

تاریخ وصول: ۸۵/۵/۷

تاریخ تأیید: ۸۶/۹/۱۱

«ورای وجود و وجود»

مهدی زمانی*

طرح مسئله

ویژگی خرد آدمی آن است که از سطح پدیدار و ظاهر به ساحت ذات و باطن فرا رود و به عبارتی دیگر یعنی: «گوهر خرد، شناخت گوهر است». به کارگیری واژگان جوهر و عرض، ذات و پدیدار، باطن و ظاهر و اصل و تجلی و درک معنای آن نشان می‌دهد که فعالیت خاص خرد آدمی گذشتن از سطح پدیدار است. خرد آدمی در وصول به اصل عالم بایستی جهان را ظهور و نشانه حق تعالی ببیند و به آن همچون علامت (عالم: ما یعلم به الحق) نظر نماید. روشن است که عالم تجلی منحصر به عالم اجسام

چکیده: در نظام‌های عرفانی و مابعدالطبیعی سلسله مراتب وحدت و کثرت را در پنج مرتبه خلاصه می‌کنند که عبارت است از: جسم، نفس، عقل، صفات و ذات. سه مرتبه نخست مربوط به عالم تجلی و دو مرتبه اخیر متعلق به عالم الهی است. اصل الهی در مرتبه ذات به هیچ صفتی موصوف نمی‌شود و «أحد» است ولی در مرتبه صفات و أسماء به صفات مختلف توصیف می‌شود و در مقام «واحدیت» قرار دارد. مرتبه اول «ورای وجود» و مرتبه دوم «وجود» است. در این مقاله تلاش شده تا با بیان تفاوت میان دوگانه‌ای مانند مطلق و نسبی و آتما و مایا، الوهیت غیرشخصی و خدای شخصی به فهم تفاوت میان ورای وجود و وجود کمک شود.

کلیدواژه: ورای وجود، وجود، واحد، احد، الوهیت غیرشخصی، خدای شخصی، مطلق، نسبی.

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام‌نور، مرکز اصفهان.

نشانی اینترنتی: zamani108@gmail.com

یامبلیخوس در این باره تشریح می‌گردد. در ادامه تعبیرات افلاطون و نوافلاطونیان با تعبیرات ما بعدالطبیعی و عرفانی اندیشمندان مسلمان مقایسه و تطبیق شده است و همچنین از نظام ما بعدالطبیعی دین هندو و به ویژه تعبیرات مکتب ودانتای عاری از ثنویت برای تبیین «مرتبه ماورای وجود» استفاده گردیده است. بنابراین حوزه بررسی مفهوم ورای وجود اختصاص به متفکران یونان یا اندیشمندان مسلمان پیدا نکرده و تلاش شده است تا از دیدگاه عرفان هندو نیز به این موضوع پرداخته شود. بر این اساس بررسی از گفتار افلاطون درباره جزء واحد را آغاز می‌کنیم.

«خیر» و «أحد» در آثار افلاطون

افلاطون با طرح اساسی ترین آموزه خود، یعنی عالم مثل، سلسله مراتبی از وحدت در کثرت را ترسیم می‌نماید که از «مثال خیر» (آگاتون) ناشی می‌شود. "آگاتون" (*αγαθον*) به معنای «خوب» یا «خیر» است (Places Platon lexique, 1970, V.2) و در آثار افلاطون در مورد «خیرترین» یا «ایده خیر» به کار می‌رود:

"ایده خیر" را باید چیزی تصور کنی که در پرتو آن شناختنی‌ها دارای حقیقت می‌شود و شناسنده دارای نیروی شناخت می‌گردد. به عبارت دیگر باید آن را هم علت شناسایی بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود، ولی همچنان که روشنایی و نیروی بینایی شبیه خورشید هستند، اما خود خورشید نیستند، شناسایی و حقیقت نیز به «خیر» شبیه‌اند و هیچ یک از آن‌ها عین خیر نیست. بلکه خود خیر

چیزی است برتر از آن دو. " (جمهوری، ۹. ۵) بر این اساس، «ایده خیر» بالاترین مرتبه واقعیت است که از هر نوع دوگانگی برتر است. «حقیقت» و «خرد»

نیست بلکه مراتب برتر از آن یعنی عالم مثال (نفوس) و عالم عقل را نیز در برمی‌گیرد، زیرا علاوه بر تجلی صوری کثیف (جسم)، تجلی صوری لطیف (نفوس) و تجلی فوق صوری (عقل) نیز وجود دارد. پس عالم تجلی را می‌توان به سه مرتبه جسم، نفس و عقل تقسیم کرد. ساحت اصل نیز به نوبه خود دو مرتبه است یکی اصل اعلا که با صفات سلبی تنزیه می‌شود و دیگری اصل وجودی که منشأ موجودات و دارای صفات ایجابی است.

موضوع این مقاله بیان تفکیک مرتبه «ورای وجود» از مرتبه وجود است. در بسیاری از نظام های عرفانی و مابعدالطبیعی (به معنای خاص مابعدالطبیعه یعنی نظام هایی که در شناخت هستی به ابزاری فوق عقل جزئی یعنی معرفت ذوقی و باطنی نظر دارند و قایل به کشف و شهوداند.) از برترین مرتبه واقعیت به نام «مرتبه ورای وجود» تعبیر شده است. اگر با عبارات دینی به سراغ این موضوع برویم می‌توان گفت اصل الهی یا خدا در رأس سلسله مراتب واقعیت قرار دارد، لیکن در بیان این اصل گاهی او را از همه صفات برتر می‌دانیم و بدین سان اتصاف هر صفتی را به او نفی می‌کنیم و گاهی او را به صفات متعدد متصف می‌نماییم. تعبیر «ورای وجود» درباره مرتبه اول و تعبیر اصل وجودی درباره مرتبه دوم به کار می‌رود.

اصل الهی

۱. اصل اعلا: فوق همه صفات (ورای وجود).

۲. اصل وجودی: متصف به صفات (اصل وجودی)

محدوده و حوزه بررسی

در این مقاله مسئله «مرتبه ورای وجود» در نظام ما بعدالطبیعی افلاطون بررسی می‌شود و سپس نظر مهم ترین فیلسوفان نو افلاطونی مانند افلوپین و

افلاطون هنگامی که در محاوره فایدروس از «هستی راستین» (فایدروس، ۲۴۷) و یا در جمهوری از اصل نخستین و حکمران مطلق در عالم شناختنی‌ها «(جمهوری، ۵۱۷) یاد می‌کند، بلافاصله آن را به صفات سلبی متصف می‌نماید و بر تعالی و تنزیه او از هر نوع تشخیص و تعین تأکید می‌ورزد: «نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد»، ولی هنگامی که از وجود سخن به میان می‌آید باید توجه داشته باشیم که به نوعی تعین و تشخیص اشاره و بنابراین از مرتبه «یک یک» یا «أحدیت» به مرتبه «یک باشنده» (*το εἷς οὐ*) یا واحدیت تنزل کرده‌ایم. مثلاً در محاوره سوفسطایی افلاطون از پنج گونه از ایده‌ها سخن می‌گوید که عبارت است از وجود، عین، غیر، حرکت و سکون. در این محاوره، بیگانه-ای می‌پرسد: آیا می‌توانیم بپذیریم که هستی حقیقی نه حرکت دارد و نه حیات و نه روح و نه عقل؟ یعنی نه زنده است و نه می‌اندیشد و بلکه از حرکت و خرد بی بهره است؟ و در پاسخ گفته می‌شود که نمی‌توانیم هستی حقیقی را بی بهره از حیات و علم بدانیم. بنابراین در این محاوره صفاتی مثل حیات و علم به اصل الهی نسبت داده می‌شود و بر همین اساس سخن از وجود یا تعین به میان می‌آید. اصل الهی از آن جهت که متصف به صفات می‌گردد، تعین و تشخیص می‌پذیرد. افلاطون از این مرتبه به "وجود" تعبیر می‌کند و آن را اولین تعین خداوند و متناظر با مرتبه «واحد» یا «یک باشنده» می‌بیند. مرتبه واحد اگر چه به اصل الهی اشاره دارد و به اسم خداوند نامیده می‌شود، ولی متأخر از «احد» یا «یک یک» است. پس می‌توان اصل الهی را شامل دو مرتبه دانست:

۱. مرتبه "اصل اعلی": در این مرتبه، اصل الهی فراتر از هر تعین و بنابراین ورای وجود است که

از «خیر برین» سرچشمه می‌گیرد، اما «خود خیر» برتر از آنها است. به تعبیر دیگر جایگاه «ایده خیر» در مقام اصل و ذات فراتر از همه اشیاء و برتر از همه امور و منزه از همه قیود است و در نتیجه تنها با توصیفات سلبی درباره آن می‌توان سخن گفت. «ایده خیر»، «یگانه حقیقی» یا «أحد» است که از دوگانگی عالم و معلوم نیز برتر است و هیچ گونه تعینی را بر نمی‌تابد. اگر «خیر» از هر نوع دوگانگی و تعینی برتر است، باید از حیث علو و برتری والاتر از هستی باشد.

«شناختنی‌ها نیز تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون خیر هستند؛ بلکه وجود خود را نیز از او دارند، در حالی که خود «خیر» وجود نیست بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از هستی است» (جمهوری ۵.۹). همچنین افلاطون در محاوره پارمنیدس به مرتبه‌ای از واقعیت اشاره می‌کند که از هر نوع دوگانگی برتر است و آن را «یک یک» (*το εἷς εἷς*) یا «أحد» می‌نامد.

مقام احد از هرگونه حد و مرز، ترکیب، جسمانیت و صفات متعین دیگر برتر است. «أحد» نامتناهی است و بنابراین از صفاتی مثل حرکت، سکون، زمان، تشابه، اسم و رسم منزه است. (پارمنیدس، صص ۱۴۲-۱۳۷). همچنین در این محاوره «احد» برتر از تعین وجود معرفی می‌شود (Cornford F.M, 1980, p.132) و این با توصیف افلاطون درباره «ایده خیر» کاملاً مطابقت دارد. بنابراین، هرچند افلاطون تصریح نکرده است، می‌توانیم «ایده خیر» در جمهوری را با «یک یک» در محاوره پارمنیدس یکی بدانیم. نو افلاطونیان در یکی پنداشتن «خیر» جمهوری با «یک یک» پارمنیدس تردیدی به خود راه نداده‌اند (Proclus, 1987, p.232) و معتقداند این مرتبه همان اصل الهی یا ذات خداوند است که برتر از وجود بوده و به شبکه علم و ادراک ما در نمی‌آید.

افلاطون مرتبه وجود و عقل را یکی می‌داند. علت این امر به اعتقاد بعضی (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۳۹) آن است که او براساس اصل پارمیندس وجود و عقل را یکی شمرده است. زیرا از دیدگاه پارمیندس اندیشیدن و بودن یکی است و درست است که او وجود را بی‌حرکت می‌داند، اما اندیشیدن را به آن نسبت می‌دهد (اثادها، ۸، ۱، ۵)

مرتبه "اصل اعلی" یا "مطلق فراتر از تعیین" از همه صفاتی که بر اشیاء حمل می‌گردد، برتر است. افلاطون وجود را ملازم با نوعی کمال نسبی می‌داند که تنها درباره حقایقی به کار می‌رود که بتوان آنها را یافت و حس کرد. بر همین اساس وجود را در مورد خیر مطلق نمی‌توان به کار برد. (رحیمیان ۱۳۸۳، ص ۳۸). چرا که مفهوم وجود با تعیین و تشخیص همراه است و بنابراین نوعی محدودیت به دنبال دارد. حال این پرسش پیش می‌آید که از دیدگاه خود افلاطون عالم مثل در چه مرتبه‌ای قرار دارد. آیا مثل در مرتبه اصل الهی متعین یا وجود قرار دارد یا در مرتبه عقل و تجلی فوق صوری؟ در پاسخ می‌توان گفت که سلسله مراتب مثل تا آنجا که برتر از ایده‌های انواع است، یقیناً مربوط به مرتبه اصل متعین الهی یا وجودند. مثلاً ایده‌های اجناس یا گونه‌های پنج گانه که در محاوره سوفسطایی (سوفسطایی، ۲۵۱) مطرح می‌شود در مرتبه وجود جای می‌گیرد و در حقیقت «امکانات مربوط به تجلی» (Possibilities of manifestation) است که در مرتبه وجود قرار دارد، اما اگر به مراتب پایین عالم مثل نظر داشته باشیم یعنی به ایده‌های هر نوع یا «برین‌الگوها» ی موجودات تجلی یافته نظر کنیم، باید گفت که هر دو احتمال وجود دارد. یعنی ممکن است آنها را در مرتبه وجود در نظر گرفت که در این صورت جاودان‌اند زیرا در مرتبه اصل قرار دارند و

افلاطون با تعبیر «یک یک» یا «ایده خیر» به آن اشاره می‌کند و به تعبیری خدای فوق‌تشخص (Super Personal) است.

۲. مرتبه "اصل وجودی": در این مرتبه خداوند با اتصاف به صفات کمال در نظر گرفته می‌شود و بنابراین با مرتبه واحدیت یا «وجود» یکی است و افلاطون از آن به «یک باشنده» تعبیر می‌کند و با کمی تسامح در به کار بردن واژه‌ها می‌توان آن را خدای متشخص (Personal) نامید.

ورای وجود در فلسفه افلاطون و یامبلیخوس

افلاطون مراتب وحدت و کثرت را با سه اقنوم احد، عقل و نفس بیان می‌کند که پس از آنها عالم مادی قرار دارد. او مبدأ نخستین یا احد را ورای هر تعیین و محدودیت می‌داند و بر همین اساس آن را فوق وجود معرفی می‌کند زیرا از دیدگاه او وجود همواره با ماهیتی خاص همراه است و نوعی تعیین به شمار می‌آید. (اثادها، ۵، ۵، ۶) او عالم مثل را در مرتبه عقل جای می‌دهد و همین باعث نوعی ابهام می‌گردد چه در این صورت عالم مثل در مرتبه تجلی قرار گرفته است و نه در مرتبه اصل الهی. در واقع افلاطون تمایز وجود و ورای وجود را در مرتبه اصل الهی مسکوت گذاشته است و همین باعث گردیده که یامبلیخوس احد افلاطون را مرتبه وجود یا واحد منظور کرده و به آن وراء هستی را اضافه کند. به بیانی دیگر یامبلیخوس میان مرتبه ورای وجود یا احد و مرتبه عقل که در عالم تجلی قرار دارد مرتبه وجود را قرار می‌دهد و عالم مثل را در آن جای می‌دهد. اما افلاطون پس از مرتبه احد، مرتبه عقل را که در عالم تجلی واقع است مطرح می‌کند و بنابراین بدون آن که تمایز اصل اعلی یا ذات برتر از وجود را با اصل وجودی یا واحدیت انکار نماید درباره آن سکوت کرده است. در واقع

صورت مثبت و چه منفی، با ذات خدا منافات دارد (Tillic, 1951, I, P. 237).

در واقع، تیلیخ بدون در نظر گرفتن تمایز مرتبه وجود و ورای وجود در اصل الهی، واژه وجود را به عالم متناهی یا مخلوقات اختصاص می‌دهد. به تعبیر دیگر مقصود وی آن است که خدا موجودی در میان موجودات دیگر نیست. به بیان مابعدالطبیعی او وجود را تنها بر مرتبه تجلی کیهانی قابل اطلاق می‌داند و به این اعتبار اصل الهی را برتر از وجود می‌شمارد. بنابراین اگر از منظر کلام، خداوند را برتر از وجود بدانیم در حقیقت او را برتر از تجلی و امور مخلوق دانسته‌ایم. در عرفان و مابعدالطبیعه هنگامی که از برتری اصل الهی نسبت به وجود سخن می‌گوییم، مقصود تفکیک اصل الهی به دو مرتبه است: یکی اصل اعلی یعنی مطلق فراتر از وجود و تعیین و دیگری اصل الهی متعین یا وجود.

اگر بخواهیم مسئله را از لحاظ عبارات ساده کنیم باید بگوییم «وجود» دو معنا دارد:

۱. وجود در مقابل «مطلق» (خلاً مثبت).

۲. وجود در مقابل «عدم» (خلاً منفی).

وجود به معنای اول معادل نسبیّت یا تعیین است و بنابراین اصل اعلی یا ذات مطلق فراتر از وجود است هر چند در اصل الهی مرتبه وجود یا تعیین را داریم که به عبارت متناقض نمایی «نسباً مطلق (relative absolute)» نامیده می‌شود. (شوئون، ۱۳۶۲، ۱۴۸ و نیز شوئون، ۱۳۸۴ آتما-مایا، «جام نو و می کهن»، ص ۲۵). در این صورت اگر درباره «وجود خداوند» سخن بگوییم مراد همان مرتبه اصل الهی متعین خواهد بود نه اصل اعلی، اما وجود به معنای دوم که معنای رایج این کلمه است در مقابل عدم به کار می‌رود و صرفاً به مفهوم واقعیت داشتن یک امر خواهد بود. روشن است که به این معنا می‌توان از وجود داشتن اصل اعلی سخن گفت (شوئون، آتما-مایا

آنچه در قلمرو اصل است، مطلقاً پایدار است. همچنین می‌توان آنها را در مرتبه عقل یا تجلی فوق صوری در نظر گرفت که بر این اساس نمی‌توان آنها را به معنای دقیق واژه «جاوید» خواند. بر طبق دیدگاه رنه گنون برای خود افلاطون گذر از یکی از این دو دیدگاه به دیگری امکان پذیر بوده است و در واقع نیز می‌توان هر دو دیدگاه را درست دانست. (گنون، مثل جاوید، «جام نو و می کهن»، صص ۴۴-۴۵).

معنای وجود

وجود در زبان عربی از ماده وَجَد، یَجِدُ گرفته شده است و در معنای آن وجدان و یافتن وجود دارد. آنچه متعلق یافت ما است، متعین و محدود خواهد بود و بنابراین اصلی اعلی فراتر از وجود قرار می‌گیرد. همچنین واژه "Existence" از ریشه لاتین "ex-sister" به معنای «بیرون-ایستادن» و قیام ظهوری است. آنچه منشأ و اصل ظهور است خود برتر از ظهور است و بنابراین از وجود ظاهر فراتر است. بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان مرتبه وجود را نوعی تعیین و نسبیّت دانست که ذات مطلق از آن جهت که مطلق است فراتر و برتر از آن است. (شوئون، ۱۳۸۳ «اسلام و حکمت خالده»، ۳، ۳ و نیز شوئون، ۱۳۸۴، آتما-مایا، «جام نو و می کهن»، ص ۲۴).

شاید در نظر اول تصور کنیم که برتر دانستن خداوند نسبت به وجود، اختصاص به اهل مابعدالطبیعه و عرفان ندارد زیرا بعضی از متکلمان از جمله "پل تیلیخ" نیز معتقد به برتری خدا بر وجود است و اگر بگوییم خدا وجود دارد، هستی او را محدود کرده‌ایم. این متکلم معتقد است ما نمی‌توانیم درباره وجود خداوند پرسشی طرح کنیم، زیرا پرسش از وجود خداوند پرسش از چیزی خواهد بود که بر اساس ذاتش برتر از وجود است و پاسخ آن، چه به

- (۲) اصل متعین یا وجود ← مطلق نسبی
- (۳) عقل (تجلی فوق صوری)
- (۴) نفس (تجلی صوری لطیف) مایا تجلی
- (۵) جسم (تجلی صوری کثیف) (نسبی) (عالم)

آنچه باعث می‌شود «وجود» را از «برتر از وجود» جدا سازیم، نسبت یا مایا است که از مرتبه اصل شروع می‌شود. عبارت متناقض نمای «مطلق نسبی» یا «نسبتاً مطلق» برای بیان این حقیقت به کار می‌رود که اصل وجودی یا «خداوند متصف به صفات»، نسبت به مخلوقات یا عالم تجلی مطلق است اما در قیاس با اصل برتر از وجود یا اصل اعلی نسبی خواهد بود. تصور شایع درباره خداوند که معمولاً در حد نظامهای کلامی باقی می‌ماند از مرتبه وجود بالاتر نمی‌رود زیرا همیشه خداوند را در ارتباط با عالم و یا مخلوقات در نظر می‌گیرد. (شوئون، ۱۳۸۳ شناخت اسلام، ۱۵۲). امروزه در غرب نیز هنگامی که از «ذات الهی» سخن می‌گویند در تصور خود درباره مقام الوهیت از حد وجود محض بالاتر نمی‌روند. (گنون، ۱۳۸۴ روح و عقل، «جام نو و می کهن»، ص ۳۸). در حقیقت تصور رایج درباره خداوند این است که الوهیت یا الله را با «لاهورت» یا «واحدیت» یکی می‌گیرد و به بیان دیگر «الوهیت» را به «لاهورت» منحصر می‌کند، در حالی که لفظ الوهیت یا الله هیچ گونه انحصار یا محدودیتی بر نمی‌تابد. (مهديه خرد جاویدان، ص ۲۷۱). در قرآن و منابع دینی نیز لفظ «الله» هم بر ذات برتر از وجود و غیرقابل توصیف (الله اکبر من أن یوصف) اطلاق می‌گردد و هم بر اصل متصف به صفات (هو الله الخالق الباری المصور). همچنین تعبیرات «احد» و «واحد» (که اولی بر وحدت حقیقی و برتر از وجود و تعین دلالت دارد و دومی بر وحدت وجودی) هر دو در مورد خداوند به کار می‌رود، در حالی که تعبیر أحد به مطلق محض اشاره

«جام نو و می کهن»، ص ۲۳) و باید توجه داشته باشیم که معنای وجود داشتن اصل اعلی، «واقعی بودن» آن است و شأن این کلمه تنها شأن منطقی و تمهیدی است. (شوئون، ۱۳۸۴ عقل و عقل عقل، ص ۸۸).

مطلق و نسبی

ذات خداوند، بر حسب تعریف باید از هر نوع محدودیت مبرا باشد و بر همین اساس از هر قیدی که باعث تعین و تشخیص باشد به دور و به بیان دیگر مطلق است. اگر خداوند را به عنوان اصل وجود شناختی یا متصف به صفات در نظر بگیریم، متعین و مقید ساخته‌ایم. از این روی باید مطلق محض را فراتر و برتر از آن دانست و مرتبه ذات یا اصل اعلی را وراء هستی، «برتر از صفات» یا «بی چون» (non-determined) دانست. برحسب آموزه مراتب پنج‌گانه واقعیت که در آغاز به آن اشاره کردیم، تنها مرتبه ذات یا اصل اعلی از نسبت و تعین برتر است، اما مرتبه اصل متعین یا خداوند در حال اتصاف به صفات در قلمرو نسبت قرار می‌گیرد، هرچند نسبت به مراتب پایین تر از خود مطلق است. در نتیجه مرتبه ذات یا فراتر از وجود را می‌توانیم «مطلق محض» یا «مطلق درونی» بدانیم و مرتبه اصل متعین یا وجود را «مطلق نسبت به بیرون» یا «مطلق نسبی». اگر از زبان مکتب و دانتا استفاده کنیم «مایا» (maya: توهم یا نسبت یا وجود) یا نسبت شامل مرتبه اصل یا خداوند در مرتبه اتصاف به صفات نیز می‌شود و فقط ذات یا «آتما» (Atma: خود یا ذات برتر از وجود) از هرگونه نسبت برتر است: (شوئون، ۱۳۸۴ حضرات پنج‌گانه الهی، «جام نو و می کهن»، ص ۴۴).

اصل برتر یا ذات
(برتر از وجود) ← آتما } خداوند اصل

حسب تعریف باید به باطن متون مقدس و توحید حقیقی بپردازند.

نمونه ای از مقایسه میان نگرش کلامی با دیدگاه مابعدالطبیعی، نوع نگاه متکلمان به کلمه یا عقل الهی به عنوان "جایگاه امکانات" (Place of possibilities) است. متکلمان در اینجا تنها به امکانات مربوط به تجلی نظر دارند و بر همین اساس توجه به امکانات در مرتبه وجود متعین و انتقال از آن به فراتر از وجود برای آنان میسر نیست: «نیازی به گفتن ندارد که هنگامی که ارباب کلام به عقل الهی یا کلمه، «جایگاه امکانات» می‌گویند، غرض‌شان از امکانات، تنها امکانات مربوط به تجلی است که خود محاط در وجودند. این انتقال [امکانات در عقل الهی] که گذار از وجود به اصل اعلی را ممکن می‌سازد دیگر به حوزه الهیات تعلق ندارد بلکه تنها متعلق به متافیزیک محض است» (گنون، ۱۳۸۴ مثل جاوید، «جام نو و می کهن»، ص ۴۳).

پیشکسوت‌های علم کلام ذات فوق وجود یا مطلق محض را با اصل متعین وجودی خلط می‌کنند، یعنی مرتبه و رای وجود را با وجودی که خلق می‌کند، وحی می‌کند و قانون تعیین می‌نماید، درهم می‌آمیزند. وجه بطلان و نقطه ضعف اساسی علم کلام همین خلط است که در همه دیدگاه‌های ظاهری به درجات مختلف وجود دارد و این سبب می‌شود تا در دام نوعی انسان‌انگاری درباره خدا گرفتار گردند. (شوئون، ۱۳۸۳ حکمت خالده، ترجمه راسخی، ۲۰۷) نمونه واضح این انسان‌انگاری را در مباحث علم کلام درباره علم و اراده الهی شاهدیم. خلط میان مراتب مختلف علم یا اراده الهی موجب پیدایش عقاید سخیف درباره اصل الهی می‌شود که در اینجا مجال بحث از آن‌ها وجود ندارد.

خطاهای پی در پی درباره ذات و صفات الهی از سوی متکلمان، همگی مبتنی بر عدم تمیز میان مراتب الوهی و غفلت از حضور نسبیّت یا مایا در مرتبه

دارد، زیرا فرض هرگونه دوگانگی در مورد آن مُحال است و با «یک یک» قابل تطبیق می‌باشد اما «واحد» به موجب مقایسه یکتایی خالق در مقابل چندگانگی مخلوقات درباره خداوند به کار می‌رود و پیش فرض آن در نظر گرفتن نوعی تعیین برای خداوند است که او را از دیگر موجودات جدا می‌نماید و در این صورت با وجود متعین یا «یک باشنده» برابری می‌کند.

نظرگاه کلامی و دیدگاه مابعدالطبیعی

علم کلام بر حسب تعریف همواره از منظر شریعت به اصل الهی می‌نگرد و بر همین اساس همیشه خداوند را در ارتباط با عالم و مخصوصاً در ارتباط با انسان در نظر می‌گیرد. در این بینش خداوند به عنوان خالق جهان و متصف به صفات کمال مطرح می‌گردد و به عبارت دیگر او موجودی جدا و غیر از جهان است. ویژگی خداوند از منظر شریعت آن است که او به عنوان شارع یا قانونگذار موجودی است که در مقابل بندگان قرار دارد و به آنان امر و نهی می‌کند و بندگان نیز، مکلف به انجام دستورات اویند.

این در حالی است که مابعدالطبیعه از منظر عقل قدسی (intellect) معادل با عقل برتر از استدلال و به گفته حکمای مدرسی (intellects) به اصل الهی می‌نگرد و آن را از هر نوع محدودیت و دوگانگی برتر می‌بیند. البته در اینجا مراد از مابعدالطبیعه شاخه‌ای از فلسفه متعارف که از وجود بحث می‌کند، نیست. بلکه نوعی از معرفت است که هم از جهت موضوع و هم از جهت ابزار با فلسفه فرق می‌کند.

مابعدالطبیعه در این معنا به همه مراتب الوهیت نظر دارد و ابزار آن نه عقل جزئی (reason) عقل استدلالی که از ماده حساب و کتاب است، (ratio) استدلالی بلکه عقل قدسی است و با عرفان اصیل قابل تطبیق است. همه نظام‌های مابعدالطبیعی و عرفانی بر

فرق نهادن میان دو نوع ارتباط یعنی «من-آن» و «من-او» بر اندیشه خدای شخصی تأکید کرده‌اند. (M. Buber, 19) بیشتر متکلمان برای احتراز از آن که در تصور خداوند متهم به تشبیه یا انسان‌انگاری (واژه anthropomorphism از دو کلمه یونانی anthropos = انسان و morohe = صورت ترکیب شده است) شوند به جای استفاده از واژه «شخص» از تعبیر «متشخص» یا «صاحب هویت» استفاده کرده‌اند، اما به نظر نمی‌رسد با این تغییر اصطلاح نگرش آنان تصحیح شود. جالب آن که نظام‌های فلسفی و کلامی متأثر از این اندیشه به آن تاخته و آن را از رسیدن به اندیشه خدای شخصی عاجز دانسته‌اند، که نمونه آن را در تحلیل بسیاری از متکلمان و فیلسوفان مسیحی درباره تصور خدا در فلسفه افلاطون می‌بینیم. (کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، بخش افلاطون و فلوطین و «ژیلسون»، روح فلسفه قرون وسطی، فصل سوم)

اینان افلاطون را از رسیدن به تصور خدای خالق شخصی که در مقام وجود متعین در برابر مخلوقات قرار گیرد ناتوان دیده‌اند، در حالی که در حقیقت باید گفت خود آنها از درک مرتبه مطلق و اصل اعلای فوق وجودی در مانده‌اند و خدای شخصی را به جای اصل اعلی، نسبی را به جای مطلق و امور طبیعی را به جای مبادی مابعدالطبیعی نشانده‌اند. افلاطون در درک الوهی خود، هم مرتبه وجود و هم مرتبه ماورای وجود را در نظر می‌گیرد، در حالی که اینان در فهم ظاهری خویش از حد ثنویت خالق / مخلوق یا حتی شارع / مکلف فراتر نمی‌رود، (شوون، ۱۳۸۴ عقل و عقل عقل، صص ۵۸-۶۰). اگر کسی از منظر عقل قدسی و مابعدالطبیعه به شناخت مطلق محض یا

اصل متعین یا ساحت صفات الهی است: "تمایز میان ذات الهی و صفات الهی از اینجا سرچشمه می‌گیرد، و صفات الهی در واقع بر نسبت یا مایا دلالت دارد. نظام‌های کلامی توحیدی رایج، چون فقط با دو شق کاملاً نامناسب «حادث» و «قدیم» عمل می‌کنند به زحمت می‌توانند تقریر و تفسیر شایسته‌ای از این امر به دست دهند. از نظر این نظام‌های کلامی فقط خدا و جهان یا خالق و مخلوقات وجود دارند، حال آن که در واقع پیش از هر امر، مطلق و امور نسبی وجود دارند و هم خالق قدیم - نه قدیم فی نفسه - و هم مخلوقات در درون نسبت وجود دارند» (همان، ص ۲۶۳).

خدای شخصی و الوهیت غیرشخصی

هرگاه از منظر وحی یا به تعبیر محدودتر، سخن گفتن خدا با انسان به اصل الهی نظر کنیم، او را دارای هویت شخصی در نظر گرفته‌ایم. خدا با زبان بشر او را مخاطب قرار داده و او را امر و نهی می‌کند و «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر . . .»، «ای خدا فریاد مرا بشنو و دعای مرا اجابت کن» (مزامیر، مزمور ۶۱، آیه ۱)، «من هستم خدای پدرت، خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب» (سفرخروج، باب ۶، آیه ۳). تأکید بر این جنبه در متون مقدس ادیان و مخصوصاً متون مقدس ادیان ابراهیمی باعث گردیده که نظام‌های کلامی آنها بر مفهوم خدای شخصی استوار گردد. (هیگ، ۱۳۷۲، صص ۳۶-۳۸). هرچند محوریت اندیشه خدای شخصی همه نظام‌های کلامی را از آغاز پیدایش آنها در بر می‌گیرد اما در قرن نوزدهم و بیستم بود که نظریه انسان وار بودن خداوند از نو مطرح شد و متفکرانی مثل مارتین بوبر^۱ (۱۸۷۸-۱۹۶۵) متکلم و فیلسوف یهودی با

1. Martin Bubr.

شوئون، فریتوف (۱۳۸۴) «حضرات پنج گانه الهی»، جام نوومی کهن، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی تهران؛
 شوئون، فریتوف (۱۳۶۲)، شناخت اسلام، ترجمه ضیاء الدین دهشیری مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی تهران؛
 شوئون، فریتوف (۱۳۸۴)، عقل و عقل عقل ترجمه بابک عالیخانی، هرمس، تهران؛

کاپلستن، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران؛

گون، رنه (۱۳۸۴) «مَثَل جاوید» جام نوومی کهن، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران؛

گون، رنه (۱۳۸۴) «روح و عقل» جام نوومی کهن، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران؛

فلوطين (۱۳۶۶) دوره آثار فلوطين، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران؛

مهدیه، امیررضا (۱۳۸۲) «هستی شناسی و مراتب وجود در دیدگاه سستی» خرد جاویدان، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران؛

هیگ، جان (۱۳۷۲) فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، تهران؛

Proclus (1987) Proclus Commentary of Parmenides

Priston University Press;

Places, E, (1980) Platon Lexique, Paris;

احدیت رسید هیچ منعی برای لحاظ خداوند در مرتبه مطلق نسبی یا واحدیت ندارد و همواره می تواند در مرتبه ای پائین تر ثنویت خالق / مخلوق یا شارع / مکلف را بپذیرد، اما آن که در فهم ظاهری و ثنوی اسیر است از آگاهی نسبت به سر وحدت بی بهره است

منابع

افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران؛

رحیمیان (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات پیرامون فلسفه غرب، تهران؛

ژیلسون، اتین (۱۳۶۶)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع داوودی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی؛

شوئون، فریتوف (۱۳۸۴)، «آتما-مایا» جام نوومی کهن، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی؛

شوئون، فریتوف (۱۳۸۳)، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فوزان راسخی، هرمس، تهران؛

Buber, martin (1986) , I and Thou , New York;

Cornford,F.M.(1980), plato and Parmenides, London;

Tillich,Paul(1951), Systematic Theology, Chicago■