



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

Philosophical Analysis of the Hadis of the Imam Ali in the Hikmat 470 of Nahj al-Balaghah, Based on the Foundations of Transcendent Theosophy

Mohammad Javad Jafarizadeh¹ , Vahideh Fakhar Noghani²

¹ Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**). Mjjz.ir@gmail.com

² Associate Professor, Department of Islamic Knowledge and Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. fakhar@um.ac.ir

Abstract

In the wisdom 470 of Nahj al-Balaghah, a question about Tawhid was posed to Imam Ali (peace be upon him); the Imam, in a brief and profound answer, establishes a connection between “Tawhid” and “Not conceiving God through Wahm.” This present research, using an analytical-descriptive method and relying on the foundations of transcendent wisdom, aims to investigate this concise and profound statement. The findings of the research indicate that this hadith guides toward tawhid through five layers of interpretation: first, through the negation of the object of wahm; second, through the negation of any kind of wahmī perception; third, through the absolute negation of acquired knowledge (al-‘ilm al-ḥuṣūlī); fourth, through the absolute negation of perception altogether (both acquired and presential); and fifth, after the impasse of any knowledge through other-than-God, through the knowledge of God by God. In light of this five-layered interpretation, the research arrives at the conclusion that attaining ‘tawhid’ is the result of an intensifying and evolutionary process that possesses numerous degrees and levels. Ultimately, this writing not only emphasizes the unparalleled capacity of transcendent wisdom in deeply elucidating the teachings of the Ahl al-Bayt, but also vividly illustrates the harmony between rational foundations and revelatory teachings.

Keywords: Imām ‘Alī, Nahj al-Balāghah, Transcendent Theosophy, Tawḥīd, Wahm.

Received: 2026/04/18; Revision: 2026/05/18; Accepted: 2026/05/18; Published online: 2026/05/20

■ Jafarizadeh, M. J. & Fakhar Noghani, V. (2026). Philosophical Analysis of the Hadis of the Imam Ali in the Hikmat 470 of Nahj al-Balaghah, Based on the Foundations of Transcendent Theosophy. *Journal of Religious Thought*, 26(2), 35-48.

<https://doi.org/10.22099/jrt.2026.55930.3393>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

The present study examines one of the shortest yet most profound statements of Imam Ali (peace be upon him) in *Nahj al-Balāghah*. In *Hikmat* 470, elucidating the meaning of *tawḥīd* (divine unity), the Imam states: "التوحيد أن لا تتوهمه" (Divine Unity is that you do not subject Him to *wahm*). In this statement, without enumerating affirmative attributes or presenting complex rational proofs, *tawḥīd* is defined through a negative act: "not bringing God within the grasp of *wahm*." The central research question arises precisely at this point: Why does Imam Ali regard "not subjecting God to *wahm*" as identical with *tawḥīd* itself, establishing an identity between the two? Put differently, how does the "negation of *wahm*" lead to the realization of *tawḥīd*?

The necessity of this research becomes evident from several perspectives: First, from a religious and doctrinal standpoint: the correct understanding of *tawḥīd*—the axis of all Islamic teachings—is a matter of importance. Second, with regard to the interpretation and explication of the teachings of the Commander of the Faithful (peace be upon him): a close scrutiny of this concise aphorism and the exposition of its epistemic layers will be regarded as a valuable instance of *Nahj al-Balāghah* scholarship. Third, from a philosophical perspective: the explication of this brief yet profound *hadith* by means of a deep philosophical system such as transcendent Theosophy, constitutes a step towards demonstrating the capacities of this philosophical school and displaying the nexus and harmony between reason (*‘aql*) and revelation (*naql*).

Methodology

The present study employs a descriptive-analytical method, drawing upon the principles of transcendent Theosophy (*al-Hikmat al-Muta‘āliyah*) to analyze this *hadith*.

Discussion

On the Conceptual Clarification of *Tawḥīd* and *Wahm*: It must be noted that both the literal and technical meanings of *tawḥīd* convey a single core idea. In a word, *tawḥīd* means: "declaring God to be one."

wahm is employed in five senses:

1. Meaning "error," "conjecture," or "incorrect cognition";
2. In contrast to *ẓann* (preponderant belief), meaning "the less probable belief";
3. A faculty among the faculties of the soul that perceives particular meanings, such as a child's perception of maternal affection;
4. The perceiving particular meanings;
5. It is also applied to inward perception in general (whether the perception belongs to the faculty of reason, which perceives abstract universal meanings, or to the faculty of *wahm*, which perceives particular and sensible meanings). The fifth meaning is prevalent in usage and appears in numerous traditions with this very sense.

In confirmation of the fifth meaning, Mulla Sadra states that the faculty of *wahm* is none other than "reason in its descended mode", and *wahmī* perception is a kind of weakened rational perception.

Having clarified the conceptualization of the terms of the *hadith*, the nexus between *tawḥīd* and the "negation of subjecting God to *wahm*" must now be examined and analyzed. The result of the analysis of the *hadith* unfolds across five semantic levels, an analysis that commences from the most elementary layer and gradually ascends in meaning.

Conclusion

The Result of the Philosophical Analysis of the *Hadith*:

1. At the first level, the conventional meaning—namely, "the negation of the object of *wahm*"—is considered. According to this interpretation, *tawḥīd* is understood as the purification of the mind from corporeal images and the declaration of God's transcendence beyond all similitude (*tanzīh*).
2. At the second level, it was shown that the purport of the *hadith* is "the negation of *wahmī* perception altogether," irrespective of its object. Given that the nature of *wahmī* perception as a mode of perception confined to "particular non-sensible meanings," it becomes clear that the wholly

immaterial and indeterminate divine realm cannot be the object of such particularizing perception. Tawhīd in this sense signifies the negation of any particularizing conception of God Almighty.

3. At the third level, it becomes evident that, based on Ṣadrian philosophical principles, the negation of wahm—as the most salient instance of perception by way of form—is in fact a prelude to the negation of all acquired knowledge (al-‘ilm al-ḥuṣūlī). The essential nature of acquired knowledge—whether sensory, imaginal, wahmī, or rational—relies on constructing a limited mental form (ṣūrat) and concept (mafhūm). However, due to several philosophical reasons, the divine essence remains entirely unknowable through the intermediation of such forms. Consequently, any attempt to attain mediated knowledge of God results in an impasse. This level introduces tawhīd as a methodological revolution, one that necessitates the suspension of the entire apparatus of conceptual cognition in confronting the divine realm.

4. The analysis of the hadith advances further at the fourth level, showing that not only mediated knowledge but all perception whatsoever—whether acquired (ḥuṣūlī) or presential (ḥuḍūrī)—finds no path to the divine realm, and that tawhīd is in no way attainable through anything other than God.

5. The final answer is furnished at the fifth level: "The knowledge of God is only through God." This solution itself is articulated in two degrees: first, the innate and simple knowledge of God through the existential nexus (rabṭ wujūdī), based on the principle that all existents are identical with dependence and poverty (faqr) towards Pure Existence. Second, knowledge at the station of annihilation (fanā'), meaning the dissolution of selfhood and the total turning of the wayfarer towards the Real.

Along this path, and in order to dispel the charge of ta'ṭīl (the denial of all knowledge of God), the place of theoretical arguments has been specified. These proofs, though they have no access to the divine essence, are nonetheless conducive to knowledge of the "existence" of the Real; their function is confined to the cognition of the traces, signs, and concomitants of the existence of the Real, and they remain valuable as a groundwork for practical sulūk.

Ultimately, this study not only confirms the unparalleled capacity of transcendent theosophy in the profound explication of the teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and underscores the correspondence and harmony between reason (‘aql) and revelation (naql), but also arrives at the finding that the attainment of tawhīd is the result of an intensifying and evolutionary process—one that begins through acquired knowledge, develops with the wayfarer's growth into presential knowledge, and culminates finally at the station of annihilation (fanā'). Thus, in Ṣadrian philosophy, tawhīd is a graded reality (ḥaqīqat tashkīkī), possessing numerous degrees, levels, and stations.

تحلیل فلسفی سخن امیرالمومنین در نهج البلاغه: «التوحید أن لا تَتَوَهَّمَهُ» بر اساس مبانی حکمت متعالیه

محمدجواد جعفری زاده^۱، وحیده فخارنوغانی^۲

^۱ دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده
مسئول).
^۲ دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
Mjjz.ir@gmail.com
fakhar@um.ac.ir

چکیده

در حکمت ۴۷۰ نهج البلاغه از امام علی(ع) درباره توحید سوال شده است و امام در پاسخی کوتاه و ژرف، با اشاره به عبارت (التوحید أن لا تَتَوَهَّمَهُ)، میان «توحید» و «به وهم نیاوردن خداوند»، این‌همانی برقرار کرده است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، در صدد واکاوی این سخن موجز و گهربار است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این حدیث در پنج لایه تفسیری، به توحید رهنمون می‌گردد: نخست با نفی متعلق وهم؛ دوم با نفی هرگونه ادراک وهمی؛ سوم با نفی مطلق علم حصولی؛ چهارم با نفی مطلق ادراک، اعم از حصولی و حضوری و پنجم، با شناخت خدا با خدا، برای رهایی از بن‌بست هرگونه معرفت از راه غیر. این پژوهش در پرتو این تفسیر پنج لایه، به این دستاورد نائل می‌شود که راهیابی به توحید، حاصل یک فرآیند اشتدادی و تکاملی است و در حکمت صدرایی، توحید به تبع موحدین، یک حقیقت تشکیکی است و دارای درجات و مدارج فراوان است. در این مسیر، اثبات می‌شود که استدلال‌های نظری راهی به ساحت الهی ندارند؛ اما باین وجود، مفید علم به وجود خداوند بوده و زمینه‌ساز سلوک عملی سالک هستند. در نهایت، این نوشتار نه تنها بر ظرفیت بی‌بدیل حکمت متعالیه در تبیین عمیق معارف اهل بیت(ع) تاکید می‌کند، بلکه پیوند مبانی عقلی و آموزه‌های وحیانی را به روشنی به تصویر می‌کشد.

واژگان کلیدی: امام علی(ع)، نهج البلاغه، توحید، وهم، حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰

□ جعفری زاده، محمدجواد؛ فخارنوغانی، وحیده (۱۴۰۵). تحلیل فلسفی سخن امیرالمومنین در نهج البلاغه: «التوحید أن لا تَتَوَهَّمَهُ» بر اساس مبانی حکمت متعالیه. *اندیشه دینی*، ۲۶(۲)، ۳۵-۴۸.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2026.55930.3393>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. بیان مسئله

پژوهش حاضر به مدافعه در یکی از موجزترین و درعین حال عمیق‌ترین بیانات توحیدی امیرالمؤمنین(ع) در نهج البلاغه می‌پردازد. در حکمت ۴۷۰ در تبیین توحید می‌فرماید: «التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ». در این سخن، بدون برشمردن صفات ایجابی یا ارائهٔ براهین عقلی پیچیده، توحید به عملی منفی و سلبی، یعنی به وهم نیاوردن معنا شده است. پرسش اصلی تحقیق در همین نقطه شکل می‌گیرد که چرا امام علی(ع) این معنای سلبی را عین توحید می‌دانند و میان این دو رابطهٔ این‌همانی^۱ برقرار می‌کنند؟ به تعبیر دیگر، نفی وهم چگونه به تحقق توحید منجر می‌شود؟ با هدف پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مبانی حکمت صدرایی به تحلیل مفهوم وهم، ادراک وهمی، و رابطهٔ میان نفی وهم و تحقق توحید می‌پردازد. ضرورت تحقیق از چند منظر آشکار می‌گردد:

نخست، از منظر دینی و اعتقادی: درک صحیح توحید به عنوان محور تمامی معارف اسلامی، امری مهم و بایسته است. دوم، از حیث تفسیر و تبیین معارف امیرالمؤمنین(ع): مدافعه در این حکمت موجز و تبیین لایه‌های معرفتی آن، از مصادیق ارزشمند نهج البلاغه پژوهی تلقی خواهد بود. سوم از منظر فلسفی: تبیین این حدیث کوتاه و ژرف، با دستگاه فلسفی عمیقی چون حکمت متعالیه که تجلی کم‌نظیری از تلفیق مبانی فلسفی و آموزه‌های وحیانی است، گامی در جهت نشان‌دادن ظرفیت‌های این مکتب فلسفی و نیز نمایان‌گر پیوند و تطابق عقل و نقل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۳۰۳).

بنابراین، تحقیق حاضر با تلفیق سه محور توحید، معارف اهل بیت(ع) و حکمت متعالیه، آشکار می‌سازد که چگونه تحلیل فلسفی حدیث «التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ» می‌تواند هم ظرفیت عقلانی نظام فلسفی صدرایی در تفسیر معارف دینی را روشن ساخته، و هم خوانشی ژرف از توحید به منزلهٔ گذار از معرفت مفهومی به تجربهٔ وجودی ارائه دهد.

۲. پیشینه تحقیق

تحقیقات مرتبط با نوشتار حاضر به شرح زیر است:

(۱) جایگاه نهج البلاغه در تبیین حقیقت توحید. نویسنده: محمدصادق رضایی، محمدحسین حشمت‌پور. نشریهٔ پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره ۵۲.

(ب) بررسی و تحلیل منطقی توحید در نهج البلاغه. نویسنده: آیسودا هاشم‌پور، عبدالعلی شکر. پژوهشنامهٔ امامیه، شماره ۱۱.

(ج) فرابشری بودن ادراک خداوند در نهج البلاغه. نویسنده: قاسم درزی. پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره ۳۳.

(د) معرفت الله در نهج البلاغه. نویسنده: مهدی عبداللہی، معصومه حاجی مقصودی. پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره ۱۶.

(ه) خداشناسی عقلی در نهج البلاغه. نویسنده: عباس احمدی سعدی. عقل و دین، شماره ۸.

(و) امکان شناخت خدا با علم حصولی عقلی از منظر آیات قرآن. نویسنده: یاسر سلطانی. فرهنگ پژوهش، شماره ۲۳.

(ز) معرفت حصولی به واجب تعالی از منظر ملاصدرا. نویسنده: محمدکاظم رضازاده جودی. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۵.

گرچه هر کدام از مقالات فوق به بحث‌هایی دربارهٔ توحید در نهج البلاغه و نیز ادراک وهمی خداوند پرداخته‌اند، اما تاکنون پژوهش مستقلی به بررسی و مدافعه در حدیث «التَّوْحِيدُ إِلَّا تَتَوَهَّمَهُ» نپرداخته است. بنابراین، تبیین فلسفی رابطهٔ نفی وهم و اثبات توحید، براساس مبانی صدرایی و با محوریت حدیث یادشده، نمایان‌گر تفاوت در محتوا، تفاوت در کانون بحث و تفاوت در رویکرد تحلیلی است که نوآوری پژوهش حاضر را تأمین می‌کند.

۳. تجزیه و تحلیل مفردات حدیث

پیش از تحلیل حدیث، لازم است مفردات توحید و وهم تبیین گردد:

۱. در نگاه بدوی شاید تعبیر این‌همانی ثقیل به نظر رسد؛ زیرا توحید مفهومی ایجابی و ثبوتی و نفی توهم مفهومی سلبی است و این‌همانی میان یک امر ثبوتی و یک امر سلبی دشوار می‌نماید. در پاسخ باید گفت این‌همانی یادشده در مقام تحقق خارجی است، نه مفهوم ذهنی؛ زیرا نفی وهم در مقام تحقق خارجی به یک حقیقت وجودی و ایجابی می‌انجامد و هریک از مراتب پنج‌گانهٔ توحید با نفی حجابی خاص، به اثبات یک درجهٔ حضوری و وجودی از توحید می‌انجامد. پس گرچه نفی توهم، یک مفهوم سلبی است، اما در متن خارج، حقیقتی ایجابی به معنای استهلاک اوهام و تعینات است و براین اساس، تعبیر این‌همانی صحیح خواهد بود.

۳-۱. مفهوم‌شناسی توحید

توحید در لغت از ریشه «وحد» مصدر باب تفعیل است. یکی از معانی باب تفعیل نسبت دادن مفعول به مبدأ اشتقاق فعل است. هنگامی که گفته می‌شود: «فَسَقَّتْهُ»، یعنی «نسبته الى الفسق»، به او نسبت فسق دادم (تفتازانی، ۱۳۹۰ ش، ص ۸۴). بنابراین توحید یعنی نسبت وحدت دادن به خدای متعال و یگانه دانستن خداوند. در اصطلاح، توحید به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۶۴). همان‌طور که مشخص است، معنای لغوی و اصطلاحی، بر یک مضمون دلالت دارند. بنابراین در یک کلام توحید یعنی یگانه دانستن خداوند. این تبیین دلالت بر این دارد که گرچه توحید، یگانه‌دانستن خدا در متن هستی است، اما این ساحت هستی‌شناسانه با ساحت معرفت‌شناختی ذهن انسان رابطه مستقیم دارد؛ زیرا تا انسان خدا را در ساحت معرفت خود یگانه نپندارد، نمی‌تواند به هستی یگانه خداوند حکم کند. از این‌رو، توحید با مباحث انحاء شناخت خدا درآمیخته می‌شود. همان‌طور که در این حدیث، میان عدم شناخت و همی خداوند و توحید، این‌همانی برقرار شده است.

۳-۲. مفهوم‌شناسی وهم

وهم در پنج معنا استعمال می‌شود:

(ا) به معنای غلط، گمان، شناخت نادرست (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۲۰۵۴).

(ب) در مقابل ظن، به معنای اعتقاد مرجوح.

(ج) قوه‌ای از قوای نفس که معانی جزئی را ادراک می‌کند، مثل ادراکی که کودک از محبت مادر دارد.

(د) نفس ادراک جزئی (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۵۱۷).

(ه) مطلق ادراک باطنی؛ چه ادراک متعلق به قوه عقل که ادراک معانی مجرد کلی است، و چه ادراک متعلق به قوه وهم که ادراک معانی جزئی و محسوس است. معنای پنجم در استعمالات شائع است و وهم در بسیاری از روایات به همین معنا به کار رفته است (مدنی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۲۵۵).

ملاصدرا در تایید معنای پنجم می‌گوید: قوه واهمه همان قوه عاقله ضعیف شده است و ادراکات قوه وهم نیز همان ادراکات قوه عقل است؛ اما تفاوتشان در کمال و نقص است. تا زمانی که قوه عاقله ضعیف است، معانی را همراه صور جزئی درک می‌کند و اگر کامل و خالص شود، معانی را مجرد، بسیط و کلی ادراک می‌نماید^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۱۷۱).

از این‌رو، ملاصدرا ادراک را سه قسم حسی، مثالی، عقلی می‌داند و ادراک وهمی را به عنوان قسم چهارم به شمار نیاورده است. او قوه وهم را «عقل متنزل» و ادراک وهمی را نوعی ادراک عقلی ضعیف‌شده می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۲۱۵). با توجه به معانی یادشده، تحلیل این مفردات، در چند سطح معنایی صورت می‌گیرد که از ابتدایی‌ترین لایه آغاز شده و به تدریج ارتقای معنایی می‌یابد:

۳-۳. سطح اول: نفی متعلق وهم

تفسیر اول، تفسیری است که ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه بدان اشاره کرده است. از دیدگاه او «أن لا تتوهمه»، یعنی خدا را به مثابه جسم یا صورت یا در یک جهت خاص یا قوه ساری در عالم به صورت حلول و سایر صفات جسمانی، توهم نکنید (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۲۷).

براساس این معنا، متعلق وهم نفی می‌شود و توحید بدین معناست که خداوند را به جسم و جسمانی تشبیه نکنید؛ زیرا هر جسمی منقسم است و هیچ منقسمی واحد نیست. بنابراین، تشبیه خدا به امور جسمانی با وحدانیت و توحید خداوند در تنافی است.

۳-۴. سطح دوم: نفی مطلق ادراک وهمی

برخلاف تفسیر اول که متعلق وهم را نفی می‌کند، در این تفسیر، صرف‌نظر از اینکه متعلق وهم چیست، هرگونه ادراک وهمی، نفی می‌شود. ادراک وهمی به معنای حکم به امور جزئی غیرمحسوس است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۵۱۷). براین اساس، مفهوم حدیث دلالت دارد که تنها ادراک عقلی خالص درباره خداوند جایز است و ادراک وهمی به ساحت الهی راه ندارد؛ زیرا ادراک وهمی، ادراک معانی جزئی متعلق به اشخاص جسمانی است؛ درحالی‌که ذات خداوند مجرد است و متعلق به هیچ شیئی نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ش، ج ۴، ص ۸۷). توحید در این معنا، یعنی هرگونه تصور جزئی درباره خداوند، مردود است.

۳-۵. سطح سوم: نفی مطلق ادراک حصولی

۲. أن جوهر الوهم بعينه جوهر العقل، و مدرکاته بعینها مدرکات العقل؛ و الفرق بينهما بالقصور و الکمال.

تفسیر سوم، نه تنها ادراک وهمی، بلکه مطلق ادراک حصولی را نافی توحید می‌داند. ادراک حصولی، ادراکی است که صورت ذهنی میان عالم و معلوم واسطه می‌شود. در مقابل، ادراک حضوری یا شهودی، ادراکی است که معلوم با واقعیت خارجی خود نزد عالم درک می‌شود و عین وجود معلوم برای عالم حاضر است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۱۵۵).

حدیث با نهی از توهم، به مشکل اصلی همه ادراکات حصولی، اعم از ادراک حسی، وهمی و عقلی، اشاره کرده است: ماهیت مشترک همه ادراکات حصولی، واسطه‌گری صورت است و این صورت محدود، راهی به عالم واقع ندارد. پس ادراک وهمی تنها از باب تغلیب و از جهت مثال است؛ اما مناط صورت‌سازی، در همه ادراکات حصولی موجود است. به همین جهت، نفی وهم، در واقع نفی اصل واسطه‌گری ذهنی و گذر از کل ساحت علم حصولی است. بنابراین، وهم خصوصیت ندارد و از راه تنقیح مناط، و الغای خصوصیت، می‌توان گفت: حکم نفی توهم، معلل به محدودیت ذاتی همه واسطه‌گری‌های ذهنی است و این تعلیل، دامنه نفی را از وهم به تمام معلومات حصولی گسترش می‌دهد. این برداشت به مثابه تعمیم منطقی حکم، براساس کشف مناط و ملاک است. علت و ملاک اینکه در این تفسیر، صورت‌سازی ذهنی با توحید منافی دانسته می‌شود، براساس مبانی صدرایی، به چند تقریر قابل تبیین است:

دلیل اول: هر صورت ذهنی درباره حقیقت حق تعالی، قابلیت اشتراک بر کثیرین دارد. درحالی که خداوند متعال، منزله از مثل و شریک است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۱۰۸).

دلیل دوم: خداوند هیچ حدی ندارد؛ اما هر اسم و صفتی که در تصور و وصف او به کار برده شود، محدود است. بدین جهت، نمی‌توان ذات او را با هر توصیفی که سزاوار ذات نامحدود او باشد، وصف نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۲۵۵).
امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: فکرها به او احاطه نمی‌یابند، عقل‌ها قدر او را درک نمی‌کنند، اوهام بر او اطلاع نمی‌یابند. پس هرآنچه عقل بسنجد و درباره‌اش مثلی بشناسد، محدود است^۳ (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۷۹). و حال آن که خداوند نامحدود است.

دلیل سوم: ذات خداوند از شدت ظهور غیر قابل شناخت است، هیچ حد و برهان و معرفی برای او نیست؛ زیرا هیچ شیئی نمی‌تواند ذات او را آشکار کند و او اظهر از هر معرفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۲۵۷؛ سبزواری، ۱۳۷۲ش، ص ۵۶۴).

دلیل چهارم: هرکس بخواهد خداوند را با یک واسطه ذهنی بشناسد، از آن جهت است که قصد دارد میان معرف و معرف، مماثلت و جهت اتحادی برقرار کند؛ درحالی که حق تعالی هیچ مماثلی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۲۵۷). در تایید این دلیل، امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: ستایش خدایی را که وهم‌ها را از رسیدن به وجودش بازداشته و خردها را از تخیل ذاتش در پرده کرده است؛ زیرا ذات او را همانند و همشکلی نیست^۴ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸).

دلیل پنجم: خداوند با وجود حقیقی و عینی‌اش در ذهن حاصل نمی‌شود؛ زیرا اگر در ذهن حاصل شود و آثار عینی بر آن مترتب نشود، موجود عینی ذهنی می‌شود. و اگر در ذهن حاصل شود و آثار عینی بر آن مترتب شود، مستلزم تناقض است؛ چون موجود ذهنی، آثار عینی خارجی را ندارد (سبزواری، ۱۳۷۲ش، ص ۵۶۴). بیان امام صادق (ع) که فرمود: هرچه به وسیله اوهام خود در دقیق‌ترین معانی‌اش تمییز می‌دهید، مخلوق و ساخته‌ای همانند شماست و به خودتان بازمی‌گردد^۵ (کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۸)، نیز به روشنی بر عدم راهیابی ادراک حصولی به حقیقت اشیاء دلالت دارد.

به تعبیر ملاصدرا، هرچقدر خدای متعال با والاترین صفات کمالی و والاترین مفاهیم جمالی در ذهن توصیف شود، وقتی به حق مطلب نگریسته شود، آشکار می‌شود که این تعابیر، از توصیف خداوند عاجز است. بنابراین، او را آن‌طور که واقعاً هست و شایسته اوست توصیف نتوان کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۱۸۰).

به تعبیر امیرالمومنین (ع): هرچه از او به تصور بیاید، در حقیقت، خداوند غیر از آن تصور است^۶ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱). امام هادی (ع) نیز می‌فرماید: آفریدگار جز آن‌گونه که خود خویش را وصف کرده است، وصف نمی‌شود. چگونه وصف شود آفریدگاری که حواس از درک او ناتوانند و وهم‌ها از رسیدن به او درمانده‌اند و اندیشه‌ها از تعریف و تحدید او عاجزند و دیدگان از احاطه بر او ناتوانند؟ او برتر از

۳. لا تحیط به الأفكار، ولا تقدّر العقول، ولا تقع علیه الأوهام، فكل ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود.

۴. الحمد لله الذي منع الأوهام أن تنال إلا وجوده و حجب العقول أن تتخیل ذاته لا متناهيها من الشبه و التشاكل.

۵. كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم.

۶. إنه رب خالق، غير مربوب مخلوق، كل ما تصور فهو بخلافه.

وصف توصیف‌گران و والاتر از نعت نعت‌گویان است^۷ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۳۸). در حدیث نبوی آمده است: خداوند از ذهن‌ها پوشیده است، همان‌طور که از چشم‌ها پوشیده است^۸ (کاشانی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۵۴).

براساس این تفسیر، توحید به معنای پاکسازی معرفت از قالب‌های صوری و محدودکننده خواهد بود و به تأیید اصول عقلی و ادله نقلی، وهم و عقل و مطلق ادراک حصولی، هرگز به شناخت او منتهی نمی‌گردد:

عقل در سودای او حیران بماند

جان زعجز انگشت در دندان بماند

در جلالش عقل و جان فرتوت شد

عقل حیران گشت و جان میبخت شد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۳ش، ص ۲۳۸).

۳-۶. سطح چهارم: نفی مطلق ادراک (حصولی و حضوری)

این تفسیر یک گام دیگر ارتقا می‌یابد و مطلق ادراک را از راه‌یابی به ساحت الهی ناتوان می‌داند. در درجه نخست باید تذکر داده شود که ادراک وهمی و ادراک عقلی، اختصاصی به علم حصولی ندارد و ادراک وهمی و عقلی به صورت حضوری نیز ممکن است. ملاصدرا تصریح می‌کند که ادراک عقلی، هم به صورت حصولی و هم حضوری ممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۱۶). ادراک وهمی نیز همانند ادراک عقلی دارای دو سنخ حصولی و حضوری است. علاوه بر اینکه مطابق مبانی صدرایی، علوم حصولی به علوم حضوری بازگشت دارند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۴) و در نهایت همه ادراکات، حضوری خواهند بود. علت اینکه در این تفسیر، مطلق ادراک حصولی و حضوری با توحید منافی دانسته می‌شود، به چند تقریر قابل بیان است:

دلیل اول: هرگونه ادراک درباره خداوند، مستلزم تعین بخشی به حق تعالی است، درحالی که ذات الهی، ذات مطلق است (سبزواری، ۱۳۷۲ش، ص ۵۶۴).

دلیل دوم: خداوند صانع اشیاء، محیط بر همه موجودات است و مصنوع را یارای درک حضوری صانع نیست؛ زیرا محاط است و تنها از جنبه ربط وجودی خود، به وجهی از وجوه و حیثیتی از حیثیات، به او راه دارد. پس هرگز موجود محاط نمی‌تواند به شهود محیط راه یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۲۵۶). به تعبیر دیگر، ذات خداوند غیرمتناهی در شدت و نوریت است و بر همه اشیاء محیط است. پس هیچ چیز بر او محیط نیست و نمی‌تواند ادراک کامل از او داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۴، ص ۸۷).

براین اساس، حدیث مورد بحث، بدین معناست که توحید با هرگونه ادراک درباره خداوند در تنافی است؛ زیرا در لایه چهارم با تنقیح مناط و کشف ملاک تعین بخشی و محاط بودن ادراکات، از خصوصیت قوه واهمه فراتر رفته و هرگونه ادراکی را که مستلزم تقیید ذات مطلق و محیط الهی در چارچوب تعینات مدبرک باشد، نفی می‌کند. بدین سان، همان گونه که وهم، خدا را در صورتی جزئی متعین می‌سازد، ادراک حضوری آمیخته به آئیت سالک نیز ذات محیط لامتعین را مقید می‌کند و راهی به ساحت الهی ندارد.

در نهایت، موحد حقیقی می‌یابد که در برابر آن ذات مطلق نامحدود، باید سکوت اختیار کرد؛ چراکه هرگونه ادراک درباره خداوند از راه‌یابی به ساحت مقدس او عاجز بوده و راه نیل به معرفت حقیقی ذات حق بسته خواهد بود که البته همین «معرفت به عدم معرفت» خود مرتبه «کمال معرفت» محسوب می‌شود و این ادراک استحاله، خود غایت معرفت است^۹ (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۳۹).

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وز هر چه گفته‌ایم و شنیدیم و خوانده‌ایم

مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما همچنان در اول وصف تو مانده‌ایم (سعدی، ۱۳۷۰ش، ص ۵).

۳-۷. سطح پنجم: تنها راه توحید، شناخت خدا با خداست

اکنون این پرسش مهم به میان می‌آید که اگر مطلق ادراک به ساحت خداوند متعال راه ندارد، پس طریق وصول به توحید چیست؟ براساس دیدگاه صدرایی که منطبق با آموزه‌های وحیانی است، تنها راه توحید، شناخت خدا با خداست: شناخت خدا جز با خدا ممکن نیست... هرکس گمان کند می‌تواند خدا را به غیرش بشناسد، ادعای خود در توحید را نقض کرده است؛ زیرا توحید او عین شرک است. پس

۷. إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنَّى يُوصَفُ الْخَالِقُ الَّذِي تَعَجُّزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ، وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ، وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تُحَدِّدَهُ، وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ؟ جَلَّ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ.

۸. إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ.

۹. چنان که گفته‌اند: «حقیقه المعرفة: العجز عن المعرفة» (همدانی، ۲۰۰۷م، ص ۳۰).

موحد خالص کسی است که خدا را به خدا بشناسد نه به غیرش، و هرکس خدا را به غیر خدا بشناسد، نه خدا را شناخته و نه به توحید راه یافته است.^{۱۰} (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۵۷).

ادله نقلی فراوانی در این مضمون وجود دارند که تنها راه شناخت خداوند متعال، شناخت خدا با خداست. امام صادق(ع) می‌فرماید: تنها کسی موفق به شناخت خدا می‌شود که خدا را از راه خدا بشناسد، و هر که خدا را با خدا نشناسد، در حقیقت غیر خدا را شناخته است.^{۱۱} (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۶۱).

در دعای ابوحزمه ثمالی این‌گونه آمده است: خداوند، تو را با تو شناختم و تو من را بر وجود خود دلالت کردی و تو من را به سوی خود خواندی و اگر تو نبودی من تو را نمی‌شناختم.^{۱۲} در دعای صباح آمده است: ای کسی که با ذات مقدس خود بر خود دلالت می‌کند.^{۱۳} بنابراین ملاصدرا هم‌سو با آموزه‌های نقلی تنها راه توحید را شناخت خدا با خدا می‌داند. اما این شناخت، مطابق مبانی حکمت متعالیه به دو تقریر قابل بیان است:

۳-۷-۱. شناخت خدا از راه ربط وجودی

ابتدا باید تذکر داد که علم حضوری در سه حالت صدق می‌کند: در علم شخص به خود، در علم علت به معلول و در علم معلول به علت (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۲). دو قسم اول واضح است، اما دلیل اینکه معلول نیز به علت خود علم حضوری دارد این است که حقیقت و ذات معلول عین فقر و وابستگی به علت است. از طرف دیگر، علم حضوری و حقیقی به موجودی که عین فقر و وابستگی است، امکان ندارد؛ مگر اینکه اول موجود مستقل درک شود؛ چون موجودی که ذاتش وابسته است، بدون وجود مستقل، وجودی ندارد. بنابراین علم حضوری به معلول مستلزم این است که در درجه قبل، علت به علم حضوری ادراک شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۹، ص ۱۱۲). ملاصدرا علم را به بسیط و مرکب تقسیم کرده است. علم بسیط عبارت است از ادراک شیء بدون اینکه شخص ادراک کننده از ادراک خود نسبت به شیء مورد ادراک آگاهی داشته باشد. علم مرکب نیز عبارت است از ادراک شیء، درحالی که ادراک کننده از ادراک خود به شیء مورد ادراک نیز آگاهی دارد. وی معتقد است از آنجاکه همه موجودات عین تعلق و ربط به خداوند متعال هستند، در هر ادراکی، آن وجهی که مرتبط به واجب است، به نحو علم شهودی بسیط، مدرک موجودات واقع می‌شود. او سپس با ذکر آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) این آیه را به «فطری بودن علم شهودی بسیط» برای همه موجودات معنا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۱۷).

این دیدگاه بر چند مبنا استوار است:

(ا) ادراک، اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی، نحوه وجود شیء است.

(ب) وجود هر شیئی، همان هویت مرتبط او با وجود فقری و ربطی‌اش به وجود قیوم الهی است.

(ج) هویات وجودی، از مراتب تجلیات ذات الهی و از شئون و مظاهر او هستند.

براین اساس، هر موجودی با هر سنجی از ادراک، بر همان وجهی که به ذات الهی مرتبط است، خداوند را می‌یابد و این همان «معرفت ذات حق بذاته» است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ش، ص ۲۱۳). بنابراین، هر موجودی از جهت حظ وجودی خود که عین فقر و وابستگی به خداوند متعال است، خداوند را هرآن به صورت شهودی ادراک می‌کند، گرچه از این ادراک غافل باشد. در تایید این مبانی عقلی، امام حسین(ع) در دعای عرفه می‌فرماید: کی غایب بودی تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟..... خدایا تو خود را در هر شیء معرفی کردی، لذا هیچ موجودی نیست که تو را نشناسد، و تو خود را در هر چیزی به من معرفی کردی و بنابراین به هر چیز نگریستم تو را ظاهر در آن دیدم و تو آشکار کننده هر شیء هستی.^{۱۴} این توحید فطری در نهاد هر موجودی نهفته است و هر موجودی ولو به نحو علم بسیط، از جهت وجود فقری و ربط خود، خداوند متعال را می‌شناسد.

۱۰. أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ مَعْرِفَةَ اللَّهِ إِلَّا بِه... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَ اللَّهَ بِغَيْرِهِ فَقَدْ نَاقَضَ نَفْسَهُ فِي دَعْوَى التَّوْحِيدِ، لِأَنَّ تَوْحِيدَهُ حِينَئِذٍ عَيْنُ الْإِشْرَاقِ، فَالْمَوْحِدُ الْخَالِصُ عَنِ الشَّرْكَ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ بِاللَّهِ لَا بِغَيْرِهِ، فَمَنْ عَرَفَهُ بِغَيْرِهِ فَمَا عَرَفَهُ وَلَا وَحْدَهُ.

۱۱. إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ.

۱۲. بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ.

۱۳. يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ.

۱۴. مَتَى غَبْتُ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ... تَعَرَّفْتُ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَلْتُ شَيْءٌ وَأَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ.

۳-۷-۲. شناخت خدا از راه فَنای ذاتی

ملاصدرا معتقد است شناخت شهودی حق تعالی در مقام فنا، امکان‌پذیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۳). این امکان‌پذیری نه به معنای احاطه وجودی معلول بر علت، بلکه با نظر به عین‌الربط بودن موجودات به ذات حق، به میزان درجه وجودی هر موجودی، و به معنای از بین رفتن انانیت نفس و ترک التفات به ذات و اقبال کلی به حق، تفسیر خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۰).

در این معنا، مراتب تمایز به کلی منتفی می‌شود. دیگر سخن از واسطه‌گری ذهنی یا ادراک محدود نیست؛ زیرا التفاتی برای سالک به عنوان «عالم» باقی نمی‌ماند تا تمایزات ذهنی و حدود نفسانی وی باقی بماند. گویا در این ادراک «علم و عالم» از میان رفته و تنها «معلوم» مورد توجه و التفات قرار می‌گیرد. طبیعی است که با از میان رفتن دو ساحت علم و عالم، احکام آن‌ها نیز که مانع درک خداوند بودند، از میان می‌رود. از این رو، ادراک خداوند ممکن می‌گردد^{۱۵} (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۱۶۵).

بدین سان، مسیر شناخت خداوند در نهایت به یک مقصود منتهی می‌گردد: مقصد فقدان تمایز و محو سالک و استغراق او در حقیقتی که فراتر از مسیر و مبدأ و مقصد است و در این مقام، انانیت و التفات ذاتی سالک به خود، از میان رفته و سالک در شهود مسلوک الیه غرق می‌شود. مقصود از فنا، فَنای ذات عبد و انعدام حقیقت او نیست؛ بلکه مرتبه فنا همانند انعدام نور چراغ در نور خورشید است. تفاوت شناخت فطری با شناخت همراه با فنا، در این است که اولی، یک علم بسیط است که برای هر موجودی حاصل است؛ اما دومی تنها برای اوحدی از انسان‌ها ممکن است و یک علم مرکب و «ادراک ادراک» است.

۴. جایگاه استدلال‌های نظری بر اثبات توحید

پرسش این است که اگر شناخت حقیقی خداوند تنها با دو راه یادشده امکان‌پذیر است، این امر به تعطیل می‌انجامد؛ زیرا شناخت اول، یعنی شناخت فطری، علم بسیط است و چون به چنین ادراکی التفات ندارد، جوینده توحید را سیراب نمی‌کند. شناخت دوم نیز تنها برای افراد بسیار معدودی حاصل می‌شود و بسیار صعب است. بنابراین باید توضیح داد که این سخنان به معنای تعطیل نیست و استدلال و برهان و بحث‌های نظری بر اثبات توحید بی‌فایده نیست.

از نظر ملاصدرا، فایده این گونه استدلال‌ها، شناخت آثار، آیات، افعال و علامات خداوند است که «برهان آن» نامیده می‌شود. به تعبیر دیگر، این نوع برهان، به شناخت حقیقت خدا راه ندارد؛ اما به آثار و لوازم خدا راه دارد و مفید علم به وجود خداست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۱۶۴). بدین قرار، گرچه ذهن، کنه ذات الهی را نمی‌یابد، اما در تصور و حکم بر یک مفهوم، نیاز نیست که تمام محمولات و اوصاف آن را بشناسیم و همه را بالکنه در عقل تصور کنیم؛ بلکه یک مفهوم عنوانی کافی است تا به واسطه آن، حکم را به معنوی سرایت دهیم. این مقدار که می‌دانیم سلسله وابستگی ممکنات به مبدایی که فی‌نفسه وجود دارد، منتهی می‌شود و آن ذات واحد است و به هیچ وجه ترکیبی ندارد، ما را با یک تصور عنوانی به این مقصود ناآشنا می‌کند که حق متعال شریف‌ترین، کامل‌ترین و والاترین صفات و ویژگی‌های وجودی را داراست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۷۳). بنابراین در حکمت صدرایی، استدلال‌ها و تاملات نظری، به حقیقت خداوند راه ندارد؛ اما برای تصدیق وجود خداوند به نحو کلی مفید فایده است. سپس همین معلومات نظری، هنگامی که تاکید شود و در جان رسوخ کند، سبب استکمال نفس و تقویت ذات و خروج آن از قوه به فعل شده، و نفس را از مرتبه نفسیت به عقل ارتقاء می‌دهد و بر اثر این اشتداد وجودی، برخی نفوس، جمال حضرت الهی را به شهود می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۱۶۵).

براین اساس، راهیابی به توحید، حاصل یک فرآیند تکاملی و مبتنی بر سلوک علمی و عملی است که از استدلال‌های نظری آغاز شده و با اشتداد و رشد و تعالی سالک به مراحل عملی منتهی می‌گردد. پس در حکمت صدرایی، توحید یک حقیقت تشکیکی به تعدد درجات موحدین است.

در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن متبادر گردد که آیا تشکیک معرفت توحیدی، مستلزم «نسبیت» است؟

در پاسخ باید گفت تشکیک، مستلزم نسبیت به معنای انکار وجه جامع و انکار معیار فراشخصی نیست؛ بلکه مستلزم برخورداری حقیقت از مراتب طولی است. نسبیت در معرفت، به این نتیجه رهنمون می‌شود که توحید من و توحید شخص دیگر، دو حقیقت متباین و در عرض هم باشند؛ چراکه در نسبیت، حقیقت، تابع ذهن و شرایط ادراکی عالم است و هیچ معیار فراشخصی برای سنجش صدق وجود ندارد. اما طولی بودن مراتب حقیقت، بدین نتیجه رهنمون می‌گردد که توحید من و شخص دیگر، دو مرتبه از یک حقیقت واحدند. یعنی حقیقت توحید، یک امر جامع واحد ذومراتب است و همه مراتب، براساس میزان بهره وجودی و معرفت خود، از همان حقیقت واحد بهره‌مندند، گرچه در شدت و

۱۵. لا اِطْلَاعَ لِمَا سِوَاهُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ فَنَاءِ التَّعَيُّنَاتِ وَ اِضْمَحْلَالِ الْاِنْثِبَاتِ وَ اِنْكَاسِ جَبَلِ الْهَوَاتِ.

ضعف متفاوتند. توحید عارف کامل، کاملتر و شدیدتر از توحید عامی است، همان گونه که نور خورشید از نور چراغ شدیدتر است. بنابراین، مراتب پایین تر توحید، باطل نیستند؛ بلکه ناقص اند و رتبه بالاتر، کمال رتبه پایین است.

باید توجه داشت که تمام موحدین از پایین ترین مرتبه تا اعلی مرتبه، حائز توحیدند. یعنی همه مراتب از توحید مطلق، حظی دارند؛ اما توحید مشوب نه توحید مطلق ناب. تنها مرتبه توحید محض است که مشوب به هیچ تعین، مفهوم، دوگانگی و حجابی از غیر نیست که همان لایه پنجم، یعنی شناخت خدا با خدا و مقام فناست. از این منظر، تمام مراتب پیشین، نسبت به آن مقام غایی، توحید مشوب و ناقص محسوب می شوند. اما همین توحید مشوب هم مصداق توحید است و باطل نیست. یعنی از همان مرتبه نخست که انسان با برهان یا ایمان قلبی، وحدانیت حق را تصدیق می کند، به توحید در حد ظرفیت و معرفت خود متصف است. چنین کسی در دایره اسلام و ایمان توحیدی قرار دارد و در مقابل شرک و الحاد، «موحد» نامیده می شود.

بنابراین، سخنان یادشده به معنای تعطیل نیست؛ برهان و استدلال بر توحید مفید فایده است و موحد نظری نیز حظی از توحید دارد. هرچند بهره او وصول به حقیقت ذات حق نیست؛ بلکه مرتبه ای نازل از توحید و صرفاً تصدیق به وجود خداوند است.

۵. نتیجه

پژوهش حاضر با هدف تحلیل ژرفای حدیث امیرالمؤمنین (ع)، «التوحید أن لا تتوهمه» و با استفاده از مبانی حکمت صدرایی، کوشید «این همانی» برقرارشده میان توحید و به وهم نیاوردن خداوند را با ساختاری چندلایه و سلسله مراتبی تبیین نماید. از آنجاکه توحید به معنای یگانه دانستن خداست، سخن از انحاء ادراک خدا به میان آمد و در چند سطح، رابطه آن با توحید مورد تحلیل قرار گرفت.

در سطح نخست، نفی متعلق وهم مورد توجه قرار گرفت. براساس این تفسیر، توحید به معنای پالایش ذهن از تصاویر جسمانی و منزّه داشتن خداوند از تشبیه، معنا می شود.

در سطح دوم، نشان داده شد که مراد حدیث صرف نظر از متعلق آن، می تواند نفی مطلق ادراک وهمی باشد. با تبیین ماهیت ادراک وهمی، به عنوان ادراکی که به امور جزئی غیر محسوس اختصاص می یابد، روشن شد که اساساً ساحت الهی مجرد و نامتعین، نمی تواند موضوع چنین ادراک جزئی نگرانه باشد. توحید در این معنا، مستلزم نفی هرگونه تصور جزئی درباره خداوند متعال است.

در سطح سوم، نفی وهم به عنوان بارزترین مصداق ادراک دارای صورت، در واقع طلوعه ای است برای نفی مطلق علم حصولی. از آنجاکه ماهیت ذاتی علم حصولی، اعم از حسی، مثالی، وهمی و عقلی، مبتنی بر ساخت صورت و مفهوم محدود ذهنی است و ذات حق تعالی به چنددلیل فلسفی، غیر قابل شناخت با واسطه گری صورت است، براساس تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، هرگونه تلاش برای درک حصولی خداوند به بن بست ختم می شود. این سطح، توحید را به مثابه یک انقلاب روش شناختی معرفی کرد که مستلزم تعطیل کل دستگاه شناخت مفهومی در مواجهه با ساحت الهی است.

تحلیل حدیث در سطح چهارم فراتر رفت و نشان داده شد که نه تنها ادراک حصولی، بلکه مطلق ادراک، اعم از حصولی و حضوری را به ساحت خداوند راه نیست و توحید به هیچ وجه از راه غیر خدا قابل دستیابی نیست.

پاسخ نهایی در سطح پنجم این گونه ارائه شد که شناخت خدا تنها به وسیله خداست. این راه حل، خود در دو مرتبه تقریر شد: نخست، شناخت فطری و بسیط خدا از راه ربط وجودی، بر مبنای اینکه همه موجودات، عین فقر و تعلق به وجود محض هستند. دوم، شناخت در مقام فنا، به معنای استهلاک انانیت و اقبال کلی سالک به حق تعالی.

در این مسیر، جهت رفع شبهه تعطیل، جایگاه استدلال های نظری مشخص شد. این استدلال ها و براهین آنی، گرچه ساحت الهی را به تمام حقیقت آشکار نمی کنند، اما مفید علم به وجود حق تعالی هستند. کارکردشان محدود به شناخت آثار، آیات و لوازم وجود حق و زمینه سازی برای سلوک سالک است.

پژوهش حاضر به این دستاورد رهنمون می گردد که راهیابی به توحید، حاصل یک فرآیند اشتدادی و تکاملی است که از طریق وهم و علم حصولی آغاز شده و با رشد سالک به علم حضوری ناآل آمده و در نهایت با مقام فنا به انجام می رسد. بدین قرار، در حکمت صدرایی، توحید حقیقتی تشکیکی به تعدد موحدین بوده و دارای درجات، مدارج و مراتب فراوان است. در نهایت، این تحقیق نه تنها بر ظرفیت بی بدیل حکمت متعالیه در تبیین عمیق معارف اهل بیت (ع) صحنه می نهد، بلکه بر پیوند و تطابق عقل و نقل نیز تاکید می ورزد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن ابی الحديد (بی تا). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن الحسین القمّی (بی تا). التوحید. قم: جماعه المدرّسین فی الحوزة العلمیه.

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۹۰ش). شرح تصریف العزى. جدّه: دار المنهاج للنشر و التوزيع.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش). رحيق مختوم. قم: اسراء.

جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم.

سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۲ش). شرح الأسماء الحسنی. (محقق: نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سعدی، مصلح بن عبدالله شیرازی (۱۳۷۰ش). گلستان سعدی. (تصحیح: محمدعلی فروغی). تهران: شرکت چاپ و انتشارات علمی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). نهایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضی.

عطّار، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش). منطق الطیر. (تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی). تهران: انتشارات سخن.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع).

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۸ق). علم الیقین. قم: انتشارات بیدار.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مدنی، علیخان بن احمد (۱۳۶۸ش). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین. قم: انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ش). خداشناسی. (تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). اسرار الآیات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۸ش). سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مرکز انتشارات.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. (مصحح: محمد خواجهوی). قم: انتشارات بیدار.

همدانی، عین القضاة (۲۰۰۷م). شرح کلمات بابا طاهر العریان. بیروت: دار الکتب العلمیه.

References

The Holy Quran.

The Nahj al-Balaghah.

Abi al-Hadid, A. H. (N. D.). *Sharh Nahj al-Balaghah*. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]

Attar, F. D. M. I. (2004). *Mantiq al-Tayr*. (M. R. Shafiei Kadkani, Ed). Tehran: Sokhan. [In Persian]

Babawayh (Shaykh al-Saduq), M. A. (N. D.). *Al-Tawhid*. Qom: Jami'at al-Mudarrisin. [In Arabic]

Feiz Kashani, M. M. (1986). *Al-Wafi*. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'menin Ali. [In Arabic]

Feiz Kashani, M. M. (1998). *Ilm al-Yaqin*. Qom: Bidar. [In Arabic]

Hamadani, A. Q. (2007). *Sharh Kalamat Baba Tahir*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Javadi Amoli, A. (2003). *Rahiq Makhtum*. Qom: Esra. [In Persian]

Jowhari, A. N. I. H. (1987). *Al-Sehah Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]

Koleini, M. Y. (1987). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

- Madani, S. A. K. (1989). *Riyad al-Salekin fi Sharh Sahifah Sayyid al-Sajidin*. Qom: Jami'at al-Mudarrisin. [In Persian]
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2017). *Khoda Shenasi*. (A. R. Sharafi, Ed). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Sabzewari, H. M. (1993). *Sharh al-Asma' al-Husna*. (N. Habibi, Ed). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Sa'di, M. A. Sh. (1991). *Golestan Sa'di*. (M. A. Foroughi, Ed). Tehran: Elmi Publications. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qom: Mustafawi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1999). *Se Rasaleh-ye Falsafi*. Qom: Daftar Tablighat Qom. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Asrar al-Ayat*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2004). *Sharh Usul al-Kafi*. (M. Khajavi, Ed). Qom: Bidar. [In Persian]
- Tabarsi, A. A. (1983). *Al-Ihtijaj*. Mashhad: Nashr Murteza. [In Arabic]
- Tabatabai, S. M. H. (1996). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Taftazani, M. U. (2011). *Sharh Tasrif al-'Azi*. Jeddah: Dar al-Minhaj. [In Persian]