

نقش آموزه‌های شیعه در فهم توحید اطلاق خداوند

جواد جعفریان^۱

چکیده

یکی از آموزه‌های محوری دین اسلام که در تفاسیر و روایات شیعی به گونه‌ای خاص بدان توجه شده و تفاسیر دقیقی از آن بیان گردیده، مسئله توحید است. عالی‌ترین مرتبه توحید نیز توحید اطلاق است که در آموزه‌های شیعی همچون تفاسیر آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام با ظرافت و لطافتی خاص با عدم تناهی حق تعالی گره خورده است و اهل معرفت چنین توحیدی را بیت‌الغزل معارف عرفانی خود دانسته‌اند. بدین منظور نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این مسئله است که چه رابطه‌ای میان این آموزه محوری در تفاسیر و روایات شیعه و مسئله توحید احدی وجود دارد و قائلان به وحدت وجود^۲ در عرفان نظری تا چه اندازه از آموزه توحید اطلاق بهره برده یا تأثیر پذیرفته‌اند؟ نویسنده در پاسخ به این مسئله به روش تحلیلی - توصیفی به بررسی شواهد و ادله‌ای می‌پردازد که در تفسیر آیات و روایات شیعی وجود دارد و بیان‌کننده این مفهوم عالی از توحید و ارتباط آن با توحید احدی است. برخی از این شواهد به تنهایی وافی به مقصودند، ولی برخی دیگر - چنان‌که بیان خواهد شد - به‌ضمیمه ادله عقلی دیگری بیان‌کننده مقصود ما در تبیین این رابطه خواهند بود.

واژگان کلیدی: توحید، توحید اطلاق، نامتناهی، وحدت، توحید الهی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۷

۱. استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه (javad_jafaryan@miu.ac.ir).

۲. گفتنی است از وحدت وجود تفاسیر گوناگونی ارائه گردید که تفسیر ناصحیح از آن را جهله صوفیه ارائه کردند و به‌نحوی همه خدایی یا نفی هرگونه تکثر را مطرح می‌کردند، ولی وحدت وجود مورد نظر عرفای الهی چیزی غیر از توحید مطرح‌شده از جانب قرآن و سنت نیست.

مقدمه

آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به عنوان متون مقدس اسلام، نه تنها به عنوان شاهد، بلکه به عنوان منابعی زنده و سرچشمه‌ای جوشان برای هدایت انسان به سمت عرفان ناب‌اند و انکار اصل وجود این دسته از آیات و روایات عرفانی جز مکابره و محروم کردن خود از این سرچشمه معرفت، رهاوردی برای منکران آن ندارد، اما محقق منصف میان اصل وجود این آیات و روایات و اینکه تا چه اندازه عارفان مسلمان خود را به این منبع نزدیک کرده یا از آن محروم مانده‌اند، تفاوت قائل است. در طول تاریخ فلسفه، دو مسئله «نامتناهی» و «توحید احدی» همواره مورد توجه حکمای متأله و عارفان بوده و براهین متعددی نیز بر آنها اقامه شده است.^۱ فلاسفه عمدتاً توحید اطلاقی خداوند را با نامتناهی دانستن حق تعالی اثبات می‌کنند و هیچ حد و حصر یا مرزی برای او قائل نیستند. در مقابل، برخی اخباری مسلک‌ها به خصوص در دوره اخیر و برخی قائلان به مکتب تفکیک معتقدند ائصاف خداوند به نامتناهی، صحیح نیست. ایشان به زعم خویش از روایات و نیز برخی کلمات فلاسفه استفاده کرده‌اند که متناهی و نامتناهی، وصف اشیای محدود، مخلوق، جزءدار، کمیت‌پذیر و ممکن است و معتقدند متناهی و نامتناهی، نقیض یکدیگر نیستند و هیچ‌یک وصف خداوند متعال واقع نمی‌شوند (میلانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).^۲

در مقابل بسیاری از عالمان و عارفان شیعی، توحید اطلاقی را از محوری‌ترین آموزه‌های دین مبین اسلام می‌دانند. سیدحیدر آملی به عنوان پیشگام عارفان شیعی در استفاده و تبیین آیات و روایات شیعه بر فهم معنای توحید اطلاقی قدمی راسخ برداشته و آن را از انحرافات، توهمات و کج‌فهمی‌های جهله صوفیه نجات داد. ایشان در کتاب **جامع الأسرار** پس از تبیین معنای توحید اطلاقی و دفع شبهات مرتبط با آن، در سه فصل به ذکر شواهد قرآنی، نبوی و ولوی علیهم‌السلام این موضوع می‌پردازد (آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۶-۳۲۵).

این سنت در میان عارفان شیعه تا امروز ادامه یافته است و شواهد بیشتری از دل آیات و روایات بر این

۱. برای نمونه در تاسوعات فلوطین و در ادیان هندی.

۲. نقل مذکور در مقاله «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند» از سوی نویسنده این سطور مورد نقد و بررسی قرار گرفته است (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۳۴-۵).

مسئله ذکر می‌شود. حضرت امام خمینی علیه السلام در کتب گوناگون این مطلب را بیان کرده است و در تفسیر سوره حمد، انواع و مراتب توحید را از آیات ابتدایی سوره حمد استخراج می‌کند (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸۳). همین شیوه را جناب علامه طباطبایی علیه السلام در رساله توحیدیه پیش می‌گیرد. ایشان پس از تبیین معنای توحید اطلاقی و ذکر ادله نقلی از آیات و روایات می‌فرماید: این معنای توحید یعنی توحید اطلاقی از اموری است که توفیق اثبات آن فقط نصیب پیروان دین مقدس اسلام شده است (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۱۴). آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز پس از ذکر ادله نقلی می‌نویسد: «أمثال هذه الآيات الكريمة والزوايات الشريفة تشير إلى التوحيد الصمدي القرآني» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۵۸). مسئله اصلی مقاله حاضر این است که اولاً، توحید اطلاقی حق تعالی که به‌عنوان یکی از محوری‌ترین آموزه‌ها از سوی عالمان و بزرگان شیعی ارائه می‌شود، در آیات و روایات چگونه بیان شده است؟ ثانیاً، رابطه آن با مسئله توحید احدی عرفانی چیست و تا چه اندازه با وحدت وجود عرفان نظری قرابت دارد؟

۱. مفهوم‌شناسی توحید اطلاقی و توحید احدی

پیش از ورود به بحث لازم است اصطلاح توحید اطلاقی که در برخی تعابیر از آن به «وحدت احدی» نیز تعبیر می‌شود، به‌دقت توضیح داده شود و مؤلفه‌ها و عناصر آن بیان گردد تا مانع سوء برداشتها درباره این اصطلاح شود.

۱-۱. معنای لغوی

وحدت وجود از دو واژه «وحدت» و «وجود» ترکیب شده است. وحدت در مقابل کثرت، در لغت به‌معنای یگانگی و یکتایی است^۱ و وجود در لغت، مصدر فعل «وجد» به‌معنای یافتن و خود به‌معنای هستی و بودن است.^۲ بالاین حال هر دو مفهوم بدیهی‌اند و بدون واسطه به ذهن می‌آیند و تعاریفی که

۱. «الْوَحْدَةُ: الإنفرد، والوَّاحِدُ في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة، ثم يطلق على كلِّ موجود حتى إنه ما من عدد إلا و يصح أن يوصف به» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۸۰ / ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۴۵۰).
 ۲. «وَجَدْتُهُ: أَجَدُهُ وَجَدَانًا بِالْكَسْرِ وَ وُجُودًا» (ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۴۴۵ / طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۵۵ / فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۴۸).

ذکر شد، شرح الإسم است؛ چنان که حاجی سبزواری درباره وجود می‌گوید: «مفهومه من أعراف الأشياء» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹)؛ بنابراین در لغت، وحدت وجود به معنای یگانگی وجود است. واژه «توحید» نیز مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یگانه‌دانستن» است. ریشه این کلمه «وحد» و به معنای انفراد است و از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵۵۱).

۱-۲. معنای اصطلاحی

در اصطلاح فلسفه و عرفان، وحدت به دو معناست؛ در یک معنا وحدت بدین معناست که در درون، کثرت ندارد؛ یعنی وقتی واحد صفت موجودی قرار می‌گیرد، درحقیقت در درون او ترکیبی نیست و آن وجود بسیط است. کثرت در برابر چنین وحدتی در واقع به معنای مرکب است. وحدت و کثرت در حکم بسیط و مرکب‌اند. معنای دیگر وحدت، نظر به بیرون از شیء دارد؛ یعنی چیزی از بیرون بدان افزوده نشده است. کثرت در مقابل این وحدت یعنی موجودی که چیزی از بیرون به آن اضافه شده است. وحدت و کثرت در این معنا در حکم صرف و مخلوط است، اما وحدت وجود که گاهی از آن به «توحید احدی» تعبیر می‌شود و از اصلی‌ترین مباحث عرفان نظری است، نوعی نگاه به وجود و چگونگی تحقق آن در عالم خارج و واقع می‌باشد؛ بدین صورت که آیا وجودی که به اشیا نسبت داده می‌شود، یک حقیقت واحد است یا چنین نیست و هر موجود، وجود خودش را دارد؟ وحدت وجود می‌گوید: همه موجودات عالم دارای یک وجودند، ولی این معنای وجود، منافی با کثرات نیست. در توضیح و تفسیر وحدت وجود، اقوال گوناگونی مطرح شده است و اما پاسخی که اهل معرفت به این پرسش داده‌اند، با عنوان «توحید احدی» نام‌گذاری شده است. به نظر ایشان وجود یک شخص واحد بوده و این وجود یک وجود نامتناهی است که منشأ کثرات می‌باشد. کثرات، بالذات مصداق عدم‌اند، درعین حال این کثرات، «ظهورات»، «تعینات» و «تجلیات» آن حقیقت واحد و فاردند. در وحدت وجود سه معنا نهفته است:^۱

الف) وجود مستقل و فی‌نفسه تنها یک مصداق دارد؛

۱. البته باید توجه داشت عده‌ای از جهله صوفیه به نام تصوف و عرفان تفسیرهای ناصحیحی از آن ارائه می‌کنند که خود عرفانی الهی از آن تبری جستند؛ آن‌گونه که صدرالمتألهین در کسر أصنام الجاهلیة به مقابله با آنان پرداخت (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۴۲).

ب) کثرت پوچ و توهم نیستند، درعین حال که مصداق وجود نیستند و جدا از وجود هم نیستند؛
ج) نوع ارتباط کثرات با وجود مستقل به نحو تجلی و ظهور هست و این کثرات به نحو حیثیت
تقییدیه موجودند.

نوع نگاه فلاسفه‌ای که حکمت متعالیه را در سطحی برتر می‌بیند و همچنین نوع نگاه عارفان به مسئله وجود بدین صورت است و هرچند این معنا در عارفان پیش از ابن عربی نیز شواهدی دارد، عمدتاً این تفکر از زمان وی به عنوان مسئله اول عرفان تبدیل شد. ابن عربی ترکیب وحدت وجود را در چندین مورد به کار برده است: «فالوحدة فی الإيجاد والوجود والموجود لا يعقل و لا ينقل إلا فی لا إله إلا الله» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۱۵). عقلاً و نقلاً وحدت در ایجاد و وجود و موجود در لا إله إلا الله نهفته است. وی در جای دیگری می‌گوید: «فأثبت الكثرة فی الثبوت و أنفها من الوجود، فأثبت الوحدة فی الوجود و أنفها من الثبوت» (همان، ج ۲، ص ۵۰۲). کثرت در ثبوت است، نه وجود و وحدت در وجود است، نه ثبوت.

افزون بر این عباراتی همچون «فما فی الوجود إلا الله» و «الوجود إنما هو وجود الله»، «إن الحق عين الوجود لا أمر آخر»، «إن الله هو عين الوجود» و «الوجود عين الحق ليس غيره» نشان می‌دهد در عرفان، خدا و وجود تفاوتی نمی‌کند^۱ و همان گونه که خداوند واحد و یگانه است، وجود نیز دارای وحدت و یگانگی است. وی ذیل تفسیر «ألم تر إلی ربک کیف مدَّ الظِّلَّ» (فرقان: ۴۵)، در تبیین معنای وجود آن را به گونه‌ای معنا می‌کند که قید وحدت برای آن توضیحی می‌شود.^۲ این بیان در مکتب شاگردان او نیز جاری است (ر.ک: ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۱۰/جامی، ۲۰۰۳، ص ۹۳/فرغانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۹۶).

از سوی دیگر توحید اطلاقی نیز در اصطلاح برخی اندیشمندان شیعی، بدین معناست که ذات واجب، یک حقیقت مطلق، بی قید و نامتناهی است که همه هستی در انحصار اوست و جایی برای حقیقت دیگری وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۰). این مرتبه از توحید در حقیقت همان عدم تناهی حق تعالی بوده که اگرچه تقسیمات متعددی از جمله: نامتناهی در بُعد مقداری (جسم تعلیمی)،

۱. «إن الله موصوف بالوجود و لاشيء معه موصوف بالوجود من الممكنات بل أقول أن الحق هو عين الوجود» و در تفسیر

«كان الله و لم يكن معه شيء» می‌نویسد: «فمعنى ذلك الله موجود و لاشيء معه» (همو، ج ۳، ص ۴۲۹).

۲. «فلما مد الظل منه ظهر به صورته ألم تر إلی ربک کیف مدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ جَعَلَهُ سَاكِنًا أی ثابتاً فیمن هو ظله فلا یمده

فلا یمظهر له عين فی الوجود الحسی إلا لله وحده» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۷).

نامتناهی در بُعد زمانی، نامتناهی در عدد و نامتناهی در شدت از آن صورت گرفته است،^۱ ولی معنایی که ما به دنبال آن هستیم، نامتناهی وجودی بوده که در آن نامتناهی وصف حقیقت وجود باشد. نامتناهی وجودی یا به اصطلاح میرداماد، نامتناهی سرمدی بدین معناست که موجودی وجود دارد که هستی‌اش نامتناهی است (میرداماد، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳). با تفحصی که در کلمات محققان فلسفه و عرفان صورت گرفت، نامتناهی وجودی خود به چندین صورت قابل تصویر است:

وجه نخست: نداشتن حد ماهوی؛ بدین معنا که خداوند متعال هیچ نوع حدی اعم از حد خارجی یعنی ماده و صورت و حد عقلی یعنی جنس و فصل ندارد.

وجه دوم: بر اساس مبانی صدرایی، تفسیر دیگری از نامتناهی بودن خداوند می‌توان ارائه داد. این تفسیر مبتنی بر «اشتراک مفهوم وجود»، «اصالت وجود» و «پذیرش نظام تشکیک خاصی» است و بدین معناست که حق تعالی حد وجودی ندارد؛ یعنی دارای بالاترین مرتبه وجود می‌باشد، واجد کمالات مراتب مادون است، نه وجودی هم‌عرض او قرار دارد و نه وجودی فوق او. ثبوتی بودن بدین معنا که در نظام هستی‌شناسی هرچه از مراتب دانی به سمت مراتب بالاتر حرکت می‌کنیم، موجودات بالاتر واجد کمالات پایین‌ترند تا آنجا که بالاترین مرتبه وجود که از آن حق تعالی است، واجد تمامی کمالات وجودی مخلوقات می‌باشد. این مرتبه از وجود مختص حق تعالی، به لحاظ کمالات هیچ حد و حصری ندارد؛ چون این مرتبه از وجود در مقایسه با مراتب وجودی پایین، واجد همه کمالات است و باید وصف نامتناهی برای حق تعالی به صورت موجبه معدولة المحمول ذکر شود؛ از این رو وصف نامتناهی برای حق تعالی وصفی ثبوتی است و گزاره بدین صورت بیان می‌شود که «أعلى المراتب؛ یعنی حق تعالی نامتناهی است» (ر.ک: ملاصدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۴/همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۶۱). این معنا مورد قبول جناب استاد مصباح یزدی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۷۸/همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۷).

وجه سوم: نامتناهی بودن حق تعالی هیچ حد و حصری ندارد، در عین حال ممکنات نیز مصداق

۱. ایچی و به تبع او جرجانی در شرح مواقف نیز به زیبایی اقسام سه‌گانه را شرح داده‌اند و دیدگاه متکلمان اشعری را در این باره بیان کرده‌اند. جرجانی می‌گوید: متکلمان، نامتناهی اشتدادی را ظاهر البطلان می‌دانند، ولی نامتناهی مدی و عدی را جایز می‌دانند؛ به این دلیل که نعیم اهل بهشت و عذاب اهل جهنم، ابدی است و این امکان ندارد مگر اینکه نامتناهی مدی، زمانی و عددی را بپذیریم (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۴۲).

وجودند. وجود نامتناهی حق تعالی تمامی مواطن هستی را پُر کرده و با حفظ مابینت، درون تمام موجودات رخنه نموده است؛ شبیه نور و بلور که در عین مابینت نور در بلور داخل می‌شود (نیویان، ۱۳۹۵، ص ۳۵۹).
وجه چهارم: تفسیر ثبوتی دیگر از نامتناهی بدین معناست که حق تعالی نامتناهی است؛ یعنی ثانی در وجود نیست. این نامتناهی چنان گسترده است که نه وجودی را در عرض خداوند و نه در طول او پذیرفته است:

نامتناهی بودن در این معنا برگرفته از ویژگی اطلاق مقسمی حق تعالی است. حقیقتی است که از نظر وجودی هیچ حدی ندارد و تمام ساحتهای وجودی را پُر می‌کند و برای دیگری به‌عنوان وجود حقیقی، اما مغایر با ذات خود جایی نمی‌گذارد... به‌تعبیر دیگر هیچ موطن وجودی دیگری به‌طور مستقل از حق تعالی وجود ندارد؛ به‌گونه‌ای که بتواند بدون وابستگی به وجود حق مصداق بالذات موجودیت باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۶).

چنین وجودی که می‌توان از آن به وجود بما هو وجود تعبیر کرد، هاضم همه کثرات است. رابطه این معنا از نامتناهی با کثرات به‌نحو تمایز احاطی تفسیر شده است (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۴). در تفسیر تمایز احاطی گفته شده است که ما در این تمایز با دو امر روبه‌رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آن را در بر می‌گیرد؛ مانند مفهوم عام نسبت به خاص در مفاهیم، ذات محیط به نفس همین احاطه، از ذات محاط جدا می‌شود و به‌واسطه همین ویژگی در دل محاط، حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط، تحقق دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰)؛ در این معنا، کثرات صرفاً با حیثیت تقییدیه متصف به وجود می‌شوند.

وجه پنجم: وصف نامتناهی، نوعی معنای سلبی برای حق تعالی دارد و باید به‌صورت گزاره «ذات حق تعالی متناهی نیست» بیان شود؛ یعنی «نامتناهی» حتی نمی‌تواند به‌عنوان یک وصف ثبوتی برای حق تعالی مطرح شود؛ چراکه وصف ثبوتی نیز نوعی تحدید محسوب می‌شود و باید موضوعی تصور شود تا حکم بر آن تثبیت گردد و هر موضوعی نیز محدود به محمولی است که بر آن حمل می‌شود؛ حتی اگر این وصف، نامتناهی بودن باشد (ر.ک: ملاصدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴/قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶).

۱-۳. معنای مختار از نامتناهی بودن حق تعالی

این معانی هر یک در یکی از مکاتب مشاء، صدرایی و عرفانی مقبولیت یافته‌اند. معنای اول عمدتاً در تفکر حکمای مشاء و اشراق پذیرفته شده است. تفسیر دوم مربوط به نظام تشکیک خاصی و

تفسیر سوم از نامتناهی که به نحوی نزدیک به تفکرات مشاء و تفسیر چهارم و پنجم که در سطح عالی حکمت متعالیه و عرفان نظری قابل بحث و پیگیری است.

از میان معانی پیش گفته، دو وجه اول از نوعی تناقض درونی رنج می‌برند؛ چراکه ازسویی واجب‌تعالی را نامتناهی می‌دانند و ازسویی وجود حق‌تعالی را محدود می‌کنند. هردو نظر در این جهت مشترک‌اند که حقیقت واجب‌تعالی را متصف به وصف به‌شرط لائیت می‌کنند و همین وصف موجب محدودیت حق‌تعالی است و محدودیت مستلزم ترکیب از وجود و عدم و ترکیب از وجود و عدم مستلزم نقص و معلولیت می‌باشد؛ بنابراین حقیقتاً این دو قول خداوند را نامتناهی ندانسته‌اند.

در وجه سوم که منسوب به استاد فیاضی است، نامتناهی بودن حق‌تعالی به معنای وسیعش که در همه مراتب هستی حضور دارد، پذیرفته شده، ولی این معنا نیز به نوعی مستلزم محدودیت حق‌تعالی می‌باشد. نقد این دیدگاه نیازمند مقاله‌ای مستقل است. در نقد این دیدگاه به همین نکته بسنده می‌کنیم که گویا در این دیدگاه هدف این است که حق‌تعالی به لحاظ مکانی نامتناهی باشد، نه به لحاظ وجودی. به نظر می‌رسد پذیرش وجودات دیگر کنار حق‌تعالی هیچ‌گاه مستلزم نامتناهی بودن وجودی نیست. آنچه این دیدگاه اثبات می‌کند، صرفاً یک نوع نامتناهی مکانی است. همچنین در این دیدگاه که منسوب به دیدگاه تداخل وجودی است، کثرت در وجود، مفروض گرفته شده و این اول الکلام است. اصل کثرت مشهود و غیرقابل انکار بوده و قطعاً قوله جهله صوفیه باطل است، ولی اینکه این کثرت در وجود باشد یا کثرت در ظهور و وجود اعتباری، نیازمند اثبات است.

وجه پنجم نیز با کمی تسامح و از این نظر که صفات سلبی به صفت ثبوتی برگشت می‌کند، به معنای چهارم برمی‌گردد؛ هرچند به کار بردن وصف نامتناهی برای خداوند به صورت سلبی به واقع و حقیقت نزدیک‌تر است؛ بنابراین معنای چهارم، دیدگاه مختار است؛ چراکه نامتناهی وجودی حقیقتاً وقتی تصویر صحیح دارد که برای ممکنات وجودی در قبال وجود واجب‌تعالی لحاظ نشود و همه ممکنات به عنوان ظهورات و تعینات و آیات و نشانه‌های حق‌تعالی شناخته شوند.

۲. رابطه توحید اطلاق در آموزه‌های شیعی و توحید احدی در عرفان نظری

اینکه رابطه میان توحید اطلاق با تفسیری که عارفان شیعی (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۸۰ به بعد / طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۰ / خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵) آن را پذیرفته‌اند، با توحید احدی عرفانی چگونه بوده و قائلان به توحید احدی در عرفان نظری تا چه اندازه از آموزه توحید اطلاق بهره برده یا تأثیر

پذیرفته‌اند، منوط به تحلیل و بررسی شواهد و ادله‌ای است که در تفسیر آیات و روایات شیعی وجود دارد. برخی از این شواهد به‌تنهایی وافی به مقصودند، ولی برخی دیگر از شواهد موجود نیز چنان‌که بیان خواهد شد، به‌ضمیمه ادله عقلی دیگری بیان‌کننده مقصود ما در تبیین این رابطه خواهند بود تا هم رساننده آموزه توحید اطلاق و هم مؤیدی بر توحید احدی عرفانی باشند. شواهد و ادله موجود در این‌باره را بر این اساس به دو دسته تقسیم می‌کنیم:

۲-۱. ادله و شواهد کافی

منظور از ادله کافی، آن دسته از ادله نقلی است که مقصود ما یعنی همان نامتناهی اطلاق حق تعالی را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر در این ادله، توحید اطلاق حق تعالی با تأکید بر نامتناهی بودن حق به‌نحوی اثبات می‌شود که در ضمن آن، توحید احدی عرفانی وجود نیز اثبات خواهد شد.

۲-۱-۱. جمع میان حمد و تسبیح حق تعالی

در قرآن کریم و روایات، دو عمل از مؤمنان به‌کرات خواسته شده است؛ یکی تسبیح حق تعالی و دوم حمد او (ر.ک: فاتحه: ۲/ انعام: ۱ و ۴۵/ اعراف: ۴۳/ یونس: ۱۰). علامه طباطبائی^۱ با توجه به معنای لغوی حمد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۶) می‌نویسد:

حمد به معنای ثنا و ستایش برای عملی زیباست که ناشونده، آن کار زیبا را با اختیار خود انجام داده باشد و حرف «الف و لام» معنای استغراق یا مراد جنس است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹).

در هر دو صورت همه حمد‌ها از آن خداوند خواهد بود. با این وصف هر فعل نیکویی که در عالم تحقق یابد و فاعل آن حمد و ستایش شود، در واقع در حقیقت خداوند است که مورد ستایش قرار گرفته است. در مقابل واژه حمد، واژه تسبیح و سبحان قرار دارد. تسبیح خداوند بدین معناست که او منزّه از هر عیب و نقصی می‌باشد. سبحان‌الله کلمه‌ای است که نشان می‌دهد حق تعالی از هر چیزی که لایق ساحت قدس ربوبی نیست، منزّه می‌باشد. راغب اصفهانی تسبیح را تنزیه معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۳۹۲).

آنچه اینجا مهم است اینکه امر به تسبیح و تحمید در هر موطنی وجود دارد. تسبیح، تنزیه حق تعالی و تحمید، تشبیه حق تعالی است؛ چراکه انسان به صفاتی که با موجودات اشتراک دارد

همچون علم و قدرت ستوده می‌شود. آنچه متقاضی جمع تسبیح و تحمید الهی یا به عبارت دیگر جمع میان تنزیه و تشبیه یا جمع میان تفرقه و جمع است اینکه در هر موطنی هم حق تعالی حضور دارد و هم ندارد. هم عین اشیاست، هم نیست. حق به لحاظ تشبیهی در دل هر ذره حضور دارد و به لحاظ تنزیهی مقید و متعین به هیچ موطنی نیست، در عین حال همه جا نیز حضور دارد. این همان معنای توحید اطلاقی و نامتناهی به لحاظ سعه وجودی است.

۲-۱-۲. صمدیت حق تعالی

«صمد» در لغت به معانی متعددی استعمال شده است؛ به معنای «مقصود» و کسی که در نیازمندی‌ها به او توجه می‌کنند (ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۲۵۸)، شیء سخت، محکم و به هم فشرده‌ای که درون آن منفذی نیست (همان)، جنگجویی که در میدان کارزار تشنه و گرسنه نمی‌شود (همان) و «السید الذی لایقضى دونه امر» یعنی پیشوایی که کاری بی‌فرمان او انجام نمی‌گیرد (همان). به نظر می‌رسد بر اساس معانی لغوی، «الله الصمد»؛ یعنی خداوندی که مسمود و مقصود همه است و در حوائج به او رو می‌کنند و او را قصد می‌کنند و به او محتاج‌اند. استاد مصباح یزدی می‌نویسد:

وجه مشترک این معانی، تعریف «صمد» به «کامل مطلق» است؛ یعنی موجودی که دارای استقلال و کمال مطلق است، از هر نقصی مبرا بوده و نیازی به غیر ندارد، اما سایر موجودات برای زدودن کاستی‌ها، نواقص و رسیدن به کمال، محتاج او هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، جلسه ۲۲).

مطابق این تفسیر، اطلاق کلمه صمد بر خداوند از سوی نشانگر کمال بی‌نهایت و استقلال ذاتی خداوند متعال است و از سوی دیگر حکایت از وابستگی مخلوقات به اوست. با رجوع به روایاتی که در تفسیر «الصمد» آمده است، آشکار می‌شود که این معنا دور از انتظار نیست.

در روایتی امام باقر^{علیه السلام} از امام سجاد^{علیه السلام} و ایشان از امام حسین^{علیه السلام} نقل می‌کند که حضرت درباره

معنای «صمد» می‌فرماید:

الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ، وَالصَّمَدُ الَّذِي قَدْ أَنْتَهَى سَوْدُودَهُ، وَالصَّمَدُ الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ، وَالصَّمَدُ الَّذِي لَا يَنَامُ، وَالصَّمَدُ الدَّائِمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ: صمد آن است که او را اندرونی و خلأیی نیست و صمد آن است که بزرگواری‌اش به نهایت رسیده و صمد آن است که نمی‌خورد و نمی‌آشامد و صمد آن است که نمی‌خوابد و صمد دائمی است که همیشه بوده و همیشه است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۰).

جوف نداشتن بدین معناست که در وجودش خلأی وجود ندارد. در بیان فلسفی و عرفانی می‌توان گفت منظور این است که در حق تعالی جهت عدمی و نقص راه ندارد.

«صمد» موجودی است که سروری و آقای را به بالاترین حد رسانده است. در بیان فلسفی می‌توان گفت حق تعالی دارای تمامی صفات کمالیه بوده و کامل مطلق است؛ چرا که اگر در بعضی جهات نقص داشته باشد، سروری را به کمال نرسانده است. در نظام تشکیک خاصی می‌توان این‌گونه تعبیر کرد که حق تعالی در اعلی‌المراتب است. «صمد» موجودی است که نمی‌خورد، نمی‌آشامد و خواب ندارد؛ یعنی از سنخ مادیات نیست؛ زیرا خوردن، آشامیدن و خوابیدن همه دلیل بر نقص می‌باشد. «صمد» موجودی است که دائم بوده و هست. لم یزل یعنی ازلی است و لم یزال یعنی ابدی است که جمع هر دو این است که خداوند موجود سرمدی می‌باشد.

باتوجه به معانی فوق در صمد که از روایات شیعی قابل استفاده است، می‌توان در نظام تشکیکی، «صمد» را معادل واجب‌الوجود دانست؛ معادل موجودی که قدیم و سرمدی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، جلسه ۲۲)، ولی در نظام اهل معرفت، نگاه دقیق‌تری به مسئله «صمد» می‌توان انداخت. توضیح اینکه در ادامه آیه «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ» (اخلاص: ۳) و آیه «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۴)، مصادیقی از متقابلان باوجود حق تعالی نفی گردیده، پدر و فرزند در طول شخص و کفو و در عرض او تصور شده است. حقیقت حق تعالی به‌گونه‌ای است که نه در طول و نه در عرضش هیچ وجودی را تحمل نمی‌کند. افزون‌براین وقتی گفته می‌شود حق تعالی «جوف ندارد»؛ یعنی هیچ جهت عدمی برای او قابل تصور نیست؛ بنابراین خداوند نامتناهی است و صمدیت او اجازه ظهور و بروز وجود دیگر را نخواهد داد. با این تفسیر، صمدیت او نه‌تنها مثبت نامتناهی و توحید اطلاق‌ی حق تعالی است، بلکه توحید احدی وجود را نیز تثبیت می‌کند.

۲-۱-۳. فانی بودن اشیا در قبال حقیقت حق

آیات و احادیثی در شریعت مقدس و منابع شیعی آمده است که مخلوقات را فانی، هالک، سایه، آیه و نشانه دانسته و به‌تعبیر ما وجودی مستقل برای آنها در نظر نگرفته است. در مقابل فنا و هلاکت، ثبوت و بقا و حقیقت است که در شریعت، خداوند خود را متصف بدان کرده است. ابتدا به بخش اول کلام یعنی فانی و هالک و سایه‌بودن اشیا پرداخته و ضمن تحلیل و تفسیر، برخی از آنها را نقل می‌کنیم و سپس مسئله حق بودن حق تعالی مطرح خواهد شد. از جمله آیاتی که شاهد بر مطلوب

است، به این موارد می‌توان اشاره کرد: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن: ۲۶)، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، «أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵) و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

تقریباً قریب به اتفاق مفسران شیعی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰۵) آیه اول را این‌گونه معنا کرده‌اند که همه موجودات اعم از ذوی‌العقول و غیرذوی‌العقول فانی خواهند شد و فنا را به مرگ و پایان جهان مادی تفسیر کردند. هم «من» و هم ضمیر «علیها» که به ارض برمی‌گردد، از باب تغلیب است.

اهل معرفت نیز آیه را بدین صورت معنا کرده‌اند که همه موجودات اکنون فانی‌اند، نه اینکه فانی شوند. اگر خداوند می‌خواست بگوید همه فانی می‌شوند، باید عبارت بدین صورت بود: «کل من علیها یفنی». همچنین در آیه بعد باید گفته می‌شد: «کل شیء یهلک»، درحالی‌که آمده است: «کل شیء هالک»؛ یعنی هم‌اینک همه اشیا هالک و نابودند. «هالک» نیز گاهی از باب مبالغه است و گاه یعنی چیزی که حقیقتاً مصداق بالذات وجود نیست.

فرغانی در این باره می‌گوید:

باید توجه داشت در سیر نهایات چون وجود عبد، تبدیل به وجود حقانی شده و در «كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» اشارت رفته است، به اضمحلال و تلاشی ذاتی ما سوی‌الله و عارف ما سوی‌الله را درحقیقت وجود فانی می‌بیند؛ یعنی «یعلم ان الحق هو عين الوجود من حيث هو وجود»، ناچار ماسوی و غیر، اعدام و اوهام صرف‌اند در علم عبد سیار. بعد از معاینه و شهود این مرتبه وجود غیر را انکار می‌نماید؛ چون حق به حسب تجلی، عین مظاهر و در مقام فنای حقیقی، جمیع رسوم و تعینات در حق مضمحل و فانی‌اند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

شریف لاهیجی، دیگر مفسر شیعی نیز در تفسیر خود می‌گوید:

«أی کل من علی وجه الأرض»، چنان‌که علی بن ابراهیم تفسیر کرده، یعنی هرچه روی زمین است، از جن و انس و مرکبات و بسائط عنصریه و فلکیه، فانی و هالک‌اند، نه بدین معنا که در وقتی فانی خواهند شد، بلکه همیشه فانی و نابودند؛ زیرا وجودات اشیا در جنب وجود الهی ناچیز و نابود مطلق‌اند؛ چنان‌که اشعه کواکب را در جنب شعاع شمس اثری نیست (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۳۵).

در دعای شب هجدهم ماه مبارک رمضان نیز این مطلب با تأکید صفت قهاریت حق تعالی ذکر شده است:

فَكُلُّ مَا يَرَى وَ مَا لَا يَرَى هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ وَ
سُبْحَانَ اللَّهِ الَّذِي فَهَرَ كُلَّ شَيْءٍ بِجَبْرُوتِهِ: هر چیز که دیده می‌شود و دیده
نمی‌شود، هالک است، مگر وجه خداوند. حکم فقط برای اوست و همه
به سوی او برمی‌گردند. پاک و منزّه است خداوندی که به واسطه جبروتش بر
هر شیء چیره است (سیدبن طاوس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰۸).

برخی محققان معاصر ضمن بیان نکته مذکور می‌نویسند: «حق تعالی در آیه شریف و دعا، به
نیستی و اعتباری بودن کمالات همه مظاهر اشاره دارد» (سعادت‌پور، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰).
امام خمینی^ع در تفسیر آیه شریف «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، به این نکته اشاره
می‌کند و می‌فرماید:

هرچیز که یک تحقیق دارد این [تحقق] نور است. ظهوری دارد، این [ظهور]
نور است. ما به این نور می‌گوییم، برای اینکه یک ظهوری دارد. انسان هم
ظاهر است؛ [پس] نور است. حیوانات هم همین‌طور، نورند. همه موجودات
نورند و همه هم نور «اللّه» هستند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ یعنی
وجود سماوات و ارض که عبارت از نور است، از خداست و آنقدر فانی در
اوست که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ»، نه اینکه اللّه یَنُورُ السَّمَاوَاتِ. این یک نحوه
جدایی را می‌فهماند. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ یعنی هیچ موجودی در
عالم نداریم که یک نحوه استقلالی داشته باشد (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱).

حاصل آنکه حقیقتاً اشیا فی حد نفسه، لاشیء و سایه و فانی‌اند و اگر باوجود حق تعالی لحاظ
شوند، ظهور و نور خداوندند.

در روایات نیز این معنا یافت می‌شود. در اصول کافی دو روایت در تفسیر اللّه اکبر ذکر شده است
که روایت اول مرفوع بوده و روایت دوم به جمیع بن عمیر، ضعیف شناخته شده است. درعین حال
مروک بن عبید، قمی، ثقه و از اساتید شیخ صدوق است که از جمیع این روایت را نقل کرده است:
عَلِيٌّ بِنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ مِنْ كُلِّ
شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ حَدِّدْتَهُ فَقَالَ الرَّجُلُ كَيْفَ أَقُولُ قَالَ قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ
مِنْ أَنْ يوصَفَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

شخصی نزد امام صادق^ع گفت: «اللّه اکبر». حضرت خطاب به او فرمود: خدا بزرگ‌تر از چه چیز

است؟ شخص گفت: بزرگ‌تر از هر چیز. سپس حضرت فرمود: خداوند را محدود کردی. سپس آن شخص گفت: پس چه بگویم؟ حضرت فرمود: بگو خدا بزرگ‌تر است از هر چیز که توصیف شود.

و رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مَرْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ جَمِيعِ بْنِ عَمْرِو قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَي شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقُلْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ وَ كَانَ تَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ فَقُلْتُ وَ مَا هُوَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ (همو، ص ۱۱۸).

مضمون دو حدیث این است که امام صادق علیه السلام نهی می‌کند از اینکه «اللّه اکبر» به «اللّه اکبر من کل شیء» تفسیر شود، بلکه فرمود: تفسیر صحیح، «اللّه اکبر من أن یوصف» است؛ چراکه شیئی در مقابل حق تعالی وجود ندارد. اگر گفته شود خداوند بزرگ‌تر از هر شیء است، گویا برای موجودات شیئی در نظر گرفته شده و خدا از آنها بزرگ‌تر است و این توهم مستلزم تحدید و تقید خداوند می‌باشد؛ پس حقیقتاً اطلاق شیء بر موجودات صحیح نیست. منتهی از آنجاکه در قرآن و روایات دیگر نیز اطلاق شیء هم بر خدا و هم بر موجودات دیگر شده است و بر فرض صحت حدیث، می‌توان گفت این حدیث اشاره به مرتبه بالاتری از معرفت دارد؛ بنابراین حاصل این دو روایت نیز شبیه آیات پیشین است که مخلوقات، وجود حقیقی و مستقل ندارند و در حکم شیء و وجود نیستند، بلکه سایه و فانی در حق‌اند و این فنا را پس از سلوک و رسیدن به نهایت سلوک می‌توان درک کرد. در بخش دوم سخن ما (حق بودن حق تعالی) مهم‌ترین آیه‌ای که وجود دارد، آیه ۵۳ سوره فصلت است که می‌فرماید:

سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: به‌زودی نشانه‌های خودمان را در آفاق و در وجود خودشان بنماییم، تا برای‌شان روشن شود که او حق است، آیا پروردگارت به اینکه بر هر چیزی شاهد است کافی نیست؟

تفسیر متعددی از آیه مذکور صورت گرفته است که همگی مشروط به رعایت ضوابط تفسیری، می‌توانند صحیح باشند، اما آنچه بیش از همه در این آیه شریف جلوه می‌کند، تأمل دقیق در معنای حق است. هرکس به هر نحوی چه از راه علوم استدلالی و چه از راه کشف و شهود در مسائل آفاقی و انفسی تأمل کند، می‌فهمد و می‌یابد او حق است. صاحب‌التحقیق پس از ذکر معانی اهل لغت می‌گوید: اصل معنای حق، ثبوت بوده و در مقابل بطلان است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۱)؛ پس حق بودن خداوند متعال بدین معناست که هیچ جهت عدمی و بطلانی در او راه ندارد.

ابونصر سراج در معنای آیه می‌نویسد:

معنای آیه این است که ما نعوت و صفات خود در ملکوت را به شما نشان خواهیم داد تا بیان کنیم او حق و ماسوای او باطل است و به همین معنا اشاره دارد قول پیامبر اکرم ﷺ که فرمودند: صادق‌ترین قول عرب قول لیبید است که گفت: آگاه باشید! هر شیئی به جز الله باطل است (طوسی، ۱۹۱۴، ص ۱۱۰ / ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۴۶).

قیصری در شرح فصوص و در مقام تبیین تفسیر ابن‌عربی از آیه ۵۳ سوره فصلت می‌گوید: منظور از نشان دادن آیات آفاقی، ظهور حق تعالی و تجلی او در حقایق کونی است و منظور از نشان دادن آیات انفسی، ظهور حق تعالی و تجلی او به حسب مراتب نفس است و تمامی عالم مظهر حق تعالی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۵).

سالک إلى الله در مسیر سلوکش به جایی می‌رسد که همه‌چیز را فانی و هالک دانسته، همه را جلوه و تجلی حق می‌یابد.

خلاصه کلام اینکه خداوند متصف به حق بودن است؛ یعنی موجودی است که ثابت است، فنا و هلاک ندارد، هیچ جهت عدمی در او راه ندارد و می‌توان معادل آن را حقیقت وجود گذاشت. حقیقت وجود نیز هیچ‌گاه قبول عدم و فنا نمی‌کند. در تفسیر بیان السعادة آمده است که وجود، هیچ‌گاه قبول عدم و فنا نمی‌کند، وگرنه لازمه آن اتصاف شیء به ضدش بوده و اگر موجودات، قبول فناء و عدم می‌کنند، به حسب حدود و ماهیات‌شان است؛ بنابراین وجودات همه ظهور حق اول‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۳).

همان‌گونه که مکرر در مباحث حکمی - عرفانی آمده، اصل واقعیت امری است که هیچ‌گاه متصف به عدم نمی‌شود. اتصاف حقیقت وجود به عدم، مستلزم تناقض است. حقیقت وجود دارای حقیقتی اطلاق‌ی و صرف بوده و در مقابل آن سفسطه قرار دارد که بطلان و عدم محض است و چیزی که عدم در او راه نداشته باشد، هیچ حد و محدودیتی نخواهد داشت و نامتناهی علی‌الإطلاق است.

۲-۱-۴. حد نداشتن واجب تعالی

در منابع روایی شیعه، مؤیداتی هست که اشاره صریح یا غیرصریح به حد نداشتن واجب تعالی دارند؛ برای نمونه روایتی نقل شده است:

قَالَ الرَّجُلُ: فَحَدُّهُ لِي. قَالَ: لَا حَدَّ لَهُ. قَالَ: وَمِمَّ؟ قَالَ: لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ وَإِذَا اخْتَمَلَ التَّحْدِيدَ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ اخْتَمَلَ النِّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَ لَا مُتَزَايِدٍ وَ لَا مُتَنَاقِصٍ وَ لَا مُتَجَزِيٍّ وَ لَا مُتَوَهِّمٍ (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵۲).

این روایت در اصول کافی به صورت مرفوع از امام جواد^ع نقل شده است. شیخ صدوق نیز در توحید و طبری در الإحتجاج (طبری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹۶-۳۹۷) آن را از امام رضا^ع ذکر کردند. مضامین حدیث بسیار عالی است.

در حدیث، حضرت پس از اینکه خداوند را فاقد حد معرفی می‌کند، در توضیح حد نداشتن خداوند می‌فرماید: چون هر محدودی متناهی است و امر محدود و متناهی زیادت و نقصان می‌پذیرد؛ پس خداوند غیرمحدود است، افزایش یا کاهش نمی‌پذیرد، تجزیه‌پذیر نیست و به وهم نمی‌آید. به نظر می‌رسد این روایت علاوه بر اثبات نامتناهی، توحید احدی وجود را نیز اثبات کند؛ چراکه اگر خداوند، وجود جدیدی خلق کند، از دو حال خارج نیست؛ یا باید درون خود خلق کند که مستلزم تداخل وجودات است یا بیرون از خود خلق کند که موجب نوعی تحدید و نقصان برای حق تعالی می‌شود. روایت ناظر به بخش دوم بوده و هر احتمال زیادت را منتفی دانسته است. به تعبیر دیگر شیء جدیدی که خارج از حیطه ذات حق تعالی باشد، با نامتناهی بودن حق تعالی منافات دارد و به همین دلیل کثرتی نیز در وجود به وجود نمی‌آید.

براین اساس چنین چیزی محال است که خداوند وجودی را در عرض یا طول خود ایجاد کند. نکته‌ای که در روایت آمده اینکه حد نداشتن خداوند به صورت موجبة معدولة المحمول آمده است و فرمودند: «خداوند نامحدود است»؛ پیش‌تر درباره این نکته توضیح داده شد.

دیگری روایتی از امیر عارفان حضرت علی^ع است که حضرت در پاسخ مرد یهودی خداوند را این‌گونه توصیف می‌کند: «لَا غَايَةَ وَ لَا مُنْتَهَى انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَ هُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۰). این حدیث اگرچه ضعیف است، ولی در روایت هشتم همین باب آمده است: «لَا مُنْتَهَى غَايَةَ لِتَنْتَهَى غَايَتَهُ» (همان، ص ۹۰) که صحیح‌السند می‌باشد و نیز در صحیفه سجادیه نیز این‌گونه نقل شده است: «لَا مُنْتَهَى لِحَدِّهِ وَ لَا حِسَابَ لِعَدَدِهِ وَ لَا مَبْلَغَ لِعَايَتِهِ» (سیدالساجدین، ۱۳۹۱، ص ۳۲). چنین مضمونی در روایات و ادعیه فراوان به کار رفته است و شکی در محتوا باقی نمی‌گذارد. از معانی غایت، حد و نهایت و پایان است و به نامتناهی بودن و توحید اطلاقی خداوند اشاره دارد.

به نظر می‌رسد این روایت نیز ضمن اشاره به نامتناهی بودن خداوند، توحید احدی وجود نیز از آن قابل استفاده می‌باشد؛ چراکه اگر خداوند موجود دیگری را خلق کند، آن موجود در چه موطنی خلق خواهد شد؟ همانند استدلال پیشین در اینجا نیز جاری است. اگر خارج از حیطة وجودی حق تعالی باشد، در واقع «مبلغی» برای حق تعالی فرض شده که در آنجا پایان پذیرفته و از آنجا به بعد موجود جدیدی ایجاد شده و اگر درون خود ایجاد کرده باشد که نوعی حلول است.

۲-۲. ادله و شواهد ناکافی

قسم دوم از شواهدی که می‌توان بر توحید اطلاق‌ی و نیز توحید احدی عرفانی از منابع شیعی نقل کرد، شواهدی است که آنها را ادله و شواهد ناکافی نام گذاشته‌ایم؛ زیرا نیازمند تکمیل شدن توسط براهین عقلی یا ادله نقلی و شرعی دیگرند. این مجموعه آیات و روایات فی حد نفسه وافی به مقصود نیستند، ولی اگر کنار دیگر آیات، روایات و ادله عقلی قرار داده شوند، همگی گویای یک حقیقت واحد خواهند بود. البته عمده اشکالی که در این ادله وجود دارد اینکه کلمات کلیدی این ادله به شیء یا اشیا اضافه شده‌اند که این اضافه موجب تقید و محدودیت است.

در این قسمت کلمات کلیدی عبارت‌اند از: «اولیت و آخریت»، «قبل و بعد نداشتن واجب تعالی» و «علو و سفلی نداشتن». در هر یک از این کلمات این نکته وجود دارد که در مقایسه با اشیا شناخته می‌شوند؛ برای مثال در «علو و سفلی» گفته شده است: خداوند بلندمرتبه‌ای است که فوق او موجودی نیست و چنان پایین است که پایین‌تر از او کسی نیست. این سخن از این نظر با عدم تناهی واجب تعالی منافات دارد که ممکن است گفته شود حق تعالی می‌تواند محدود باشد، در عین حال فوق او موجود برتری وجود نداشته باشد؛ پس این براهین نیازمند ادله تکمیلی مبنی بر محال بودن محدودیت در حقیقت وجودند؛ چراکه آنچه در نامتناهی اطلاق‌ی حق تعالی - که ملازم با توحید احدی وجود بوده - مورد نظر است اینکه حق در عین حضور و معیت با اشیا فارغ از آنها باشد، وگرنه این قول مستلزم همه‌خدایی خواهد شد که امری محال است؛ بنابراین باید به این نکته در ادله توجه کرد و آنها را کنار دیگر آیات و روایات و ادله عقلی ملاحظه کرد تا دچار قول جهله صوفیه نشویم.

۲-۲-۱. اولیت و آخریت

از آیات مهمی که در تفاسیر شیعه، توحید اطلاق‌ی حق از آنها استنباط شده و دلالت بر نامتناهی بودن حق تعالی دارد و نیز از دل آنها توحید عرفانی وجود نیز استفاده می‌شود، آیه شریف

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» است (حدید: ۳). در این آیه دو جهت وجود دارد: یک، اولیت و آخریت؛ دو، ظاهریت و باطنیت. در اینجا جهت اول آیه مد نظر است. در روایات فراوانی اولیت و آخریت به وجوه گوناگونی بیان شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۷) که در عین پذیرش همه معانی با قبول مبانی تأویل عرفانی به دنبال معانی دقیق‌تر از آیه خواهیم بود. برای فهم آیه ابتدا روایاتی را که در این باب وارد شده است، ذکر می‌کنیم:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرِ فَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ: حمد و ستایش خداوندی را که اول است؛ پس شیئی قبل از او نبوده و آخر است، پس شیئی بعد از او وجود ندارد (نهج البلاغه، ص ۱۴۰).
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ خَالًا فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا: حمد و ستایش خداوندی را که صفتی بر صفت دیگرش پیشی نگرفته تا بتوان گفت: پیش از آنکه آخر باشد، اول است و پیش از آنکه باطن باشد، ظاهر است (همان، ص ۹۶).

از امام صادق علیه السلام در اصول کافی روایت شده است:

اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰۴).^۱

در روایت دیگری این‌گونه نقل شده است:

جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله ... قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: وَ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ؟ قَالَ: تَعْرِفُهُ بِمَا مِثَالٍ وَلَا شَبَهٍ وَلَا نِدٍ، وَأَنْهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ، ظَاهِرٌ بَاطِنٌ، أَوَّلٌ آخِرٌ، لَا كَمَوْ لَهُ وَلَا نَظِيرٌ، فَذَلِكَ حَقٌّ. مَعْرِفَتُهُ: شَخْصٌ بَادِيَةٌ نَشِينِي خَدْمَتِ پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله رسید، عرض کرد: شناخت حقیقی خدا چگونه است؟ حضرت فرمود: او بدون مثل و شبیه و همتاست و اینکه او یکتای بی‌همتا، آشکار پنهان، اول آخر است، نه همتایی دارد و نه نظیری. این شناخت واقعی اوست (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵).

در ادعیه گوناگون نیز به مفاد این آیه اشاره شده است؛ برای نمونه در اقبال از امام صادق علیه السلام:

نقل شده است:

إِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ وَ نَوَّافِلَهَا فَصَلِّ الثَّمَانِي رَكَعَاتِ التِّي بَعْدَ الْمَغْرِبِ، فَإِذَا

۱. روایت مرسل و ضعیف است.

صلیة رکعتین فسبح تسبیح الزهراء علیها السلام بعد کل رکعتین و قل: اَللّٰهُمَّ اَنْتَ
 الْاَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ و اَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ و اَنْتَ الظّٰهَرُ
 فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ الحدیث: ... خداوندا! تو اول هستی پس قبل از تو
 چیزی نیست و تو آخر هستی، پس بعد از تو چیزی نخواهد بود. تو ظاهر
 هستی، پس وری تو چیزی نیست (سیدبن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸۱ /
 همان، ص ۱۳۰ / همان، ج ۲، ص ۲۲۶ / همان، ج ۲، ص ۳۶۴).

صدرالمتألهین در شرح حدیث می‌نویسد:

فالحق تعالی إذ هو به مبدأ كل شيء كان الزمان مخلوقاً متأخراً عنه فلم
 یکن قدیماً بالزمان فهو قدیم بالذات، لأن ذاته غیر متعلق بشیء فلاشیء
 قبله قبلیة بالذات و لا معه معیة بالذات لما علمت: مبدأیت خداوند نسبت
 به هر شیء بدین معناست که نسبت به اشیا، قبلیت بالذات دارد. خداوند چون
 به چیزی تعلق ندارد، مبدأ هر شیء و قبل از هر شیء است (ملاصدرا شیرازی،
 ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۰).

در روایات آمده است که خداوند اولین شیء است؛ زیرا قبل از او چیزی نیست و آخرین شیء
 است و بعد از آن نیز چیزی نخواهد بود. نکته‌ای که در معنای حدیث باید بدان توجه کرد اینکه اولیت
 و آخریت دو وصف متضادند و یک شیء علی الظاهر نمی‌تواند متصف به هر دو صفت متضاد شود،
 مگر اینکه جهت تغایری در متعلق این دو لحاظ شود. وجوه گوناگونی برای این تغایر ذکر شده است
 (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۴۴) که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. اول است در ترکیب موجودات و آخر است در تحلیل آنها. امام سجادی علیه السلام فرمود: «یا من
 لك وحدانية العدد: اعداد همه از واحد ایجاد شدند و در تحلیل نهایی نیز همه اعداد به
 وحدت برمی‌گردند».

۲. اولیت به معنای اولین علت فاعلی است و آخر به معنای غایت و علت غایی و نهایت نهاییات.

۳. اولیت در ادراک یعنی همه فطرتاً خداشناس‌اند و آخر در ادراک؛ چراکه پس از تفحص و
 تحقیق و تحلیل، چیزی جز خداوند یافت نمی‌شود.

تفسیر برتر نیز این است که گفته شود چیزی در وجود، غیر حق تعالی وجود ندارد و تعابیر اول و
 آخر و ظاهر و باطن به لحاظ ظهورات بوده و این تفسیر دقیقاً مبتنی بر توحید احدی است؛ زیرا با
 دقت در مضمون احادیث این نکته به دست می‌آید که پیش از حق تعالی و پس از او کسی نیست.
 تحقق امری بین یک شیء نیز که معنا ندارد؛ پس در عرصه وجود، کسی جز او نیست. این آیات و

روایات همچنین مسئله تشکیک وجود را نیز نفی می‌کنند؛ چراکه بر اساس تشکیک، مصادیق وجود متکثر است، ولی در این بحث هیچ نوع وجودی غیر از حق تعالی پذیرفته نشده است؛ پس همان‌گونه که بیان شد، اولیت و آخریت به لحاظ ظهورات است، نه اصل وجود.

امام خمینی^ع نیز در تفسیر سوره حمد می‌نویسد:

شاید «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ: اول اوست، آخر هم اوست» [اشاره به این باشد که] دیگران اصلاً منفی‌اند. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»: هرچه ظهور است، اوست، هموست، نه اینکه از اوست: «هُوَ الظَّاهِرُ وَهُوَ الْبَاطِنُ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَهُوَ الْآخِرُ». مراتب برای جلوه‌ها هست، لکن آن‌طور نیست که جلوه‌ها از متجلی، یک جدایی داشته باشند، البته تصورش مشکل، ولی بعد از تصور، تصدیقش آسان است (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵).

مشابه همین بحث برای ظاهر و باطن نیز جاری است. روایات هر جا اول و آخر را توضیح دادند، ظاهر و باطن را نیز توضیح دادند و مباحث هردو مشترک است.

خلاصه کلام اینکه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» در قالب بهترین تفسیر، به این مطلب اشاره می‌کند که هرچه هست، اوست و جز او همه شئون و تعینات و ظهورات او هستند و همان‌گونه که اشاره شد، این بیان در ضمن تأکید بر توحید احدی وجود، نوعی نامتناهی نسبی را به همراه دارد که البته به‌ضمیمه ادله دیگر همچون ادله توحید یا ادله عقلی نیاز دارد.

۲-۲-۲. معیت قیومی و قرب و ربوبی در عین غیریت

دسته دیگر از آیات و روایات که مشابه ادله گذشته می‌تواند مثبت توحید اطلاقی حق تعالی باشد، جمع میان آیات و روایاتی است که به‌نوعی اشاره به قرب و معیت حق تعالی با ممکنات و بین آیات و روایاتی که اشاره به نوعی مغایرت با ممکنات دارند. جمع میان غیریت و معیت، نوعی اطلاق برای حق تعالی تثبیت می‌کند، درعین حال دچار همان اشکال پیشین است و نیازمند تکمیل با ادله عقلی می‌باشد؛ برای نمونه:

هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ: هر جا باشید، او با شماست (حدید: ۴).
 تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم (ق: ۱۶).
 وَ تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ: و ما از شما به او نزدیک‌تریم، اما شما این حقیقت را نمی‌بینید (واقعه: ۸۵).
 وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ: و هنگامی که بندگانم از تو درباره من بپرسند، پس [بگو] درحقیقت من نزدیکم

و دعای دعاکننده را هنگامی که [مرا] می‌خواند، پاسخ می‌گویم (بقره: ۱۸۶).
 وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا: و خداوند به هرچیز احاطه دارد (نساء: ۱۲۶).
 أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ: آیا به آنچه آفریده است، آگاه نیست،
 درحالی که او لطیف و آگاه است؟ (ملک: ۶۷).
 وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَجُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ: و بدانید!
 خداوند میان انسان و قلب وی حائل می‌شود و هم نزد او محشور خواهید
 شد (انفال: ۲۴).

دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى: به خدا نزدیک و نزدیک‌تر شده، او
 رسول را آنقدر بالا برد که بیش از دو کمان یا کمتر فاصله نماند (نجم: ۹۸).
 وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ:
 مشرق و مغرب از آن خداوند است؛ پس به هر سو که رو کنید، آنجا روی
 خداوند است. آری! خداوند فراگیر و داناست (بقره: ۱۱۵).
 مَا يَكُونُ مِنْ نَجْمٍ ثَلَاثَةً إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَأَحْمَسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ
 لَأَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَأَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا: هیچ نجوای سه
 نفری نیست، مگر آنکه او چهارمی‌شان است و هیچ پنج نفری نیست، مگر
 اینکه او ششمی آنهاست و هیچ کمتر و بیشتری نیست، مگر اینکه او با ایشان
 است، هر جا که باشند (مجادله: ۷).
 وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى: هنگامی که پرتاب کردی، تو نبودى که
 پرتاب کردی، بلکه خداوند پرتاب کرد (انفال: ۱۷).

این مجموعه آیاتی است که بر نوعی قرب حقیقی و معیت قیومی حق تعالی نسبت به ممکنات
 دلالت دارند. این قرب و قیومیت نمی‌تواند به صورت بینونت و تباین عزلی تفسیر شود؛ چراکه بینونت
 عزلی بدین معناست که دو موجود کنار یکدیگر قرار گیرند و هردو دارای وجود مستقل و حیطة
 وجودی مستقل باشند. تصویر چنین بینونتی فقط در ساحت ماده امکان‌پذیر است. این تصویر از
 بیونیت از منظر شرعی مطرود می‌باشد؛ زیرا این نوع معیت، نوعی معیت اعتباری است، ولی آنچه از
 آیات استفاده می‌شود، معیت و قیومیت حقیقی و واقعی است.
 نامتناهی بودن خداوند فقط در فرض معیت حقیقی و نه اعتباری، معنا و مفهوم خواهد داشت؛
 چراکه در فرض فاصله میان دو شیء، به‌ناچار باید محدودیت پذیرفته شود. اقربیت حق تعالی به
 بندگان از رگ گردن و اقربیت حق تعالی به میت از اطرافیان او، گواه این است که حق در دل هر ذره
 حضور دارد و تمامی مخلوقات نمود و ظهور او هستند.

آیه شریف «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) می‌رساند که فاصله‌ای میان حق تعالی و مخلوقاتش تصور نمی‌شود؛ زیرا بر اساس آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵)، به هر جا رو کنیم، آنجا روی خداوند است؛ چرا که خداوند فراگیر و علیم است، ولی این معیت تمام حقیقت نیست: «وَ تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ: ما به او از شما نزدیک‌تریم...» (واقعیه: ۸۵). در این آیه گویا اشاره به حضور حق تعالی در موطن مخلوق شده است. درک این حضور نیازمند بصیرت و آگاهی است.

در آیات دیگر نیز حضور حق در ساحت‌های درونی انسان نشان داده شده است؛ به گونه‌ای که حق تعالی از وسوسه‌ها و نیات درونی ما خبر دارد. خداوند در آیه ۱۶ سوره ق به صورت تمثیل این قرب را نزدیک‌تر از رگ گردن به انسان دانسته است: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». شاید نزدیک‌تر از رگ به انسان، قلب او باشد که حق تعالی خود را به حائل میان انسان و قلب او دانسته است: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴). قلب انسان، حقیقت انسان است و خداوند در این آیه می‌فرماید: خداوند میان انسان و هویتش حائل است و این یعنی خداوند هویت انسان را اشغال کرده است (بیزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۹-۲۸۲).

بدون پذیرفتن این حقیقت که خداوند هویت انسان را اشغال کرده است، تفسیر دقیق آیاتی چون: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله: ۷) و «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، به دست نخواهد آمد. نسبت تیر انداختن به خدا و سلب آن از پیامبر اکرم ﷺ حضور حق در آن موطن و معیت او را با حضرت نشان می‌دهد.

البته این ویژگی مربوط به انسان نیست؛ زیرا آیات شریفه «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)، معیت حق تعالی را با همه اشیای هستی اثبات می‌کنند و خداوند نه تنها هویت انسان و بلکه هویت تمامی حقایق هستی را پُر کرده است.

این معنا در ادعیه شیعی نیز ذکر شده است. در دعای منقولی از حضرت زهرا^{علیها السلام} که در روزهای جمعه تلاوت می‌شود، آمده است: «وَاجْعَلْنَا مِنْ أَخْلَصِ لَكَ بِعَمَلِهِ وَ أَحَبِّكَ فِي جَمِيعِ خَلْقِكَ...» خداوندا! من تو را در جمیع مخلوقات دوست دارم. دقت در دعا به این است که باید حق در هر شیء حاضر باشد تا محبت خداوند در جمیع مخلوقات معنا داشته باشد.

از سوی دیگر ادله فراوانی نیز وجود دارد که به غیریت حق تعالی با ممکنات اشاره دارد و این ادله نیز کاملاً صحیح‌اند. در روایتی که از امیر عارفان علی علیه السلام نقل شده است، حضرت می‌فرماید: «قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ ... وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵). با دقت در مضمون آن درمی‌یابیم حق تعالی هم به اشیا نزدیک و هم دور است، هم داخل اشیا و هم خارج از اشیاست. دخول حق تعالی در اشیا و خروج او از اشیا همانند دخول و خروج یک شیء در یک شیء دیگر نیست که دخولی مکانی محسوب می‌شود. خلاصه کلام اینکه اتصاف خداوند به اوصاف متضاد و متقابل؛ یعنی اتصاف خداوند به معیت قیومی با اشیا و قرب و ریدی‌اش با اشیا در عین غیریت و خارجیت از اشیا، فقط با وحدت اطلاقی و احاطی او سازگاری دارد و توحید اطلاقی نیز چیزی جز عدم تناهی حق نیست.

نتیجه

چنان‌که بیان شد، آنچه از آیات قرآن کریم و روایات مأثور از ائمه معصوم علیهم السلام در این حجم عظیم به ما رسیده است، اگرچه برخی از این روایات به لحاظ سند دچار ضعف‌اند، ولی این حقیقت را اثبات می‌کنند که خداوند نامتناهی بوده و بهترین وجه از نامتناهی نیز این است که چنین نامتناهی جایی برای هیچ مصداق دیگری از وجود در هیچ موطنی نمی‌گذارد و این تفسیر از نامتناهی بهترین تفسیری است که از روایات می‌توان استنباط کرد و بیان‌کننده توحید اطلاقی حق تعالی است. از سوی دیگر لازمه این‌گونه تفسیر از نامتناهی وجودی که جایی برای غیر نمی‌گذارد و به سهولت نیز از روایات شیعی و تفاسیر قرآنی اندیشمندان شیعه به دست می‌آید، توحید احدی است که در عرفان نظری از محوری‌ترین مسائل مورد توجه عرفا می‌باشد. توحید احدی بدین معنا که وجود تنها یک مصداق بالذات دارد و مخلوقات مصداق وجود نیستند، بلکه ظهورات، شئونات و تجلیات آن وجود واحدند. مخلوقات جلوه‌هایی‌اند که هر یک به حسب خود، وجهی از حق را به نمایش می‌گذارند و این نیز تنها در صورتی قابل تبیین است که عدم تناهی حق و توحید اطلاقی او پذیرفته شده باشد.

منابع

۱. آملی، سیدحیدر بن علی؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ تحقیق هانری کرین؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲. —؛ أسرار الشریعة، أطوار الطريقة وأنوار الحقیقة؛ ترجمه و تعلیق سیدجواد هاشمی علیا، ج ۱، تهران: قادر، ۱۳۷۷.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی؛ الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالفکر، ۱۳۰۰ ق.
۲. ابوطالب مکی، محمد بن علی؛ قوت القلوب فی معاملة المحبوب؛ مصحح باسل عیون السود؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی؛ اللمع فی التصوف؛ مصحح رینولد آلین نیکلسون؛ لیدن: بریل، ۱۹۱۴ م.
۴. ترکه اصفهانی، علی بن محمد؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۵. جامی، عبدالرحمن؛ لوائح الحق و لوامع العشق معرب؛ قاهره: المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۳ م.
۶. جعفریان، جواد؛ «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند»، نشریه حکمت اسراء؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۶-۵۷.
۷. حسن زاده آملی، حسن؛ ممدالهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۸. خمینی، سیدروح الله؛ شرح دعای سحر؛ ترجمه سیداحمد فهری؛ تهران: انتشارات فیض کاشانی، ۱۳۷۶.
۹. —؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ قم: ذوی القربی، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.

۱۲. سعادت پرور، علی؛ نور هدایت: تهران: احیا کتاب، ۱۳۸۶.
۱۳. سیدالساجدین، علی بن حسین؛ صحیفه سجادیه (ادعیه امام سجادهؑ)؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۹۱.
۱۴. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ تفسیر شریف لاهیجی؛ تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی؛ تهران: (محدث) دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۱۵. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی بن حسین؛ التوحید؛ تصحیح هاشم حسینی؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۷. —؛ رساله التوحید در الرسائل التوحیدیة؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۸. طبرسی (امین الإسلام)، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)؛ مصحح محمد باقر خراسان؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق سید احمد حسینی؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲۱. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد؛ العین؛ قم: دارالهجره، ۱۳۶۳.
۲۲. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض؛ مصحح رضا مرندی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۳. —؛ منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض؛ محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
۲۴. فناری، شمس الدین محمد حمزه؛ مصباح الأنس بین المعقول والمشهود؛ محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی؛ المصباح المنیر؛ قم: دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
۲۶. قونوی، صدرالدین؛ النصوص؛ سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۲۷. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم [ابن العربی]؛ مصحح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۹. گنابادی، سلطان محمد؛ تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة؛ بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۱. —؛ به سوی تو؛ تدوین و نگارش کریم سبحانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ، ۱۳۸۳.
۳۲. —؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۴ق.
۳۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۴. ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۵. —؛ شرح أصول الکافی (صدر)؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۶. میرداماد، سید محمد باقر بن محمد؛ رساله‌التقدیسات در مصنفات میرداماد؛ اهتمام عبدالله نوری؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳۷. میرسید شریف جرجانی، علی بن محمد؛ شرح‌المواقف؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۳۸. نبویان، محمد مهدی؛ جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی؛ قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.
۳۹. یزدان‌پناه، یدالله و سید عطا انزلی؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ، انتشارات، ۱۳۸۹.