

کار بست نظریه «وحدت شخصی وجود» در فهم متون دینی بر پایه مبانی روش‌شناسی صدرالمتألهین

عبدالله محمدی^۱، مرضیه هاتف^۲

چکیده

غیرموجه گرفتار شود. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته و مدعای خویش را بر تفسیر نمونه‌هایی از آیات توحیدی تطبیق می‌دهد و بیان می‌دارد که در صفات خبریه، هر آنچه مخلوقات دارند، خداوند نیز حقیقتاً داراست، اما نه مصداق مادی آنها را، بلکه مطابق نظریه ارواح معانی، پس از پیراستن نقایص از مصادیق مادی، ضروری است روح معنای آنها را دریافت کرده و سپس به خداوند متعال اسناد دهیم و اینچنین بین تشبیه و تنزیه، حق جمع نماییم. همچنین بر اساس فهم صحیح نظریه وحدت شخصی وجود و توحید افعالی، تمام افعال اختیاری انسان، همانگونه که

مقاله پیش‌رو درصدد است نشان دهد که تفسیر ملاصدرا از «وحدت شخصی وجود»، ظرفیت آن را دارد که با تحفظ حداکثری بر ظاهر آیات و روایات، معنای دقیق آنها را نیز بیان نماید. برای رسیدن به این هدف، ابتدا مبانی این نظریه تبیین می‌گردد و سپس روشن می‌شود که بسیاری از آیات مرتبط با بحث توحید ذاتی، صفات خبریه و توحید افعالی، با استناد به نظریه وحدت شخصی وجود، بهمراه مبانی روش‌شناسی صدرالمتألهین، تفسیری عمیق‌تر می‌یابند، بدون آنکه مفسر در دام ظاهرگرایی و تشبیه یا تأویل

۱. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ abmohammadi379@gmail.com

۲. دانش‌پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه، جامعه الزهراء (سلام الله علیها)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ maedehatef1391@gmail.com

این مقاله برگرفته از رساله علمی سطح ۴ نویسنده است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۹

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.3.7.2

فردنامه
صدر

حقیقتاً به انسان نسبت داده میشوند، به خداوند متعال نیز منسوبند و خداوند فاعل قریب و حقیقی آنهاست.

کلیدواژگان: وحدت شخصی وجود، نظریه خزائن، ارواح معانی، تشبیه، تنزیه، صفات خبریه، توحید افعالی.

مقدمه

از جمله نقاط چالش برانگیز تفسیر متون دینی، مباحث مربوط به صفات خداوندند که برخی مفسران در تفسیر آن دچار تشبیه شده و گروهی دیگر برای فرار از تشبیه، به تعطیل یا تأویل ناروا روی آورده‌اند. مسئله اصلی نوشتار حاضر آنست که صدرالمتألهین چگونه با استفاده از نظریه وحدت شخصی وجود، آیات و روایات توحیدی و معارفی را معنا کرده است؟ ملاصدرا معتقد است آنچه را که عقل برهانی درک میکند با همان حقایق عالی توحیدی که در متون مقدس آمده تأیید میشود و حتی بالاتر اینکه، غرر آیات و روایات توحیدی جز با نگرش توحید خاصی و عین الربطی، قابل فهم نیستند. او برای رسیدن به این مقصود، بر اساس اثبات تشکیک در ظهورات و با عنایت به آیات مربوط به نظریه خزائن و بحث از ارواح معانی، خود را از افتادن در وادی تشبیه و تأویل نادرست رسانده است.

پیشتر نیز پژوهشهایی در این حوزه، انجام شده است؛ مانند مقاله «روش‌شناسی حکمت صدرائی در تحلیل اوصاف خبری در تشبیه و تنزیه حق» (نجمی‌نژاد و محمدی، ۱۴۰۱) که نویسنده ضمن تبیین وحدت شخصی وجود و نظریه روح معنا، به کاربرد این نظریه در مورد صفات خبریه پرداخته است. همچنین در مقاله «تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن» (عبداللهی، ۱۳۹۱)، نویسنده پس از تبیین دیدگاه وحدت شخصی وجود، نمونه‌هایی از آیات و روایات را احصاء نموده، اما در بیان روش‌شناسی فهم نصوص معرفتی به دیدگاه اختصاصی صدرالمتألهین نپرداخته است. محسن موحدی اصل نیز رساله دکتری خود را با عنوان تحلیل و بررسی وحدت شخصی وجود در آیات و روایات از دیدگاه حکمت متعالیه نوشته، که اولاً، در عنوان رساله عبارت حکمت متعالیه قید شده، نه بطور خاص صدرالمتألهین؛ ثانیاً، به کاربرت این نظریه پرداخته نشده و بر مباحث روش‌شناسی تفسیری ملاصدرا در جمع بین تشبیه و تنزیه حق تأکید نشده است.

بنابراین، گرچه برخی آثار از لحاظ محتوا و دغدغه نگارنده، تشابهاتی با این نوشتار دارند، اما مقاله پیش‌رو ضمن تبیین روش تفسیری صدرالمتألهین و دیدگاههای خاص وی در اینباره، درصدد بیان کاربرت مهمترین دستاورد

حکمت متعالیه در متون دینی است؛ و اینکه، از جمله مسائل مهم در معارف دینی، دستیابی به روشی است که بتوان بدور از تفسیر به رأی و تأویل غیرموجه، متون وحیانی را تفسیر کرد و به معرفتی صحیح دست یافت. از سوی دیگر، در شرایطی که دیدگاههای اخباری و تفکیکی، روشهای حکمی را ناسازگار با ظواهر شرعی معرفی میکنند، تبیین و تکمیل این نظریه میتواند از یکسو راهی میانه برای فهم صحیح معارف توحیدی ارائه کند، و از سوی دیگر، انس حکمت متعالیه با متون وحیانی را بیش از پیش اثبات نماید.

۱- مبانی هستی‌شناسی و روش‌شناسی صدرالمتألهین
یکی از مهمترین مبانی حکمت متعالیه، بحث از اصالت وجود و تشکیک در وجود است. از نظر ملاصدرا، مفهوم وجود در جهان خارج، دارای مصداق و حقیقت بوده (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۵) و حمل واقعیت و موجودیت بر ماهیت، بالعرض وجود است (همو، ۱۳۹۱ الف: ۴۹). از طرفی، همه واقعه‌های خارجی در عین کثرت، نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند، بگونه‌یی که حقیقت واحده وجود، در عین وحدت سریانی شامل همه کثرات وجودی میشود و دارای مراتب گوناگون است که در آنها مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک برمیگردد

(جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۵۶۱-۵۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۴۱-۱۴۰).

مبنای دیگر صدرالمتألهین، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. بر اساس تشکیک در وجود، ماهیت هر موجودی بر همه موجودات بالاتر بنحو حمل حقیقت و رقیقت صادق است و آنها وجودات جمعی این ماهیت بحساب می‌آیند. پس اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌یی از مراتب تشکیکی وجود جای داشت، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت بوده و آثار و کمالات متوقع از آن ماهیت را بنحو اعلی و اشرف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۱۹۶/۲-۱۹۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/۱۶۲). از اینرو مفاد قاعده فوق اینست که در مراتب تشکیکی وجود، هر چه وجودی قویتر و شدیدتر باشد، ماهیات و مفاهیم کمالی بیشتری بر آن صادق است و هر چه ضعیفتر و ناقصتر باشد، ماهیات و مفاهیم کمالی کمتری بر آن صادق است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ ج: ۱۸۶/۵؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۰).

یکی دیگر از مبانی، بحث از وجود رابط معلول است (همو، ۱۳۸۰: ۲/۳۲۱). طبق این نظریه، تمام ماسوی‌الله شأنی از شئون حق و آیتی از آیات ذات واجب‌الوجودند. از نظر ملاصدرا وجود تمامی ممکنات، لغیره و رابط بوده و هیچ استقلالی از خود ندارند و در حوزه وجود

خداوندند. این اثبات میکند که هر ممکن بالذاتی معلول است و هر معلولی، وابسته به علت خویش (و لغیره) (همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۷۲-۱۵۹). بنابراین، معلول (رابط) حتی در تعقل هم نباید بشکل اسمی تصور شود، زیرا بدون وجود علت، قابل تصور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۳۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۸۱).

از منظر حکمت متعالیه، مخلوقات مصداق بالذات وجود نیستند و تنها خدای سبحان، مصداق حقیقی وجود است؛ ماسوای او برغم تنوع و تفاوت، شئونات، جلوه‌ها و تعینات همان وجود واحد شخصی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۳۲۱). در این دیدگاه، هیچ موجودی در عرض یا در طول خدای سبحان، دارای وجود حقیقی نبوده بلکه بالعرض به موجودیت متصف میشود؛ البته معنای موجودیت بالعرض این نیست که معالیل همه پوچ و اوهامند، بلکه بدین معناست که اگر بهمراه مخلوقات و معلولات، وجود علت درک نشود، مفهوم «وجود» بر آنها حمل نمیشود. ممکنات تنها بمنزله معانی حرفیه‌یی هستند که حتی با لحاظ عقل نیز به وجودات اسمی برنمیگردند (همو، ۱۳۹۱ ج: ۳۹۲). بنابراین، وحدت شخصی صدرایی با وحدت وجود جهله صوفیه و نظریه پانتئیسم و همه‌خدایی که وجود را منحصر در ذات حق دانسته و کثرات را هیچ و پوچ می‌انگارند، ناسازگار است.

صدرالمتألهین برای تبیین وحدت شخصی وجود، ابتدا با علیت شروع میکند، یعنی فرض میکند وجود، رابطی است؛ بهمین دلیل، کثرات را در نظام هستی با بحث از تشکیک در وجود تحلیل مینماید. اما در ادامه چنین کثرتی را نفی نموده و نسبت هستی و کمالات آن به معلولهایی که در آغاز امر وجودهای امکانی خوانده میشدند را نسبتی غیر حقیقی میداند. بدین ترتیب، بساط کثرت تبیینی و تشکیک در وجود برچیده میشود و کثرت در ظهورات اثبات میگردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲: ۱/۲۱۴).

ملاصدرا مطابق برخی از تفاسیر که معتقدند بحث از وجود رابط به وحدت شخص وجود منتهی میشود- با تأمل در حقیقت معالیل، در پی اثبات وحدت شخصیه وجود است. او در این راستا، نظام علیت را به نظام تشان ارتقا داده است. در این برهان، پس از تحلیل حقیقت معلول به وجود ربطی، و تأمل در حقیقت فی‌غیره ربط، وحدت شخصیه وجود اثبات میشود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۵). پس از اثبات تشکیک در ظهورات، ماسوی‌الله دارای مراتبی مختلف از عوالم کلی، مراتب انسان، مراتب قرآن و مراتب فهم قرآن خواهند بود. در این نظام، انسان نیز دارای مراتب گوناگون حس، خیال و عقل است، از اینرو فهم انسان نیز دایر

مدار آنست که با کدام مرتبه از عوالم کلی ارتباط برقرار کند. در اینجا است که بین مراتب انسان و مراتب عوالم کلی تناظر پیش می‌آید و هستی انسان با هر مرتبه از عوالم ارتباط برقرار نماید، مراتب مختلف فهم حاصل می‌گردد.

اکنون، پس از تبیین مبانی فلسفی و هستی‌شناسی، به مبانی روش‌شناسی تفسیری ملاصدرا، شامل نظریه خزائن، نظریه ارواح معانی و نظریه جمع بین تشبیه و تنزیه حق می‌پردازیم.

نظریه خزائن

نظریه خزائن می‌گوید: هر موجودی، مرتبه‌یی در عوالم بالاتر دارد و رقایق آن در عوالم پایین، حکایت از آن حقایق کلی و عقلی میکند، بگونه‌یی که بین این رقایق پس از نزول و حقیقت آنها، اتصال همچنان باقی است. آیه‌ی «ان که در نظریه خزائن مدنظر حکماست، آیه «ان من شیء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر/ ۲۱) است که بر نشئات مختلف موجودات و بر نزول آنها بنحو تجلی دلالت دارد (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۴۸). این رقایق و آن حقیقت، همگی عندالله هستند، منتها آن حقیقت به اصالت و این رقایق بجهت تابعیت از آنها. بنابراین، با پذیرش نقلی و عقلی خزائن (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/ ۳۹۹)، مراتب وجودی میان

عوالم امری مسلم تلقی شده و ساحت‌های مختلف نظام هستی بر اساس مرتبه وجودی عوالم طبقه‌بندی میشوند که همگی از شئون الهی خواهند بود؛ چنانکه بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، تمام عالم تجلیات و شئون وجود واحد حق تعالی هستند که به تشکیک در ظهورات منجر میشود. از جمله این ظهورات و تجلیات، کتاب وحی الهی است که برای فهم حقیقت آن باید این بحث نیز با نگاه تشکیکی و خزائنی مطرح گردد و دانسته شود که تفاوت خلق و امر، بنحو حقیقت و رقیقت است، یعنی هر حقیقتی که در این عالم وجود دارد، مثالی از آن وجود برتر است (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۶). با رویکرد وجودی نه تنها برخی آیات قرآن بلکه کل قرآن نسبت به آن حقایق برتر، جنبه مثال خواهد داشت و تمثیل عرفی تنها در جایی است که قرآن در مقام مثال زدن باشد. پس با این تبیین، همه قرآن در حقیقت مثال برای آن حقایق برتر است. قرآن کریم برای هدایت انسانها در عالم ماده نازل شده و با آن همه عظمت که تنزل علم الهی است، زمانی که می‌خواهد در قالب الفاظ و معانی بیان شود، بناچار سطوح زبانی مختلف پیدا میکند. بهمین دلیل گفته میشود قرآن حبل الله متین است، از این جهت هر حرفی از حروف آن، برای اوج دادن یک سنخ از انسانهاست (همان: ۱۸ و ۳۱-۳۰). بعبارتی، آیات قرآن کریم در سلسله

تشکیکی ظهورات، تنزل مرتبه بالاترند. بر این اساس، مسئله تنزل و خزائن در حوزه وحی بعنوان یک مصداق مطرح میشود، به این معنا که وحی مانند آب زلالی است که از منبع خود، یعنی از خزائن علم الهی صادر شده و طی سلسله مراتبی بسوی پیامبر اسلام(ص) و از طریق ایشان، بر سایر مردم عرضه میگردد (سبحانی، بی تا: ۱۸۸/۳). مطابق این دیدگاه، یک مرتبه از قرآن با زبان، صوت و لفظ همراه بوده و مرتبه دیگر آن، امری والا و در لوح محفوظ موجود است؛ همان که از مقام اسماء و صفات الهی تنزل پیدا کرده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۵۹). همچنین، بوزان اینکه مظاهر حق دارای مراتب تشکیکی هستند، انسان و فهم انسان از کتاب الهی نیز مراتب حسی، خیالی و عقلی دارد. بنابراین، فهم انسان نیز دایر مدار آنست که با کدام مرتبه هستی و کلام وحی ارتباط پیدا کند؛ از اینرو هستی انسان با هر مرتبه از ظهورات حق ارتباط برقرار کند، مرتبه‌یی مختلف از فهم حاصل میشود.

نظریه ارواح معانی

مطابق نظریه ارواح معانی، موضوع له نزدیک تمام الفاظ، بویژه کلمات متون دینی، آن چیزی که از حس و وهم به ذهن می‌آید، نیست، بلکه در اصل، الفاظ برای حقیقتی از حقایق الهی وضع

شده‌اند، اما از آنجایی که این حقیقت مجرد در اطوار مختلف، تطوراتی داشته و تنزل یافته تا به موطن حسی رسیده است، مرتبه پایین به اسم مرتبه بالا نامگذاری میشود و این مرتبه نیز مصداقی برای آن لفظ میگردد (قمی، ۱۳۷۳: ۵۱۸).

صدرالمتألهین در توضیح نظریه ارواح معانی، روش راسخان در علم را ابقاء الفاظ بر مفاهیم اصلی خود، بدون هرگونه دخل و تصرف در معنای آنها میداند، اما به این شیوه که آن معنای را از امور زائد خالی نموده و به روح معنای آن دست می‌یابند. او دلیل تبادل معنای ظاهری به ذهن را عادت داشتن نفس بر معنای مادی بیان میکند و در اینباره به لفظ «میزان» مثال میزند که در حقیقت برای وزن کردن است و این معنا همان امر مطلق عقلی است که در واقع روح معنای کلمه میزان را تشکیل میدهد؛ بهمین دلیل هر آنچه شیء با آن مقایسه و مورد سنجش قرار میگیرد، میزان بر آن صدق میکند، مانند خط‌کش، شاقول و انسان کامل عارف زمانی که لفظ میزان را می‌شنود، از معنای حقیقی آن غافل نیست.

صدرالمتألهین حال راسخان را در هر آنچه میشوند و میبینند، این چنین میداند که به فحوای لفظ منتقل گشته و به روح و باطن معنا هجرت میکنند و به ظاهر لفظ و معنای دنیوی و مادی

آن مقید نمیگردند (ملاصدرا، ۱۳۸۹ ج: ۵ / ۱۶۸). او معتقد است الفاظ بدون در نظر گرفتن خصوصیات مادی، برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ بر همین اساس، منکر اطلاق آنها، بویژه در مورد خداوند بنحو استعاره و مجاز است (خمینی، ۱۳۹۰: ۲۴۸-۲۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳ / ۱۷۱). از طرفی، از آنجا که بعضی اشخاص و گروهها، بعلت انگیزه‌های نفسانی یا بدلیل جهل و غفلت، دست به تأویلات و تفسیرات گوناگون میزنند، صدرالمتألهین همواره در آثارش با چنین تأویلات بدون وجه، سرسازگاری نداشته و معتقد است در رابطه با متون و مفاهیم دینی، نباید از ظواهر الفاظ دست برداشت (ملاصدرا، ۱۳۸۹ هـ: ۱۵۲-۱۵۰).

در نظر او، اگر انسان بخواهد طبق رأی خود و بدون پشتوانه شرعی به تأویل متون دینی پردازد و اموری مانند معاد، میزان، بهشت و جهنم و نظایر اینها را معنا نماید، منجر به سفسطه و بسته شدن باب هدایت قرآن میگردد (همان: ۴۷). بر همین اساس، در تفسیر برخی صفات الهی، نه با نگاه محسوس و دربرگیرنده همه معانی، بلکه با تأیید این مطلب که ذات و صفات خداوند شبیه ذات و صفات خلق نیست، معتقد است در اینگونه صفات باید روح و اصل معنا را گرفت و زواید معنایی را حذف کرد (همو، ۱۳۸۹ و: ۴۹۱-۴۹۰). وی ذهن ظاهرگرایان را که

بدلیل انس با محسوسات با مشاهده صفات الهی در متون دینی، تنها به مصادیق مادی و محدود هدایت میشوند، نقد میکند، چراکه از نظر این گروه از ظاهرگرایان، مدلول ظاهری الفاظ باید محفوظ بماند. نقد صدرالمتألهین بر این گروه آنست که آنها تنزیه را در مورد خداوند مراعات نکرده و آنان را بدلیل جمود بر ظواهر الفاظ قرآن نکوهش میکنند. او علاوه بر این دو گروه، با دیدگاههای جمع میان تشبیه و تنزیه بگونه‌یی که در رابطه با برخی متون قائل به تشبیه و در بعضی دیگر معتقد بر تنزیه هستند و نیز با کسانی که تمام صفات الهی را سلبی میدانند، بشدت مخالفت کرده (همو، ۱۳۸۵: ۳ / ۵۴۱) و به دیدگاه «جمع بین تشبیه و تنزیه حق» قائل میشود (همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۲۲).

نظریه جمع بین تشبیه و تنزیه حق

توحید حقیقی در نظر صدرالمتألهین آنست که میان تنزیه و تشبیه حق جمع نمایم و خداوند را منزله از تشبیه و تنزیه صرف بدانیم. وی پس از رد دیدگاه تشبیه و تنزیه صرف و تأویل‌گرایی، و نیز تبعیض بین این دو رأی، روش درست را همان مسلک راسخان در علم میدانند (همان: ۱۲۴-۱۲۲) و تنزیه خداوند را به مقام احدیت او که همه چیز در آن مستهلک است، برمیگرداند، چراکه خداوند واحد قهاری است که در عالم،

غیری جز او نیست و تشبیه، مربوط به مقام کثرت و معلولیت است و تمامی حمدها به وجه احدیت خداوند برمیگردند و همه تقدیسه‌ها تنها برای اوست؛ زیرا شأن خداوند متعال افاضه وجود بر همه عالم است. وجود باری تعالی خیر محض بوده و مجعول بالذات است، و در مقابل، ماهیات رایحه وجود را استشمام نکرده و مجعول بالذات نیستند (همو، ۱۳۸۹ب: ۳۱۲).

در تبیین «جمع میان تشبیه و تنزیه» بر اساس مبانی حکمت متعالیه، علاوه بر آموزه اصالت وجود و نظریه عین الربطی، قاعده بسیط الحقیقه و تمایز احاطی خداوند از مخلوقات نیز قابل طرح است. بنا بر اصالت وجود، تمام آثار مطلوب از یک شیء، به وجود برمیگردد. قرآن کریم با وجود آنکه در بسیاری از آیات، صفاتی چون علم و حیات و قدرت را به مخلوقات نسبت میدهد، در آیات دیگر، این صفات را منحصر در خداوند میدانند، اما خداوند در عین اینکه متمایز از مخلوقات است، بجهت احاطه وجودیش، با آنها عینیت دارد، چون حقیقت بسیط همه اشیاء را پوشش میدهد؛ در عین حال، هیچیک از آنها نیست. این قاعده که به تمایز احاطی نظر دارد، در قسمت اول، از عینیت حق تعالی با خلق، و در قسمت دوم، از مغایرت آنها حکایت میکند. بر اساس عینیت، خداوند احکام اشیاء را میپذیرد و تشبیه رخ میدهد و بنابر غیریت، احکام اشیاء را بخود نمیگیرد و منزه از آنهاست. بهمین دلیل، در بسیط الحقیقی مانند

خداوند، باید بین تشبیه و تنزیه جمع نمود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۳۷-۲۳۰). بنابراین، اگرچه بظاهر، صفات کمالی متعددی در عالم هست، ولی در واقع یک نور است که در عالم منتشر شده و در هر جا بمقدار قابلیتش، ظهور کرده است.

از نظر صدرالمتألهین، مقایسه بین دو چیز فرع بر آنست که دو طرف دارای استقلال وجودی باشند تا بتوان حکم به شباهت یا نزهت آنها کرد. اما مطابق این دیدگاه که همه هستی عین الربط به خداوند است و فاقد استقلال در وجود و کمال وجودیند، نتیجه این خواهد شد که خداوند در عین آنکه با همه هست، بیهمه است و در عین آنکه در همه هست، بیرون از همه است و در عین آنکه همه چیز از اوست و ملک اوست، از همه مستغنی و منزه است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/۳۲۰ و ۳۹۰؛ همو، ۱۳۸۹هـ: ۲۰۶-۲۰۵؛ همو، ۱۳۸۹و: ۱۶۲).

۲- کاربرد نظریه «وحدت شخصی وجود» در تفسیر متون دینی ناظر بر «صفات خداوند»
اکنون با توجه به نظریه وحدت شخصی وجود و روش تفسیری صدرالمتألهین، به بررسی مصادیقی از متون دینی میپردازیم.

الف) بررسی آیات ناظر بر «توحید ذاتی»

۱. **سوره توحید:** دسته نخست از آیات در مورد توحید ذاتی و تأثیر نظریه وحدت شخصی وجود در تفسیر دقیقتر آن، آیات سوره مبارکه

توحید است. ملاصدرا بر اساس نظریه وحدت
 شخصیه وجود، وحدت حق تعالی را از نوع
 وحدت حقه حقیقه میدانند و همه انواع وحدت
 را به این نوع وحدت برمیگرداند (همو، ۱۳۸۰:
 ۱۲ / ۱۰۰). وی در هستی‌شناسی خود، نه تنها
 وجود خداوند را اصل و تأویل همه موجودات
 میداند، بلکه معتقد است هر صفت کمالی که
 در مخلوقات یافت میگردد، بازگشتش به
 صفات کمالی خداوند است (همو، ۱۳۸۱: ۹۸).
 صدرالمتألهین بعد از اثبات این معنا که خداوند
 حقیقت وجود است و از هرگونه نقص و
 محدودیت مبرا است، بواسطه قاعده بسیط الحقیقه
 و با اثبات وحدت شخصی وجود تبیین میکند
 که حقیقت و اصل هر موجودی در حضرت
 حق تعالی است، چراکه در غیر این صورت،
 مستلزم ترکیب در وجود خداوند خواهد بود و
 لازمه ترکیب نیز نقص و نیازمندی است. او
 خداوند را بسیط الحقیقه دانسته و معتقد است
 هیچ صفت کمالی را نمیتوان از او سلب نمود.
 در این دیدگاه، خداوند واحد است، یعنی او
 اصل و اساس هر چیز است و بطور کلی، هیچ
 چیزی غیر از او وجود ندارد؛ «ان واجب الوجود
 تمام الاشیاء و کل الموجودات و الیه یرجع الامور
 کلها» (همان: ۱۰۵-۱۰۰).

در ادامه سوره مبارکه توحید، در آیه شریفه
 «الله الصمد»، یکی از معانی صمد «الذی لا

جوف له» است، یعنی کسی یا چیزی که درون
 و میان ندارد. ملاصدرا در معنای صمد
 مینویسد: «... الصمد هو الغنی الذی یحتاج الیه
 کل شیء... فصمدیته دلیل احدیته» (همو، ۱۳۹۱:
 ۳۱). بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود،
 معنای دقیق این کلمه آنست که هیچ موطنی
 نباید از او خالی باشد، زیرا در غیر این
 صورت، او اجوف خواهد بود. بنابراین، در
 سوره مبارکه توحید، «احد» به وحدت حقه
 حقیقه و «صمد» به اطلاق وجود حق تعالی
 اشاره دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۷۸).

۲. آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص /

۸۸): مطابق ظاهر آیه، همه اشیاء و ممکنات با
 صفت هالک توصیف شده‌اند. از آنجا که
 ماسوی‌الله دارای دو جهت یلی‌الربی و یلی‌الخلقی
 هستند، بجهت یلی‌الخلقی معدومند و بجهت و
 وجهه الهی که همان سریان وجود از ناحیه حق
 است، موجودند. بنابراین، میتوان گفت هر
 موجودی غیر از خداوند، معدوم است و اسناد
 هستی به آنها، مجازی است. بنا بر نظریه
 وحدت شخصی، وجود اصالتاً و بالذات از آن
 خداوند نامتناهی است و ماسوای او، همه
 ظهورات و فیوضات اویند و این فیض همان
 وجه‌الله است که نمود و حکایت ذات حقیقی
 الهی است که در آیات قرآن تنها او متصف به
 بقاست (الرحمن / ۲۷-۲۶) و غیر از وجه خداوند،

یعنی تمامی ماهیات و ذوات امکانی، ذاتاً بود یا نمود نیستند بلکه نابود و فانی هستند و تنها در پرتو وجه الهی بروز و ظهور میکنند. با این تبیین، دلیلی بر تأویل آیه و عدول از ظاهر آن که پنداشته شود تمام ماسوی‌الله در آینده نابود میشوند نیست، بلکه اشیاء هم‌اینک نیز نابود و هالک هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶/ ۲۷۳؛ همان: ۱۵۳-۱۵۱ و ۱۵۵).

صدرالمتألهین در تفسیر این آیه، به حقیقت وجود حق‌تعالی و شئون آن نظر دارد. وجود خداوند بسبب صرف‌الوجود بودن، وجود تمام موجودات است. او در موجودیت، اصل و حقیقت است و ماسوای او، شئون و حیثیات اویند. خداوند، ذات و ماسوای او، اسماء و تجلیات و مظاهر او هستند. او نور و ماسوای او، سایه‌ها و روشنایی‌های او هستند؛ او حق است و همه چیز جز وجه گرامی او، باطل است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۵). صدرالمتألهین بر همین اساس در تفسیر آیه معتقد است: «هالک بودن» صفت ماسوی‌الله است، چراکه ذاتش عین فقر و وابستگی به غیر است و تنها حقیقت وجود -حضرت حق- ذاتاً استحقاق وجود دارد (همو، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

۳. آیه «ما یكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» (مجادله / ۷): این آیه نیز مخاطب قرآن را از هم‌ردیف قراردادن خداوند با کثرات خلقی

برحذر میدارد، چراکه وحدت و کثرت آنها از نوع وحدت و کثرت عددی است و اگر خداوند دارای وحدت عددی باشد، باید در باب اعداد داخل شود و نباید بین سومی سه تا و سومی دو تا فرقی قائل شد، درحالی‌که بر اساس آیات کریمه، قول اول کفر و کلام دوم صحیح است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۶۵-۶۴) بهمین دلیل، در شمارش موجودات، در عین حال که سه چیز هستند، خداوند چهارمی همین سه‌تاست و این جز با پذیرش وحدت شخصی و وجود و سریان این وجود واحد در ماسوی و نیز تمایز احاطی حق و خلق، معنا پیدا نمیکند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۷۶ و ۲۷۷).

در روایتی از امام موسی بن جعفر (ع) به نام‌محدود بودن و اطلاق ذاتی حضرت حق اشاره شده، و سپس تفکر تثلیثی سومی سه نفر بودن خداوند، باطل معرفی شده، چراکه سومی سه نفر، یعنی واحد عددی بودن حق که در ردیف اول و دوم مینشیند و وجودی جدای از آنها دارد؛ آنها نیز استقلال در وجود دارند. اما آیه مورد نظر بدین معناست که وجود خداوند در ردیف چیزی نیست و کسی هم با او هم‌ردیف نیست. ازاینرو، چهارمی سه نفر با اولی، درون اولی، بیرون اولی، بین اولی و دومی، درون و بیرون دومی و ... هست و در عین حال، هیچ‌جا نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۱۲).

ب) بررسی متون ناظر بر «صفات خبریه» صدرالمتألهین در آثار مختلف، بروش تفسیری خود و با عنایت به دستاوردهای نظریه وحدت شخصی وجود، به تفسیر صفات خبریه پرداخته که به نمونه‌هایی از آنها اشاره میشود.

۱. معیت الهی: از جمله صفات خبریه خداوند عباراتی از متون دین است که بنوعی به معیت حق تعالی با مخلوقات اشاره دارد؛ مانند آیه «هو معکم این ما کنتم» (حدید/ ۴). معیت در لغت بمعنای همراهی و مصاحبت است؛ اگر به ظاهر آیه استناد شود، منظور معیت مکانی و زمانی خواهد بود درحالیکه بخوبی دانسته میشود که خداوند از قید زمان و مکان مبرا است، و اگر از ظاهر آن دست برداشته و بجهت تنزیه مقام الهی از صفات مخلوقات، آیه را تأویل نموده و معیت را معیت علمی بدانیم، معنا این خواهد بود که شما هر کجا باشید خداوند متعال به شما علم دارد. از نظر صدرالمتألهین هر دو معنا در رابطه با معیت حق و خلق، برداشتی ناصواب است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ه: ۲۲۵). بر اساس نظریه ارواح معانی، معیت دارای مصادیق مادی و غیرمادی است و یکی از مصادیق روحانی معیت، همراهی بمعنای احاطه وجودی حق و قیومیت خداوند بجهت وحدت شخصی وجود خواهد بود (همو، ۱۳۸۵: ۳/ ۲۴۳؛ همو،

۱۳۸۹ب: ۶۵). بهمین دلیل، صدرالمتألهین شیوهٔ راسخان در علم را با تمثیل آینه توضیح میدهد و به حدیث پیامبر(ص) استشهد مینماید که خداوند متعال فوق هر چیزی و تحت هر چیزی است، عظمت و کبریایی او همه چیزها را پر کرده و هیچ چیز تهی از او نیست، قبل و بعد از خداوند متعال هیچ چیزی موجود نیست، بنابراین اگر در دل هر موجودی فرو رویم، حضور وجودی خداوند و معیت او را در آن خواهیم یافت (همو، ۱۳۸۹ه: ۲۲۶).

از مجموع عبارات و شواهد ملاصدرا برمی‌آید که حضور همه‌جانبهٔ خداوند و اینکه وجودی بجز وجود واحد حق تعالی نیست، و ماسوی‌الله درحقیقت تنها لمعه‌یی از لمعات ذات و وجهی از وجوه اوست، به بهترین شکل معیت الهی را نمایان می‌سازد (همو، ۱۳۹۱ج: ۳۹۳-۳۹۱). صدرالمتألهین علاوه بر آیات دال بر معیت خداوند و نیز آیهٔ مربوط به قرب الهی، به آیات «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات / ۲۱) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید / ۳) و نیز کلام حضرت علی (ع) «هو مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱) اشاره میکند و معیت خداوند با مخلوقات را به این معنا تفسیر میکند که او بواسطهٔ ظهورش در پوشش اسماء و صفات در دو عالم علم و عین، عین اشیاء است

و بجهت ارتفاع و علو ذاتش، غیر از همه اشیا است (همو، ۱۳۸۶: ۱/ ۵۱۷).

بر اساس دیدگاه صدرالمآلهین در جمع بین تشبیه و تنزیه حق، اینکه در آیات و روایات گفته شده که خداوند قریب و بعید است، نه به این معناست که گاهی قریب و گاهی بعید است، بلکه جهت قرب بعینه جهت بعد حق و جهت بعد بعینه جهت قرب حق است و معنای دخول خداوند در اشیا، دخول موجود مقوم در آن چیزی است که به آن قوام میبخشد؛ چون همه اشیا افعال خداوندند. چون خداوند علت آنهاست و قابل مقایسه با آنها نیست، پس از همه آنها بعید است و منظور از خارج بودن از اشیا بدلیل تام‌الحقیقه بلکه فوق‌التمام بودن خداوند است که تمام هستی از وجود او افاضه شده است (همو، ۱۳۸۵: ۳/ ۱۱۱).

۲. عرش و کرسی برای خداوند: یکی دیگر از صفات خبریه عباراتی است که برای خداوند عرش و کرسی قائل شده‌اند. بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، همه موجودات، مخلوق خدا و از تجلیات ذات او و در تدبیر اویند، نه اینکه عرش و کرسی قرارگاه و محل سکونت خداوند باشد و او محمول بر آن، بلکه خدا بر همه چیز محیط و حامل و حافظ و وجود برتر جمعی الهی تمام تجلیات خود است. همچنین بر اساس نظریه ارواح معانی، داشتن ویژگیهایی

مانند پایه، سایه، جرم و حجم برای کرسی ضروری نیست، بلکه مقصود اصلی، غایت آن، یعنی جایگاه تدبیر و صدور حکم است، زیرا اشیا در هر نشئه‌یی مصداق متناسب با همان نشئه را دارند؛ بنابراین، اگر چیزی ویژگیهای مادی نداشته باشد، به این معنا نیست که نمیتواند عرش یا کرسی باشد. معنای هر یک از مصداق مادی و مثالی و عقلی و وجود برتر الهی، مناسب نشئه خویش است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/ ۱۳۱)، بطوریکه روح معنای آن در همه موارد بطور واقعی و بدون نیاز به تشبیه یا تأویل، صدق میکند (همان: ۱۳۲؛ همان: ۱۴/ ۲۱۹). بنابراین، این واژه برای معنایی وسیعتر وضع شده که هم مخصوص جایگاهی برای تدبیر امور مادی است و هم مصداق عالی و روحانی آن، مقام تدبیر و ربوبیت خداست که همتای علم فعلی اوست، زیرا علم الهی به خیر و صلاح و فلاح، عامل تدبیر جهان است (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/ ۱۲۹). از این جهت میتوان خداوند را حقیقتاً دارای عرش و کرسی دانست.

۳. کلام الهی: از دیگر اوصاف خبریه در قرآن کریم، تکلم و سخن گفتن خداوند است؛ مانند آیه «وَمَا كَانَ لَيْشَرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ...» (شوری/ ۵۱). بر اساس نظریه ارواح معانی، روح معنای

«کلام» اینست که آنچه در نهان است، آشکار نماید؛ بهمین دلیل، اطلاق کلام بر موجودات و مخلوقات الهی که شئون و تجلیات پروردگارند، اطلاق حقیقی است و اگر صوت خارج شده از دهان آدمی را نیز کلام گویند، برای آنست که معنای مورد نظر گوینده را به شنونده منتقل میکند. از اینرو، هر چیزی که چنین ویژگی‌یی داشته باشد -چه اصوات و الفاظ، یا زبان بدن و حتی اثر هنری و نظایر اینها، مانند اشاره و رمز- «کلام» شمرده میشود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴/۲۲۰).

صدرالمتألهین نیز در تفسیر «کلام» از نظریهٔ ارواح معانی استفاده کرده است. او واژهٔ تکلم را از ریشهٔ «کلم» بمعنای زخم زدن میدانند و آن را مصدر صفتی مینامد که مؤثر در غیر باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۳۰/۱). کلام انشاء چیزی است که بر ضمیر متکلم دلالت کند و بوسیلهٔ آن، غیب اظهار شود. پس مخلوقاتی که از ناحیهٔ خداوند ظهور می‌یابند، نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آنها از آنچه در نهان و باطن است، پرده برداشته میشود (همو، ۱۳۸۰: ۷/۳-۵؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۹۴).

بر اساس وحدت شخصی وجود در نظر صدرالمتألهین، کلام الهی در مقام نخست، همان حقیقت هستی است که در نظام امر و خلق تنزل یافته و در موجودات بمنزلهٔ آیات الهی تجلی

پیدا کرده است. او تأکید دارد که کلام الهی منحصر در اصوات و حروف و حتی فقط از جنس معانی نیست، بلکه در هر عالمی از عوالم هستی، دارای صورتی مخصوص است (همو، ۱۳۸۹: ۲/۱۴۵). وی همانگونه که عالم را حقیقت عینی واحد و دارای شئون و ذومراتب میداند، کلام الهی را نیز امری واحد دانسته که در مراتب متعدد خود، دارای تجلیات گوناگون است که با مراتب سه‌گانهٔ هستی، یعنی عوالم عقل، مثال و حس مطابقت و تناظر دارد.

۳- کاربست نظریهٔ «وحدت شخصی وجود» در تفسیر متون دینی ناظر بر «افعال خدا»

پس از بررسی مصادیقی از توحید ذاتی و صفات خبریه، به بحث از توحید افعالی می‌پردازیم. افعال خداوند شامل هر آن چیزی است که از او ظهور و تجلی می‌یابد و شامل تمامی مخلوقات و افعال و آثار صادر از آنها، نظیر افعال انسانها نیز میشود. معمولاً حکما و برخی متکلمان، برای حل توحید افعالی به طولی بودن فاعلیت استناد میکنند، اما بر پایهٔ وحدت شخصی وجود، پاسخی دقیقتر میتوان ارائه کرد. منظور از توحید افعالی در نگاه صدرالمتألهین و بر پایهٔ فهم وحدت شخصی وجود، اینست که افعال در همان موطن وقوع فعل، فعل حق هستند، نه به این صورت که خداوند در طول

فاعل قریب، فاعل بعید آن فعل باشد. پر واضح است که توحید افعالی نتیجه توحید ذاتی است، یعنی اگر وجود بمعنای واقعی کلمه منحصر در خداوند باشد، همه صفات وجودی نیز صفات ذات اوست و همه افعال نیز فعل او هستند، چراکه حق تعالی تمام حقیقت وجود است و هیچ شیئی از حوزه وجودی او خارج نیست و مخلوقات ظل او هستند و هر جا اثری باشد متعلق به خداوند است (خمینی، ۱۳۷۹: ۶۵-۶۲).

بررسی آیات ناظر بر «توحید افعالی»

اکنون به برخی از مصادیق توحید افعالی در آیات قرآن کریم اشاره میکنیم.

۱. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال / ۱۷): صدرالمتألهین بدون آنکه بخواهد از ظاهر آیه دست بردارد، بر اساس نظریه وحدت شخصی، معتقد است در همان موطنی که رسول الله رمی میکند، رمی به خداوند نیز نسبت داده میشود. او در شرح اصول کافی در ضمن رد دیدگاه جبریه، قدریه و اشاعره، آیه کریمه را ناظر بر رأی گروهی میدانند که افعال را با رویکرد توحیدی و حذف اضافات و محو اسباب و مسببات، تنها به خداوند متعال نسبت میدهند (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴ / ۹۸۳ و ۱۱۵۶).

توضیح اینکه، در قرآن کریم تمامی اشیاء مخلوق و فعل خداوند نامیده میشوند، بگونه‌یی

که هر کدام بتناسب ظرف وجودی خود، شأنی از شئون الهی هستند. بهمین دلیل، تنها مؤثر حقیقی خداوند خواهد بود و تمامی ممکنات، ظهورات فعل اویند و اگر در عالم ماده نوعی تأثیر و تأثر دیده میشود، همگی در حیطه سنجش روابط بین خود مخلوقات است، نه اینکه خداوند فاعل بعید و مخلوقات، فاعل قریب افعال خود باشند. در این آیه بمقتضای آنکه همه انسانها، از جمله رسول اکرم (ص)، تجلیات خداوندند، در افعال خود از جمله رمی، مختارند؛ از سوی دیگر، بر اساس نظریه وحدت شخصی، هیچ موجودی استقلال در وجود یا فاعلیت ندارد و اثر حقیقی موجودات از آن پروردگار است. بهمین دلیل، خداوند متعال کمالات اشیاء را قبل و بعد از آنکه به آنها نسبت دهد، به خویش نسبت میدهد و خود را با همه کمالات همراه میخواند. در آیه فوق نیز چون رسول خدا (ص) تجلی کامل و فانی در ذات اوست، هرگونه کاری را از خود سلب کرده و بعنوان مظهر حق، تنها کار خداوند را نشان میدهد.

۲. آیه «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» (توبه / ۱۰۴) و «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه / ۱۰۳): در دو آیه شریفه، دریافت صدقه هم به خداوند نسبت داده شده است و هم به پیامبر (ص). بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود،

در همان موطن که رسول خدا صدقه میگیرد، در واقع همان ذات یگانه و مطلق است که حضور دارد و در حقیقت اوست که صدقه میگیرد، و انتساب دریافت صدقه به ایشان، بواسطه وجود حق تعالی است (انبیاء/ ۲۲)، چراکه ملک و مُلک آسمانها و زمین تنها از آن اوست (آل عمران/ ۱۸۹). طرفداران نظریه طولی، در حل این آیات گفته‌اند: خداوند بواسطه پیامبر اکرم (ص) صدقه میگیرد. صدرالمتألهین این برداشت را خلاف ظاهر دانسته و معتقد است خداوند بطور مستقیم صدقات را دریافت میکند، در عین حال که بر اساس آیه دوم، حکم دریافت صدقه از رسول خدا(ص) نیز نفی نمیشود. حاصل جمع این دو آیه با حضور وجودی حق تعالی در دل تمام مواطن سازگار است. حتی در روایات معصومین (علیهم السلام) آمده است که صدقه پیش از آنکه بدست مسکین برسد، به خداوند میرسد. چنین تعبیری تنها با نظریه وحدت شخصی وجود هماهنگ است که مقصود از آن «قرض دادن به خداوند» است نه «قرض دادن در راه خداوند» و این جز با فرض و حضور وجودی حق در دل مواطن خلقی ممکن نیست.

۳. آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان/

۳۰): ظاهر این آیات با اراده انسان سازگار نیست. گروهی برای اثبات اراده انسان از معنای ظاهری دست کشیده و آن را تأویل برده و

معتقدند معنای آیه چنین است: آنچه انسان مشیت کند، خداوند همان را مشیت میکند. در مقابل، برخی دیگر قائل به جبر در افعال انسان شده و همه مشیتها را مشیت حق میبینند. اینان نیز از ظاهر آیه عدول کرده‌اند، اما بنا بر مبنای تفسیری صدرالمتألهین، اگر عینیت حق با خلق و نیز تمایز حق از خلق بگونه‌یی معقول و منطقی در کنار هم تفسیر شود، بر اساس توحید افعالی و نظریه وحدت شخصی وجود، در دل مشیت و اراده انسان و دقیقاً در همان جایگاهی که انسان مشیت میکند، خداوند حضور وجودی دارد و مشیت انسان بنفس همان مشیت، مشیت حق نیز هست.

قرآن کریم نسبت موجودات با وجود حق را عین‌الربط دانسته که هیچ استقلالی ندارند، بنابراین تمام هستی، از جمله اختیار انسان، با حذف نقایص، عین وجود و اختیار خداست؛ اما نفوذ اراده و خواست خداوند در انسانها، جدا از اراده و اختیار انسان نیست و همچنین خداوند آنها را در وجود و اراده و اختیار آزاد نگذاشته است (لاجبر و لاتفویض)، بلکه توحید حقیقی اینست که وجود اراده و اختیار انسان و تمامی موجودات، حقیقت خارجی دارد و از شئون و تجلیات خداوند است و انسان درحقیقت موجودی مؤثر ولی مطیع است (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۲۷۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا آیات قرآن کریم را متناظر با مراتب ظهورات حق میدانند و برای مظاهر الهی، نظام تشکیکی قائل است و بهمین دلیل، قائل به نظریه خزائن است. همچنین در مورد تشبیه و تنزیه حق، موفق میشود بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، استادانه بین آنها جمع کند. در نوشتار حاضر، با ذکر مصادیق عینی آیات، روشن شد که توحید حکمت متعالیه نه تنها با وحی منافاتی ندارد، بلکه تفسیری عمیقتر از آیات ارائه میدهد، بی آنکه به دام تشبیه یا تأویل ناموجه بیفتد. بنابراین، آیات توحید ذاتی دقیقتر تفسیر میشوند. همچنین، در باب صفات خبریه، بنا بر دستاوردهای وحدت شخصی وجود، تمامی ممکنات شأنی از شئون واجب تعالی هستند و در سلسله مراتب ظهورات حق قرار دارند. چون خداوند، وجود واحد شخصی است و تمام هستی تجلی اوست، پس هر آنچه مخلوقات او دارند، حقیقتاً دارد؛ منتها نه مصداق مادی آنها را، بلکه مطابق نظریه ارواح معانی، پس از پیراستن نقایص از مصادیق مادی، ضروری است روح معنای آنها را دریافت کرده و سپس به خداوند متعال اسناد داده و اینچنین بین تشبیه و تنزیه حق جمع نماییم. همچنین، بر اساس فهم صحیح وحدت شخصی وجود و توحید افعالی، تمام افعال اختیاری انسان،

همانطور که حقیقتاً به خودش نسبت داده میشود، به خداوند متعال نیز منسوب است. بهمین دلیل، با پذیرش نظریه عین الربطی که متناسب با نظریه وحدت شخصی وجود است، قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تفسیری صحیح پیدا میکند.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف) سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۶ ب) شرح حکمت متعالیه (رحیق مختوم)، تحقیق حمیدرضا پارسانیا، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۷) عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۸) تفسیر تسنیم، تحقیق علی اسلامی، قم: اسراء.
حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲) دو رساله مثل و مثال، تهران: طوبی.
خمینی، روح الله (۱۳۷۹) الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
----- (۱۳۹۰) آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
سبحانی، جعفر (بی تا) الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۳، بی جا: بی نا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق
نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

----- (۱۳۸۷) مفاتیح الغیب، ترجمه محمد
خواجوی، تهران: مولی.

----- (۱۳۸۹ الف) أسرار الایات و انوار البینات،
تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ ب) رساله فی خلق الأعمال، تصحیح و
تحقیق مهدی دهباشی، در مجموعه رسائل فلسفی
صدرالمتألهین، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

----- (۱۳۸۹ ج) تفسیر القرآن الکریم، ج ۵،
تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ د) تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ۳ و ۴،
تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ هـ) تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، تصحیح
و تحقیق محسن پیشوایی، تهران: بنیاد حکمت
اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ و) تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، تصحیح
و تحقیق صدرالدین طاهری، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱ الف) الشواهد الربوبية فی المناهج
السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق
داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۰ق) توحید علمی
و عینی در مکاتیب بین مرحوم آقا سیداحمد
کربلایی و مرحوم کمپانی، بضمیمه محاکمات و
تذیلات علامه طباطبائی و سیدمحمدحسین
تهرانی، تهران: حکمت.

عبداللهی، مهدی (۱۳۹۱) «تفسیر صدرایی از وحدت
شخصی وجود و شواهد دینی آن»، اندیشه نوین
دینی، شماره ۳۱، ص ۱۴۶-۱۲۷.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲) درآمدی بر نظام حکمت
صدرایی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

قمی (قاضی سعید)، محمدبن محمد (۱۳۷۳)
شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی
حبیبی، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،
ج ۲ و ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،
ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار
الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ ب) الشواهد الربوبية، ترجمه جواد
مصلح، تهران: سروش.

----- (۱۳۸۵) شرح الاصول الکافی، ج ۳ و ۴،
تصحیح و تحقیق محمود فاضل، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (ب) ۱۳۹۱) الحکمة العرشية، تصحيح و
تحقيق اصغر دادبه، در مجموعه رسائل فلسفی
صدرالمآلهین، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

----- (ج) ۱۳۹۱) المشاعر، تصحيح و تحقيق
مقصود محمدي، در مجموعه رسائل فلسفی
صدرالمآلهین، ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.

----- (د) ۱۳۹۱) المظاهر الالهية في اسرار علوم
الکمالية، تصحيح و تحقيق محمد خامنه‌ای،
تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
نجمی‌نژاد، نعمیه؛ محمدي، عبدالله (۱۴۰۱)
«روش‌شناسی حکمت صدرایی در تحلیل
اوصاف خبری در تشبیه و تنزیه حق»، اندیشه
نوین دینی، شماره ۶۸، ص ۲۶-۷.
یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳) مبانی و اصول حکمت
صدرایی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).