

وحدت وجود از منظر علامه محمدتقی جعفری

عبدالله نصری^۱، حمزه نادعلی زاده^{۲*}

۱. عضو هیأت علمی فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه آزاد تهران مرکز

(تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴)

چکیده

شاید بتوان مهم‌ترین بحث از مباحث کلام، فلسفه و عرفان نظری را، بحث درباره توحید و حقیقت آن دانست. در این بین دیدگاه‌ها و اختلاف‌نظرهای بسیاری بین اهل کلام و فلاسفه و عرفا وجود دارد که کتاب‌های بسیاری در این عرصه به آنها اختصاص داده شده است. اهل کلام و فلاسفه مشاء، به بینونت خالق و مخلوق رأی داده‌اند؛ متفکران اشرافی به نوعی وحدت معتقدند که کثرت را شامل می‌شود. مؤسس حکمت متعالیه به تبع فهلویون، وحدت تشکیکی و سپس به تبع اهل عرفان، نوعی از وحدت شخصی وجود را مطرح کرد. عرفا نیز وحدت شخصی وجود را رأی ادق می‌دانند. یکی از متفکران معاصر، یعنی استاد محمدتقی جعفری نیز در آثار خود بهطور پراکنده به این مسئله پرداخته و در ظاهر امر به مخالفت‌های بسیار و اشکال‌های متعددی در مقابل دیدگاه وحدت وجود همت گمارده است. ما در این مقاله، ضمن طرح اشکال‌های ایشان، به بازسازی دیدگاه وی در زمینه «ارتباط خالق و مخلوق» پرداخته‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که باید به نظریات استاد جعفری در دو مقام توجه کرد. ایشان در مقام نخست با نگاه پانته‌ایستی به نقد «وحدت وجود» عرفا می‌پردازد، حال آنکه در ایستار دوم از حیات علمی خویش، به دیدگاه عارفان نزدیک شدند و وحدت شخصی وجود را پذیرفتند.

واژگان کلیدی

رابطه خالق و مخلوق، سنخیت، علامه جعفری، وحدت شخصی وجود.

ریشه نظریه وحدت موجود و وحدت وجود

یکی از مسائل مهم و زیربنایی در عرصه علوم عقلی، رابطه خدا با مخلوقات است که به بیان فلسفی از آن به ربط حادث به قدیم یا ارتباط ممکن به واجب یاد می‌شود. علامه جعفری معتقد است وقتی انسان به خدا به عنوان خالق و به مخلوقات به عنوان آثار خلقت الهی نظر می‌افکند، ناخودآگاه با سؤالات متعددی روبه‌رو می‌شود که ذهن را درگیر می‌کند و در پی پاسخ به آن پرسش‌ها، دست به دامان عقل می‌شود. در بحث اخیر، عقل انسان حکم می‌کند که نباید ویژگی‌های خدا با مخلوقاتش یکسان باشد، چرا که در این صورت بین خدا و مخلوقات فرقی نخواهد بود. حال اگر خدا را موجودی قدیم بدانیم (که ناگزیر از آنیم) و مخلوقات را موجودات حادث در نظر بگیریم، رابطه خدا و موجودات چگونه توجیه‌پذیر خواهد بود؟ از آنجا که رابطه خالق و مخلوق را می‌توان رابطه علی در نظر گرفت، باید خدای متعال را علت تامه بدانیم و طبق قواعد عقلی، معلول از علت تامه خویش هیچ تأخری (جز نحو تأخر رتبی) ندارد، لذا مخلوقات، با خدای متعال ازلاً موجود بوده‌اند. یا آنکه خدا را همزمان با پیدایش مخلوقات فرض کنیم که در این صورت خدا حادث می‌شود و رنگ مخلوق به خود می‌گیرد. عدم پاسخگویی قواعد عقلی همانند قاعده علیت به این قبیل پرسش‌ها، سبب شد تا برخی از حق‌جویان به دنبال راه‌های غیرعقلی روند و مسائل فکری و اعتقادی را با تمسک به کشف و شهود حل کنند و از همین جاست که اندیشه «وحدت» در اذهان گروهی پیدا شد تا با رفع دوئیت، به حل معضلات دست یازند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۱).

۱. معانی متعدد وحدت وجود

استاد جعفری به چند قسم از اقسام وحدت وجود اشاره می‌کنند. ایشان این دیدگاه‌ها را نظریات اساسی این باب می‌دانند که از طریق این تقریرات، می‌توان اقسام دیگر را حدس زد.

۱.۱. وحدت موجود

استاد اولین قسم از اقسام وحدت‌بینی را، وحدت موجود بیان می‌کنند. طبق دیدگاه ایشان، نظریه مزبور در صدد بیان این مطلب است که همه موجودات با تمام خصوصیات و اوصاف، در حقیقت یک موجودند که ما به دلیل اینکه درگیر حواس طبیعی هستیم، چنین وحدتی را درک نمی‌کنیم.

چنین دیدگاهی مورد استبعاد بسیاری از متفکران بوده است، اگرچه بعضاً عبارات فلسفی و ذوقی در بیان این دیدگاه دیده می‌شود. استاد برای نمونه به برخی از این عبارات فلسفی و اشعار عرفا اشاره می‌کنند و آن را نه به عنوان نظر قائلان ایشان، بلکه به عنوان نمونه‌هایی که به چنین دیدگاهی اشعار دارند، نقل کرده‌اند و پیرامون آن به بحث و بررسی می‌پردازند.

چون حق به تفصیل و شئون گشت عیان	مشهود شد این عالم پر سود و زیان
چون باز روند عالم و عالمیان	در رتبه اجمال حق آید به میان
یا	
آن شاهد غیبی ز نهان‌خانه بود	زد جلوه‌کنان خیمه به صحرای وجود
از زلف تعینات بر عارض ذات	هر حلقه که بست، دل ز صد حلقه ربود

استاد با اشاره به این ابیات از عبدالرحمن جامی، آن را ناشی از حالتی ذوقی می‌داند که شاید خود گوینده نیز به آن اعتقاد نداشته باشد. ایشان، صدرالمآلهین را از نظر شخصیت و استحکام در بیان این دیدگاه، شاخص دانسته‌اند، لذا به عبارات ایشان اشاره می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۲-۲۹۴).

اولین عبارت مورد اشاره، مطلبی است که صدرا در ذیل فصلی با عنوان «فی التنصیص علی عدمیه الممکنات بحسب أعیان ماهیاته» آورده که اشاره به عدمی بودن ممکنات است. ملاحظه در این فصل، سخن عرفا را به میان می‌آورد و تصریح می‌کند که حقیقت از آن وجود حق است و ماسوای ذات احدیت، ظهور و شئون و طور آن حقیقت واحده است.

جناب صدرا به این نکته اشاره می‌کند که (طبق وحدت شخصی) حکم ماهیات خاصه نظیر انسان و حیوان، مانند معقولات ثانی می‌شود که هیچ تأصلی در عین ندارند. حاصل آنکه ماهیات خاصه، حکایت از وجوداتند و ممکنات (ازلاً و ابداً) باطل‌الذات خواهند بود و فی‌نفسه و بحسب واقع، غیرموجودند و موجودیتشان، بالعرض و به واسطه تعلق به مراتب وجود و تطورات آن، در عقل پیدا می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۳۹-۳۴۱).

عبارت دومی که استاد جعفری از ملاصدرا نقل کرده‌اند و آن را بررسی می‌کنند، مطلبی است که صدرا در فصلی تحت عنوان «بیان برهانی دیگر در فردانی‌الذات و تام‌الذات بودن واجب، و اینکه هیچ چیز از وجود او خارج نیست» بیان کرده است. توضیح این بیان در ذیل اشکال‌های فلسفی خواهد آمد.

استاد جعفری معتقد است که مقصود صدرالمتألهین از این عبارت، تبیین وحدت موجود است. ایشان برای تثبیت کلام خود، بین عبارت اولی که از ملاصدرا نقل شد، با این عبارت که «جهان واقعیت یک موجود بیشتر نیست» هیچ فرقی نگذاشته‌اند و کلام صدرای شیرازی را در انتهای بحث «علیت» اسفار، شاهد بر این مطلب می‌گیرند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۶).

استاد پس از بیان اشکال‌های خویش بر کلام صدرا (که در ادامه به آنها اشاره می‌شود) بین این دیدگاه و دیدگاه اوپانی‌شاد مطابقت قرار می‌دهند. سپس با ذکر بیان ملاصدرا در صفحه ۲۹۲ جلد دوم اسفار، که به موجب آن «موجود و وجود را منحصر در حقیقت واحد شخصی» می‌بیند، تصریح می‌کند که بین عبارت مذکور و این بیان ذوقی از «شیلی» تمایزی نیست:

«خداوندا! کوچک‌ترین برگی از برگ‌های درختان که بازیچه و زش باد است، پاره‌ای از تو بوده است، و جزیی از تو می‌باشد، و من حتی مورچه‌ای را که در گور و دخمه منزل گزیده و به گوشت مردگان خود را فربه می‌سازد، هرگز خوار نمی‌شمارم، هر قدر که او در حیات جاودانی کمتر شریک است، و نیز این روحی که در هر جا وجود می‌یابد و هر چیز بدو زنده است، همانا تویی» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۰)

با این تفصیل، استاد جعفری، بین «وحدت موجود» و «وحدت وجود» فرق قائل شده و دیدگاه‌هایی را که از این به بعد به آنها اشاره می‌شود، جزو دیدگاه‌های وحدت وجود به حساب می‌آورد. اگرچه پس از بیان اقسام وحدت وجود، بازگشت همه آنها را به وحدت موجود می‌داند که به این بحث خواهیم پرداخت.

۲.۱. وحدت سنخی وجود

استاد جعفری معتقد است که طبق نظریه وحدت سنخی، وجود، حقیقتی ذات مراتب است. یعنی وجود مراتب شدت و ضعف دارد و «تمام جهان هستی از خدا تا کوچک‌ترین موجود و پدیده همه در سنخ وجود با همدیگر مشترکند، تنها تفاوتی که میان آنها وجود دارد، مربوط به اندازه بهره و سهمی است که از وجود دارند» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۰). خدا و یک دانه شن هر دو موجودند، ولی با بهره‌های متفاوت از وجود، وجود خدا اکمل و اتم موجودات است و دانه شن کمترین بهره را از وجود برده است. لذا ایشان در مقام تعریف این دیدگاه، با پیروان حکمت متعالیه همسوست و اگرچه نظریه اخیر را (طبق دیدگاه صدراپیان) مناسب‌تر در حل معضل دوئیت می‌داند، بازگشت این نوع از وحدت را نیز به وحدت موجود دانسته است (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۰).

۳.۱. وحدت شخصی وجود

استاد جعفری در تعریف وحدت شخصی می‌نویسد: «تمام موجودات یک وجود بیش نیست و بقیه، سایه‌ها یا خیالاتیست که ما ایجاد کرده‌ایم. این همان وحدت موجود صریح است» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۱). بنابراین طبق بیان ایشان تمام موجودات جهان هستی یک موجود بیشتر نیستند. وی معتقد است تا زمانی که در حواس طبیعی گرفتار مانده‌ایم، نمی‌توانیم این وحدت را چنانکه شایسته است درک کنیم (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۲). علامه جعفری بیانات جناب ملاصدرا را نیز گویای همین قسم از وحدت وجود می‌داند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۶).

از نظر وی چنین مکتبی در مقابله جدی با اصل «استحاله اجتماع ضدین و اجتماع و ارتفاع نقیضین» است و لذا امکان توضیح علت حرکات و وجود تکثرات را ندارد. همچنین از تفسیر صحیح «اصول اخلاقی و دینی و مسئولیت‌ها و شخصیت و بقای روح و به‌طور کلی خوبی و بدی و تحول و تکامل» عاجز است.

نکته دیگری که علامه جعفری به آن توجه کرده‌اند، این است که تقریباً تمام استدلال‌هایی که در اثبات وحدت وجود بیان شده است، تلاش‌هایی بوده‌اند که در جهت چاره‌جویی در مقابل دوئیت‌ها انجام گرفته‌اند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۸). همان‌طور که در ابتدای بحث اشاره شد، با پذیرش دوئیت بین خالق و مخلوق، سؤالاتی پیش می‌آید که به راحتی نمی‌توان به آنها پاسخ داد. استاد معتقد است که چون تفسیر علی رابطه خدا و مخلوقات، ناتوان از تبیین صحیح چنین ارتباطی بوده است و محذوراتی چون قدیم بودن عالم یا حادث بودن خدا را ناشی می‌شود، عده‌ای در فکر برجیدن دوئیت مذکور بوده‌اند تا از طریق دیگری به حل این مشکل فکری بپردازند.

۴.۱. وحدت شخصی و طولی وجود

تقریر استاد جعفری درباره این قسم چنین بوده که در مقابل وحدت شخصی وجود که در تمام موجودات تصور شده است، باید وحدت را به گونه‌ای فرض کرد که با کثرات مشهود مخالف نباشد. در عین حال که کثرات در این دیدگاه پذیرفته شده‌اند، وجود، یک واحد ساری در کثرات است. مانند نفس انسان که «در عین وحدت شامل تمام قوای درونی بوده، بلکه در حقیقت با همان قوای درونی متحد می‌باشد».

ایشان لازمه این گفتار را نیز وحدت موجود می‌داند که از بعضی مطالب ملاصدرا نیز استفاده می‌شود. البته طبق نظر ایشان، این دیدگاه به لحاظ تصور، از وحدت موجود مناسب‌تر است (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۱).

۵.۱. وحدت وجود رفیعی

استاد جعفری، این دیدگاه را از یکی از شاگردان مرحوم رفیعی قزوینی نقل می‌کنند که وی آن را از استاد خود نقل کرده است.^۱

دیدگاه مذکور که با نام وحدت شهود شناخته شده است، به این مطلب اشاره دارد که اگرچه کثرات و تعینات بی‌شمار عالم امکان وجود دارند، کسانی که از خوابگاه طبیعت و نفس و هوی بیدار شده‌اند، به این کثرات وقعی نمی‌نهند و تنها وجود حق را به مشاهده می‌نشینند.

این دیدگاه اگرچه بعضی از اشکال‌ها را ندارد، در پاسخ به مشکل رابطه خدا و موجودات و اینکه چنین ارتباطی، علی و معلولی است یا خالق و مخلوقی ساکت است (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۰۱ و ۳۰۲)

۲. اشکال‌های وحدت وجود

اشکال‌هایی را که استاد جعفری بر دیدگاه اهل وحدت می‌گیرد و به‌طور پراکنده در آثار ایشان مشاهده می‌شود، می‌توان ذیل دو عنوان اشکال‌های کلامی و فلسفی دسته‌بندی کرد.

۱.۲. اشکال‌های کلامی

منظور از اشکال‌های کلامی، مواردی است که بر برداشت عمومی از کلام‌الله و روایات معارفی از اهل بیت علیهم‌السلام مبتنی هستند و معمولاً در کتب فقهی از آن با عنوان اعتقاد ملّیین یاد می‌شود. حال اگر نظریه‌ای در مقابل این اعتقادات عمومی و واضح‌ات ادیان بیان شود و پیروان آن دین را، به مقابله با نظریه مذکور وادارد، چنین مقابله‌ای را مبتنی بر علم «کلام» می‌دانیم، چرا که علم کلام، دفاع مبتنی بر عقل را در محدوده باورهای دینی بر عهده دارد. فرق علم کلام با فلسفه در همین نکته است که کلام، مقید به باورهای دینی است، ولی

۱. این بیان علامه رفیعی، در نوشتار مختصری که به‌صورت رساله کوچکی نوشته شده، در کتاب غرضی در بحر معرفت (مجموعه رسائل علامه رفیعی قزوینی) به چاپ رسیده است.

فلسفه چنین تقیدی ندارد و آزادانه می‌اندیشد و نتیجه‌گیری می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۷ق: ۶۸، تعلیقات).

۱.۱.۲. توجیه‌ناپذیر بودن ارسال رسل و احکام عبادات

طبق نظریه وحدت شخصی، وجود در ذات واجب منحصر است و ماسوای وجود حق، معدوم خوانده می‌شود. این دیدگاه در توضیح یا توجیه وجود ممکنات، آنها را ظهور وجود متفرد بالذات دانسته است و هیچ سهمی از وجود برای ماسوای حق قائل نیست (آملی، ۱۳۸۶: ۶۳۶). اشکالی که در بستر علم کلام می‌توان بر این دیدگاه گرفت آن است که با پذیرش این قول هیچ‌گونه هدف معقولی برای عبادات و ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی و شوق ورود به آستانه بارگاه الهی متصور نخواهد بود (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۵: ۷۸).

توضیح مطلب آنکه همان‌طور که از دیدگاه وحدت شخصی استفاده می‌شود، مظهر و شأن هیچ نحو استقلالی ندارد. حتی اطلاق وجود نیز بر آنها تنها بر سبیل مجاز، مُجاز است. مظهر عین نسبت به وجود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۹۴) این در حالیست که مکلف بودن، فرع بر استقلال محسوب می‌شود، اگرچه این استقلال محدود و اعطایی و مبتنی بر قدرتی باشد که اصل آن به اراده الهی بر عبد تملیک شده است. در این صورت عبد در مقام عمل، مختار واقعی و عقاب و پاداش او صواب خواهد بود. اما اگر ممکنات را ظهور صرف بدانیم که عین تعلق و وابستگی به ذات حقند، دیگر نمی‌توان معنای صحیحی از تکلیف، طاعت، عبادات و دعا به دست آورد. شاید در پاسخ گفته شود که مجاز بودن وجود ممکنات، به معنای سراب بودن و کذب بودن نیست، بلکه شأنی از شئون حضرت حق بوده و تحقق آنها به این است که جلوه‌ای از جلوات حق باشند که البته این جلوات از جنس وجود نیستند، بلکه همگی «نمود» هستند و نمود از واقعیت برخوردار است (برای نمونه رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۱۴۱).

استاد جعفری نوع این پاسخ را نمی‌پذیرد. ایشان در روزهای تلمذ در محضر آقا میرزا مهدی آشتیانی از ایشان درباره قاعده «بسیط الحقیقه» می‌پرسد: «اگر واقعاً در عالم یک

وجود است؛ یعنی "لیس فی الدار وجوداً إلّا هو" و بقیه موجودات، تحیثات و تشخیصات اوست ... جنابعالی، ارسال رسل، مسئولیت و حتی تکلیف عشق را چگونه حل می‌کنید؟ اگر من جزیی یا موجی از کمال مطلق هستم، پس عاشق چه کسی می‌شوم؟!».

آیت‌الله آشتیانی در پاسخ به ایشان می‌فرماید: «این‌ها ذوقیاتی است که بزرگان ما فرموده‌اند. اعتقادات قلبی این بزرگان این نبوده است. صدرالمتألهین همواره با وضو بوده و پای پیاده به مکه رفته و تعبد بسیار داشته است» (گلشن ابرار، ۱۳۸۲، ج ۳: ۵۱۰ و ۵۱۱).

بنابراین اگر ماسوی‌الله، صرفاً ظهور حق باشند و شانی جز شأن آیتیت برای ذات حق نداشته باشند و طبق توحید افعالی، فاعل حقیقی، ذات احدیت باشد، دیگر نمی‌توان فرد را در عمل به فعل منکر، عقاب کرد؛ چرا که وی از جانب خویش استقلال نداشته است تا طبق آن دست به آن عمل زده باشد. پس اساس ادیان با نظریه وحدت شخصی که همان وحدت موجود است، در تناقض شدید قرار دارد.

این اشکال از دید حکما و عرفا مخفی نبوده است. همان‌طور که عالم مظهر اسمای حق محسوب می‌شود، اوصاف عبد نیز جلوه‌ای از اسمای حق است. به این ترتیب انسان مظهر اسم مختار و مرید حق تعالی هم هست و اختیار او ظل اختیار خداوند بوده و محال است که فعلی به صورت جبر از او سر بزند. ابن عربی انسان را «مجبور فی اختیاره» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۸۷) می‌داند. وی اساساً اصل وجود را مجبور می‌داند و در حالت اضطرار، اما نه اجبار از خارج و اضطرار به جبر؛ بلکه اجبار ذاتی به اینکه مختار باشد و چون ذات وجود این‌گونه است، انسان نیز مجبور است که مختار باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۸۷).

۲.۱.۲. سازگار نبودن خالقیت و صانعیت خدا با وحدت شخصی

در کتب الهی مخصوصاً قرآن کریم و نیز در روایات اعتقادی، تأکید بسیاری بر مُبدع، خالق، صانع، مُنشئ و مُبدع بودن خدای متعال دیده می‌شود. آفرینش مسبوق به عدم بوده و به این مطلب بارها در روایات تأکید شده است (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۶۷).

طبق بیان استاد جعفری، وحدت موجود و وحدت وجودی که به وحدت موجود بازگشت می‌کند، با چنین مبنایی (یعنی مسبوقیت عالم به عدم) اختلاف دارد، زیرا حقیقت خدا و موجودات یکی است و موجودات در ذات و هستی خداوندی موجودند، پس لازمه وحدت موجود، ازلیت موجودات است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۱) در حالی که بر مبنای آیات و روایات، جمیع مخلوقات مسبوق به نیستی هستند و خدای متعال آنها را با مشیت و اراده مطلقه خویش به عرصه هستی وارد کرده است. البته ایشان چنین لازمه‌ای را در صورتی صحیح می‌دانند که نتوان از وحدت وجود، تفسیر صحیح و موجهی به دست داد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۱).

همان‌طور که قبلاً بیان شد، اگر چه استاد در ابتدا بین وحدت وجود و موجود تمایز قائل می‌شوند، در تفسیر این دو، یک مطلب را آورده‌اند، پس ارجاع وحدت وجود را به وحدت موجود می‌دانند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۴).

۲.۲. اشکال‌های فلسفی

ارجاع علیت به تشان و قاعده بسیط‌الحقیقه، دو راهی بودند که جناب ملاصدرا برای بار یافتن به درگاه وحدت شخصی مطرح کردند. در این موضع، به مباحثی می‌پردازیم که علامه جعفری پیرامون برخی از مقدمات و استدلال‌های وحدت وجود مطرح کرده است و تلاش می‌شود تا با توجه به بستر بحث بازسازی شود.

۱.۲.۲. علیت

استاد جعفری در مواضع بسیاری از جریان علیت یاد کرده است. ایشان اصل علیت را پذیرفته‌اند و بر محال بودن تصادف به‌عنوان یک قانون کاملاً صحیح تأکید می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۴: ۲۰۴). از نگاه ایشان اگر قانون علیت را نپذیریم، تمام علوم و شناسایی و کارهای ما با مشکل روبه‌رو می‌شود و حتی نمی‌توانیم خواص حقیقی اشیا را ثابت کنیم (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۰۴) ضمن آنکه این قانون در عرصه طبیعت و ماده

استثنابردار نیست و در هر قلمروی اعم از ذهن و خارج جریان دارد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۰۶).

علت به معنای صادرکننده یا ایجادکننده و معلول به معنای صادرشده یا ایجادشده است. اولین حکم از احکام علت و معلول، هم‌سنخ بودن آنهاست. اگر بین علت و معلول سنخیت نباشد، لازم می‌آید که هر چیز از هر چیز صادر شود (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۴: ۲۰۳). از آنجا که نفی سنخیت از عناصر کلیدی تفکر استاد جعفری است، به بررسی آن می‌پردازیم.

سنخیت علت و معلول

منظور از سنخیت، رابطه ضروری بین علت و معلول خاص آن است که موجب می‌شود از علت خاصی، معلول خاصی به وجود آید. در غیر این صورت لازم می‌آید که از هر چیز، هر چیزی صادر شود و این امر محالی است؛ مثلاً از درخت آلبالو، فیل به وجود آید و از نطفه موش، ببر متولد شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۵: ۶۲). این گونه هم نیست که این حکم، از مشاهده مستقیم و صرف به دست آید، بلکه حکمی عقلی است که به واسطه تحلیل عقلی حاصل می‌شود و حواس ظاهری ما از درک آن ناتوان هستند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۵: ۶۳). اما آیا این حکم در سراسر قلمرو هستی جاری است؟ این سؤال بود که استاد جعفری فراروی خود قرار می‌دهد و در پاسخ به این پرسش دست به تحقیق می‌زند. ایشان دست یافتن به سنخیت بین علت و معلول را حاصل مشاهده روبنای جهان طبیعت می‌دانند. فلاسفه با تجرید این مشاهده، دست به تعمیم این حکم زده‌اند و آن را در زیربنای جهان هستی و بلکه میان خدا و مخلوقاتش جاری کرده‌اند و لازم دانسته‌اند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۴: ۳۶۳). این در حالیست که در دوران معاصر و با تحقیقات و دقت‌های علمی در «زیربنای نمودهای طبیعت و کوچک‌ترین مقادیر هستی» این حکم از استحکام قبلی خود خالی و با تزلزل روبه‌رو شده است. همان‌طور که برخی از جریان‌های جهان طبیعت ما را به سوی سنخیت بین علت و معلول راهبری می‌کند، در مقابل با اموری مواجهیم که کاملاً

بر خلاف سنخیت عمل می‌کنند و آن را از عمومیت خارج خواهند کرد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۲: ۵۷۵).

نطفه از نان است کی مانند به نان؟ مردم از نطفه است کی باشد چنان

استاد جعفری دو استدلال مهم فیلسوفان گذشته در اثبات سنخیت را، قاعده‌های «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد» و «فاقد الشيء لا يعطيه» می‌داند. ایشان در توضیح مطلب، قاعده نخست را ناشی از به‌کار بردن عینک ریاضی در جهان‌بینی می‌دانند، به این صورت که انسان با دیدن اجزا و خواص به‌هم پیوسته، دست به تجرید ذهنی می‌زند و واحد را از چنین اجزای به‌هم پیوسته (که خواص واحدی را نتیجه می‌دهند) انتزاع می‌کند. حال آنکه در واقعیت جاری در جهان هستی، هرگز چنین واحد حقیقی وجود ندارد؛ حتی اگر آن را کوچک‌ترین جزء عالم هستی بدانیم، مانند الکترون. به‌طور کلی نمی‌توان یک واحد جدا شده از سایر واحدها را در نظر گرفت و به صدور یکی از دیگری حکم داد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۱۲). لذا اشکال نخست ایشان به قاعده الواحد این است که اساساً چنین واحد حقیقی که جدای از دیگر واحدها باشد، در عالم خارج نیست، تا بتوانیم به صدور یکی از دیگری حکم کنیم. صورت‌بندی منطقی این اشکال چنین می‌شود:

م ۱: انسان با به‌کار بردن عینک ریاضی، «واحد» را از اجزای به‌هم پیوسته که خواص واحدی دارند، انتزاع می‌کند.

م ۲: «واحد» انتزاعی [حقیقی = بسیط]، در عالم خارج وجود ندارد.

م ۳: قاعده الواحد به صدور واحد از «واحد حقیقی» حکم می‌کند.

ن: از آنجا که واحد حقیقی در عالم خارج وجود ندارد، قاعده مزبور از درجه اعتبار می‌افتد.

اشکال دوم آنکه در جهانی که با حرکت و تحول آمیخته است، نمی‌توان حتی برای یک‌هزارم ثانیه واحدی را در نظر گرفت تا بتوان از آن واحد مفروض، صدور معلول

واحدی را انتظار داشت (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۱۲). صورت منطقی این اشکال چنین خواهد بود:

م ۱: جهان خارج، متن حرکت، تغییر و تحول است.

م ۲: واحد حقیقی، حقیقتی ثابت است.

م ۳: ثابت و متغیر نقیض یکدیگرند.^۱

ن: لذا در عالم خارج، نمی‌توان واحد حقیقی داشت.

با توجه به دو اشکال بالا، روشن می‌شود که اشکال استاد جعفری که به صورت اشکال نقضی مطرح شده، در پی آن است که اساساً «واحد حقیقی» در عالم خارج نداریم تا صحت این قاعده را تأیید کنیم. به بیان دیگر اگر واحد حقیقی باشد، باید از آن امر واحدی صادر شود، ولی دست ما از واحد حقیقی خالی است. پس سخن استاد در مصداق قاعده است و نه در اصل قاعده. اگرچه در اشکال نخست این قاعده را حاصل عینک ریاضی دانسته‌اند، از متن اشکال‌ها روشن می‌شود که ایشان نتوانسته‌اند بین واحد حقیقی و عالم خارج ارتباطی برقرار کنند. با توجه به اینکه ایشان سنخیت را تنها در روبنای جهان هستی می‌پذیرند، قاعده الواحد را نیز که برای اثبات سنخیت به کار رفته است، در همین بستر بررسی کرده‌اند و حکم به غیر واقعی بودن آن داده‌اند.

مفاد قاعده دوم یعنی «فاقد الشیء لایعطیه» که با عبارت «معطى الشیء لایکون فاقداً له» نیز در کتب فلسفی آمده است، به این مطلب اشاره دارد که در صورتی «الف» می‌تواند «ب» را نتیجه دهد که واجد خصوصیات و به عبارتی بهتر واجد کمالات آن باشد. حقیقتی که چیزی را دارا نیست، امکان نمی‌یابد که آن چیز را عطا کند، یعنی صادر کند.

۱. ثابت و متغیر نقیض هم نیستند، اما اشکال استاد جعفری بر تناقض ثابت و متغیر بنا شده است.

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش؟
خشک ابری که بود ز آب تهی ناید از وی صفت آب‌دهی

استاد این قاعده را نیز ناشی از یک «شعور عمومی» می‌داند که از برخورد با روبنای پدیده‌های جهان هستی در ذهن نمودار می‌شود. توضیح آنکه ما با مشاهده انتقال حقایق از موقعیتی به موقعیت دیگر، گمان می‌کنیم که حقیقت در موقعیت دوم (معلول) از دل حقیقت در موقعیت اول (علت) و با فرض بقای حقیقت در همان موقعیت اول بیرون آمده است، در حالی که این گونه نیست. به عنوان مثال این گونه نیست که آب در حالت ثابتی قرار گرفته باشد و شکل خاص اجزای گیاه از آن صادر شده باشد، بلکه آب با تغییر موقعیت و با توجه به شرایط جدید و تعامل با دیگر اجزا، به شکل گیاه یا شیء خاصی درمی‌آید (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۱۳). منظور استاد جعفری مشیر به این مطلب است که علت لزوماً با حفظ خصوصیت خود، در معلول ظاهر نمی‌شود، بلکه با مشاهدات طبیعی درمی‌یابیم که در موارد بسیاری علت با تغییر شکل و خصوصیت و جمع با شرایط دیگر به صورتی نو درآمده که هویت معلول را می‌سازد. به نظر می‌رسد این بیان استاد تنها در حیطة علل ناقصه صحیح باشد، حال آنکه مفاد قاعده فوق، مربوط به علت تامه است. در مثال اخیر، شکل گیاه در هیچ‌یک از علل ناقصه آن دیده نمی‌شود، اما در مجموع علل ناقصه که علت تامه محسوب می‌شوند، باید چنین شکلی یا به طور مشخص وجود داشته باشد یا قدرت افاضه شکل و صورت خاص را دارا باشد.

البته استاد جعفری عدم صحت قواعد فوق را به صحت این مطلب منوط دانسته‌اند که «علت پس از صادر کردن معلول، جزء یا خاصیتی از خود را از دست می‌دهد و آن خاصیت و جزء در موقعیت جدید با قطع نظر از استهلاک انرژی به عنوان معلول بروز کند» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۱۳). روشن است که هیچ‌یک از فلاسفه چنین برداشتی را از دو قاعده مذکور نداشته‌اند.

به هر حال ایشان برای رد سنخیت به عدم صحت قاعده «الواحد» و قاعده «معطى الشيء لا فاقد له» در بستر عالم طبیعت اشاره می‌کند و حاصل آن است که ایشان سنخیت را تنها در عرصه روبنای هستی دنبال می‌کند و دو قاعده فوق را از مقدمات اثبات سنخیت برمی‌شمرد.

استاد مخلوقات عالم هستی را پست‌تر از آن می‌داند که سنخیتی با ذات ذوالجلال داشته باشند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۷: ۱۵۰). علامه جعفری برای رد سنخیت در بخشی از عالم طبیعت، از این شاهد بهره می‌گیرد که با رشد شخصیت فرد البته نه صرفاً به معنای مثبت آن، سنخیت بین فعالیت روانی و هدف عمل کاسته می‌شود. مثلاً فردی را می‌توان تصور کرد که قصد خودکشی دارد. وی تصمیم می‌گیرد و اراده خود را عملی می‌کند و نتیجه آن (که معدوم کردن خود است) محقق می‌شود. در این فرایند «تصمیم و اراده» دو امر وجودی هستند و از «بین بردن خود» امری عدمی. اولی علت دومی است، یعنی امر وجودی، علت امر عدمی است و بین این دو هیچ‌گونه سنخیتی دیده نمی‌شود (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۴: ۲۰۵ و ۲۰۶).

این جریان در بستر و رای ماده به شدت دگرگون می‌شود و نمی‌توان چنین برداشت سطحی را از رویدادهای ظاهری هستی، به کل عالم وجود تعمیم داد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۸: ۱۱۵) وی اصل علیت را با تفسیر کلاسیک آن به هیچ عنوان در توضیح رابطه خدا و خلق طرح‌شدنی نمی‌داند.

نتیجه بحث

با توجه به نظر استاد جعفری، با نفی جریان علیت و سنخیت بین علت و معلول در رابطه مبدء آفرینش و مخلوقات، نمی‌توان حداقل به دیدگاه وحدت تشکیکی پایبند بود. اگرچه با پذیرش وحدت شخصی وجود، به قبول علیت نیازی نیست و جریان علیت به تجلی متحول می‌شود. گفته شد که استاد، داستان علیت را به حوزه روبنایی عالم مربوط می‌داند و اصل این قاعده را تحت سیطره فیض الهی. اگر به عنوان مثال بگوییم که علت ب، الف

است، این سؤال مطرح می‌شود که چرا چنین رابطه‌ای بین الف و ب وجود دارد. در پاسخ به این پرسش ناگزیر از آن خواهیم بود که حقیقت فاعلیت حق را در این روابط به نظاره بنشینیم. ایشان در این رابطه، تمثیل جناب مولوی را لطیف می‌داند که در روشن شدن بحث مفید به نظر می‌آید. چاهی را در نظر بگیریم که انسانی بر سر آن نشسته و با کمک چرخ، طناب متصل به دلو را پایین می‌فرستد و آب را با کمک آن بالا می‌کشد. روابط بین چرخ و طناب و پایین رفتن و بالا آمدن دلو، همگی طبق قانون علیت صورت گرفته است، اما این همه نباید حجاب و مانع دیدن عامل اصلی چنین جریانی شود که چیزی جز فاعلیت انسان نیست. چاه و طناب طبیعت، نباید ما را از فاعلیت حقیقی (که خارج از جریان علیت و حاکم بر آن است) غافل گرداند. این جریانات همگی در سایه فیض الهی است که محقق می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۹۷ - ۹۹).

لذا استاد با نفی علیت از ساحت حق تعالی، نحوه رابطه او با افعالش را به نحو خالقیت و صانعیت دانسته است و خالقیت و نیز فیاضیت دائمی را غیر از جریان علیت می‌داند. مخلوقات همواره به فیض حق نیازمندند و اگر لحظه‌ای جریان فیض قطع شود، هستی به کتم عدم فرو می‌رود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۹۲ - ۹۴).

۲.۲.۲. اشکال بر «بسیط الحقیقه کلّ الاشياء»

ملاصدرا در ذیل فصلی با عنوان «البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لایخرج من حقیقه شیء من الأشياء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۸) به ذکر قاعده بسیط الحقیقه و برهان اثبات آن می‌پردازد. استدلال وی به شرح زیر است:

مدعا: واجب الوجود بسیط الحقیقه و در غایت بساطت است و هر حقیقتی که در نهایت بساطت باشد، همه چیز (کلّ الاشياء) است، لذا واجب الوجود نیز همه چیز است و شیئی از اشیا از آن خارج نیست.

برهان در قالب قیاس استثنایی

م ۱: اگر چیزی از بسیط الحقیقه خارج باشد، بسیط الحقیقه مرکب می شود.

م ۲: تالی باطل است.

ن: مقدم نیز باطل است، به این ترتیب چیزی از حقیقت بسیط خارج نیست.

بیان ملازمه

اگر چیزی از هویت بسیط الحقیقه خارج باشد، ذات بسیط الحقیقه مصداق سلب آن شیء خواهد بود، زیرا اگر این گونه نباشد (به حکم استحاله ارتفاع نقیضین) ذات باید مصداق سلب سلب آن شیء شود و سلب سلب مساوی ثبوت است و این خلف است، زیرا فرض خارج بودن شیء از ذات بسیط الحقیقه بود. از طرفی اگر هویت بسیط، مصداق سلب باشد، ذات آن بسیط متحصّل از سلب چیزی و ثبوت چیزی می شود و این عین ترکیب است؛ اگرچه این ترکیب به حسب تحلیل عقلی باشد که این نیز خلف است، زیرا فرض بساطت محض واجب بود.

اولین اشکال استاد به این بیان ملاصدرا به شرح ذیل است:

«هیچ متفکری با نظر دقیق در هر قلمرو علمی و فلسفی که بوده باشد، نمی تواند این مطلب را بپذیرد که حقیقتی که در قیافه مثبت نظر به «خود» و قیافه منفی نظر به «نفی سایر اشیا» دارد، موجب ترکیب آن حقیقت بوده باشد. بلی برای شناسایی یک حقیقت، شناسایی حقایق دیگر بسیار بااهمیت است، ولی این شناسایی به عنوان شناختن جزء آن حقیقت نمی باشد، بلکه شناختن ماورای یک حقیقت که عبارتست از افراد مماثل و ضد و مخالف و سایر مفاهیم، برای تکمیل درک آن حقیقت است از نظر ماورای مرزهای وجود همان حقیقت. زیرا اگر شناسایی مفهوم مقابل، شناسایی جزء یک حقیقت باشد، بایستی برای یک معرفت جزئی شناسایی های بی نهایتی لازم باشد...» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۹۶ و ۲۹۷).

اشکال دیگر استاد بر این قاعده که در دو مقام بیان شده، در کتاب «ارتباط انسان و جهان» آمده است. ایشان تصریح می‌کند که طبق بیان ملاصدرا در خارج، تنها یک حقیقت، موجود حقیقی است و لذا دو وجود در خارج نداریم که ترکیب خارجی لازم بیاید، چرا که ترکیب خارجی فرع دوئیت است. استاد جعفری پس از اشاره به این مطلب، با استدلالی که خواهد آمد سعی در نقض مفاد برهان ملاصدرا دارد و سپس در استدلال دیگری به حل برهان اقدام می‌کند.

برهان نقضی

دو موجود بسیط و متناقض (مانند سیاهی و سفیدی) را در نظر می‌گیریم. طبق قاعده بسیط‌الحقیقه، سیاهی عین سفیدی است. اگر سفیدی عین سیاهی نباشد، پس بنفسه مصداق سلب سفیدی است و اگر مصداق سلب سفیدی نباشد، باید مصداق سلب سلب سفیدی باشد که عین اتحاد سفیدی و سیاهی است و این خلف است، چرا که فرض، عدم عینیت سفیدی با سیاهی بود. اما اگر سیاهی بنفسه مصداق سلب سفیدی باشد، لازم می‌آید که حقیقت سیاهی متقوم به خود و سلب سفیدی باشد و لازمه چنین تقومی، ترکب سیاهی است و این نیز خلف است، چرا که ما سیاهی را بسیط فرض کرده بودیم. به این ترتیب وجود اشیای متضاد بسیط در خارج محال است؛ چرا که لازمه وجود خارجی آنها ترکیب دو امر متضاد با یکدیگر خواهد بود (جعفری، ۱۳۳۴، ج ۲: ۲۶۰) در حالی که می‌بینیم سفیدی و سیاهی که دو امر بسیطند، در خارج موجودند، لذا امکان تحقق دو امر بسیط در خارج، بدون لازم آمدن ترکب خارجی وجود دارد.

برهان حلّی

یکی از بدیهیات اولیه، قضیه «هو هویت» است. طبق این قاعده هر چیز، خودش است و غیر از خودش نیست. استاد جعفری لازمه مفاد اصل «الشیء هو هو و لیس غیره» را ترکب نمی‌داند و علت این امر را این‌گونه توضیح می‌دهد که «الشیء هو هو» چیزی غیر از «لیس غیره» نیست که ترکیبی را لازم آورد. عبارت نخست بر جنبه ثبوتی شیء اشاره دارد و عبارت دوم جنبه

دفع اغیار را نشان می‌دهد. اینکه از دو جنبه سخن گفته شد، خالی از مسامحه نیست، چرا که شیء، آن هم شیء بسیط، یک وجه دارد و اینکه می‌گوییم «غیر خودش نیست» از حد آن وجه و حقیقت خاصه آن، انتزاع می‌کنیم (جعفری، ۱۳۳۴، ج ۲: ۲۶۰).

می‌توان این دلیل را این‌گونه بازسازی کرد که مفاد اصل «هو هویت» همان‌طور که اثبات یگانگی محمول و موضوع است، به نفی اغیار نیز اشاره دارد. وقتی می‌گوییم «الف الف است» در مفاد تحلیل عقلی این قضیه، می‌یابیم که «الف غیرالف نیست» و از چنین مفادی، ترکیب حاصل نمی‌شود. توضیح آنکه حیثیت اثبات و سلب در هو هویت یکی است و این یگانگی به نحو بسیط بوده؛ یعنی عبارت «الف الف است»، اشاره به «غیرالف نبودن الف» دارد و این سلب عین حیثیت ایجاب است. از طرفی وقتی غیر را از بسیط، سلب می‌کنیم همه اغیار را سلب کرده‌ایم و همان‌طور که آمد (بنا بر اصل هو هویت) حیث سلب عین حیث ایجاب است. بنابراین نمی‌توان با تمسک به لازم آمدن ترکب عقلی بسیط الحقیقه در صورت سلب چیزی از آن، حکم کرد که بسیط الحقیقه کل اشیاست و بطلان چنین ادعایی با توجه به اصل مذکور به راحتی درک‌شدنی است.

۳. رابطه خالق و مخلوق

تا اینجا به بیان اشکال‌های استاد جعفری بر وحدت وجود پرداختیم. در ادامه به تبیین دیدگاه ایشان در نسبت بین خالق و مخلوق اشاره می‌کنیم.

۱.۳. رابطه احاطه

استاد با اشاره به آیاتی از قرآن کریم که به محیطیت خدای متعال نسبت به عالم هستی اشاره دارد، دو موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد.

موضوع نخست: از آنجا که مفهوم شیء، تمامی هستی را در بر می‌گیرد و اطلاق آن بر مجرد و مادی اطلاق سببی است، لذا محیطیت باری تعالی همه موجودات را در بر می‌گیرد؛ از ارواح و فرشتگان گرفته تا ریزترین موجودات مادی و نیز مخیلات و ذهنیات ما

(جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۷) پس عالم مُحاط به احاطه خداست و هیچ چیز از مملکت او خارج نیست و امکان فرار از حکومت او میسر نخواهد بود.

موضوع دوم: سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود و شایسته است که به آن توجه شود، این است که چنین احاطه‌ای، وجودی است یا علمی؟ یا هر دو؟ بی‌شک نمی‌توان احاطه علمی خدا بر کل هستی را نفی کرد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۸).

استاد جعفری معتقدند از آنجا که توضیح احاطه وجودی برای کسانی با شرایط ذهنی معمولی، بسیار دشوار است، ناگزیر باید به تشبیهاتی مناسب حال دست زد. ایشان در بین تشبیهاتی که عرفا و فلاسفه در این باب مطرح کرده‌اند، تنها مثال نفس و فعالیت‌های آن را مورد توجه قرار می‌دهد. توضیح آنکه نفس به تمامی محصولات فعالیت‌های خود احاطه وجودی دارد و آنها را دربر گرفته است. این احاطه بر آثار افعال، نه سبب پیوستگی و ممازجت نفس و ماسواهِ نفس (فعالیت‌ها و آثار آن) می‌شود و نه این عدم ممازجت و مقارنت سبب مزایلت و جدایی و مابینت وجودی نفس و ماحصل فعل آن خواهد شد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۸).

در توضیح کلام استاد جعفری باید گفت که ایشان طبق آیات کریمه قرآن، «احاطه وجودی» خدای متعال را بر هستی می‌پذیرد و در توضیح آن از مثال نفس بهره می‌برد. وی در تبیین ارتباط وجودی نفس و افعال و آثارش، مفاد این کلام امیر مؤمنان را که «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، بی‌تا: ۳۹) یعنی «او با همه چیز است بدون پیوستگی با آنها و غیر از همه چیز است، بدون برکناری و گسیختگی از آنها» تقریر و از آن استفاده می‌کند. از آنجا که این بیان حضرت امیر علیه السلام در توحید حضرت حق و ارتباط مقام منبع ربوبی با مخلوقات بیان شده است، می‌توان دیدگاه استاد جعفری را مبنی بر احاطه وجودی حضرت حق بر کائنات، همراه با عدم ممازجت با آنها و رفع مزایلت از آنها، به دیدگاه عرفای شامخ نزدیک دانست (برای نمونه رک: آملی، ۱۳۸۶: ۳۱۲).

۲.۳. رابطه قیومی

رابطه قیومی به این معناست که قوام هستی از خدا و خدا برپادارنده جهان خلقت است. استاد جعفری برای تقریب به ذهن چنین رابطه‌ای، رابطه روح و بدن را به میان می‌آورد که «قوام و بنیاد موجودیت آدمی» روح اوست (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۸ و ۶۹).

۳.۳. رابطه معیت

این بیان از این حقیقت پرده برمی‌دارد که خدای متعال با همه موجودات هست و هیچ نقطه‌ای از سراسر هستی نیست که از معیت خدای متعال بی‌بهره باشد. این همراهی همچون همراهی دو جسم با یکدیگر نیست، بلکه مانند معیت روح با بدن است که نزدیکی این دو به یکدیگر از مقوله هم‌فضایی و هم‌زمانی و ... نیست (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۶۹).

۴.۳. رابطه مالکیت مطلقه

هستی با تمام موجودیت خویش در ید قدرت ذات حق بوده و هیچ چیز از حیطة ملک و ملک او خارج نتواند شد. موجوداتی که در اصل تحقق خود به خدا نیازمندند، در بقا نیز به او قیام دارند و این نیاز سراسر هستی آنها را فرا گرفته است؛ همین مطلب به‌خوبی روشن می‌کند که مالک وجودی و مطلق هستی خدای متعال است. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳)؛ منزه است خدایی که حقیقت هر چیز به دست قدرت اوست و بازگشت به‌سوی او خواهد بود.

۵.۳. رابطه حفظ

از نظر استاد جعفری «این رابطه بیان‌کننده یکی از عالی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل الهیات است که مردم معمولی از درک آن محرومند» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۲). اغلب مردم این‌گونه فکر می‌کنند که جهان خلقت فقط در بدو پیدایش نیازمند قدرت الهی بوده است تا از کتم عدم به عرصه وجود قدم گذارد و پس از پیدایش نیازی (جز در گلوگاه‌های مشکلات) به خدای متعال نیست و عالم کار خود را از پیش می‌برد. به زبان فلسفی، عالم تنها به علت مُحدَثه نیازمند است نه علت مُبْقِیه. اما حقیقت دیگرگون است و آن پندار

ساده‌لوحانه جز در سطحی‌نگری، پایه و اساس ندارد. عالم با تمام اجزایش و در لحظه لحظه حیات و حرکت، نیازمند به وجود باری تعالی بوده و بر قدرت او تکیه زده است. ثباتی که در جریان هستی دیده می‌شود، نه در دل هستی ریشه دارد و نه می‌تواند چنین باشد، زیرا آنچه مشهود است، جز حرکت و تغیر دائمی نیست و تغیر با ثبات در تناقض آشکاری است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۷۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که از استاد جعفری نقل کردیم، شاید در نگاهی ابتدایی ایشان را در مقابل دیدگاه وحدت وجود ببایم. اما با بررسی دقیق آثار ایشان، متوجه خواهیم شد که ایشان تنها با یکی از تقریرات وحدت وجود که به بیان ملاصدرا، قول جهله صوفیه است، به مخالفت برخاسته و تمامی تقریرات دیگر را در صورتی که به قول جهله صوفیه منجر شوند، مورد مناقشه قرار داده است. اما ایشان خود در مقام یک عارف مطالبی را بیان کرده است که شاید نتوان به راحتی بین آن بیانات با سخنان عرفای شامخ جدایی و بینوتی مشاهده کرد. به این ترتیب به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان در این باب را باید در دو مقام بررسی کرد.

مقام اول: در مقام نخست علامه محمد تقی جعفری به عنوان یک محصل و استاد فلسفه و عرفان نظری، به تقریر مفاد دیدگاه‌های مختلف در باب وحدت وجود می‌پردازد. استاد در این موضع، برداشتی از دیدگاه‌های مطروح در این باب دارد که حاصل عینک پانته‌ایستی (به عنوان مثال در تحلیل وحدت وجود و موجود)، مبنای مشایی (مثلاً در نقد قاعده الواحد) یا عدم توجه به تغیر مبنای عرفانی (مثلاً در بحث تجلی) است. پس طبیعی خواهد بود که وی به طرح اشکال بر تقریرهای مختلف وحدت وجود اقدام کند. در این بین برخی از اشکال‌های ایشان مانند رد سنخیت وجودی بین خالق و مخلوق وارد بوده است که به بازسازی بحث سنخیت پرداختیم.

مقام دوم: استاد جعفری در این مقام، خود در جایگاه یک عارف و حکیم متأله تلاش می‌کند تا با استفاده از آیات کریمه قرآن و روایات معصومین، مسئله «ارتباط واجب و ممکن»

را حل کند. در این مقام است که چهره عرفانی استاد آشکار می‌شود و تحلیل‌هایی را ارائه می‌دهد که شباهت بسیاری با مبانی عرفان نظری در بحث وحدت شخص وجود دارد. استاد در جلد پانزدهم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، در حین تفسیر مناظره امام علی بن موسی الرضا علیه السلام با عمران صابئی می‌نویسد:

«اصلاً مگر می‌توان چیزی را در برابر آن ذات اقدس به‌عنوان موجود دوم در مقابل موجود اول قرار داد، چه رسد به اینکه خداوند سبحان در ذات و وجود خود به آن موجود تکیه کند» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۵: ۲۴۲-۲۶۹).

«هیچ چیزی در این عرصه هستی قیام بنفسه ندارد، جز خداوند صمد فرد واحد مطلق» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۵: ۲۶۴).

عبارت نخست استاد به‌روشنی هرگونه موجود دوم را در مقابل خدای متعال نفی می‌کند و این همان نفی دوئیتی است که در ماثورات عرفانی بر آن تأکید شده است. در عبارت دوم نیز هرگونه استقلال را از ماسوای حق نفی کرده‌اند که در این صورت باید فقر محض بودن موجودات در مقابل حق تعالی را حکم کرد. ایشان در جای دیگر این‌گونه می‌نویسند:

روشن‌ترین دلیل بر وحدت خداوند و اینکه هیچ موجودی نه به‌عنوان شریک و نه به‌طور استقلال نمی‌تواند در مقابل او وجود داشته باشد، این است که فرض یک موجود در مقابل او، چه به‌عنوان شریک و مثل و ضد و چه به‌عنوان استقلال، مستلزم محدودیت خداوند است، زیرا موجود مفروض مسلماً واقعیتی را اشغال خواهد کرد که خداوند غیر از آن و بر کنار از آن خواهد بود. پس خداوند از طرف آن موجود محدود می‌گردد، در صورتی که خداوند موجود بی‌نهایت حقیقی است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۹).

به این ترتیب استاد جعفری در مقام دوم از حیات علمی خویش، دیدگاه عرفای شامخ را (مبنی بر وحدت شخصی وجود) می‌پذیرد و به‌روشنی اثبات می‌کند که اشکال‌های ایشان بر وحدت موجود، در تقریر پانته‌ایستی از وحدت وجود منحصر است.

منابع

قرآن کریم.

۱. صبحی صالح (بی تا). *نهج البلاغه*، قم، مؤسسه دارالهجره.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۸۶). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن عربی، محمد (بی تا). *الفتوحات المکیه*، ج ۱، بیروت، دار صادر.
۴. جعفری، محمد تقی (۱۳۳۴). *ارتباط انسان و جهان*، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵. _____ (۱۳۷۳). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، ج ۱۴، تهران، اسلامی.
۶. _____ (۱۳۷۶). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۲۷، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، ج ۱۰، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم (۱۳۸۲). *گلشن ابرار، خلاصه‌ای از زندگی اسوه‌های علم و عمل، قم، معروف*.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۷ق). *شرح منظومه*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی (طبع ناصری).
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*، محقق و مصحح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. ملاصدرا (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث.