل عقلی صحیح یا نقلی که موجب یقین بر لزوم و ثبوت سنخیت بین خالق و مخلوق گردد نداریم...، زیرا عقل که نه ذات مقدس خالق متعال را بعینه ادراک نموده و نه کیفیت خلق و ابداع را مشاهده کرده چگونه درباره او چنین حکم قطعی کشف می‌نماید». (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۰)

خلاصه گفتار میرزا جواد در رابطه با ابطال اصل سنخیت عبارت است از: اولاً- وجود امری انتزاعی و اعتباری است لذا ابتداء رابطه علت و معلول بر اشتراک معنوی وجود از اساس باطل است بنابراین رابطه‌ی وجودی و مسانخت بین خالق و مخلوق باطل است. ثانیاً هیچ سنخیتی بین نظام ربّانی و نظام کیانی برقرار نیست؛ در غیر این صورت لازم است وحدت وجود عرفانی که اثبات جعل وجود می‌کند، صحیح باشد و چون وحدت وجود عرفانی باطل است پس سنخیت نیز باطل می‌باشد.

۲- جعل وجود

حکما در ابتدا جعل را به جعل بسیط و جعل مرکب تقسیم نموده‌اند. در مبحث جعل، جعل بسیط مدنظر آنان است. صدرالمتألهین در مبحث جعل ابتدائاً قول مشاء را پذیرفته است اما در نهایت بر اساس اعتقاد به وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شوؤن وجود، نسبت مجعول به جاعل را نسبت نقص به کمال یا ظهور به اصل وجود می‌داند «جوادی آملی ۱۳۹۴: ۱، ۲۲۶». بنابراین در تفکر استعلائی صدرایی، مجعول چیزی در

مقابل جاعل نیست بلکه مجعول همان اطوار و شوؤن وجود می‌باشد. «شیرازی ۱۹۸۱م: ۳، ۲۵۷-۲۵۸»

بر اساس تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت در فلسفه مشاء نظرات متفاوتی در متعلق جعل ارائه شده است «اکبریان ۱۳۸۶: ۶۰». از این رو در مساله جعل، سوال اساسی این است که اصل در مجعولیت ممکن چیست؟ به عبارت دیگر مبدأ هستی در ایجاد ممکنات چه چیزی را جعل می‌کند؛ وجود شیء، ماهیت شیء یا اتصاف ماهیت به وجود را؟ کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند نظیر شیخ اشراق و میرداماد بر این باورند که اثر جاعل اولاً و بالذات و به جعل بسیط، نفس ماهیت است. حکماء متأله که به ذوق تأله معروف هستند مجعولیت اتصاف ماهیت به وجود را پذیرفته و معتقدند اثر جاعل اولاً و بالذات و به جعل بسیط، نفس اتصاف ماهیت به وجود است و نهایتاً حکمای صدرائی که قائل به اصالت الوجود هستند به مجعولیت وجود معتقدند و می‌گویند اثر جاعل اولاً و بالذات و به جعل بسیط، نفس وجود است. و از جعل وجود، مجعولیت ماهیت و مجعولیت اتصاف ماهیت به وجود ثانیاً و بالعرض و بالمجاز لازم آید «طباطبایی ۱۴۳۲: ۲۰۲؛ شیرازی ۱۹۸۱م: ۱، ۴۰۷-۴۰۸؛ جوادی آملی ۱۳۷۵: بخش پنجم از جلد اول، ۲۹۰-۳۰۰؛ سبزواری ۱۳۶۶: ۵۹».

میرزا جواد قول دوم و سوم را مردود می‌داند و قائل است که لازمه‌ی بحث از مساله جعل، پذیرفتن سنخیت بین خالق و مخلوق است؛ و از آن رو که هیچ دلیل عقلی صحیح یا نقلی موجّه و یقین آور بر لزوم و ثبوت سنخیت بین خالق و مخلوق نداریم لذا بحث جعل آن گونه که حکما اعتقاد دارند، باطل است زیرا از طرفی عقل ذات مقدّس خالق متعال را بعینه ادراک نکرده و از طرف دیگر هم قادر به مشاهده کیفیت خلق و ابداع او نیست. حال چگونه عقل در مورد جعل واجب تعالی می‌تواند اظهار نظر کند؟ و با استناد به آیه «مَا أَشْهَدُ لَهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ...» (کهف/۵۱) اقوال حکما و عرفا را در این خصوص کافی نمی‌داند. (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۰)

وی در نقد تفکر صدرایی، صراحتاً می‌گوید: «به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و متشخص می‌شود و تشخّص، به نفس تحقق ماهیت است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹). بنابراین وی معتقد به جعل ماهیت از طرف خالق به مخلوقات است و این مساله مقدمه‌ای

برای شناخت مخلوق اول از نظر ایشان می‌باشد. لازم بذکر است که ایشان گفتار خود را به میرداماد مستند می‌نماید.

او می‌گوید: «بنابر فرض مجعولیت ماهیت آنچه مجعول است مصداق حقیقی ماهیت است نه مفهوم آن بماهو مفهوم و بر این فرض، مصداق ماهیت امری است اولاً و بالذات واقعی، پس ماسوای معلول اول هم معلول و [هم] لازم امر واقعی خواهند بود نه لازم امر اعتباری تا اعتباریت آنها (یعنی معلولهای مجعول) لازم آید». (تهرانی ۱۳۶۷، ۲۱۶)

نقد دیگر ایشان بر حکمای صدرایی این است که آنان از ماهیت، مفهوم آن را مدّ نظر دارند حال آنکه مقصود از ماهیت در مباحث اصالت الماهوی و جعل، مصداق واقعی ماهیت است. وی در ادامه می‌گوید: «از جهت اشتباه مفهوم به مصداق مغالطه شده و حکم مفهوم و ماهیت من حیث هی بر مصداق و ماهیت مجعوله خارجی بارگشته است». (تهرانی ۱۳۶۷: ۱۹۵)

از آن جایی که میرزا جواد بین مفهوم ماهیت و مصداق واقعی ماهیت تفاوت قائل است بنابراین جعل را به مصداق واقعی ماهیت منحصر نموده و در مورد مفهوم ماهیت با حکماء هم سخن است. وی می‌گوید: «نمی‌گوییم جاعل همان مفهوم من حیث هو مفهوم را جعل می‌کند یا نفس آن مفهوم را به جعل ترکیبی مصداق می‌گرداند بلکه می‌گوییم جاعل به جعل بسیط، مصداق مفهوم ماهیت انسان را جعل می‌کند که بر آن مجعولیت و موجودیت حمل می‌شود. پس در مفهوم من حیث هو مفهوم، جاعل هیچگونه تصرفی نمی‌کند و پس از آنکه جاعل مصداق را جعل کند و حمل موجودیت بر مصداق راست آید بدیهی است در حال مفهوم بما هو مفهوم هیچگونه تفاوتی حاصل نمی‌شود و در این صورت و فرض هرگز انقلاب ممکن به واجب لازم نمی‌آید». (تهرانی ۱۳۶۷: ۱۹۶)

از آن جایکه ایشان عقل انسان را قاصر از درک حقایق الهی می‌داند لذا در نظر وی درک مکانیسم جعل الهی و ارتباط خدا با مجعولات برای انسان غیر ممکن است او می‌گوید: «و اما اینکه نحوه‌ی ارتباط و نحوه‌ی مقومیت، در جعل الهی چگونه است ما نمی‌دانیم و عقل ما درباره آن حکمی نمی‌کند چون این مطلب فرع بر ادراک ذات مقدّس و ادراک کیفیت صدور فعل از اوست که برای بشر محال است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۷).

وی در تبیین صدور کثرات یا چگونگی جعل کثرات از حق متعال قائل به جعل متعدد است: «جاعل به جعل بسیط افراد و مصادیق ماهیات را اولاً و بالذات جعل می‌کند و خارجیات مجعوله، همه اولاً و بالذات و حقیقتاً مصادیق ماهیاتند بنابراین می‌گوییم بحسب تعدد مصادیق و افراد ماهیت، جعل متعدد خواهد بود.» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹)

به نظر ایشان انحصار جعل به یک امر واحد مستلزم محدودیت قدرت لایزال الهی خواهد بود بنابراین او به جعل متعدد قائل است تا اینکه بر پایه اعتقاد خود قدرت حق تعالی را محدود نساخته باشد و ظهور این آیه «يَدَّاللَّهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مانده/۶۴) را در هستی به همگان نمایان سازد و همچنین با استناد به آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْأَرْدِ» (ق/۱۶)، نزدیک بودن خداوند به تمام مخلوقات را نشان دهد. وی بر این باور است که خداوند با همه مخلوقات مرتبط است و نسبت به همه آنها قرب دارد و این مسأله که خداوند فقط با یک موجود ارتباط و قرب داشته باشد از نظر وی بی‌معنا خواهد بود. بر اساس این گفتار جعل واحد یا قاعده الواحد در منظومه فکری ایشان جایگاه صحیحی نخواهد داشت. علاوه بر این از دیدگاه میرزا جواد ملاک و مناط تشخیص، ماهیت است. وی به وضوح عنوان می‌کند: «و به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و مشخص می‌شود و تشخیص، به نفس تحقق ماهوی است.» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹)

در نظر حکما مجعول بالذات عین ربط به جاعل است. پس مجعول حقیقی خارج از حقیقت جعل نیست و حقیقت جعل هم عین ظهور و تجلی ذات جاعل است «شیرازی ۱۹۸۱م: ۱، ۳۹۸»، اما میرزا جواد این قول را مردود دانسته و این سخن را در فاعل‌های بالتجلی جاری می‌داند. او معتقد است که فاعلیت خداوند متعال، فاعلیت بالمشیه و بالقدرة است لذا اصل سنخیت، اصل علیت و جعل وجود (عین ربط بودن مجعول به جاعل) باطل است.

بنابر دیدگاه میرزا جواد جاعل حقیقی مجزا و منفک از مجعول است و قادر است ماهیات متعددی را جعل نماید. در حالی که هیچ ارتباطی بین جاعل و مجعول آنگونه که حکماء می‌گویند، برقرار نباشد. در این مسأله وی بین خالق و غیر او تمایز ذاتی قائل است. «در علل طبیعی که علیت آن به نحو ترشح و تنزل ذاتیه و تولید است، چون علیت آتش

برای حرارت که از کمون ذات آتش خارج می‌شود این حکم صحیح است (رابطه و سنخیت بین معلول و علت) و اما درباره‌ی خالق متعال که گفتیم عقل نه ذات او را ادراک نموده و نه کیفیت خلق و ابداع او را مشاهده کرده است، اگر چنین حکمی شود منشأ آن جز «وهم» (نه عقل) و «تشبیه» و «قیاس» خالق به مخلوق و به علل طبیعی، امر دیگری نخواهد بود، بنابراین اخراج ذات مقدّس حقّ از تحت قاعده سنخیت، اخراج موضوعی و تخصصی خواهد بود نه اخراج حکمی و تخصصی تا اشکال شود که تخصیص در احکام و قواعد عقلیه راه ندارد». (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۱)

در پایان میرزا جواد با استناد به روایات، سخن خود را در مورد جعل ماهیت خاتمه می‌دهد. وی بر این باور است که در لسان قرآن کریم و احادیث در متعلّق جعل و خلق و انشاء، از ماهیت آسمان و زمین و انسان و جانّ و شجر و... نام برده شده است نه [از] وجود آنها. بنابراین ماهیات مجعول بالذات هستند و هر یک مستقیماً از طرف خالق ایجاد شده‌اند و پس از تحقق ماهیات در خارج اطلاق موجود بر آنها می‌گردد (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۲۹). این سخن می‌تواند یکی از موارد خلط بین مفهوم و مصداق در رابطه با مفهوم و حقیقت وجود باشد.

۳- فاعلیت حقّ تعالی

میرزا جواد هیچ یک از اقوال حکما و متکلمین اسلامی در باب فاعلیت حقّ تعالی را نپذیرفته و بر اساس مبانی فکری خویش مورد نقادی قرار می‌دهد. ایشان نقدهایی که در آثار حکمای صدرایی بر اقوال مشاء، اشراق و متکلمین وارد شده است را نقل نموده و مضاف بر آن قول حکمای صدرایی را نیز مورد مناقشه قرار می‌دهد. وی در تفسیر فاعلیت حقّ، متفاوت از اقسام هفت گانه مذکور در کتب حکما می‌گوید: «بلکه حقّ در مقام تعبیر از فاعلیت و خالقیت حقّ متعال همان است که خود ذات مقدّسش بدان خود را بر حسب کلمات وارده از مجاری وحی توصیف فرموده که آن فاعلیت و خالقیت بالقدره و بالمشیه است و چون قدرت عین ذات او است و ذات او غیر منتهای است، پس فاعلیت او به قدرت ذاتیه غیر منتهای است» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۱۱).

بنابراین اندیشمندان مکتب تفکیک فاعلیت حق تعالی را فاعل بالمشیه و بالقدره

معرفی می‌کنند زیرا معتقدند که عناوین مطرح شده برای فاعلیت خدا از سوی پیشینیان از دو جهت مورد اشکال است اولاً قدرت نامتناهی حق تعالی را محدود نموده و خداوند متعال به عنوان فاعل موجب معرفی می‌گردد (ارشادی نیا ۱۳۸۹: ۱۳۵). ثانیاً مدعای حکما خلاف آموزه‌های قرآنی و روایی است زیرا خداوند فاعلیت خود را اینگونه به منصه ظهور می‌گذارد: «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (المائدة / ۱۷). «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ» (آل عمران / ۴۷).

وی بر این باور است که قدرت حق تعالی محدود به حدی یا مقید به قیدی از قیودات امکانی نیست و می‌گوید: «فكان [الله] تعالی بذاته قادراً حقیقۀ علی ابداع كل شیء» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۱۲). در این عبارت قدرت لایتناهی خداوند اینگونه بیان شده است که هر چیزی را چه واحد و چه کثیر در عالم ابداع می‌آفریند. ادعای وی مؤید این است که خداوند متعال بر خلقت هر چیزی قادر است. در حالی که حکما قلمرو قدرت خداوند را فقط به امور ممکن دانسته و بر این باورند که امور غیر ممکن یا لاشیی متعلق قدرت خداوند قرار نمی‌گیرد «طوسی ۱۹۷۹م: ۳۰۸». این سخن از نظر تفکیکی‌ها نقص و موجب محدودیت قدرت خداوند می‌باشد.

۴- مخلوق اول

حکما جهت تبیین آفرینش جهان هستی بر اساس قاعده «الواحد» قائل به مخلوق اول شده‌اند و بر این باورند که خلقت جهان هستی و تکثر آن بعد از مخلوق اول بوده لذا خداوند متعال مبرا از این است که بخواهد رأساً ماهیات متکثره را خلق نماید. بعبارت دیگر مخلوق اول واسطه خلقت جهان هستی معرفی شده و تکثرات عالم به گونه‌ای به عالم خلق مرتبط می‌گردد نه به عالم امر. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر / ۵۰)

ایشان مجرای قاعده‌ی الواحد را در فواعل طبیعی جایز اما در مورد خداوند ناتمام می‌دانند لذا می‌گویند: «ما می‌گوییم قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» در موردی عقلاً جاری و تمام است که فاعلیت مصدر؛ بالطبع یا بالفیضان و الترشح و تراوش یعنی لبریزی و سرآمدی وجود بوده باشد، ولی از آنجایی که فاعلیت حق متعال کما مر فی محله، به ابداع و مشیت و اختیار و قدرت است، بنابراین قاعده «الواحد» بالنسبه به ذات مقدس او در عین

حالی که واحد است و هیچ گونه ترکیب و تکثیری در ذات مقدس او نیست. او نیز مختار و قدیر است به قدرت غیر متناهی بر ابداع کل شیئی به حیثی که اگر بخواهد ابداع عوالم و موجودات غیر متناهی را و لو در مرتبه‌ی واحد، بتواند بکند و اگر نخواهد نکند، و گرنه نقص در ذات مقدس او لازم آید، گذشته از اینکه فطرت، کتاب و سنت نیز دلیل بر ثبوت این کمال است، بنابراین قاعده‌ی «الواحد» بالنسبه به ذات مقدس او جاری نخواهد بود و اثبات این مطلب (که عقل اصطلاحی آنان، صادر اول است) نشود» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۰).

وی با توجه به ملاحظات درون دینی معتقد است که انسان نمی‌تواند به اولین مخلوق علم پیدا کند بنابراین باید دست به دامن آیات و روایات مأثوره زند تا اینکه از فهم آنها به کنه مطلب راه یابد. «و به مقتضای جمیع روایات مبارکات در این مقام ممکن است گفته شود؛ که خالق متعال در بدو خلقت یک جوهر مسمی به «ماء» ابداع فرمود و سپس تمام عوالم مخلوقات را از دنیا و آخرت، ابدان و ارواح، سماوات و ارضین، جنت و دوزخ، حتی ارواح انبیاء و روح مقدس خاتم الانبیاء (ص) را از آن جوهر خلق فرمود (غیر از روح القدس آنان را)، پس اول ما خلق الله که آن را ابداع فرمود «لا من شیء» همانا جوهری مسمی به «ماء» بوده و سپس جمیع اشیا را از همان جوهر به حدود و اعراض مختلفه خلقت فرمود و چون به نفس خلقت آن جوهر، تحمیل و اضائه نور علم و عرش که آن نور عظمت و جلال ذات مقدسش بود نیز بر آن شد پس خلقت نور علم هم به خلقت آن جوهر محقق شد، پس صحیح است که گفته شود اول ما خلق الله نور علم و عقل بوده و در مقام تفصیل و امتیاز خلق، اول مخلوقی را که معین و ممتاز خلق فرمود همانا روح مقدس انبیا و اوصیای آن حضرت بوده پس صحیح است که گفته شود اول ما خلق الله آنان بودند یعنی در مقام تفصیل و امتیاز خلق» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۰-۲۳۱).

در عبارت فوق ایشان بین عالم ابداع و عالم خلق تفاوت قائل است با توجه به این امر، «ماء» اولین مخلوقی است که ابداع شده و تمام امور مادی و غیر مادی از آن پدید آمده است، سوال ما این است که آیا «ماء» ابداع شده است یا خلق شده؟ اگر ابداع صحیح باشد در آن صورت اولین مخلوق پیشنهادی مکتب تفکیک نمی‌تواند منشاء پیدایش امور مادی باشد و اگر خلق شده است و مربوط به عالم خلق است چگونه می‌تواند منشاء پیدایش

ارواح انبیاء که متعلق به عالم امر است باشد؟

وی در جای دیگر به صراحت به استناد روایات معتقد است: «و المختار فی المطلب: ان هیولی الأولی لكل شیء فی العالم هو الجوهر المخلوق الاوّل المعبر عنه فی الروایات المبارکات بالماء فهو کان أمراً واقعياً بالفعل قابلاً لطریان کُلّ صورة علمیه» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۶). بنابراین اولین مخلوق «ماء» است و از این مخلوق، مخلوق دیگری بنام «نور علم و عقل» و از این مخلوق اخیر در مقام تفصیل، روح مقدّس پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) خلق شده است، حال آنکه قبلاً به روشنی بیان کردند که از «ماء» همه چیز خلق می‌شود جزء روح القدس انبیاء اما در اینجا آنقدر برای مخلوق اول جایگاه قائل است که روح مقدّس پیامبر (ص) را به آن منتسب می‌سازد.

در ادامه به احادیثی استناد می‌دهد که گفته شده است اولین مخلوق حق تعالی مثلاً «عقل» است، یا «نور محمد (ص) و عترته (ع)» اما هیچ توضیحی برای تبیین این اقوال مختلف نمی‌دهند. بدین نحو که اگر اولین مخلوق وجود مقدّس پیامبر (ص) است پس ذکر «ماء» در احادیث متعدد یا «عقل» در روایات دیگر چیست؟ به نظر می‌رسد که ذکر «ماء» در روایات، اشعار به عالم تکوین و ذکر «نور علم»، «نور محمد (ص)»، «نور عقل» و دیگر موارد اشاره به عالم ابداع داشته باشد، پس باید بین مخلوق اول در عالم تکوین و مخلوق اول در عالم ابداع تفاوت قائل شد، گرچه وی عالم ابداع را از عالم تکوین مغایر می‌داند اما در هیچ جا تصریح به جدا بودن اولین مخلوق این دو عالم نمی‌کند.

نکته اول: ایشان در جای دیگر به صراحت می‌گویند: «و المختار فی المطلب: ان هیولی الأولی لكل شیء فی العالم هو الجوهر المخلوق الاوّل المعبر عنه فی الروایات المبارکات بالماء فهو کان أمراً واقعياً بالفعل قابلاً لطریان کُلّ صورة علمیه» (تهرانی ۱۳۷۴: ۲۳۶).

منظور ایشان از «لکل شیء فی العالم» عالم هستی می‌باشد یا عالم ماده؟ اگر مقصود وی این است که «ماء» مبدأ امور در عالم ماده است، قابل پذیرش است همانطور که حکما «هیولی» را مبداء عالم ماده معرفی کرده‌اند. ایشان تغییر واژه داده و به جای «هیولی» قائل به امری واقعی و بالفعل به نام «ماء» شده است ولی اگر بر این باور است که «ماء» اولین مخلوق

در تمام هستی می‌باشد در آن صورت باید نحوه‌ی ایجاد مجردات و کیفیت ایجاد امور مادی (مکوتات) را از آن تبیین نماید.

نکته دوم: از مبانی فکری ایشان بر می‌آید که بین خالق و مخلوق هیچ سنخیت و رابطه‌ای برقرار نمی‌باشد. بنابراین حقیقت هر دو متفاوت است پس خالق می‌تواند امری «وجودی» و مخلوق امری «ماهوی» باشد، سوال دیگر آنکه اگر «ماء» امر واقعی بالفعل است، فعلیت آن چگونه است؟ آیا از ذات خودش به این فعلیت رسیده است؟ یا غیر به آن این فعلیت را داده است؟ بعبارت دیگر خالق به مخلوق خویش چه داده است؟ حال آنکه مفروض وی عدم هر گونه تشان، رابطه و سنخیت بین آن دو است.

نکته سوم: آنچه سبب مغالطه در این امر شده است، خلط بین «اول ما خلق الله» و «اول ما یصدر عن الفاعل الاول» می‌باشد. بحث حکما در قاعده الواحد ناظر به اولین صادر از حق تعالی است. اما میرزا جواد و هم مشربان او صدور را نپذیرفته و بیش تر روی قاعده «اول ما خلق الله» تکیه دارند.

نتیجه گیری

الف) وی در نقد اصل سنخیت مدعی است که چون عقل انسان نه ذات مقدس خالق را ادراک نموده و نه به کیفیت خلق و ابداع اشراف داشته است، چگونه حکم قطعی مبنی بر رابطه یا سنخیت آن دو صادر می‌نماید. ظاهر کلام آنان صحیح است و هیچ حکیم یا عارفی هم ادعای اشراف و اطلاع بر این حقیقت را ندارد منتهی یکی از تأملات و تعاملات عقل انسان همین است که قادر است روابط موجود بین حقایق را کشف نماید، این عقل انسان است که از یک سو وحی را به عنوان واقعیت بیرونی درک می‌کند و از سوی دیگر احتیاج ذاتی انسان به آن را می‌فهمد و در نتیجه حکم می‌کند که انسان به وحی ذاتاً محتاج است.

بنابراین کار عقل انتزاع، تحلیل و تبیین ارتباط بین دو امر واقعی است که یکی از آن دو خالق و دیگری تمام مخلوقات است. عقل قصد کشف این رابطه را دارد و این کشف عقل یک امر انتزاعی است که قوه فاهمه بعد از درک آن، مساله‌ی مطابقت آن با واقع و شهود حقیقت آن را می‌طلبد. به نظر می‌رسد مبنای سخن وی در قلمرو مدرکات حسی صحیح است اما ادعای وی در مورد مسائل عقلی جای بحث دارد.

ب) به نظر می‌رسد که در بیان کیفیت جعل از سوی جاعل در دیدگاه ایشان بین تجلی و تجافی خلط شده است. در تجلی هم ظهور و بروز است و هم متجلی در جلوات وجودی ظهور می‌کند بدون آنکه به مقام ذات اقدس آن خللی یا نقیصه‌ای وارد گردد اما در تجافی تنزل است.

ج) یکی از مبانی تفکری میرزا جواد در مساله‌ی جعل، نفی وجود ذهنی است. وی هیچ واسطه‌ای بین لفظ و مصداق حتی مفهوم را قبول ندارد با حذف مفهوم به این نتیجه می‌رسد که جاعل به جعل بسیط، حقیقت و مصداق عینی ماهیت شیء را آفریده است نه وجود شیء. میرزا مهدی اصفهانی در باب اسماء و صفات الهی این طرز تفکر را بنا نهاده است (اصفهانی ۱۳۸۷: ۱۹۳).

اشکال دیگری که در مکتوبات میرزا جواد به نظر می‌آید این است که بیان وی در

مورد بحث جعل و نقد آن ناتمام است زیرا از یک سو معتقد است که انسان قادر بر درک ذات مقدس الهی نیست لذا نباید در خصوص نحوه‌ی ارتباط و مقومیت ذات الهی نسبت به مخلوقاتش اظهار نظر کند و از سوی دیگر مدعی است که جاعل (= ذات مقدس) به جعل بسیط افراد و مصادیق ماهیات را اولاً و بالذات جعل می‌کند. ایشان در نقد تفکر صدرایی صراحتاً می‌گوید: «به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و مشخص می‌شود و تشخیص، به نفس تحقق ماهیت است» (تهرانی ۱۳۶۷: ۲۱۹).

د) وی معتقد است که از خداوند «وجود» ترشح یا فیضان نمی‌کند بلکه بدون واسطه از حق تعالی مخلوق اول آفریده می‌شود. بنابراین بر اساس مشیت تام خداوندی اولین مخلوق، خلق می‌شود. با این پیشفرض دیگر بحث فیضان و ترشح در آن ساحت قدسی راه ندارد. از سوی دیگر ایشان فیضان و ترشح را در فاعل بالطبع نیز جاری دانسته و از نظر وی بحث افاضه در فاعلیت خداوند تخصصاً از بحث خارج است.

ه) وی برای تعیین مصداق ما خلق الله مواردی را بر اساس روایات مأثوره مانند: «ماء»، «علم»، «عقل» و «روح مقدس» خاتم الانبیاء (ص) نام می‌برد. اما وی در بیان مصداق بر اساس روایات همه‌ی موارد را ذکر نمی‌کند. در روایات معصومین (ع) از «نور» از «قلم» نیز به عنوان ما خلق الله یاد می‌شود. دلیل وی از گزینش آن چند مورد روشن نیست. میرزا جواد قصد دارد که در بیان «اول ما خلق الله» قدرت الهی را به منصفی ظهور بگذارد لذا مصداق اولین را محدود به یک امر نکرده و برای آن مصادیق متعدد در عوالم مختلف بیان می‌کند. وی دست خدا را در امر خلقت باز می‌گذارد. لذا خلاف حکماء خود را به قاعده الواحد محدود نمی‌سازد.

مقصود حکماء از کاربرد قاعده الواحد تبیین اولین صادر از واجب تعالی است. میرزا جواد به لحاظ احتیاط و تنزه ذات خدای سبحان از انتسابات انسانی بر آن ساحت قدسی، اصلاً حول محور ذات حق تعالی سخنی نمی‌گوید منتها بر اساس روایات از مقام فعل الهی گزارش می‌دهد لکن وی در مقام فعل قائل به ایجاد یک امر نمی‌باشد. به نظر می‌آید باور او در این مورد این است که ایجاد مخلوقات متعدد در مقام فعل مصداق ما خلق الله می‌باشد.

اما سوال اصلی این است که اگر خداوند متعال در مقام فعل، موجودات متعددی را ایجاد کند چه لزومی دارد که به تک تک آنها اطلاق «اول ما خلق الله» شود. بنابراین یا باید واژه اول را از این قاعده حذف کرد که با روایات مورد استناد وی سازگاری ندارد یا اینکه بگوئیم مصداقی بیان شده در روایات برای این قاعده با یکدیگر اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی دارند. پس به قول صدرا مقصود از «ماء» (سوره هود آیه ۷) همان علم مطلق حق تعالی قبل از آفرینش هستی است (شیرازی ۱۴۱۰: ۵۹،۷) و این مرتبه از مراتب وجودی حق تعالی همان مرتبه ایجاد وی روح پیامبر (ص) است که عین عقل می باشد.

از تدبّر در آثار میرزا جواد بر می آید که ایشان به نحو کلی طرح «اول ما خلق الله» را قبول دارد اما در یک حالت پارادوکسی قرار گرفته است لذا برای برون رفت از این معضل از روایات استفاده می کند و به نظر ایشان تنها راه معقول همین است. در عبارت آورده شده از وی بر حسب عوالم مختلف توجیهاات گوناگونی از «اول ما خلق الله ارائه می دهد. وی در عالم ماده اول ما خلق الله را «ماء» و در عالم غیر مادی ولی مرتبط با آن، اول ما خلق الله را «نور» و «عقل» بر می شمرد و در عالم ممتاز از این عوالم که هیچ گونه وابستگی به ماده ندارد؛ اول ما خلق الله را «روح مقدس» پیامبر (ص) می داند (تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۳۱). سوال این است که آیا این عوالم در عرض هم قرار گرفته اند یا در طول یکدیگر؟ به هر حال آیا این عوالم با هم مرتبط هستند یا تباین دارند؟ آنچه از ادعای ایشان بر می آید این است که عوالم در طول و متباین با یکدیگر می باشند. گاهی با هم ارتباط دارند و گاهی هیچ ارتباطی بین آنها دیده نمی شود.

و) ملاصدرا در حکمت متعالیه بر این باور است که برای ذات واجب دو ظهور است؛ اول ظهور به ذات برای خود ذات و آن را احدیت می نامند (این احدیت غیر از مقام احدیتی است که در مقابل واحدیت بکار می رود). دوم ظهور بر غیر است و چون غیری در کار نیست پس ظهور دوم نیز برای ذات است اما در مقام وجه و این ظهور همان فیض منبسط است. بنابراین احدیت واجب که منزله از اوصاف و اعتبارات است، منشأ وجود مطلق و فیض منبسط است و فیض الهی از این مقام آغاز می شود، فیض الهی در مرتبه واحدیت به کثرت اسماء و صفات متصف می شود و این مرتبه الوهیت وجود و ماهیت عالم را به عهده

دارد پس می‌توان وحدت فیض را به وحدت احدیت و کثرت مظاهر آن در عالم هستی را به کثرت مستقر در واحدیت مرتبط ساخت. احدیت واجب اولین ظهور حق تعالی است که از آن نمی‌توان خبر داد اما تجلی احدیت واجب؛ وجود مطلق یا فیض منبسط است «جوادی آملی ۱۳۷۶: بخش پنجم از جلد دوم، ۱۷۳-۱۷۶».

وجود مطلق یا فیض منبسط هیچگونه استقلالی ندارد. این مرتبه از وجود عین ربط و عین تعلق به صرف الوجود است. پس نحوه وجود آن، وجود فقری عرفانی است نه امکان ماهوی مشائی. بنابراین از صادر نخستین، وجود منبسط یا مخلوق اول تجلی می‌یابد و از آن کثرات جهان هستی پدید می‌آید لذا وجود ساری در تمام کثرات و مظاهر به مراتب تشکیکی ظهور وجود بر می‌گردد «شیرازی ۱۹۹۰م: ۲، ۳۳۱».

لازم به ذکر است از آنجاییکه ملاصدرا رابطه خدا و جهان هستی را وجود و ظهورات وجود دانسته قطعاً باید بین خداوند و جهان هستی وحدت برقرار باشد و این همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که از نتایج تلاش بی وقفه ملاصدرا در این زمینه می‌باشد. وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهورات وجود در حکمت متعالیه رابطه خدا و جهان هستی را به خوبی تبیین می‌سازد به گونه‌ای که خداوند متعال در عین علت بعید و علت العلل بودن، علت قریب همه موجودات جهان هستی من جمله انسان است. بنابراین مقصود حکما از «اول» در اولین مخلوق یا اولین صدور؛ «اولی» اعتباری است نه حقیقی. زیرا وجود بی واسطه‌ای که از حق تعالی افاضه می‌شود سعه‌ای وجودی و احاطه کلی بر تمام مراتب ظهور وجود دارد از این رو اصطلاحاً به آن اولی می‌گویند حتی می‌توان برای آن قبلیت و تقدم هم قائل شد. منتهی قبلیت و تقدم وجودی و حقیقی نه قبلیت و تقدم زمانی.

ز) میرزا جواد در تبیین ارتباط بین خدا و جهان هستی بنا به مبانی ارائه شده به این نتیجه می‌رسد که خدا و جهان هستی کاملاً از هم منفک بوده و هیچ گونه ارتباطی بین آن دو برقرار نیست لذا از این انفکاک به بینونت غزلی یاد می‌کند. لازم به یاد آوری است که این انفکاک و نفی رابطه بین خدا و جهان هستی در اندیشه میرزا جواد در مقام اثبات است و گرنه وی و دیگر پیروان این جریان فکری در مقام ثبوت هرگز انکار ارتباط بین خدا و

جهان هستی را ندارند حتی جهت استحکام جهان بینی خویش به آیه «و ما امرنا الا واحده» (قمر/۵۰) استناد می‌کنند. شاید عدم تطابق و خلط بین مقام اثبات و مقام ثبوت سبب شده که صاحب نظران این مکتب بطور یکسان سخن نگویند. در حکمت متعالیه رابطه‌ی وجودی بین خدا و جهان هستی برقرار است و اگر انفکاک یا بینویتی در فرض عقلی بین آنها لحاظ می‌شود، بینونت وصفی است لذا حکمت متعالیه مدعی است که در مرتبه بالاتری از درک این فراز «داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج من الاشیاء لا بالمبانیه» قرار گرفته است.

بر اساس این مقدمات میرزا جواد دیدگاه حکما را مخدوش دانسته و مبانی نظری آنان را برای اثبات رابطه‌ی خدا و جهان هستی کافی نمی‌داند. ایشان هرگز منکر رابطه نیست ولی معتقد است که در این مساله باید تابع شرع بود و تعبدلاً لازم است آنچه که از متون دینی به ما رسیده است را پذیرفت. زیرا ما قادر به فهم رابطه خدا با مخلوقش نمی‌باشیم. وی بر این باور است که اگر بخواهیم بدون ملاحظه متون دینی این رابطه را تبیین کنیم جزء این نیست که خدا و جهان هستی کاملاً از هم منفک بوده و هیچ گونه ارتباطی بین آن دو برقرار نباشد. عبارت دیگر بین خدا و جهان هستی بینونت غزلی برقرار گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۶)، از مدرسه معارف تا انجمن حجّتیّه و مکتب تفکیک، قم، موسسه بوستان کتاب.
۲. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۹)، حکمت ناب، قم، بوستان کتاب.
۳. اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۴. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸)، بنیاد حکمت سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۷)، ابواب الهدی، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۶. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۶۷)، عارف و صوفی چه می‌گویند؟ تهران، بنیاد بعثت.
۷. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۷۴)، میزان المطالب، قم، مؤسسه‌ی در راه حق.
۸. تهرانی، میرزا جواد (بی‌تا)، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تحریر ایفاظ النّائمین، نشر اسراء، قم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم؛ (شرح جلد اول الحکمة المتعالیة)، نشر اسراء، قم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، ریحیق مختوم؛ (شرح جلد دوّم الحکمة المتعالیة)، نشر اسراء، قم.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، رساله‌ی وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، انتشارات فجر، قم.
۱۳. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، مکتب تفکیک، تهران، انتشارات دلیل ما.
۱۴. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۶)، شرح منظومه، مؤسسه انتشارات دار العلم، قم.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیة، قم، موسسه بوستان کتاب.

۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۰ق)، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۳۲ق)، نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۹. طوسی، نصیر الدین، (۱۹۷۹م)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب (بی تا)، اصول کافی (معرب)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۲۱. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات سعدی، تهران.

