

نسبت و رابطه خالق و مخلوق در اندیشه علامه محمد تقی جعفری رحمته الله علیه و آیت الله جوادی آملی

* عبدالله نصری*

سیدمرتضی پورایوانی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱

چکیده

شاید بتوان مهم‌ترین بحث از مباحث کلام، فلسفه و عرفان نظری را بحث درباره توحید و حقیقت آن دانست. در این زمینه دیدگاه‌ها و اختلاف نظرهای بسیاری میان اهل کلام، فیلسوفان و عرفا وجود دارد که در قالب نسبت و رابطه خالق و مخلوق به شرح هر یک می‌پردازیم. محمد تقی جعفری و عبدالله جوادی آملی دو تن از اندیشوران بزرگ معاصر هستند که در آثار خود به طور پراکنده به این موضوع پرداخته‌اند. علامه جعفری در این زمینه - یعنی رابطه خالق و مخلوق - نقدها و اشکالات فراوانی به دیدگاه وحدت وجود وارد کرده است. وی با نقد دیدگاه وحدت وجود به تبیین خالق و مخلوق می‌رسد و نسبت و رابطه حق تعالی با عالم را مانند رابطه فاعل با مصنوع می‌داند، نه علت با معلول خود به معنای اصطلاحی آن. در مقابل، جوادی آملی با نگاه صدرایی به عالم و با باور به وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود را همان ذات مقدس حق تعالی می‌داند و قائل است که او واحد است به وحدت شخصی و کثراتی که به نظر می‌رسند، در واقع سایه‌های آن وجود واحدند که خود حظی از وجود ندارند؛ یعنی اتصاف ممکنات به وجود، اتصافی ذاتی و حقیقی نیست، بلکه بالعرض و مجازی است. در پایان ضمن طرح اشکال‌های دیدگاه‌های گفته‌شده، به این نکته می‌پردازیم که پذیرش دیدگاه وحدت وجود، مجاللی برای پاسخ‌گویی به مهم‌ترین مسائل کلامی، از جمله جبر و اختیار، عقاب و ثواب و... نمی‌گذارد.

واژگان کلیدی: جعفری، جوادی آملی، خالق، مخلوق، نسبت خالق و مخلوق،

* استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه. nasri_a32@yahoo.com

** دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول).

smp17202@yahoo.com

مقدمه

همواره در تاریخ تفکر، درباره خلقت و نسبت میان خالق و مخلوق، آرا و دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده است. نوع نگاه به این مسئله در دین، کلام، فلسفه و عرفان متفاوت است. وحدت، سنخیت و تباین مهم‌ترین دیدگاه‌هایی است که در این باره عرضه شده است.

در این زمینه عرفا معمولاً به وحدت وجود، حکمت متعالیه به سنخیت، وجود مشکک و- در نتیجه- وحدت شخصی وجود و متکلمان و اهل تفکیک به تباین وجود قائل‌اند. اهمیت مسئله گفته شده در فهم حقیقت توحید به حدی است که اتخاذ هر یک از این نگاه‌ها به عالم (نگاه کلامی، فلسفی و عرفانی) می‌تواند رویکرد و نگاهی مختلف و متمایز در نسبت خالق و مخلوق بیافریند و با وجود نظریه وحدت در عرفان، به کثرت، تباین و جدایی خالق و مخلوق در کلام و فلسفه بینجامد.

محمدتقی جعفری و عبدالله جوادی آملی از جمله اندیشورانی هستند که در آثارشان به‌طور گسترده به این مسئله وارد شدند و هر یک به دیدگاهی خاص در این زمینه دست یافته‌اند. این پژوهش به این مسئله پاسخ می‌گوید که نسبت و رابطه آفریننده و مخلوق در گستره فکری این دو اندیشور معاصر دارای چه نوع نسبتی است و پذیرش دیدگاه‌های مذکور چه نتایجی را در خداشناسی به همراه دارد؟

خالقیت و انواع نسبت میان خالق و مخلوق

در بیان خالقیت و انواع نسبت میان آفریننده و مخلوق، نیازمند بحث‌های کلامی و فلسفی عمیقی هستیم که در این مقال نمی‌گنجد. نگارنده در اینجا به صورت خلاصه و مختصر به شرح و واکاوی هر یک می‌پردازد. در آغاز به شرح و توصیف آفرینش در جهان بینی الهی و دینی تا مکتب‌های عقلی- فلسفی، سپس به ارزیابی هر یک از این

دیدگاه‌ها دربارهٔ خلقت و رابطهٔ خالق و مخلوق می‌پردازیم.

الف) قرآن کریم، خلقت و نسبت میان خالق و مخلوق

خلقت به معنای پدیدآوردن چیزی است که نبوده و موجود شده است. راغب اصفهانی در تعریف خلقت می‌گوید: «خلقت به معنای ابداع و ایجاد شیء است، بدون اینکه اصل و قالبی داشته باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳، ص ۲۹۶). در قرآن کریم می‌خوانیم: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: هستی‌بخش آسمان‌ها و زمین است و هنگامی که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها می‌گوید موجود باش و آن، فوری موجود می‌شود» (بقره: ۱۱۷).

علامه طباطبایی در تعریف خلقت می‌گوید: «خلق - به حسب اصل لغت - به معنای سنجش و اندازه‌گیری چیزی است برای اینکه چیز دیگری از آن بسازند و در عرف دین به معنای ایجاد و ابداع، بدون الگو به کار می‌رود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۹).

خلق ایجاد چیزی است که در آفرینش آن تقدیر و تألیف به کار رفته باشد؛ حال چه به شکل لقاح چیزی به چیز دیگر باشد، مانند جداکردن اجزای نطفه از یکدیگر یا ادغام نطفه ماده به نطفه نر و سپس افزودن مواد غذایی به آن و هزاران شرایط که در پیدایش و خلقت یک انسان و یا حیوان به کار رفته است و چه به گونهٔ دیگری که از قبیل ترکیب جزئی به جزء دیگری نباشد، مانند تقدیر ذات موجود بسیط و تعیین حد وجودی و آثار آن و روابطی که با موجودات دیگر دارد. این معنا از آیات کریمهٔ قرآن نیز به خوبی استفاده می‌شود؛ مانند «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸)، آیهٔ «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه: ۵۰) و «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲/ رعد: ۱۶) که خلقت خود را به همه چیز تعمیم داده است* (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۹).

* بحث دربارهٔ خلقت، گسترده و مبسوط است که در این مقاله نمی‌گنجد. برای مطالعه‌ای جامع در این

ب) نگاه فلسفی و نسبت میان خالق و مخلوق

حاصل گفتار فیلسوفان درباره نسبت و رابطه حق تعالی با عالم این است که عالم قدیم است و تقدم قول باری تعالی بر عالم به خاطر تقدم علت بر معلول است؛ یعنی تقدم به ذات و رتبه است، نه به زمان؛ زیرا نمی توان تصور کرد بدون هیچ واسطه ای حادث از قدیم صادر شود (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۶۵).

دیدگاه مزبور که رأی بیشتر فیلسوفان در رابطه و نسبت خالق و مخلوق است، به سه نگرش و نگاه مهم در فلسفه، یعنی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه می انجامد که هر یک از روزه ای خاص به هستی می نگرند و در نسبت و رابطه خالق و مخلوق به دیدگاه های گوناگونی دست می یابند.

ج) وحدت وجود و نسبت میان خالق و مخلوق

ابن عربی و شارحان مکتب او، بر خلاف دیدگاه فلاسفه که رابطه خداوند با جهان را رابطه علت و معلول و بر خلاف دیدگاه متکلمان که رابطه خدا و جهان را رابطه خالق و مخلوق به شمار می آورند، عقیده دارند که رابطه خداوند با جهان رابطه ظاهر و مظهر است که به سبب آن، همه آنچه جز خدا وجود دارد (عالم)، به طور مستقیم تجلیات ذات حق یا خداوند هستند؛ بر این اساس آنها به عقیده متکلمان که صدور کثیر از واحد را جایز می دانند، نزدیک می شوند و این مطلب به خوبی از مثال هایی که آنها برای چگونگی تجلی خداوند در جهان مطرح کرده اند، به دست می آید. برخی از این مثال ها عبارت اند از:

۱. مثال ظهور دریا (بخارشدن آن) به صورت های مختلف ابر، باران، برف، تگرگ و... (جامی، ۱۳۳۷، ص ۶۱).

۲. مثال ظهور الف به صورت حروف، واژه ها و جمله های مختلف.

زمینه، به فصل دوم رساله نگارنده با نام «تقد و بررسی عقلی و نقلی دیدگاه جعفری و جوادی آملی درباره رابطه خالق و مخلوق» مراجعه شود.

اعیان حروف در صور مختلف‌اند؛ لیکن همه در ذات الف مؤتلف‌اند.

از روی تعیین همه با هم غیرند و از روی حقیقت همه عین الف‌اند (همان، ص ۲۶۱).
ابن عربی نیز این مثال را برای ظهور حق به صورت اشیا و موجودات گوناگون مطرح می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۹، ص ۶۵). در واقع در عرفان ابن عربی خلق و فعل الهی چیزی جز تجلیات و ظهورات بی‌واسطه حق در ظرف اعیان و اشیا خارجی ماسوای خود نیست و این تجلی همیشگی و آنی صورت می‌گیرد. آن را نه آغازی و نه پایانی است و در هر آن، به‌طور بی‌پایان تجلی دارد (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷).

از نظر ابن عربی هر آنچه در این عالم پیدا می‌شود، از مظاهر اسمای الهی است که به‌طور بی‌واسطه از او ظاهر می‌شود. او در **فصوص الحکم** نسبت خدا با عالم را همانند نسبت سایه با صاحب سایه می‌داند و می‌گوید: «إِغْلَمَ أَنْ الْمَقُولَ عَلَيْهِ سَوَى الْحَقِّ أَوْ مَسْمَى الْعَالَمِ هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ كَالظَّلِّ لِلشَّخْصِ» (ابن عربی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). روشن است که اگر نسبت عالم و آنچه ماسوای خداست، با خدا مانند سایه و صاحب سایه باشد، در این صورت دیگر واسطه‌ای در کار نیست و همه چیز به‌طور بی‌واسطه از او صادر و آشکار می‌شود.

مبانی و پیش‌فرض‌های جعفری دربارهٔ رابطهٔ خالق و مخلوق

در نگاه علامه جعفری رابطه و نسبت حضرت حق تعالی با عالم، به عنوان یک مسئلهٔ فلسفی، رنگ و بوی کلامی به خود می‌گیرد. در منظومهٔ فکری وی، رابطهٔ حق تعالی با عالم را باید از دریچهٔ توجه به تعالیم وحی و سنت رسول اکرم ﷺ نگریست. با این اوصاف، وی در این بحث پا را از نگرش‌های وحیانی و کلامی صرف فراتر می‌برد و با نگاه فلسفی به عالم، به رهیافت‌های جدیدی دربارهٔ این موضوع، یعنی نسبت خالق و مخلوق دست می‌یابد.

جعفری مقدمات دوازده‌گانه‌ای در رابطه و نسبت حق تعالی با عالم ارائه می‌کند که در ذیل به ذکر هر یک از این موارد می‌پردازیم:

۱. جهانی در مقابل ما گسترده است، این جهان عینیت دارد و ساخته حواس نیست.
۲. این جهان یک واحد بسیط نیست؛ بلکه ترکیبی است از موجوداتی که با یکدیگر در ارتباطاند.
۳. این جهان در حال حرکت، دگرگونی و کون و فساد است.
۴. موجودات و بخش‌های این جهان از نگاه ثبات و زوال یکسان نیستند و با یکدیگر تفاوت دارند.
۵. کمیت‌ها و کیفیت‌های گوناگونی در موجودات این جهان پدیدار گشته، حواس ما می‌تواند از سوی این دو مقوله، با جهان طبیعت تماس برقرار کند.
۶. انسان در این جهان موجود جاننداری است که به سبب داشتن نیروی مغزی و پدیده روانی، درباره این جهان می‌اندیشد و برای خود معلوماتی به دست می‌آورد و به زندگانی دلخواه خود راه باز می‌کند.
۷. یکی از بنیادی‌ترین قوانینی که در این جهان برای او احراز شده است، قانون «محال‌بودن تضاد» است؛ زیرا امکان تضاد را حواس و مغز او نپذیرفته است.
۸. همین قانون در درجه نخست سبب شده است او باور کند که این جهان خدایی دارد.
۹. از آن جهت که قانون علیت را از راه حواس و مغز خود از همین جهان به دست آورده‌ایم و این قانون احکام و شرایط ویژه‌ای دارد، مثلاً باید معلول با علت هم‌سنخ باشد.
۱۰. در برابر این مسئله، با یک قضیه روشن دیگر روبه‌روایم که می‌گویید روح انسانی یا به هر اصطلاحی که مناسب باشد - از قبیل «من» یا «درون» یا «مغز» و «تشکیلات مخصوص اعصاب» - مانند یک علت در کالبد مادی مؤثر است؛ ولی هیچ‌گونه سنخیتی میان آن دو (روح و پدیده‌های اعضای مادی ما) وجود ندارد؛ بنابراین ما می‌توانیم درباره تعیین رابطه خدا با موجودات دیگر از قانون «علیت» اصطلاحی دست برداریم.
۱۱. نیاز به ماده غیر از نیاز به صادرکننده (فاعل) است؛ آنچه در ماده همین

جهان به چشم می‌خورد و در برابر حس و عقل ضرورت دارد، این است که جهان معلول است و علتی دارد؛ از این رو فاعلی دارد، اما اینکه باید از ازل برای او ماده‌ای وجود داشته باشد، دلیلی وجود ندارد. این مطلب در فعالیت‌های روانی به‌طور کامل دیده می‌شود که روح انسانی صدها فعالیت دارد، ولی نمودهای برآمده از این فعالیت‌ها، هیچ‌گونه نیازی به ماده ندارند.

۱۲. خداوند مانند موجودات دیگر که در برابر یکدیگر پهنه فضا معین و زمان معینی را اشغال می‌کنند، در برابر آفریده‌های خود فضا و زمان مشخصی بر خود نگرفته است (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۵).

علامه جعفری پس از ذکر مقدمات دوازده‌گانه‌اش در رابطه و نسبت حق تعالی با عالم، چنین نتیجه می‌گیرد:

در نتیجه رابطه او با سایر موجودات، مانند رابطه دو موجود طبیعی با یکدیگر نخواهد بود. پس بایستی این رابطه، مافوق تمام روابط بوده باشد. آنچه از مجموع معلومات بشری به دست آمده است، این است که این رابطه را ما هرگز نخواهیم توانست با مفاهیم و موضوعاتی که از طبیعت، حواس و مغز بهره‌برداری کرده‌ایم، کشف نموده و جمله نهایی را در این باره بگوییم. پس از این ناحیه نباید مغز را شکنجه داده و خود را در پیچ‌وخم اصطلاحات متحیر سازیم. ما می‌بایست در این مورد دو مسئله را از یکدیگر تفکیک نماییم: یکی رابطه خدا با سایر ممکنات و دیگری چگونگی دریافت ما درباره خداوند (همان).

جعفری پس از ارائه مقدمات گفته شده در رابطه و نسبت خالق و مخلوق، به این نتیجه می‌رسد که هیچ‌گونه مفاهیم اتخاذ شده از نمودها و روابط طبیعت نمی‌تواند این رابطه را تفسیر کند. همین مقدار می‌توان گفت که رابطه آن وجود برتر با موجودات دیگر، مانند رابطه فاعل با مصنوع می‌باشد، نه علت با معلول خود به معنای اصطلاحی آن. اینکه گفتیم مقصود فاعل با مصنوع، مانند نجار و میز و ماشین‌ساز و ماشین نیست،

بلکه مانند رابطه «من انسانی» با فعالیتی است که انجام می‌دهد. در این رابطه با اینکه «من» با فعالیت‌های خویش - مثلاً «تصور» - سنخیتی ندارد، پدیدآورنده آن است و در ایجادکردن فعالیت مزبور نیز به ماده پیشین نیازی ندارد. ما بیشتر از این مقدار درباره حادث و قدیم - یعنی خدا و موجودات - نمی‌دانیم (همان، ص ۳۰۵-۳۰۶).

جعفری پس از بیان مقدمات پیشین در رابطه و نسبت حق تعالی با جهان، به تحلیل این رابطه از روزنه علت می‌پردازد که اهمیت دارد. در این راستا از زبان وی می‌خوانیم:

ما برای شناخت رابطه خدا با جهان از رابطه علت و معلولی استفاده می‌کنیم؛ درحالی که این رابطه دقیق نیست. ما قانون علت را از این جهان به دست می‌آوریم و میان علت و معلول‌های طبیعی رابطه سنخیت برقرار می‌دانیم؛ درحالی که خدا با موجودات جهان هم‌سنخ نیست. در علت‌های معمولی، هم علت فاعلی وجود دارد و هم علت مادی؛ اما خدا که علت فاعلی است، نیازی به علت مادی ندارد. رابطه موجودات با یکدیگر به گونه‌ای است که در مقابل یکدیگر فضا و زمان معینی را اشغال می‌کنند، اما رابطه خداوند با موجودات به گونه‌ای است که فضا و زمانی را اشغال نمی‌کند؛ لذا مافوق همه رابطه‌هاست؛ درواقع ما با مفاهیمی که از نمودها و روابط طبیعت به دست می‌آوریم، نمی‌توانیم رابطه خدا با جهان را تفسیر کنیم (همو، ۱۳۵۷، ص ۲۰۵).

وی در ادامه این مطالب می‌افزاید: «رجوع به نفس می‌تواند رابطه خدا و جهان را نشان دهد؛ چراکه روح انسان با بدن ارتباط دارد و در آن تأثیر می‌گذارد، ولی هیچ‌گونه سنخیتی میان روح و جسم وجود ندارد. روح انسان صدها فعالیت دارد و نمودهای آن هیچ نیازی به ماده ندارد. خدا نیز که جهان را آفریده، به ماده نیازی نداشته است» (همان).

مبانی و پیش‌فرض‌های جوادِ آملی در رابطه و نسبت خالق و مخلوق

جوادِ آملی با احاطه بر علوم و معارف اسلامی اعم از فقه، کلام، حدیث، فلسفه و... از

دانشمندان معاصر اسلامی به شمار می‌آید و بیش از آنکه فقیه، متکلم یا محدث باشد، فیلسوف و اندیشمندی صدرایی به شمار می‌رود. مسئله مورد بررسی این پژوهش - یعنی رابطه خالق و مخلوق - در اندیشه جوادی آملی را باید در پرتو نگاه فلسفی وی به این موضوع نگریست.

وی نسبت و رابطه حق تعالی با عالم را در وحدت شخصی وجود می‌یابد که میراث ابن عربی در عرفان است. از نظر ابن عربی وحدت وجود - یعنی همه موجودات - چیزی نیستند جز تنوع تجلی حق که آشکار است. او حقیقت وجود را خیر محض می‌داند و بر این باور است که آن واحد است به وحدت شخصی، نه سنخی و وحدت ذاتی دارد، نه وحدت عددی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۷).

وی بر این باور است که نظریه وحدت شخصی وجود، عرفان ابن عربی را با عرفان قبل و بعد از او متمایز کرده و او در این موضوع بی‌نظیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱). جوادی آملی اساس توحید عرفانی را اطلاق ذاتی واجب و نامتناهی بودن او می‌داند که مستلزم وحدت شخصی وجود است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۹).

این اصطلاح گرچه کمتر در تفسیر قرآن کریم (تسنیم) جوادی آملی به کار رفته است، روح «وحدت وجود» بر همه آن سیطره یافته و عبارتهایی که نشان از آن دارد - به ویژه در تفسیر آیات توحیدی - به چشم می‌خورد؛ برای نمونه در تفسیر آیه ۱۶۳ سوره بقره: «وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، ذیل عنوان «تنزه خدای سبحان از وحدت عددی» می‌نویسد: «وحدت خدای سبحان از سنخ وحدت‌های مفهومی یا ماهوی نیست؛ بلکه وحدت هستی است. وحدت هستی نیز وحدت اطلاقیه و نامحدود است، نه وحدت عددی، نوعی، صنفی و مانند آن. این وحدت چون نامحدود است، برای غیر خود جایی نمی‌گذارد» (همان، ج ۸، ص ۱۰۵).

وی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «مستفاد از آیه شریفه این است که چون وحدت خدای سبحان وحدت قاهر است و نوری است که هر چیزی را تحت شعاع و مقهور خود قرار داده و هر موجودی تحت پوشش اوست، شریک ندارد و با وحدت قاهر خدا جا برای غیر او نمی‌ماند» (همان، ص ۱۰۹).

جوادی آملی این وحدت را واحد شخصی می‌داند، نه واحد تشکیکی و اطلاق و تعیین حقیقت است که در آن هیچ‌گونه کثرتی برای اصل حقیقت نیست؛ نه کثرتی که در اثر تباین، هرگز به وحدت برنگردد و نه کثرتی که در اثر تشکیک، دارای جنبه وحدت و جامع بوده، به آن برگردد.

مطابق با چنین نگاهی، وی تنها کثرت پذیرفته شده در عرفان را کثرت تجلیات می‌داند که سایه آن حقیقت شخصی‌اند، نه اینکه خود حقایقی مستقل باشند. آنها پرتوی از یک نور محض برای این حقیقت واحد شخصی خواهند بود.

در تجلی ذاتی که ظهور ذات حق تعالی برای خود ذات است، هیچ‌گونه اسم و رسمی را راه نیست و این تجلی ذاتی که همان حضرت احدیت است، غیب مطلق بوده و چیزی در این جلوه ذات وجود ندارد.

در تجلی نام‌هایی که ظهور احدیت در واحدیت است، صور علمیه اشیا تعیین می‌یابد و در تجلی شهودی و فعلی که ظهور واحدیت در ربوبیت است، اعیان خارجی تعیین پیدا می‌کند و چون هرچه از غیب به شهادت می‌رسد و از علم به عین تنزل می‌کند، نماد اسمی از اسمای حسنا حق تعالی است، مراد از اسمای حسنی، بهترین و برترین کمال وجودی خواهد بود؛ بنابراین مجموعه آنچه به نام جهان خارج و عالم هستی نامیده می‌شود، نظام احسن است؛ زیرا مظهر اسمای حسنی، غیر از نظام احسن، فرضی ندارد. نظامی که آینه جمال محض است، ممکن نیست نازیبا را نشان دهد؛ زیرا عالم ملک تجلی ملکوت و عالم ملکوت، مظهر جبروت و این مجالی سه‌گانه با احدیت و واحدیت و ربوبیت بوده و مطابق با تعینات علم و قدرت و اراده حق تعالی خواهند بود که برابر با ذات و صفت و فعل می‌باشند.

وی بر این باور است چنین نگاهی به جهان، به نظامی احسن راه می‌برد و تنها مکتبی که توان اثبات این نظام احسن را دارد، همان فلسفه‌ای است که بر محور اصالت وجود و تشکیک آن بحث می‌کند؛ زیرا در این مکتب، آنچه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی منسجم و هماهنگ است که کثرت و پرشمار بودن آن عین وحدت و یکپارچگی اوست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۰۵-۶۲۱).

بر اساس علیت و معلولیت، هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت یکپارچه، معلول مرتبه بالاتر و علت مرتبه پایین تر می‌باشد تا به عالی‌ترین مرتبه‌ای برسد که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی برای او متصور نیست و آن سرآغاز جهان آفرینش است که نه موجودی از او کامل تر فرض می‌شود، نه نظامی که صادر از اوست، نظامی بهتر و برتر از خود دارد.

هرچه در چشم جهان بینت نکوست	عکس حُسن و پرتو احسان اوست
گر بر آن احسان و حسن ای حق شناس	از تو روزی در وجود آید سپاس
در حقیقت آن سپاس او بود	نام این و آن لباس او بود
همچنین شکر تو ظل شکر اوست	آن او مغز آمد و آن تو پوست

چون یکی از نام‌های مطلق حق تعالی، رحمان است، هر چیزی به اندازه خود مظهر رحمت خواهد بود؛ از این رو «غضب» در جهان «نسبی» و «قهر» در جهان «قیاسی» بوده و رحمت مطلق هرگز مقابلی به نام قهر محض نخواهد داشت (همان).

به قول حافظ شیرازی:

این همه عکس می و رنگ مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
 جوادی آملی در ادامه به جایگاه انسان کامل و رابطه و نسبت حق تعالی با او می‌پردازد. وی بر این باور است که انسان بر اثر جامعیت، دارای گونه خاص مظهریت است (همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۲۳) و عنوان خلافت چیزی جز ظهور حق در مرآت خلق نیست (همان، ص ۱۱۲) و هویت چنین انسان کاملی، عین فقر و ربط وجودی به اوست (همان، ص ۹۹).

وی پس از ذکر مبانی یادشده در رابطه و نسبت حق تعالی با جهان، به این نتیجه رهنمون می‌شود که همه چیز وجه خداست و حمل حقیقت بر رقیقت است؛ بر این اساس هیچ چیز نیست، مگر اینکه وجه خداوند با آن باشد؛* زیرا وی مطابق با نگاه

* وجه الله از نظر جوادی آملی فیض گسترده و مطلقی است که حدی ندارد و این نامحدودی، ذاتی و فناپذیر است؛ از این رو در همه چیز هست، اما نام هیچ چیز را بر نمی‌دارد. وجه الله «داخل فی الأشياء لا بالمأزجة» است. وجه خدا که صرف و مطلق است، با مصداق‌های خود، حمل حقیقت بر رقیقت دارد، نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی که در علوم متعارف مطرح است. در اتحاد محمول با موضوع

صدرايي به عالمي قائل است که وجود حقيقت يگانه است و غير آن، چيزي جز شئون و فنون آن و حثيات و اطوار آن و لمعات نور آن و تجليات ذات آن نيست (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱، ص ۴۷-۴۹).

نتيجه گيري و آرزيايي

در اين تحقيق رابطه خالق و مخلوق را در اندیشه جعفري و جوادي آملی واکاوي کرديم و به تحليل مسئله مذکور در نگاه اين دو انديشور معاصر پرداختيم.

جعفري به بينونت و تباین خالق و مخلوق رأی می دهد و با نقد مکتب وحدت وجود و موجود در اين راستا، به رهيافتي جديد دست می يابد. وی بر اين باور است که پذيرش دیدگاه وحدت وجود عارفان و دانشمندان الهی به معنای اتحاد اشياي مادی با ذات خدای تعالی است و اساساً چنین نظريه ای معنایی جز اين ندارد که کثرات مشهود، اجزای موجودی واحدند که همان خدای تعالی است؛ بنابراین بر حسب چنین نظريه ای، اين برگ درخت، آن ريگ و آن شیء ديگر هر يك بخشی از وجود خدا هستند.

جعفري عارفان و حکيمانی را که به وحدت شخصی وجود باور داشتند و حتی به وحدت تشکيکی وجود معتقد بودند، پيرو نظريه وحدت موجود خوانده و همان گونه که اشاره شد، وحدت موجود مد نظر او يا مادی گرایی محض است يا حلول و يا اتحاد؛ از اين رو در اين مسئله نقطه تير پيکان جعفري، جوادي آملی را نیز هدف قرار می دهد و وی را در زمره حکيمان وحدت وجودی همه خداانگاری قرار می دهد.

در برابر اين دیدگاه، جوادي آملی به اثبات اين حقيقت می پردازد که حقيقت وجود يا وجود حقيقي به ذات مقدس حق تعالی منحصر است و ماسواي الله، موجود حقيقي نيستند و در حقيقت وجود ندارند، بلکه تشأنات و تجليات آن ذات مقدس اند؛ از اين رو

به نحو حمل حقيقت بر رقيقت، ممکن است موضوع از بين برود و محمول هيچ گاه از بين نرود (جوادي آملی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۷۰-۲۷۴).

این گفتار را می‌توان با اتحاد و حلول و یکپارچه‌دانستن زمین، آسمان، دریا، ریگ، قلم و... و مجموع آن را خدا نامیدن، یکی دانست.

جوادی آملی همگام با بزرگانی چون ابن عربی، امام خمینی علیه السلام (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۶۰۷) و علامه طباطبایی (طباطبایی، [بی‌تا]، صص ۱۷ و ۶۵) به وحدت شخصی یا اطلاقی وجود باور دارند و اشیای ممکن را اساساً شایسته عنوان وجود نمی‌دانند و جز آینه و نشانه بودن آنها برای ذات مقدس حق تعالی، حظی از واقعیت برای آنها قائل نیستند و از این رو جز به تجوز، آنها را موجود نمی‌دانند.

جوادی آملی و نقد نظریه وحدت وجود

پس از طرح مسائل برآمده از رابطه و نسبت خالق و مخلوق و حل این مسائل با محوریت وحدت وجود، باید به ارزیابی و نقاط ضعف اندیشه مزبور پرداخت. با وجودی که اندیشه وحدت وجود غبار از چالش‌های برآمده از نسبت خالق و مخلوق در کلام و فلسفه و عرفان می‌روبد، خود آستن مسائل تازه‌ای می‌شود که بسیاری از مباحث علم کلام را در می‌نوردد.

جوادی آملی در کتاب *فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام* به نکته مهمی اشاره می‌کند که در صورت پذیرش وحدت وجود و تصویری آینه‌وار از حقیقت انسان، تفسیر منزلت خاص میان جبر و تفویض معنا ندارد؛ زیرا تصویر آینه‌وار انسان هرگز در مقام علیت نیست، چه رسد به آنکه علت قریب باشد یا از علت بعید بودن او سخنی به میان آید (جوادی آملی، ۱۳۹۵، صص ۱۲۵-۱۳۰).

از مجموع این مطالب، مسئله دیگری روشن می‌شود که باور به توحید افعالی در کنار قول اشاعره به جبر و قول معتزله به تفویض و قول حکمای شیعه به امر بین‌الامرین نمی‌تواند امر محکم و منسجمی باشد؛ زیرا انسان و دیگر موجودات امکانی بر اساس این مبانی سه‌گانه، درحقیقت وجود خارجی دارند، جز آنکه وجودشان ضعیف و نسبت به وجود مطلق نیازمند است یا بر پایه اعتقاد آنان وجود انسان عین فقر

و ربط محض به وجود مطلق است. پس ذات انسان همان اتصال و ارتباط به واجب، یعنی خدای غنی محض است.

بر اساس توحید افعالی که در مباحث عرفان نظری مطرح می‌شود و در عرفان عملی نمایان می‌گردد، تنها وجودی که می‌توان برای انسان برگزید، وجود مجازی است؛ به گونه‌ای که اسناد وجود به انسان درحقیقت، اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست، مانند نسبت دادن جریان آب به ناودان که گفته می‌شود ناودان جاری شد، با آنکه جریان حقیقی از آب است.

بنابراین موجود ممکن تصویری از حقیقت وجود مطلق است و وجود حقیقی در خارج ندارد و تنها نقش وجودی انسان حکایت صادقانه از صاحب حقیقی تصویر - یعنی وجود مطلق خداوند سبحان - است. حال اگر درباره‌ی موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد، گفته شود این موجود نه مجبور است و نه مختار، درحقیقت سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا درواقع موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم و اگر ثابت کنیم که انسان موجودی است که بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد و در جایگاهی میان دو حالت جبر و تفویض واقع شده است، به مجاز سخن گفته‌ایم؛ چون جایگاه میانه را به موجودی نسبت داده‌ایم که درحقیقت، مالک آن نیست (همان، ص ۲۰-۳۰).

بدین‌گونه دانسته می‌شود نسبت هستی و کمالات آن به معلول‌هایی که در آغاز امر موجودهای امکانی خوانده می‌شوند، نسبتی حقیقی نبوده است، تنها مصححی که برای این نسبت باقی مانده، همان مجازی بودن است. با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول، بساط هر گونه کثرت حقیقی - اعم از کثرت تباینی و کثرت تشکیکی وجودها - نیز برچیده می‌شود و با درنگ در ربط بودن معلول نیز روشن می‌گردد که اسناد هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف است، چیزی جز مجاز نیست؛ زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن اخذ شده باشد، بدین معناست که از خود هیچ ذاتی ندارد؛ چون خصیصه‌ی ربط، عین ارتباط با مستقل بودن و نداشتن ذات است؛ بدین ترتیب برای معلول که همگی ماسوای الله است، هیچ ذاتی نمی‌ماند.

چنین نگرشی با انکار آفرینش و معدوم‌انگاشتن آفریده‌ها، به راهی می‌رود که مهم‌ترین مسائل کلامی - یعنی خلقت - را با چالش روبه‌رو می‌کند.

در پایان، در تأیید سخنان جعفری در نقد نظریه وحدت وجود و پذیرش بینونت میان خلق و خالق، به این جمله از حضرت علی علیه السلام در توصیف حضرت حق اشاره می‌کنیم: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ: خدایی که با خلق مابین است، پس هیچ چیز مانند او نیست» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۶۶). این روایت به یک معنا تفسیر و تبیین آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) است و معنای مستنبط از این روایت، بینونیت میان خلق و خالق و - در نتیجه - نفی اشتراک و سنخیت میان خالق و مخلوق است.

منابع و مأخذ

کتاب فارسی

* القرآن الکریم.

۱. ابن عربی (محلّی الدین)، محمد بن علی؛ فتوحات مکیه؛ ج ۴، بیروت: دار صادر، ۱۳۷۹.
۲. جامی، عبدالرحمن؛ لوائح؛ تهران: اساطیر، ۱۳۳۷.
۳. جعفری، محمدتقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۸، چ ۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۴۹.
۴. _____؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ ج ۲، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۶. _____؛ تسنیم؛ ج ۶، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۷. _____؛ فلسفه الهی از منظر امام رضاؑ؛ ج ۵، قم: اسراء، ۱۳۹۵.
۸. _____؛ تفسیر انسان به انسان؛ تحقیق محمدحسین الهی زاده؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۹. _____؛ رحیق مختوم؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. موسوی خمینی، سیدروح الله؛ شرح چهل حدیث؛ ج ۷، [بی جا]: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیؑ، ۱۳۷۵.
۱۱. راغب اصفهانی، محمدحسین؛ مفردات الالفاظ القرآن؛ قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة

- الاربعة؛ ج ۳، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. صدوق، محمد بن علی؛ التوحید؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۹۸ق.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۱۵. _____؛ بداية الحکمه؛ قم: مؤسسه نشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، [بی تا].
۱۶. غزالی، محمد بن محمد؛ تهافت الفلاسفه؛ ترجمه حسن فتحي؛ تهران: انتشارات ثارالله، ۱۳۸۳.
۱۷. قیصری رومی، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۱، تهران: نشر علمی و فرهنگي، ۱۳۷۵.
۱۸. قیصری، داوود بن محمود؛ مقدمه شرح فصوص الحکم؛ تصحیح حسن زاده آملی؛ قم: بوستان، ۱۳۸۳.
۱۹. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. پورایوانی، سید مرتضی؛ نقد و بررسی عقلی و نقلی دیدگاه علامه محمد تقی جعفری و آیت الله جوادی آملی درباره رابطه خالق و مخلوق (پایان نامه)؛ قم: دانشگاه قرآن و حدیث، خرداد ۱۳۹۶.