



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره ۳  
بهار و تابستان ۱۴۰۰

## تطور توحید ذاتی در فلسفه اسلامی و عرفان نظری با رویکرد تحلیلی - تطبیقی

ابراهیم رستمی<sup>۱</sup>

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز

### چکیده

پایه و اساس همه اصول و فروع آموزه‌های دینی اصل توحید است. در مورد حقیقت توحید آراء متعددی بیان شده است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - تطبیقی در صدد دستیابی به فهم صحیح مسأله توحید با همه مراتب آن در عالم هستی است. از این رو اولاً و بالذات به تحلیل توحید ذاتی در فلسفه اسلامی اعم از مشایی و صدرایی و عرفان نظری و تطبیق آنها با یکدیگر، و ثانیاً به تبیین توحید صفاتی و افعالی پرداخته شده است. از نتایج این پژوهش آن است که واقعیت و حقیقت یک چیز است و تفاوت فلسفه و عرفان، در فهم واقعیت هستی است. در فلسفه اسلامی، اعم از مشایی و صدرایی، اسناد وجود به ماسوی الله را حقیقی دانسته و معتقد به توحید واجب الوجود در رأس سلسله علل و وجود بوده و اینکه خداوند در عین بساطت، دارای همه کمالات وجودی به نحو اعلی و اتم است. در تبیین توحید افعالی، فلسفه مشایی راه کار علیت

---

<sup>۱</sup>. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۷، تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۸/۱۶، (rostamiebrahim67@gmail.com).

طولی، و فلسفه صدرایی، معدّ بودن موجودات را مطرح می‌نمایند؛ اما عرفاً معتقد به توحید موجود هستند و اینکه موجود حقیقی یک چیز بوده و آن ذات حق تبارک و تعالی است، ضمن اینکه اسناد هستی به سایر اشیاء مجاز است و آنچه فلاسفه، توحید می‌نامند، تعینی از تعینات آن حقیقتی است که موضوع عرفان نظری است. همه اشیاء، مظاهر اسماء و صفات حق بوده و فاعلیت آنها در واقع مرآت و شئون فاعلیت خدای سبحان است.

**واژگان کلیدی:** توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، فلسفه اسلامی، عرفان نظری.

#### ۱. مقدمه:

اولین و اساسی‌ترین اصل از اصول اعتقادی در ادیان الهی که سایر اصول نیز به آن برمی‌گردند اصل توحید است که برای آن مراتبی به نام توحید ذاتی، صفاتی و افعالی برشمرده‌اند. در مسأله توحید به‌طور کلی پنج نظریه قابل تصور است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۳، ۱۲۰؛ ج ۲، ص ۳۴۵).

- ۱- کثرت وجود و موجود که منتسب به فلاسفه مشاء و متکلمان است.
- ۲- وحدت وجود در عین کثرت تشکیکی وجود (وحدت سنخی).
- ۳- وحدت وجود و موجود که دیدگاه جهله صوفیه است.
- ۴- وحدت وجود و کثرت موجود که دیدگاه ذوق تآله است.
- ۵- وحدت شخصی وجود و کثرت مظاهر.

پژوهش حاضر درصدد تبیین و تحلیل توحید ذاتی است با این مقصود که حقیقت توحید کدام است؟ تصور صحیح نسبت به توحید با همه مراتب آن در دار هستی به گونه‌ای که عقل آن را با آغوش باز بپذیرد و در مقابل فهم آن، مقاومت یا نارسایی نداشته باشد، چگونه است؟ بنابراین رویکرد این پژوهش، تحلیل و تطبیق این مسأله در فلسفه اسلامی، بالأخص صدرایی و عرفان

نظری است. وجه امتیاز این پژوهش آن است که خواننده با مبانی فلسفی و سیر فکری فلاسفه اسلامی در فهم مسأله توحید ذاتی إحاطه پیدا کرده و از سوی دیگر بر پیامدهای تفاوت نگاه فلسفی و عرفانی در این مسأله واقف می‌گردد و در ادامه استطراداً به صورت مختصر به تبیین توحید صفاتی و افعالی نیز پرداخته شده است.

## ۲. رویکرد تطبیقی به توحید ذاتی در فلسفه اسلامی با عرفان نظری

### ۲.۱. توحید ذاتی در فلسفه مشایی

با تأمل در استدلال‌های فلاسفه اسلامی مشخص می‌شود که سیر براهین فلسفی در اثبات ذات حق تبارک و تعالی و یگانگی او به این صورت است که از طریق وجود مقید همچون وجود ممکن الوجود، موجود حادث، وجود حرکت و وجود نظم در صدد اثبات وجود واجب الوجود، وجود قدیم، وجود محرک و ناظم می‌باشند که از میان همه این راه‌ها، کامل‌ترین راه اثبات واجب تعالی و وحدت او از طریق برهان صدیقین است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۸).  
تقریر مشائی از برهان صدیقین مبتنی بر این اصول است که: اولاً ماهیت معروض وجود است. ثانیاً موجودات با یکدیگر متباین هستند و ثالثاً علت و معلول دو امر مستقل از یکدیگر می‌باشند و بر همین اساس از طریق برهان امکان و وجوب به اثبات ذات حق تعالی و تبیین صفات او می‌پردازند. بر اساس این نگاه، وجود بر دو قسم است: وجود واجب الوجود و وجود ممکنات و عالم خارج متشکل از موجودات مختلف است و به عدد انواع ماهیات، بلکه به عدد افراد انواع ماهیات، موجودهای متفاوت وجود دارد که هر وجودی بالذات با وجود دیگر مباین است و هیچ نحوه سنخیتی و تناسبی بین آنها وجود ندارد و مفهوم وجود که یک مفهوم ذهنی و خارج از ذات و در عین حال لازمه ذات آنهاست، از همه موجودات انتزاع می‌شود و اشتراک آنها در همین مفهوم وجود است (عبودیت، ۱۳۹۸، ص ۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۱).

بر اساس این تفسیر از عالم هستی، یگانه موجود مستقل و بی‌نیاز از علت، فقط ذات واجب تعالی است که در رأس سلسله علل قرار دارد و سایر موجودات که همان مجردات و جواهر مادی هستند، معلول ذات واجب الوجود می‌باشند. طبق این دیدگاه، موجودات ممکن اعم از مجرد و مادی، دارای یک نحوه وجود مغایر با ذات واجب تعالی، اما در عین حال مرتبط با او هستند، یعنی مستقل بالذات و منقطع بالذات نیستند بلکه مستقل و منقطع بالتبع بوده و یک نحوه دوگانگی میان واجب تعالی و سایر موجودات وجود داشته، به این نحو که خداوند علت این موجودات و همه موجودات معلول حق تبارک و تعالی می‌باشند. فهم توحید در این نگاه، توحید تبیینی است زیرا آنچه در بدو امر برای هر فردی جلوه می‌کند ماهیات اشیاء و تکثر موجودات است. پس بر همین اساس، وجود خداوند چون محدود به هیچ حدی نیست، دارای ماهیت هم نبوده و از سایر اشیاء، که دارای ماهیات هستند کاملاً متمایز و متباین است و اساساً بین ذات واجب الوجود و سایر موجودات هیچ نحوه سنخیتی وجود ندارد. این تفسیر از توحید منسوب به حکمای مشاء و متکلمان است.

## ۲،۲. توحید ذاتی در فلسفه صدرایی

در تحلیل تقریر برهان صدیقین مشایی باید گفت که برهان امکان و وجوب مشائیان، اولاً مبتنی بر دور و تسلسل است و ثانیاً امکان ماهوی، لازمه ماهیت است و ماهیت حد وجود و متأخر از وجود است و قهراً امکان ماهوی با یک واسطه متأخر از وجود است و نمی‌تواند منشأ نیاز وجود به مبدأ باشد زیرا لازمه آن دور مضممر است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۳۳). همچنین از طریق معیار قرار دادن «حدوث» اشیاء هم نمی‌توان به اثبات واجب تعالی پرداخت، زیرا حدوث شیء بیانگر نحوه وجود آن و متأخر از وجود است و نمی‌تواند منشأ احتیاج وجود به مبدأ و علت باشد. از سوی دیگر در برهان نظم و حرکت هم، که حدوسط این براهین و استدلال‌ها، وجود نظم و

حرکت است، از طریق ویژگی‌ها و صفات موجودات (نظم و حرکت) به اثبات وجود مبدأ در عالم هستی پرداخته شده است، در حالی که از طریق این ویژگی‌ها و صفات موجودات می‌توان بر صفات علت و مبدأ استدلال کرد نه به خود وجود علت، زیرا نظم و حرکت در اشیاء، دلالت بر وجود علم و قدرت در مبدأ و علت اشیاء می‌نمایند. از این رو تنها راه متقنی که برای اثبات واجب تعالی و یگانگی او وجود دارد، از طریق امکان فقری است، که تقریر برهان صدیقین از طریق امکان فقری، مبتنی برأصالت وجود و تشکیک وجود است. بر مبنای أصالت وجود، آنچه حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهد، همان وجود است و ماهیات حد وجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). بر مبنای تشکیک وجود، وجود یک حقیقت دارای مراتب متعدد بوده که تحقق مراتب وجود به واسطه شدت و ضعف، تقدم و تأخر، کمال و نقص همان وجود است که اعلی مرتبه آن واجب تعالی است که در نهایت بساطت و لاحدی است و هیچ حدی برای آن متصور نیست و دیگر مراتبش سایر ممکنات هستند که دارای حدود بوده و در پایین‌ترین مرتبه آن، هیولای عالم عناصر وجود دارد که در نهایت ضعف است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵؛ ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۹۱). چون در تشکیک وجود، کثرت حقیقی است، اسناد وجود به غیر واجب تعالی نیز حقیقی بوده (اسناد الی ما هو له است)، و حق تعالی که در اعلی مرتبه سلسله وجود است، بشرط لا از اغیاری است که حقیقتاً موجود هستند. بنابراین کسانی که با عصای تشکیک راه برهان صدیقین را طی می‌نمایند، اسناد وجود به ماسوی الله را حقیقی دانسته، هرچند آن را رقیق‌تر و ضعیف‌تر از وجود واجب تعالی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۲۰). در وحدت تشکیکی، وجود یک حقیقت واحد است، اما کثرت عارض بر وجود گشته و از حدود و سلب‌ها انتزاع می‌گردد. در این تفسیر از وحدت وجود، وجود کثرت منافاتی با وجود وحدت نداشته، بلکه وجود کثرت بیانگر شمول و انبساط وجود است. لذا ملاصدرا در

بسیاری از موارد از ذات حق به مقام احدیت، که وجود به شرط لا است، یاد کرده و می‌نویسد: الذات هویة شخصیة صرفة، لا خبر عنها و يقال لها مرتبة الأحدیة (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴).

آنچه برهان صدیقین بر اساس تشکیک وجود اثبات می‌نماید در واقع توحید واجب است، یعنی واجب الوجود منحصرأ یکی است و دومی ندارد. بنابراین مدعای اهل حکمت این است که موجود یا واجب است یا ممکن و موجود واجب، موجودی ضروری، ازلی، واحد و بدون شریک است که در اعلی مرتبه وجود قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۲۰). در مقایسه این دو نگاه توحیدی باید بیان کرد که در فلسفه مشائی به نحوی اصالت به ماهیت و کثرت ماهوی داده شده است و وحدت واجب تعالی با سایر موجودات صرفاً در مفهوم ذهنی وجود بوده و دوگانگی بسیار عمیقی بین خداوند و سایر موجودات وجود دارد و اساساً سنخ موجودات با واجب تعالی کاملاً متفاوت و متباین است. اما در فلسفه صدرایی و بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، اصالت به وجود داده شده است و کثرت ماهوی رنگ باخته و وجود یک حقیقت دارای مراتب است که اعلی مرتبه آن حق تعالی است و موجودات اعم از مجردات و مادیات در مراتب پایین‌تر متحقق هستند. از این‌رو بر اساس این تفسیر، دیگر آن دوگانگی کاملاً تباینی که ماحصل نگاه ماهوی مشائی بود، در اینجا وجود ندارد بلکه اساساً وجود از یک سنخ و یک حقیقت تشکیل شده است و تفاوت موجودات در کمال و نقص، شدت و ضعف کمالات وجودی است. بنابراین هرچند در هر دو نگاه، یعنی نگاه مشائی و نگاه تشکیکی صدرایی، خداوند در اعلی سلسله موجودات است، اما با این تفاوت که در نگاه تشکیکی صدرایی، بین خداوند و موجودات جدایی نیست مگر در شدت و ضعف وجود و کمالات وجودی، در حالی که در نگاه مشائی هر چند اشیاء در حدود و بقاء خود به واجب تعالی نیازمند هستند، اما بین خداوند و اشیاء یک

تفاوت ماهوی بسیار جدی و عمیقی است. نتیجه آنکه تشکیک وجود صدرایی، آن دوگانگی بین خداوند و موجودات را کم‌رنگ‌تر ساخته، اما در عین حال مانند مشاء معتقد به توحید واجب الوجود در رأس سلسله علل و وجود است و اینکه واجب الوجود یک حقیقت بسیط و واحد است.

### ۲,۳. توحید ذاتی در عرفان نظری

همانگونه که در مقدمه بیان شد قول سوم در مسأله توحید، وحدت وجود و وحدت موجود است. براساس این تفسیر، وجود یک حقیقت است و همه موجودات خارجی همان حقیقت وجود را تشکیل داده و عین ذات آن هستند. این قول منسوب به جهله صوفیه و دارای تالی فاسد متعددی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵).

قول چهارم در ارتباط با بحث توحید، قول به وحدت وجود و کثرت موجود است. این دیدگاه متعلق به محقق دوانی است با این توضیح که وجود یک واحد شخصی است که آن همان ذات حق تبارک و تعالی است و سایر ماهیات ممکن به واسطه انتساب به خداوند، أصالت پیدا می‌کنند. البته این انتساب به این معنا نیست که ممکنات دارای وجود حقیقی گردند، بلکه این انتساب مجازی است، زیرا وجود فقط از آن حق تعالی است. بنابراین اطلاق موجود بر خداوند به این معنا است که او عین وجود است و اطلاق موجود بر سایر ماهیات و اشیاء به این معناست که این ماهیات، منتسب به وجود هستند. در مقام تشبیه انتساب وجود به اشیاء مانند انتساب علم به عالم نیست، زیرا عالم یعنی ذاتی که دارای صفت علم است و علم حقیقتاً جزء عالم است، بلکه انتساب وجود و موجودیت به اشیاء مانند انتساب لبن و تمر به لابن و تامر است، یعنی شیر و خرما عین یا جزء شیر فروش و خرما فروش نیست، بلکه چون این افراد یک نسبتی به شیر و خرما دارند، آنها را لابن و تامر می‌گویند. بر همین اساس، وجود جزء یا عین ممکنات نیست، بلکه

ماهیات به واسطه انتساب به خداوند، منتسب به وجود می‌باشند. این تفسیر یک قول تلفیقی است، که معتقد است در خداوند وجود دارای اصالت است و در سایر اشیاء، چون وجودی از خود ندارند، پس اصالت با ماهیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۳). اما عرفاً معتقدند که موجود حقیقی یک چیز بوده و دارای مراتب نیست و اشیاء هم ظهورهای آن حقیقت واحد هستند و مراتب در ظهورات متصور است به طوری که اسناد هستی به آن موجود واحد، حقیقت است و اسناد هستی به سایر اشیاء مجاز است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۶۸؛ ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۹۱).

غیرتش غیر در جهان نگذاشت      لاجرم عین جمله اشیاء شد

پس خداوند متعال عین اشیاء در مقام ظهور است و در عین حال محدود به هیچ شیئی نیست. در مقام ذات، خودش خودش است (لا اسم و لا رسم له) اما در مقام ظهور عین اشیاء است، یعنی اشیاء وجودی یا ظهوری مجزای از ذات حق تبارک و تعالی نداشته و هویت آنها فقط آیه، وجه، شأن و تجلی است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۵).

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود      یک فروغ رخ ساقی است که در جام

افتاد (حافظ، ۱۳۷۵، غزل ۱۱۱).

من جامم و او در همه چیز است      او در من و این من چه عزیز است

من زآن می عرفان تو مستم      دل غیر تو از غیره گریز است

و کثرت از خود وجود انتزاع نمی‌شود، بلکه کثرت از ظهور وجود انتزاع می‌گردد و اشیاء نمود وجود هستند و انتساب آنها به وجود همانند انتساب لابن و تامر به لبن و تمر است، یعنی لبن و تمر نه جزء وجود لابن و تامر است و نه عین وجود آنهاست. مقصود از وحدت وجود این نیست که بگوییم اشیاء هستند، ولی فقط نظر به خود ذات حق تبارک و تعالی می‌کنیم و وحدت او را



درک می‌کنیم و اشیاء دیگر را نادیده می‌گیریم مانند آنجا که به خورشید نظر کنیم و از ستارگان غافل شویم و فقط خورشید را ببینیم بلکه در وحدت وجود، چیزی جز حق نیست و هر چه هست جلوه اوست، هویت ظهورات فقط آیه بودن و نمود بودن برای اظهار صفات کمالی حق تعالی است و بین این دو نگاه، فاصله از زمین تا آسمان است. بنابراین آنچه در عالم هست، ظهور صفات کمالی حق است و جهات خلقی اشیاء، چیزی جز اعتباریات و اضافات نیست. این تفسیر از وحدت وجود، ثمره ریاضت‌های سالیان متمادی عاشقان فهم حقیقت و دلسوختگان طریق هدایت و مجاهدان جهاد اکبر است. مدعای عرفا این است که حقیقت، واحد شخصی و بدون شریک است و آنچه در عرفان نظری مطرح است، توحید موجود است نه توحید واجب یعنی وجود منحصرأدر یک چیز است و موجود دوم مستحیل است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۷۹، ۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۹۱). بنابراین با توجه به آنچه گذشت، مشخص گردید که براهین فلسفی به اثبات وجود واجبی می‌پردازد که وجودش به شرط لا از همه موجودات مقید است و موجد آنهاست، حال آنکه در عرفان نظری سخن از واجبی که موجودیت او مطلق از همه قیود و شروط، حتی مطلق از قید اطلاق است. خلاصه آنکه براهین فلسفی اثبات وجود به شرط لا می‌نمایند اما مدعای عرفان نظری، اثبات موجود لابه شرط مقسمی است و اصولاً عرفان تقسیم وجود به وجود واجب و وجود ممکن را نمی‌پذیرد.

آنچه برهان صدیقین صدرالمতألّهین اثبات می‌کند در واقع تعیینی از تعینات آن حقیقتی است که موضوع عرفان نظری است. زیرا بر مبنای تشکیک، مقام احدیت مرتبه لاحدی بوده و حد آن این است که مقام ذات است و سایر مراتب نیز در مقام فعل و جزء مراتب حقیقی وجود هستند. در حالی که عرفاً، حقیقت وجود را منحصر در ذات حق تعالی دانسته و اطلاق آن را بر غیرمجاز

نمی‌دانند که این حقیقت همان هویت مطلقه لا بشرط مقسمی است که فوق همه تعینات بوده و به‌طور کلی، نام مقام بر آن نهادن صحیح نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۳).  
با نظریه مطالب گفته شده، می‌توان وحدت شخصی وجود را در قالب تمثیل این‌گونه تبیین کرد که حق تعالی:

بحری است غیر ساخته از موج‌های خویش ابری است عین قطره عددبار آمده  
یعنی موج تنها جلوه‌ای از آب و در حقیقت همان آب دریاست بر همین منوال موجودات و مخلوقات از خدا جدا نبوده و جلوه‌ای از حقیقت حق و وجهی از خداوند هستند و خداوند متعال به لحاظ حقیقت و ذات، پنهان بوده، اما از آن جهت که همه اشیاء جلوه او هستند، پیدا و آشکار است. یا به تعبیری، ظهور اعیان در دار هستی همچون ظهور صورت شیء در خود آینه است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۱۶، ۴۳۰، ج ۲، ص ۶۱)، که این صورت و تصاویر در عین اینکه معدوم محض نیستند، اما چیزی از خود ندارند و عیناً صفات و ویژگی‌های آن شیء حقیقی و خارجی را نشان می‌دهند و صرفاً آیه و نشان دهنده آن حقیقت خارجی هستند و همچنین کثرت صور و تصاویر در آینه به وحدت تصویر آسیب نمی‌زند. بنابراین مخلوقات که تجلیات و ظهورات حق هستند، نمایانگر وجود و سایر صفات کمالی حق تبارک و تعالی هستند. در تمثیل دیگر می‌توان بیان کرد که همان‌طور که نفس در تمام اعضای بدن انسان اعم از مغز، چشم، گوش، دست و پا و... حاضر است اما نه عین چشم است و نه عین مغز و سایر اعضا. پس در همه اعضا است اما هیچ یک از اعضا نیست، واجب تعالی هم در همه مخلوقات حاضر است و وجود مخلوقات از آن حق تبارک و تعالی است، اما در عین حال هیچ یک از اشیاء و مخلوقات نیست (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۱۵). همه موجودات از طریق همان وجودی که از خود درک می‌کنند و این وجود حقیقتاً از آن حق تعالی است، بدون هیچ واسطه‌ای راهی به سوی

خداوند بزرگ دارند و اینکه مخلوقات همچون معقول ثانی فقط منشأ انتزاع دارند و هیچ نحوه‌ی تحصیلی نداشته و منشأ انتزاع آنها، وجود حق تبارک و تعالی است.

آنچه تاکنون در ارتباط با توحید در فلسفه ذکر شد، بر اساس تقریر برهان صدیقین از منظر صدرالمتألهین بود، اما ملاصدرا معتقد است که نحوه‌ی تلقی ما به اشیاء، زمینه‌ساز نحوه‌ی نگرش ما به رابطه‌ی بین علت و معلول و سایر اصول فلسفی است. وی بیان می‌نماید که از طریق تحلیل علیت و تدقیق در علیت و ترفیق آن در حد شأن و تجلی توانسته است که مدعای عرفان نظری را معقول سازی نماید؛ به این نحو که: موجود فقط علت است و معلول تنها شأنی از شئون و آیتی از آیات الهی و وجهی از وجوه علت است (فأینما تولّوا فثمّ وجه الله) (بقره/ ۱۱۵)، یعنی ذات معلول نه له الربط بلکه عین الربط است و هویت آن همان آیه و ظهور است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۸). ملاصدرا درک این مساله را منوط به آگاهی به بطلان ازلی ماهیات و اعیان امکانی دانسته است. به عبارتی سیر فکری و تحلیل ملاصدرا به این نحو بوده است که وی ابتدا کثرت ماهوی را از چشم فلاسفه دور نمود و وجود را اُصیل دانست و سپس کثرت وجودی را از اذهان فلاسفه برداشت و وحدت وجودی را آشکار ساخت. همچنین براساس تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین، توحید فلاسفه عیناً همان توحید عرفاً خواهد بود (مطهری، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۱۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۴). توضیح آنکه، از نظر علامه طباطبایی، واقعیت حق است و دارای ضرورت ازلی بوده که به هیچ وجه نمی‌توان واقعیت را انکار کرد و مصداق این حق، هیچ یک از واقعیت‌های محدود (یعنی همان اشیاء که محفوف به عدم سابق و لاحق هستند و احتمال شک در آنها وجود دارد) نیست. ضمن اینکه مصداق آن، جامع ذهنی این واقعیت‌های محدود هم نیست؛ زیرا این جامع ذهنی فقط در ذهن یافت می‌شود. از سوی دیگر «مجموع واقعیت‌های محدودی که هر کدام دارای ضرورت ذاتی هستند» هم نمی‌تواند

مصدق حق باشد، زیرا عنوان «مجموع اموری که کثرت حقیقی دارند» تنها یک امر انتزاعی است و هرگز تحقق خارجی ندارد، بلکه آنچه حقیقتاً واقعیت دارد، واقعیت‌های محدود است نه چیزی به نام مجموعه آنها، تا بتواند مصداق برای آن واقعیتی باشد که مطلق ازلی است. بلکه مصداق آن، آن موجود شخصی است که تمامی واقعیت‌های محدود، همه ظهورات او و قائم به او هستند. خلاصه آنکه در تشکیک خاصی یا سنخی، وجود مراتب مادون حق تعالی، همچون حق تعالی، سهمی از وجود دارند، اما وجود حق، شدید و وجود سایر موجودات، ضعیف است. اما در تشکیک خاص الخاص، وجود، ملک طلق حق تعالی است و سایر اشیاء سهمی از وجود ندارند بلکه ظهور همان وجود هستند. بر اساس این تفسیر از وحدت وجود، وحدت حقه حقیقه با کثرت جمع نمی‌شود و اصلاً کثرتی متصور و در مقابل آن نیست. به این دلیل که اساساً وجود دیگری در مقابل آن وجود ندارد تا کثرت فرض شود.

خلاصه اینکه نوع جهان بینی در تبیین توحید بسیار تأثیرگذار است، یک موقع ماهیت اشیاء را اصل دانسته و حقیقت اشیاء را بر اساس ماهیت آنها تبیین می‌نماییم که در اینجا چون ماهیات متفاوت هستند، در نهایت توحید تبیینی از آن منتج می‌شود. گاهی وجود را اصیل می‌دانیم و موجودات را حقیقتاً دارای وجود دانسته و همه را عین ذات حق، نه جدای از ذات می‌دانیم که این همان قول جهله صوفیه است. زمانی وجود را در واجب تعالی اصیل دانسته و آن را منحصر در وجود حق می‌دانیم و ماهیت را در سایر ممکنات اصیل دانسته و برای آنها سهمی از وجود قائل نیستیم، که این همان قول ذوق تأله است و گاهی وجود را اصیل دانسته و آن را دارای مراتب و برای مراتب هم سهمی از وجود قائل هستیم؛ که بر همین اساس، خداوند در أعلى مرتبه وجود و سایر موجودات در طول خدا و در مراتب مادون قرار می‌گیرند که این دیدگاه، نظر متوسط حکمت متعالیه است. زمانی هم وجود را اصیل می‌دانیم و آن همان ذات حق است و

سایر اشیاء، ظهورات این وجود در مقام فعل هستند و وجود حق تبارک و تعالی در مقام فعل عین اشیاء است نه در مقام ذات، آنگونه که جهله صوفیه تصور می‌کردند، که این همان قول عرفا و رأی نهایی حکمت متعالیه است. قول وحدت شخصی، به نحوی متشکل از امتیازات قول جهله صوفیه و ذوق تأله است، از این جهت که وجود را اُصیل و عین ذات حق و آن را منحصر در حق دانسته و برای موجودات در دار وجود سهمی از وجود قائل نیست. به قول ذوق تأله شبیه است و از این جهت که حق تعالی در مقام فعل عین ظهورات است، به قول جهله صوفیه شبیه است با این تفاوت که صوفیه بین مقام ذات و فعل فرق قائل نشده‌اند. نکته قابل توجه و شایان ذکر این است که همانگونه که مفهوم وجود دارای یک معنا است، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت وجود هم واحد است و دارای افراد و مصادیق مختلف نیست، یعنی همانگونه که مفهوم وجود «یک مفهوم» است و یک معنا دارد، حقیقت وجود هم در خارج «یک چیز» است که این مفهوم از آن انتزاع شده است. بنابراین وجود حقیقتاً از آن حق است و سایر اشیاء ظهورات این وجود می‌باشند. بنابراین وحدت در مفهوم ذهنی وجود، مؤید و بیانگر توحید و وحدت در حقیقت خارجی وجود است.

### ۳,۳. پیامدهای تفاوت نگاه توحیدی فلسفی و عرفانی

بنابر آنچه که تاکنون بیان شد مشخص گردید که در عرفان سخن از بود است، در فلسفه هم سخن از وجود است. در عرفان نظری، در مقابل بود، نمود است، اما در فلسفه در مقابل بود، نبود است. در علم عرفان، تشکیک و مراتب در ظهور و کثرت دارای نمود ذهنی است، اما در فلسفه، تشکیک و مراتب در وجود بوده و کثرت امری عینی و خارجی است و منشأ آن خود وجود است. از نظر عرفا، فیض مبسوط از سنخ ظهور وجود است، اما نزد فلاسفه، وجود منبسط از سنخ وجود است. در فلسفه اسناد وجود به موجودات، حقیقی است یعنی حقیقتاً موجودات وجود

داشته، اما وجود آنها محدود و ضعیف است. اما در نگاه عرفانی، تمام عالم با همه کثراتش، نشانه و وجه حق هستند و آیه بودن اشیاء، عین هویت آنهاست نه وصف آنها و بینونیت بین خدا و اشیاء، در عرفان نظری مانند دوگانگی شیء و سایه‌اش است و منشأ کثرت، خود مظاهر وجود است. در حالی که در فلسفه این بینونیت به صورت دوگانگی یک شیء با شیء دیگر، در فلسفه مشائی، و وجود دو مرتبه از یک حقیقت بر اساس فلسفه صدرایی است. در فلسفه علیّت و معلولیت، جاعل و مجعولیت در وجود است. اما در عرفان، علیّت در ظهورات وجود متصور است نه در خود وجود. بنابراین علت و معلول فلسفی بر مبنای وحدت شخصی وجود، منهدم می‌گردد زیرا این دو، فرع بر وجود کثرت و تحقق موجوداتی غیر از حق تعالی هستند.

بر اساس فلسفه، خداوند با اشیاء معیت وجودی دارد، یعنی وجود، از آن ممکنات است. اما این وجودات قائم به وجود حق هستند؛ اما در عرفان این همراهی و معیت حق، در مرتبه ظهور است یعنی حق در همه ظهورات مشهود است؛ زیرا اشیاء دارای وجودی منحاز از وجود حق تبارک و تعالی نیستند. در فلسفه فعل خداوند همچون ذات حق تبارک و تعالی، واحد است (الواحد لایصدر عنه الا الواحد)، که آن را وجود منبسط می‌نامند که این وجود منبسط دارای مراتب متعدد است. اما در عرفان، وجود حق، تنها یک ظهور دارد که ظهورات متعدد در این ظهور واحد جاری و ساری است. این کثرتی که در ظهورات نمایان است و منشأ تمایز ظهورات از یکدیگر است، مرجع آنها طبیعتاً امری خارج از ذات و زائد بر ذات نیست، بلکه منشأ کثرت در واقع همان حد و حدود ظهورات است. از نظر فلاسفه هر چه وجود، تنزل بیشتری داشته باشد، کثرت آشکارتر می‌گردد و وجود حق پنهان‌تر می‌شود اما در عرفان هر چه ظهور تنزل بیشتری داشته باشد ظهور حق، ضعیف‌تر می‌گردد. در فلسفه، اعلی مرتبه وجود، یعنی وجود حق دارای وحدت سعی و اطلاق است، اما در عرفان، وحدت هستی (وجود حق) وحدت سعی و اطلاق

است و دارای شئون و اعتبارات و ظهورات متکثره‌ای است که معدوم محض نیستند. بر اساس توحید فلسفی علم خداوند به موجودات در مقام فعل به وجود عینی خود آنها تعلق می‌گیرد و وجود خارجی موجودات همان علم خداوند می‌باشند، اما بر اساس وحدت شخصی وجود، علم خداوند در مقام فعل، علم به خود ظهورات است «هو الاول و الاخر و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم» (حدید/۳)؛ یعنی خداوند باطنش عین ظاهرش و ظاهرش عین باطنش است. در عین کثرت، عین وحدت است، کثرت در ظهورات و ظاهر است، وحدت در حقیقت ذات و باطن است. از این رو به همه چیز احاطه بانی «بکل شیء علیم» دارد نه احاطه علائی («علی» کل شیء علیم نیست)؛ یعنی در تاروپود اشیاء وجود دارد و چون وجود حق، اولش عین آخرش و ظاهرش عین باطنش است، به تعبیری نامتناهی است. از این رو هرگز در ذهن نمی‌آید؛ زیرا آنچه در ذهن می‌آید متعلق به اشیائی است که محدود و دارای ماهیت است، یا به تعبیری آنچه ذهن درک می‌کند اشیاء محدود است. لذا آنچه ما از حق تعالی درک می‌کنیم فقط همان ظهورات اوست. و همه این ظهورات در واقع منتزع از یک تجلی و ظهور حق است. پس تفاوت فلسفه و عرفان در فهم و تفسیر واقعیت هستی است نه اینکه واقعیت دو گونه باشد، واقعیت و حقیقت یک چیز است؛ اما تفسیر و نگرش‌ها متفاوت است. در عرفان، وجود موجودات نفی نمی‌شود بلکه نگرش تغییر می‌کند و موجودات از خانه وجود بیرون رفته و آنگونه که فلاسفه فکر می‌کردند موجودات دارای ملکیت نمی‌باشند، بلکه آنها مستاجر وجود هستند نه صاحب وجود و همه اشیاء از مرتبه بود به نمود تنزل می‌کنند، از صاحب خانه بودن به مستأجر بودن تنزل می‌نمایند. بر همین اساس، کثرت در خود وجود که باطن همه اشیاء است جاری نیست، زیرا اگر حد ظهور را بردارید چیزی جز وحدت نمی‌ماند و کثرت صرفاً در مظاهر وجود آشکار می‌گردد.

بر اساس وحدت فلسفی و عرفانی وجود، تبیین قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء نیز متفاوت خواهد شد. بر اساس وحدت تشکیکی وجود، وقتی سخن از قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء می‌شود و تعبیر می‌گردد که بسیط الحقیقه کل الاشیاء است، وجوداً (اثبات) و لیس بشیء منها حدوداً (نفی) (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳)؛ مراد این است که یک حقیقت و یک وجود بیشتر وجود ندارد و این وجود وقتی تنزل کرد یک لازمه‌ای دارد و این لازمه همان حد وجود یعنی ماهیت است و در مقام ذات، نحوه برتر موجودات یعنی وجود الهی موجودات وجود دارد و حق تعالی کل وجودات است. پس آنچه در مقام فعل به وجود مادی، مثالی و عقلی موجود است در مقام ذات به وجود الهی موجود بوده و این نحوه وجود، عین ذات حق تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۰۴، ج ۳، ص ۳۵۹)؛ و علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد و آفرینش هم از طریق همین وجود الهی اشیا در مقام ذات است. یعنی ملاک علم حضوری خداوند به موجودات قبل از ایجاد، همین وجود الهی و عنائی آنهاست. لذا بر اساس وحدت تشکیکی وجود، سخن از اثبات دو وجود است؛ یک وجود محدود و دیگری وجود بسیط و نامحدود. اما معنای دوم بسیط الحقیقه کل الاشیاء در نگاه عرفانی این است که اصلاً وجودی جز حق تعالی موجود نیست؛ و این وجودی که به اشیا نسبت داده می‌شود، وجود حق تبارک و تعالی در مقام فعل است (نه در مقام ذات). قاعده بسیط الحقیقه بر اساس وحدت شخصی وجود به این صورت فهم خواهد شد که ذات حق در عین بساطت و وحدت، در مقام ظهور در دل هر ذره حضور دارد: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» و همه تعینات، تجلیات حق هستند و در عین حال ذات حق و رای هر تعین و ظهوری است. به تعبیری در عین احاطه بائی و حضور در دل هر ذره از تعینات اما دارای تمایز احاطی است، به این نحو که ذات خداوند محدود به هیچ حدی و مقید به هیچ قیدی نیست (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۰-۲۳۴). بنابراین بر اساس وحدت تشکیکی



وجود بسیط الحقیقه در رأس سلسله وجود قرار دارد، اما براساس وحدت عرفانی وجود بسیط الحقیقه همان مطلق هستی و عین هستی است نه در اعلی مرتبه هستی.

ذات خداوند به حسب ظهور هر مظهر، ظاهر است اما به سبب حقیقت آن مظهر، که هیچ نحوه تعین و تقیدی ندارد، باطن است. ذات حق تبارک و تعالی در ظاهر به صورت خلق جلوه می کند و به حسب باطن حق بوده و هیچ نحوه تعینی ندارد. اما براساس وحدت تشکیکی، تمایز خداوند از سایر موجودات به صورت تمایز تقابلی است، البته نه آنگونه که در فلسفه مشاء فهم می شود بلکه به نحو رقیق تر یعنی میان دو شی، یک نحوه جدایی و بینونیت از نوع نقص و کمال، تقدم و تأخر، علت و معلول است، زیرا برای موجودات در هر صورت، سهمی از وجود قائل شده اند.

بر اساس وحدت تشکیکی وجود، در اعلی مرتبه وجود، یک حقیقت بسیط وجود دارد که کمالات همه اشیا به نحو اکمل و اشرف در او وجود دارد و این حقیقت عین اشیا است وجوداً و لیس بشیء منها ماهیه است و حمل اشیا بر ذات حق به نحو حمل حقیقت و رقیقت است، یعنی کمالات اشیا در ذات حق به نحو اکمل وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۹). اما بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود کمالات متحقق از آن حق است نه اینکه از آن اشیا باشد و خداوند کامل تر از آن را دارا باشد. پس حمل وجود حق بر اشیا از نوع حمل شایع صناعی نیست، که بازگشت این تفسیر به همان دیدگاه جهله صوفیه خواهد بود. بنابراین حمل حقیقت و رقیقت را می توان به دو صورت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی تبیین کرد.

اساس وحدت تشکیکی، کمالات وجودی موجودات به نحو اعلی و اتم در ذات حق وجود دارد، اما بر اساس وحدت شخصی وجود، حمل کمالات وجودی بر اشیا به نحو مجاز است. بر همین اساس می توان به چگونگی ربوبیت خداوند نسبت به موجودات و علم خداوند به تمام حقایق اشیا پی برد. زیرا حقیقت همه اشیا از آن حق است. بنابراین خداوند با همه اشیا ارتباط

تکوینی داشته و از همین طریق رب آنها بوده و بر همه ابعاد وجودی آنها چه ظاهر و چه باطن احاطه بائی داشته و به آنها علم دارد.

ممکن است که این سوال در ذهن خواننده متبادر شود که چه تفاوتی بین وحدت حقه حقیقه خداوند و بساطت وجود حق وجود دارد؟ توضیح آنکه بساطت ناظر به درون ذات است و اینکه ذات حق تبارک و تعالی احدی الذات است، یعنی دارای هیچ نحوه جزء از اجزاء عقلی، ذهنی، خارجی نیست. اما مقصود از وحدت حقه، یعنی اساساً موجود یا وجود دیگری در عرض او نیست، یعنی نگاه به بیرون ذات است و هیچ نحوه تعددی و دومی برای خداوند متعال قابل فرض نبوده و هم کفوی و مثلی وجود ندارد. پس حقیقت ذات یک چیز است که در عین بساطت، یگانه و واحد است که این را تعبیر می‌کنند به اینکه توحید ذاتی دارای دو مرتبه است؛ یکی به معنای احدیت، که مقصود همان بساطت حق تبارک و تعالی است و دیگری به معنای واحدیت، که مراد همان یگانگی و عدم وجود مثل و شریک برای حق تعالی است. بر اساس وحدت تشکیکی وجود، احدیت و واحدیت حق تعالی به عنوان موجودی در اعلی مرتبه وجود فهم می‌شود، اما بر اساس وحدت شخصی، احدیت و واحدیت در کل دار هستی نه به عنوان مرتبه‌ای از مراتب هستی فهم می‌گردد. واحد یعنی اینکه اساساً وجود دیگری متحقق نیست، نه اینکه حق تعالی در اعلی مرتبه وجود متحقق باشد و در آن مرتبه مثلی و شریکی نداشته باشد. بنابراین بر اساس وحدت عرفانی وجود، نگرش به علیت، تبیین قاعده بسیط الحقیقه، تفسیر قاعده الواحد، تبیین علم الهی، فهم احدیت و واحدیت و... همه متفاوت از نگاه فلسفی خواهد بود.

## ۴. توحید افعالی در اندیشه مشایی، صدرایی و عرفانی

### ۴,۱. توحید افعالی در فلسفه مشایی

بر اساس جهان بینی مشائی، ماهیت اشیاء و تکثر ماهوی اشیاء مطمع نظر بوده است. از این رو موجودات ممکن، اعم از مجرد و مادی، دارای وجودی مغایر با واجب تعالی و در عین حال مرتبط با او دارند و یک نحوه دوگانگی میان ممکنات و حق تعالی وجود دارد. مسئله علیت و معلولیت نیز متفرع بر همین تغایر وجودی بین علل و معلولها است. بر همین اساس موجودات سهمی از علیت داشته و به عنوان فاعل مسخر، تحت فاعلیت حق تعالی قرار دارند. لذا راه کار مشائی در مسأله توحید افعالی، علیت طولی است به این معنا که علت شیء علت آن شیء هم است و چون خداوند علت اشیاء است، بنابراین علت همه افعال آنها هم است. پس موجودات در پیدایش افعالشان به عنوان فاعل قریب و سبب مباشر افعالشان هستند. خداوند هم به عنوان علت العلل و سبب الاسباب و فاعل بعید افعال موجودات است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۰۹).

### ۴,۲. توحید افعالی بر مبنای وحدت تشکیکی صدرایی

بر اساس هستی شناسی صدرایی، جایگاه ماهیت اشیاء تنزل نموده و ماهیت تنها بهره اش از حقیقت این است که حد وجود است و علاوه بر آن وجود همه اشیاء از یک سنخ بوده و تفاوت آنها در نحوه وجود و به سبب شدت و ضعف وجودی آنهاست. لذا وجود به طور کلی بر دو قسم است: یکی مستقل و دیگری رابط. با توجه به این نوع هستی شناسی، فاعل حقیقی و علت حقیقی همه افعال، همان وجود مستقل، یعنی خود واجب تعالی است. نقش سایر موجودات از جمله انسان در افعال اختیاریش، فقط در حد علیت اعدادی است که زمینه را برای پیدایش معلول فراهم می کند (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۸)؛ و نه تنها علل مادی بلکه موجودات مجرد نیز از معدّات بوده

و جایی برای علیّت مستقل مسخّر مشایی باقی نمی‌ماند (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۷۵). بنابراین همه موجودات با همه افعالشان، معدّات و مقدماتی هستند که به مقتضای حکمت الهی زمینه‌ساز پیدایش معلول و افعال بوده، و صرفاً قابلیت قبول فیض علت و بستر ایجاد فعل را فراهم می‌نمایند و در ایجاد خود فعل دخالتی نداشته، بلکه تنها در آمادگی و اعداد افعال نقش دارند.

### ۴,۳. توحید افعالی در وحدت شخصی عرفاً

از نظر عرفاً به‌طور کلی وجود موجوداتی در طول خدا، که فاعل قریب افعال و یا اینکه زمینه‌ساز تحقق افعال الهی باشند، از اساس منتفی است. لذا فاعل همه چیز خود حق تعالی است و فاعلیت موجودات از جمله انسان، در واقع درجه‌ای از درجات فاعلیت خدای سبحان بوده و فاعلیت آنها ظلّ فاعلیت خداوند است. یعنی همه موجودات، مظاهر و مرآت و شئونی هستند که فاعلیت خداوند را نشان می‌دهند و هیچ شأن و جایگاه دیگری برای آنها متصور نیست؛ زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند فاعلیت خداوند متعال را محدود سازد. از این‌رو هر شیئی به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات حضرت حق تبارک و تعالی در مرتبه فعل نه در مرتبه ذات، به تصویر کشیده و نمایش می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۸؛ قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۰).

### ۵. توحید صفاتی در هستی‌شناسی مشائی، صدرایی و عرفانی

بر اساس اندیشه مشائی و صدرایی، خداوند متعال در رأس سلسه موجودات قرار داشته و سایر موجودات، معلول حق تعالی بوده و وجودشان و همه کمالات وجودی آنها از علم، قدرت، حیات و ... از ناحیه خداوند به آنها عنایت شده است. بر همین اساس توحید صفاتی دارای دو معنا و تفسیر خواهد بود:

۱- وقتی صفات کمالی مانند علم، قدرت، حیات و... را به خداوند نسبت می‌دهیم به این معناست که هیچ موجودی دارای آن مرتبه از آن صفت، که خداوند متعال واجد آن است، نبوده و نخواهد بود. مثلاً وقتی می‌گوییم «خداوند علم دارد» یعنی خداوند مرتبه‌ای از علم را داراست، که هیچ موجودی مانند خداوند دارای آن مرتبه از علم نیست و خداوند در داشتن این مرتبه از علم یگانه و تک است. پس معنای اول از توحید صفاتی یعنی خداوند دارای مرتبه‌ای از صفات است که در داشتن این مرتبه از صفات، یگانه است و مثلی ندارد. فلاسفه این مضمون را تعریف می‌کنند به اینکه «مفاهیمی که بر خداوند حمل می‌شود از نظر مصداق، خداوند هیچ شریک و مثلی ندارد» (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۵).

۲- معنای دوم این است که خداوند که در رأس سلسله علل و وجود است، صفات او به لحاظ مفهوم با یکدیگر متفاوت است، اما به لحاظ مصداق و تحقق خارجی این صفات عین یکدیگر و عین ذات است؛ زیرا از یک سو خداوند بسیط و نامتناهی است و از سوی دیگر همه کمالات وجودی، که در سایر اشیاء وجود دارد، در ذات حق به نحو اعلی، اتم و اشرف متحقق است. بنابراین با توجه به بساطت ذات حق، همه این صفات به لحاظ وجود خارجی عین یکدیگر و عین ذات هستند، اما به لحاظ مفهوم و در مقام شناخت ذات خداوند، از یکدیگر متفاوت می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۸). اما براساس هستی‌شناسی عرفانی، مراد از توحید صفاتی این نیست که مرتبه اعلی صفات و کمالات وجودی در خداوند وجود داشته باشد و در سایر موجودات، این صفات به نحو ضعیف‌تر متحقق باشد؛ بلکه مقصود این است که همه اشیاء مظاهر صفات حق و جلوه دهنده کمالات وجودی حق تعالی هستند. پس بر اساس این نگاه، وجود خداوند یک حقیقتی است که همه صفات عین یکدیگر و عین ذات اوست و وجود اشیاء و صفات آنها، همه حقیقتاً از آن خداست و انتساب وجود و صفات وجودی و کمالی به اشیاء

مجازاً و بالعرض است. پس در خارج جز ذات چیزی نیست و این عینیت صفات با یکدیگر و با ذات بر اساس تغایری است که در ذهن بین صفات با یکدیگر و بین صفات با موصوف (یعنی ذات) صورت می‌گیرد. پس همانطور که امیر مومنان علی (ع) در خطبه اول نهج البلاغه فرمودند (کمال الاخلاص نفی الصفات عنه). معنای رایج و مشهور از عینیت صفات با ذات، ناظر به مرتبه واحدیت و در مقام شناخت است. اما در مقام واقعیت و خارج، جز ذات هیچ چیز دیگری نیست. ذات خودش علم، قدرت، حیات و... است و این همان معنای کلام حضرت امیر (ع) است که ناظر به مرتبه احدیت است. زیرا در مرتبه احدیت فقط تعین احدیت است و در مرتبه واحدیت است که کثرت اسماء و صفات مطرح می‌شود.

## ۶. نتیجه‌گیری

به فضل الهی در این پژوهش اولاً و بالذات به تحلیل مسأله توحید ذاتی و ثانیاً و بالتبع به تبیین توحید صفاتی و افعالی در فلسفه اسلامی و عرفان نظری پرداخته شده است. تفاوت مکاتب فلسفی اعم از مشایی و صدرایی با عرفان نظری در نوع نگرش، فهم و تفسیر واقعیت هستی است؛ زیرا جهان هستی و واقعیت خارجی یک چیز است، اما نگاه و برداشت‌ها متفاوت است. در فلسفه مشایی با عنایت به اینکه آنچه انسان در بدو امر می‌بیند، ماهیات اشیاء و تکثر ماهوی اشیاء است، از این‌رو بر اساس همین نگاه، أصالت به نحوی به ماهیت داده شده است و مسأله وحدت و کثرت، علت و معلول، علم الهی به اشیاء و سایر مسائل فلسفی بر اساس همین تصور، مورد تبیین و تحلیل واقع شده است. در فلسفه مشائی خداوند یک حقیقتی است که با سایر اشیاء کاملاً متفاوت و متباین است و هیچ نحوه سنخیتی بین ذات واجب تعالی و سایر ممکنات اعم از مجرد و مادی وجود ندارد. لذا فهم و تفسیر توحید در این نگاه، توحید تبیینی است. پس خداوند یک حقیقت بسیط است که دارای ماهیت نبوده و در عین بساطت دارای همه صفات کمالی همچون علم،

### تطور توحید ذاتی در فلسفه اسلامی و عرفان نظری... / ابراهیم رستمی ۳۰۱

قدرت، حیات و... است، و چون علت العلل همه موجودات است (بنابر قاعده علتِ علتِ شیء، علت آن شیء هم است)، خداوند علت همه افعال موجودات نیز می‌باشد. اما در هستی‌شناسی فلسفه صدرایی، أصالت با وجود است و این وجود یک حقیقت دارای مراتب است که منشأ این مراتب نیز همان شدت و ضعف کمالات خود وجود است. ماهیات به حسب واقع، حد وجود و تطورات وجود است که به سبب همان شدت و ضعف وجود نمایان می‌گردد. پس ماهیات وجود بالعرض و مجازی دارند. بر اساس این تفسیر از عالم هستی، خداوند در اعلی مرتبه وجود قرار دارد و سایر موجودات در مراتب مادون هستند و آن تقابل وجودی که بین خداوند با سایر اشیاء در فلسفه مشایی وجود داشت در این تفسیر رنگ می‌بازد. پس خداوند یک وجود مستقل در رأس سلسله وجود است و سایر موجودات، وابسته به او هستند و تمامی کمالات وجودی موجودات، که حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد در خداوند به نحو اعلی و اتم و اشرف وجود دارد. به تعبیری وجود الهی موجودات عین ذات حق است. چون ذات حق بسیط الحقیقه است لذا همه این کمالات و صفات عین ذات حق بوده و خداوند در عین بساطت کل الاشیاء است. از این رو هیچ موجودی در افعالش استقلال نداشته و آن استقلال بالتبعی که در فلسفه مشائی برای موجودات متصور بود، در اینجا از بین می‌رود. زیرا در فلسفه مشائی موجودات علت افعال خودشان و در عین حال مسخر و تحت فاعلیت حق تعالی بودند؛ یعنی نحوه فاعلیت موجودات در فلسفه مشائی فاعل بالتسخیر است. اما بر مبنای وحدت تشکیکی وجود صدرایی، موجودات فقط زمینه‌ساز و علت معدّ برای تحقق افعال هستند و فاعل هستی بخش فقط ذات باری تعالی است. خلاصه آنکه در فلسفه اسلامی اعم از مشایی و صدرایی، اسناد وجود به ماسوی الله را حقیقی دانسته و معتقد به توحید واجب الوجود در رأس سلسله علل و موجودات هستند.

در عرفان نظری که همان رأی نهایی حکمت صدرایی است، نه تنها ماهیت در ذات وجود بهره‌ای از حقیقت ندارد، بلکه کثرت هم در خود وجود و در دل آن متحقق نیست و وجود یک حقیقت شخصی بدون هیچ حد و مرابتی است. یعنی عرفاً معتقد به توحید موجود هستند و این حقیقت واحد دارای ظهورات و آیات و جلوه‌های متعدد است و مراتب و تکثر در خود ظهورات بوده و اسناد وجود به این ظهورات، اسناد مجازی است؛ زیرا وجود حقیقتاً ملک طلق حق تعالی است. درحالی که در فلسفه صدرایی بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، وجود به خود این ظهورات نسبت داده شده و اشیاء حقیقتاً دارای وجود هستند، اما وجودی که محدود و ضعیف است. از نظر عرفاً، اشیاء فقط مظاهر صفات و اسماء الهی هستند نه اینکه خودشان حقیقتاً موجود بوده و دارای صفات و کمالات وجودی باشند و حق تعالی، اعلی مرتبه این صفات و کمالات وجودی را دارا باشد. همچنین همه اشیاء فی الواقع مظاهر و مرآت و شئونی هستند که جلوه‌گر فاعلیت خداوند به تناسب ظرفیت خود می‌باشند. پس در عالم هستی، یک حقیقت وجود دارد که همان ذات حق تبارک و تعالی است (توحید ذاتی) و همه اشیاء ظهورات و نمایانگر وجود، کمالات، اسماء و صفات او هستند (توحید صفاتی) و تحقق هر فعلی هم در حقیقت ظهور فاعلیت اوست. افعال اشیاء ظلّ فاعلیت حق بوده و هر فعلی از افعال اشیاء در واقع نشان دهنده درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند است (توحید افعالی)، که تفکیک این سه مرتبه در مقام شناخت ذات واجب تعالی است، اما به لحاظ حقیقت خارجی همه این مراتب یک حقیقت هستند، یعنی یک وجودی متحقق است که همه ظهورات، نمایانگر صفات و اسماء او بوده و تحقق هر فعلی هم ظهور همان فاعلیت اوست.



## منابع

- قران مجيد
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۸۳)، الإشارات و التنيهات، مع الشرح محمد بن محمد بن حسن الطوسي، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
- ابن عربي، محيي الدين (۱۳۷۰)، فصوص الحكم، تعليقات ابو العلاء عفيفي، تهران، انتشارات الزهرا.
- ابن عربي، محيي الدين (۲۰۰۳م)، المعرفة، دمشق، دارالتكوين.
- ابن عربي، محيي الدين (۱۴۲۳)، الفتوحات المكيه، ج ۴، بيروت، دارالتفكير.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، عين نضاح (تحرير تمهيد القواعد)، تحقيق و تنظيم حميد پارسانيا، قم، نشر اسراء، چاپ دوم.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، توحيد در قرآن، قم، نشر اسراء، چاپ چهارم.
- حافظ، شمس الدين محمد (۱۳۷۵)، ديوان شعر، تهران، انجمن خوشنويسان ايران.
- زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۸۱)، لمعات الهیه، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانی، تهران، انتشارات ثريا.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳)، اسرار الحكم، قم، مطبوعات دينی.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۴۲۸)، الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقلية الأربعة، ج ۲، قم، طليعة النور، چاپ دوم.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱)، الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دارالتراث.

۳۰۴ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵)، شواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۴)، نہایۃ الحکمۃ، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۸)، فلسفه مقدماتی (برگرفته از آثار استاد شهید مطهری)، قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، شرحه مصباح الانس، تهران، نشر مولی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۵، قم، انتشارات دارالعلم.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۵)، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



Kharazmi University

Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.2, No.3, Spring & Summer 2021

## **The Evolution of Intrinsic Monotheism in Islamic philosophy and Theoretical Mysticism with an Analytical-Comparative Approach**

**Ibrahim Rostami**

**Assistant Professor, Medical Azad Islamic University**

The basis of all principles and sub-principles of religious teachings is the principle of monotheism. Numerous opinions have been expressed about the truth of monotheism. The present study with an analytical-comparative approach seeks to achieve a correct understanding of the issue of monotheism in all its levels. Therefore, firstly and in essence, the analysis of intrinsic monotheism in Islamic philosophy, including Mashaei and Sadraei, and theoretical mysticism and their comparison with each other, and secondly and consequently, the unity of attributes and actions has been explained. One of the results of this research is that reality and truth are one thing and the difference between philosophy and mysticism is in understanding the reality of existence. In Islamic philosophy, both Mashaei and Sadraei, consider the attribution of existence to God other than God and believe in the obligatory monotheism at the top. It is a series of causes and existence and that God, at the same time, has all the existential perfections in a supreme and atomic way. But mystics believe in the monotheism of existence and that the real being is one thing and that is the essence of the blessed and transcendent right and the attribution of existence to other objects is allowed and what philosophers call monotheism is a determination of the definition of that truth which is the subject of theoretical mysticism.

**Keywords:** Intrinsic Monotheism, Attribute Monotheism, Verbal Monotheism, Islamic Philosophy, Theoretical Mysticism.