

رویکرد حکمت متعالیه به نظریه عرفانی تجلی

بتول یارعلی^۱، علیرضا فهیم^۲، محسن فهیم^۳

چکیده

در این مقاله نخست رویکرد حکمت متعالیه و عرفان نظری پیرامون نظریه تجلی به اجمال بیان شده، اقسام تجلی برشمرده شده و مسئله خلق جدید (مدام) تبیین گردیده است و در همین راستا مقایسه حضرات خمس عرفا، و مقامات هر کدام از حضرات و مراتب هستی در حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفته و معنای تجلی وجودی و نیز نحوه ارتباط حق و خلق بیان گردیده است. نخستین تطور نفس رحمانی از منظر عرفان نظری تعیین اول و از منظر حکمت متعالیه عقل اول است. مقام انسان کامل مهمترین بحث مقامات است که عرفا استجلاء را تنها در تجلی آن محقق می‌دانند نظریه عارفان بزرگی همچون صدرالدین قونوی در مفتح و مقام انسان کامل در این پژوهش بیان شده است. از دیدگاه حکمت متعالیه انسان کامل متصل با عقل فعال غایت ایجابی عالم در نظر گرفته شده است با این بیان که ملاصدرا اوج کمال انسان را همان عقل مستفاد از عقل فعال در نظر می‌گیرد ولی عرفا مرتبه عقل فعال را از شئون انسان کامل به حساب می‌آورند.

واژگان کلیدی: تجلی، نفس رحمانی، تعیین اول و ثانی، اعیان ثابت، حضرات خمس.

^۱ دانشجوی مقطع دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد

^۲ گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرکرد

^۳ گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد

مقدمه

می‌آید. از حق تعالی چیزی جز تمام افاضه نمی‌شود، پس عقل اول عین ذات و نه عین مرتبه ذات است.

رویکرد عرفان نظری و حکمت متعالیه به نظریه

تجلی

در جهان‌شناسی عرفانی تنها حقیقت هستی حضرت حق تعالی است در همین راستا می‌توان بطور اجمال مسئله تجلی و اقسام آن را متذکر شده و از این طریق مسئله خلق جدید (مدام) را تبیین کرد.

تجلی در لغت به معنای ظهور، انکشاف و وضوح می‌باشد. این واژه در عرفان نظری مأخوذ از آیه ۱۴۲ سوره مبارکه اعراف می‌باشد: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا.» تجلی در اصطلاح عرفان نظری به سه معنا بکار رفته است:

الف) معنای سلوکی؛

ب) معنای وجودی یا وجودشناسانه؛

ج) معنای معرفتی یا معرفت‌شناسانه.

تجلی سلوکی منشاء احوال و مقامات عرفانی است و تحقق سلوک موقوف به آن است بعبارت دیگر در این معنای تجلی، حق تعالی بر دل سالک ظهور پیدا می‌کند که این ظهور می‌تواند همراه با صورت و کیفیت یا اینکه بدون صورت و کیفیت باشد. در پژوهش حاضر این معنای تجلی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. اما تجلی معرفت‌شناسانه گرچه در ماهیت با تجلی سلوکی تفاوتی ندارد ولی نتیجه آن با تجلی سلوکی تفاوت دارد. بدین معنا که نتیجه تجلی معرفت‌شناسانه که همانا جلوه‌گر شدن حق بر دل سالکی است که تجلی سلوکی برای وی تحقق یافته، دست یافتن

از آنجا که نظریه تجلی در عرفان نظری به طرح موضوع نحوه خلقت از مبدأ و مراتب آن مربوط می‌شود، می‌توان آنرا بعنوان یک نظریه بنیادین در عرفان اسلامی با موضوع خلقت و مسائل آن از دیدگاه حکمت متعالیه مورد بررسی تطبیقی قرار داد. آنچه برخی از عرفا را بر آن داشت تا عقل را به رسمیت بشناسند مضامین آیات قرآنی و روایات است تا جائیکه در آثار خود در استدلالی کردن مبانی عرفانی نظری تلاش‌های ارزشمندی انجام دادند.

در عرفان نظری براساس آموزه‌های قرآنی غیر از حق چیزی وجود ندارد. با این بیان موضوع عرفان نظری چیزی جز حق تعالی نیست. بر این اساس ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر غیر از حق چیزی نیست، پس کثرات چیستند و یا در فلسفه‌ی عرفان این سوال مطرح می‌شود که حق تعالی برای چه تجلی کرد تا کثرات را تجلی حق بدانیم؟

پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند موضوع پیش‌فرض عرفان اسلامی باشد، اگرچه به این سوالات هرگز پاسخی بصورت یک نظریه مدون داده نشده است و اگر پاسخی مشاهده می‌شود از نظر فلسفه عرفان دارای تناقض‌اند. چرا که عرفان در مقام کشف و شهود است نه تعقل. طبق نظریه عرفا اولین تعین، عماء که همان نفس رحمانی و احدیت است می‌باشد که نخستین حکم از احکام تعین اول و نزدیکترین وصف نسبت به اطلاق حق است. و اما در حکمت متعالیه که موضوع آن مطلق وجود است خداوند سبحان به نفس ذات احدی‌اش فاعل جوهر صادر نخستین بوده، و وجود مطلق منبسطی که به آن عماء یا عقل اول می‌گویند پدید



تجلی در یک تقسیم‌بندی کلی به تجلی ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شود. تجلی ذاتی همان تجلی حق در احدیت است که منشاء و مبدأ حقایق عینی است، تجلی ذاتی همان فیض اقدس با مرتبه عماء است که موجب ظهور اعیان می‌شود و تجلی غیرذاتی حق در انسان کامل و عقل اول است. تجلیات الهی موجودات عالم وجودند که دائماً از فیوضات حق بهره می‌برند و مستفیض فیض دائم التجلی هستند.

برخی از عرفای اسلامی برای کسب بهترین شناخت از تجلی با رویکردی فلسفی به این موضوع پرداخته‌اند. نخستین عارفی که توانست این بحث را با زبان فلسفی و اصطلاحات مناسب تبیین کند، «صائن الدین ترکه» بود. وی که قبل از ملاصدرا درصدد تلفیق حکمت اشراقی، فلسفه مشائی و عرفان نظری ابن عربی بود با تألیف کتاب تمهید القواعد بین عرفان و فلسفه یا عبارتی دیگر بین آنچه که عقل عهده‌دار پرداختن به آن است و آنچه که در شهود عرفانی و بواسطه آن دریافت می‌شود پیوند ایجاد کرد. حکمت متعالیه تنها وجودات را منشاء اثر دانسته و از بود و نبود بحث می‌کند جهان را کثیر می‌داند و کثرت را چیزی جز نام‌های الهی نمی‌داند. ولی از دیدگاه عرفان نظری تجلی همان «ایجاد الحق» است. یعنی جز اظهار حق نیست که مقصود «بود و نمود و نبود» است. ابن عربی صدور اشیاء و موجودات را از خداوند می‌داند که این صدور از جهت اسماء کثیر است نه از جهت ذات واحد.

تجلی به اعتبار ربط و نسبت تام آن به حق تعالی دارای موجودیت است، پس پدیدار نما نیست، چرا که تحت مقوله اشراقی خاص قرار می‌گیرد و تا این ویژگی نباشد، بحث

به شناخت حقیقت و معرفت حق خواهد بود که این واقع مقدمه‌ای تمهیدی برای پرداختن به نظریه تجلی وجودی است که عهده دار ارائه تبیین هستی‌شناسانه از نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق یا همان جهان نمود و کثرات با وحدت مطلق است.

در پژوهش حاضر این معنای از تجلی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بدین معنا تجلی وجودی در عرفان نظری عبارتست از ظهور حق در کسوت اسماء و صفات، بعبارت دیگر تجلی صورت فائض و ظاهر از حق است، بدون آنکه در مقام ذات خللی ایجاد کند اما لازم به یادآوری است که در عرفان عملی ابن عربی اصطلاح تجلی به انوار عینی آشکار شده بر قلب سالک اطلاق می‌شود و تجلی در مقابل استتار قرار گرفته است. هرگاه قلب سالک محبوب به حجاب شود مانع ادراک انوار الهی می‌گردد. نورالانوار ابن عربی مبدأ و غایت و وسیله رسیدن انسان به هدف است. انسان پرتویی از نور بوده و رهسپار نورالانوار است. مرکب انسان نیز در این سفر نور است. عارف در رأس منازل و احوال، حب الهی را طلب می‌کند، حبی که به منزله مغناطیسی است که براساس جاذبه حسن و جمال موجودات عالم را به سمت محبوب (نورالانوار) جذب می‌کند. حب نیز محصول تجلی اسم جمیل است. سالک محب، جذب نورالانوار می‌شود و وسیله و ابزار سالک همان جلوه‌ای است که از ناحیه نور-الانوار به عارف پرتو افشانی کرده و بر او تجلی می‌کند. ابن عربی محل تجلی را قلب دانسته و آنرا جوهر نورانی مجرد و واسطه بین نفس و روح و محل معرفت حضرت حق می‌داند.

اسم رحمانیت خدا که شدیدترین اظهار حق و آفرینش جمادات که ضعیفترین اظهار حق است. همچنین تشخیص حق تعالی، ذات حق تعالی را نشان می‌دهد. و سپس تشخیص ثانوی پدید می‌آید یعنی ذات حق تمام حق را نشان می‌دهد.

وجود حق ظهوری به ذات خود در ذات خودش دارد که «غیب الغیوب» نامیده می‌شود و ظهوری به ذات خودش برای فعلش که آسماهای ارواح و زمین‌ها و اشباح از آن تابناک می‌شود که عبارتند از تجلی وجودی یا نور که تعدد و تکثر تجلی فعل نیست بلکه فعل او یک نور است. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِالْبَصَرِ» (آیه ۵۰ سوره قمر).

ملاصدرا در بیان اصول کلی هستی‌شناسی عرفانی به پنج اصل اشاره کرده است که عبارتند از:

- ظهور بالذات وجود حقیقی در همه مراتب؛
 - تنزلی بودن ظهور وجود حقیقی؛
 - تشکیلی بودن ظهور حقیقت وجود؛
 - تناسب مراتب ظهور با مراتب نزول حقیقت وجود؛
 - بروز هر مرتبه از ظهورات گونه‌ای از تنزل (تجلی) را ایجاد می‌کند.
- مطابق با اصل دوم حقیقت وجود تنها در مقام تنزل (تجلی) بدون تجافی موجب ظهور مراتب ممکنات می‌شود...» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ۳۴۶).

۱- ثمرات تجلی

- الف) تجلیاتی که مشکلات طبیعی و فلسفی را می‌گشاید؛
- ب) تجلیاتی که از اسرار زندگی آخرت پرده بر می‌دارد؛
- ج) تجلیاتی که عالم حسن و زیبایی و سریان جهان حق در عالم را می‌نمایاند؛

تجلی و ظهور مطرح نمی‌شود. بر این اساس ذات به اضافه یک نسبت اشراقی خاص، یعنی در قالب یک نسبت اشراقی خاصی متجلی شده است که به معنای عرفانی آن اسم خوانده می‌شود پس همه موجودات اسماء حق هستند و تمام اسماء به سبب همین نسبت اشراقی خاص محقق می‌شوند. لذا درک حقیقت توحیدی چیز جز حذف اضافات و اسقاط آنها نیست. مثلاً در مرحله‌ای که خداوند به اسم عزیز ظهور کند، سراسر جهان مخفی خواهد شد. بدین معنا که اسم عزیز چنان غالب در ظهور می‌شود که تمام هستی در برابر آن پنهان است، هر یک از اسماء الهی در بر دارنده همه نام‌های دیگر است و هر نامی موصوف همه نام‌ها در افق اوست. نام حی، قادر، سمیع، بصیر و ... همه در افق آگاهی اوست. اما اگر نگاه استقلالی به تجلی بیاندازیم آنرا عدم و سراب می‌یابیم چرا که تجلی اصالت نداشته و به منزله ماهیت برای ذات حق تعالی است.

قبل از ملاصدرا، ابن عربی و شارحان آن در پرداختن به مسئله تجلی از موضوع کلی طبیعی و افرادش بهره می‌بردند ولی بعد از صدرا نظریه تجلی به گونه‌ای دیگر تبیین شد، با این بیان که حقیقت وجود سریان دارد و رابطه وجودات مختلف با حق رابطه کلی سعی شئونی است. مثل قوای نفس (عاقله- حیوانی- شهویه) که فرد نفس نیستند بلکه شئون نفس هستند. لذا رابطه نفس با قوایش مثل رابطه کلی طبیعی با شئون خودش می‌باشد. و رابطه حق تعالی با تجلیات نیز همینگونه است.

براساس حکمت متعالیه تجلی حق اولاً واحد است و دوئیت ندارد ثانیاً از حیث مراتبش متصف به کثرات است. بعضی از اسماء حق در ظهور خود شدیدتر از بعضی دیگرند. مثل



دانسته که فاعل قریب و بی‌واسطه است. لذا طبیعت را دائماً در حال تجدد می‌داند.

عرفا بر این باورند که تجلی حق تعالی تکرارپذیر نیست هر تجلی خلقی را می‌برد و خلق جدیدی عطا می‌کند. پس بقاء و عطا در هم آمیخته‌اند. تکرارناپذیری تجلی بدین معناست که تجلی حق تعالی متصف به صفات جمال و جلال است که مدام کارگردن و هر ممکنی با توجه به استعداد خود تجلی حق را می‌پذیرد و ممکن می‌شود و پس از آن صفات قهری و جلالی مخلوق ذاتاً ممکن را زایل کرده و روند بقاء و فنا استمرار یافته و تکرار می‌شود.

عرفا خلق جدید را اتصال هستی از نفس رحمانی به ممکن می‌دانند، ممکنی که بطور مستمر بود و نبود را بواسطه اختلاف نسبت‌های وجودی به او با خود حمل می‌کند. خلق مدام همان فناء و بقاء، مرگ و رجعت، حشر و نشر و ... است. زیرا فیض وجود دمام است، مدام ریزش می‌کند و لباس از تن ممکنات در می‌آید، و لباس جدید بر تن آنها پوشانده می‌شود. منظور از نفس رحمانی فیض وجودی حق تعالی بر تمام ممکنات است و فیض مقدس جهان تجلی نَفَس رحمانی است. نَفَس رحمانی امر واحدی است که مطابق، مفاد قاعد الواحد تنها از ناحیه خداوند است. خلق و فیض ثابت است و مخلوق مدام در تغییر و دگرگونی است. پس جهان مدام در خلع و لبس است و وجود، آن به آن تجدید می‌شود و آن به آن کهنه می‌شود. موجودات در جنبش و تحرک، بی‌قرار و ناپایدارند و این نهایت سرعت انقضاء و تجدد همه را فریب می‌دهد و گمان می‌بریم که سکون و آرامش همه جا حاکم است.

د) تجلیاتی که سریان حیات زندگانی را جلوه‌گر می‌کند؛ ه) تجلیاتی که انواع استحالات و تحولات چرخه حیات را می‌نمایند. تجلی همراه با عوارضی همچون ضعف و کندی در حرکت، احوالی شبیه سکران مرگ ناشی از وقار و احساس رهبت و هیبت در پیشگاه الهی، احساس حضور الهی، غفلت از ضمیر و تأمل در حضرت حق است و موانع تجلی، توجه به عالم طبیعت و شهوات و عدم رعایت تقوی است.

۲- مفهوم خلق جدید و ارتباط آن با تجلی

خلق جدید همان اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات است. بعبارت دیگر اتصال هستی از نَفَس رحمانی به هر ممکنی به سبب معدوم بودن ذاتی خویش. بدین معنا که فیض وجود دمام و مدام به سوی عالم ریزش می‌کند که در پرتو آن موجودیتی خلع شده تا موجودیت دیگری پدید آید. خلق جدید در برخی آیات قرآنی به معنای تجدید آفرینش انسان‌ها در قیامت است، و در برخی دیگر از آیات به معنای برداشتن نسل انسان و آفرینش انسان‌های دیگر است. اما در اصطلاح عرفاً به معنای تجدید و نو شدن آفرینش در هر لحظه است. یعنی همه چیز جز خداوند فانی و بقاء آن در گرو تجدید از جانب حق است.

ابن عربی قاعده عدم تکرار در تجلی را با اندیشه خلق جدید پیوند داده است و ملاصدرا نظریه خلق جدید را به حرکت جوهری پیوند زده است. او معتقد است که عالم از اعراض و جواهر است. عرض شأنی از شئون جوهر و تابع آن است و با توجه به اینکه دوام و بقاء ندارد، جوهر نیز باید در هر لحظه متجدد شود زیرا تغییر در تابع نشانه تغییر در متبوع است. او حرکت را امری متجدد می‌داند و علت حرکت را طبیعت

الف) مقام اجمال و اندماج: بسیط الحقیقه تمام کثرات را به نحو اندماجی در خود دارد در عین حال که هویتش محدود به هیچ یک از آنها نیست (و لیس بشی منها).

ب) مقام تفصیل و کثرت: بسیط الحقیقه به نفس بساطت در هر موطنی حاضر است (کل الاشیاء) و حکم آن موطن را دارد در عین اینکه به هیچکدام از تعینات محدود و مقید نیست (لیس بشی منها).

«در بحث تشکیک خاصی در فلسفه صدرایی نیز گفته می‌شود که حقیقت واحد وجود در هر موجودی به حسب آن، وجود دارد و آن موجود، به واقع مصداق حقیقت تجربه‌ناپذیر وجود است به همین ترتیب، نفس رحمانی نیز در هر موطنی البته به حسب خود آن موطن به تمامی حضور دارد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۵۵۳).

هیچ کثرتی در حریم امن وجود راه ندارد هرگونه کثرتی ناظر به فیض منبسط است یعنی مظاهر واجب تعالی متعدّدند. نکته مهم اینست که کثرت گرچه اعتباری است ولیکن اعتباری بودن وحدت حقیقی همانا نسبت به خدای سبحان است و هرگز همانند سراب نیست. از دیدگاه حکمت متعالیه چون صادر اول، هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم وجوب وجود حق تعالی را عاشق جلال و جمال حق است و دارای ماهیت امکانی ذاتی است لذا از جهت وجود ذات موجودی بنام نفس رحمانی از وی صادر می‌شود و از حیث مشاهده حضرت حق موجودی بنام عقل ثانی از وی صادر می‌شود و از جهت ماهیت و امکان ذاتی فقر، موجودی بنام جسم از وی صادر می‌شود و بدین ترتیب سلسله طولیه وجود نسبت به قرب و بعد از مبدأ کل پدید می‌آید که در عین حال همگی مخلوق حق هستند. پس فعل حق وجود مطلق و ایجاد مطلق است.

در بررسی ادله تشکیکی تجلی یا حضرات خمس، تجلی امری مشکک است به این معنا که حق تعالی در هر مرتبه‌ای غیر از مرتبه دیگر متناسب با متجلی ظهور می‌کند یعنی می‌توانیم اظهار ذات را تا پایین‌ترین مرتبه تجلی مقوله‌بندی و مندرج تحت یک دسته کلی بنام حضرات خمس درآوریم بدین منظور ابتدا باید مقام ذات را تبیین نمود.

۳- مقام ذات در عرفان نظری و اصل بسیط الحقیقه

در حکمت متعالیه

اطلاق حق تعالی همواره دو جهت اساسی دارد عینیت و تعالی. یعنی حق در عین حال که عین اشیاء است فراتر از آنها و متعالی‌تر است. قنوی از این مقام به غیب هویت تعبیر می‌کند. از منظر حکمت متعالیه نیز ذات اطلاق حق تعالی معلوم احدی واقع نمی‌شود، چرا که واجب تعالی داخل در مقوله‌ای نیست و ماهیتی ندارد در نتیجه به وجود خود موجود است نه به غیر خودش، یعنی وجود در واجب، عین اوست به عبارتی وجود ناب و خالص دارد.

از دیدگاه عرفان نظری نیز وصول عارف به مقام ذات امکانپذیر نمی‌باشد اما ذات حق بصورت اجمالی در پرتو عالی‌ترین نوع شهود یعنی تجلی ذاتی برای عارف معلوم و منکشف می‌شود. بدین ترتیب حق تعالی به لحاظ وجودی در اوج ظهور اما کنه او از همه چیز پنهان‌تر است.

تبیین فلسفی نظریه تجلی از دیدگاه حکمت متعالیه همخوان با اصل جمع میان تشبیه و تنزیه به اصل «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشی منها» بر می‌گردد و در دو مقام تغییر می‌پذیرد.



حقیقت اشاره دارند و به همین دلیل اعتبار آنها خدشه‌ای به احدیت ذات وارد نمی‌کند:

«از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق، یک وجود است که به حسب اختلاف تجلیات و تعینات مسمی به مراتب و حضرات گشته است. و این تعینات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است؛ چنانکه اگر واحد را ربع اربعه و ثلث ثلاثه و نصف اثنین گویند، این نسب و اضافات قածح در واحدیت او نیست. همچنین اطلاق اسماء مراتب و حضرات به اعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات مانع احدیت او نیست» (جامی، ۱۳۷۰: ۶۶-۶۵).

۱- حضرت اول

حضرت اول دارای دو مقام می‌باشد:

مقام اول: تعیین اول یا احدیت؛

مقام دوم: تعیین ثانی یا واحدیت.

الف) مقام اول

تعیین اول نزدیکترین تعیین به ذات حق و نزدیکترین مراتب نسبت به مقام ذات عمایی که همان نفس رحمانی است، می‌باشد که حالت اندماجی دارد، سپس حالت ایجاد می‌باشد به خود می‌گیرد و نفس رحمانی خود را بتفصیل می‌یابد آنگاه تعینات به آن نسبت داده می‌شود. قاعده الواحد در حکمت متعالیه گرچه معنای خاص آن بصورت ایجاد علت و صدور است ولی هرگز به اوج معنای عرفانی آن که همانا تجلی و تشأن و ظهور است، نمی‌رسد. طبق این قاعده میان علت و معلول با تجلی و صاحب تجلی باید هم سنخی وجود داشته باشد و در واقع نخستین تجلی و صادر اول چیزی جز نفس رحمانی نمی‌تواند باشد که در جای خود بطور مفصل به آن پرداخته خواهد شد.

حضرات خمس از دیدگاه عرفا و مراتب هستی از منظر حکمت متعالیه

از دیدگاه عرفان نظری مقام عبارتست از موطنی که حق در آن ظاهر می‌شود و حضرت یعنی اظهار حق در موطنی خاص. بدین معنا که حق تعالی به تعداد مظاهر، تشخیص یافته و به بیان دیگر بی‌نهایت ظهور و انکشاف حق وجود دارد که تحت پنج مقوله کلی دسته‌بندی می‌شود. «شاه نعمت الله ولی در شعری به حضرات خمس اینگونه اشاره می‌کند:

غیب مطلق حضرتی از حضرتش

عالم اعیان بود در خدمتش

هم شهادت حضرتی دیگر بود

عالم او ملک خوش پیکر بود

حضرتی دیگر بود غیب مضاف

در میان هر دو حضرت بی‌خلاف

وجه غیب مطلقش جبروت دان

علم معقولات از این عالم بخوان

با شهادت وجه او باشد مثال

چار حضرت گفته صاحب کمال

حضرتی کو جامع این هر چهار

باشد او انسان کامل یاد دار

چار حضرت در یکی حضرت نگر

تا ببینی پنج حضرت ای پسر

(سجادی، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

عبدالرحمن جامی در نقد النصوص همه این حضرات و مراتب را اعتبار محض و اضافه صرف می‌داند که به یک

غلبه ندارد حتی اسم الوهیت. تعیین ایجادی نیز مندمج و مستهلک در وحدت حقیقی تعیین اول است. از اسم جامع، اسماء ذاتی، سپس اسماء هفتگانه پدید آمده و این اسماء با تناکح اسماء جزئی، نامتناهی را پدید می‌آورند که همه براساس این تحلیل به اسم جامع اله می‌رسند.

در پایان این مبحث نیز یادآوری این نکته لازم است که احدیت و واحدیت دو حیثیت وحدت ذاتی هستند، «وحدت ذاتی دارای دو چهره بطون و ظهور است. چهره بطون آن که احدیت نامیده می‌شود چهره ارتباط آن با هویت مطلقه است. در احدیت جمیع حقایق بدون آنکه دارای تمایز مصادیقی یا مفهومی باشند به بیانی که بیش از این گذشت مندمج‌اند. چهره ظهور آن که واحدیت نامیده می‌شود چهره ارتباط آن با کثرات است» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۳۹).

۲- حضرت دوم

حضرت دوم دارای یک مقام است که نسبت به دو مقام فوق، مقام سوم محسوب می‌شود.

مقام سوم: اعیان ثابته (سرُّ الْقَدَر)

اعیان ثابته همان صور ماهیات و کثرات تفصیلی هستند که در تعیین ثانی معلوم حق قرار می‌گیرند مانند عقل اول، فلک، فرشته، انسان، اسب، سنگ و ... و حق تعالی به این امور علم پیشین دارد و ایجاد آنها نیز بواسطه همین علم پیشین است. در کتب عرفانی از اعیان ثابته با تعبیر گوناگون یاد شده است «حروف عالیات، اعیان ممکنات در حال عدمشان، حقایق موجودات و نسب تعیین آنها در علم حق، حقایق ثابت ممکنات در علم حق، اصل و باطن

در تعیین اول هیچ اسم و رسمی جز احدیت غلبه ندارد، حتی اسم الوهیت و تعیین ایجادی نیز مندمج و مستهلک در وحدت حقیقی تعیین اول است. در تحلیل عقلی تنها پس از تجلی است که تعیین پیدا می‌شود. پس تعبیر تعیین اول به لحاظ قابلیت و تعبیر تجلی اول به لحاظ علیت به مقام یاد شده نسبت داده می‌شود.

فلاسفه در این اصل که علم واسطه تنزل از مقام ذات به کثرات است هم عقیده‌اند؛ اما تفسیر آنان با یکدیگر اختلاف دارد. آنچه از دیدگاه فلسفه واجب الوجود من جمیع الجهات تلقی می‌گردد از دیدگاه عرفان نظری اسم جامع اله در تعیین ثانی است. پس واجب الوجود فلاسفه از نظر عرفا چیزی بیش از یکی از تجلیات حق در صقع ربوبی و یکی از اسماء ذاتی وی نیست. از نظر عرفا نفس علم اجمالی به تنهایی نمی‌تواند مصحح ایجاد باشد زیرا در مقام ذات نسبت ایجادی قابل تصور نیست. در تعیین ثانی یا مرتبه الوهیت علم ذات به ذات از حیث الوهیت با تفصیل است. نگاه اصلی در تعیین اول به ذات و در تعیین ثانی به تفصیل ذات معطوف می‌شود.

ب) مقام دوم

نخستین و کلی‌ترین اسمی که در سر سلسله تعیین ثانی قرار می‌گیرد اسم جامع اله است و به همین علت آن را مرتبه الوهیت می‌نامند. این اسم از حیث همان توجه ایجادی در تعیین مبدأیت است، که قرار است اشیاء و کثرات با آن ایجاد شوند. این اسم، اسماء جزئی را بصورت اندماچی در خود دارد (اشتمال) و در همه آنها سریان دارد (ظهور). وصف الوهیت باید با پدید آمدن تعیین ثانی شکل گیرد، در صورتیکه در تعیین اول هنوز هیچ اسم و وصفی جز احدیت



نحوه تقرر اعیان ثابت، ثبوتی است نه وجودی پس هرگز ظهور پیدا نخواهند کرد. از دیدگاه فلسفه مشاء حق تعالی در ذات خود به اشیاء علم دارد و همان موجب ایجاد اشیاء می‌شود.

از دیدگاه حکمت متعالیه ماهیت در ذات خود جعل‌پذیر نیست و متعلق جعل وجود است اما این جعل بالعرض به ماهیت سریان می‌یابد، پس حقایق عالم که بنام ماهیت ممکن شناخته می‌شوند غیرمجمولند:

«اتفاق اهل کشف و اهل نظر صحیح از حکیمان، بر آن است که حقایق عالم که نزد برخی با نام ماهیات ممکن شناخته می‌شوند، غیرمجمول‌اند. نیز حال استعدادها کلی آنها (اعیان ثابت) که به واسطه آنها فیض وجودی را از مفیض می‌پذیرند، چنین است. هی ثابتة فی الأزل بالاجعل الواقع الوجود الأحدی. آنها (اعیان ثابت) در ازل به لا مجمول بودن وجود احدی (وجود حضرت حق) ثابت‌اند» (همان، ۴۸۰).

بنابراین اعیان ثابت تا هنگامی که صور علمی هستند و در خارج تحقق نیافته‌اند مجمول نیست. اقتضائات اعیان ثابت از ازل با آنها وجود داشته و الگوی حق تعالی در خلق و ایجاد قرار گرفته است. «به بیان فلسفی این لوازم ذاتی یجب عنده هستند نه یجب علیه» (همان، ۴۸۳)، از طرفی اعیان ثابت و اقتضائاتشان را سر القدر می‌نامند، چرا که اگر بنا باشد آنچه در این عالم رخ می‌دهد بنابر اقتضائاتی باشد، آن اقتضائات در اعیان ثابت بطور ازلی ثابت بوده. «بنابراین قدر اموری است که بر اشیاء خارجی بنابر اقتضای عین ثابتشان می‌گذرد» (همان، ۴۹۱). در عین حال می‌توان اقتضائات را به حق تعالی نیز منتسب کرد. در اینجا ممکن

پدیده‌ها و ظواهر که اصل و بطونشان در نزد حق ثابت است، صور ثابت عالم در نزد حق، معانی موجود در علم حق، تعینات ذات الهی و ظلال صور اسماء حق که موجودات عالم تکوین ظلال آن ظلال و آثار و احکام آنها می‌باشند، قوایل تجلیات الهی، شئون ذاتی حق، صور اسمائی که در حضرت علمی متعین‌اند، صور حقایق اسماء الهی که از حضرت حق متأخر به تأخر ذاتی هستند نه زمانی ...» (دهباشی، ۱۳۶۸: ۹۹). نوع ارتباط اعیان ثابت با اسماء بطور دقیق همانند ارتباطی است که در حکمت متعالیه میان وجود و ماهیت برقرار است:

«در این دستگاه فلسفی، اصالت با وجود است و ماهیت حد آن می‌باشد. به بیان دیگر چون وجود متعین داریم از تعیین، تحدد و از تحدد، حد به دست می‌آید که این حد همان ماهیت است. به این ترتیب ماهیت هرگز ورای وجود نیست و موطن مستقلی ندارد بلکه همان وجود متحد است که حد را به طور طبیعی با خود و در خود دارد. از همین رو می‌گویند ماهیت بالوجود موجود است، یعنی ماهیت با حیثیت تقییدی موجود است که منظور همان حیثیت تقییدی نغادی است» (یزدان‌پناه، پیشین: ۴۶۲-۴۶۴).

بر این اساس نقش هستی‌شناسانه‌ی اسماء در فرآیند تنزلی حضرت حق تا ساحت اعیان روشن می‌شود. این اعیان در مرحله بعد (مرحله خلقی) بصورت خارجی در می‌آیند و در نتیجه تبدیل وجود به ماهیت تبیین صحیحی می‌یابد.

کیفیت پیدایش ممکن از واجب در این مقام رخ می‌دهد چرا که اهل علم، اعیان ثابت را علم حق تعالی و این اعیان را حقایق ممکن می‌دانند که باید در تعینات خلقی ایجاد شوند.

بواسطه نفس رحمانی که از عرش تا فرش را فرا گرفته است پدید می‌آید که خود ظاهر و باطنی دارد. باطن آن فیض اقدس و ظاهرش فیض مقدس نام دارد. هرگاه نفس رحمانی با اعیان ثابت در تعیین ثانی قرین شود، تعینات و تجلیات خلقی بوجود می‌آید، یعنی اراده حق تعالی به آنها تعلق گرفته است که این اراده یک کن وجودی در پی دارد که همان فیض مقدس و تجلی وجودی است.

از منظر حکمت متعالیه هیچ موجودی در سراسر عالم وجود از غیب تا شهود پا به عرصه هستی نمی‌گذارد مگر آنکه در حضرت الوهیت صورتی مشابه آن وجود دارد. زیرا وجود معلول، ناشی از وجود علت است و هرچه در عالم وجود قدم می‌نهد سایه و نمونه‌ای است از آنچه در عالم عقلی است و هرچه در عالم عقل است سایه و نمونه‌ای است از آنچه در حضرت الوهیت است در حد اعلی و اشرف مراتب وجود است، ذات حق تعالی غایت اصلی ایجاد است و صدور فیض از ناحیه او به نحو پی‌درپی به تمام و کمال از صحنه بیکران غیب به شهود خودنمایی می‌کند: «و از خودنمایی خویش را به رتبه‌ای از مراتب وجود نشان می‌دهد و از ایجاد و تجلی آن هیچ قصد و غایتی جز ذات مقدس خود ندارد (صدرالمآلهین(الف)، ۱۳۹۲: ۲۱۵).

۳- حضرت سوم

این حضرت نیز همانند حضرت دوم دارای یک مقام است که نسبت به مقامات قبلی مقام چهارم محسوب می‌گردد.

مقام چهارم (عوالم خلقی)

سیر تعینات پس از تعیین ثانی خارج از صقع ربوبی است که این حرکت ایجاد تعینات خلقی یا عوالم خلقی که سه

است اشکالی مطرح شود که اگر تمام اقتضات به حق تعالی منتسب شوند و تمام افعال ارادی ما جزء تفصیلی که در عین ثابت ما نقش بسته است باشد، در نتیجه ما مجبور بوده و تمامی افعال ما منتسب به خداوند خواهد شد. پاسخ ابن عربی به این اشکال بدین نحو بیان شده که انسان در مرحله‌ی تعیین ثانی با تمام افعال ارادی خود و نتایج آن بر علم الهی حاکم است و خود نویسنده قضا و قدر خویش براساس آن چیزی است که در عین ثابت خود دارد و نیز بر این عقیده است که علم اثری در معلوم ندارد. «پس بر معلوم جز بواسطه خودش حکمی نمی‌شود» (همان، ۵۰۴). این موضوع از دیدگاه حکمت متعالیه با بیان فلسفی بدین‌نحو تبیین می‌شود که معلول با تمام ویژگی‌هایش پیش از ایجاد شأنی از شئون علت بوده و در فرآیند ایجاد صورت تفصیلی خود را بعنوان معلول نشان می‌دهد بدون تغییر در هیچیک از لوازم و ویژگی‌هایش، همین بیان در مورد وجود نامتناهی مطرح می‌شود که خداوند همه چیز را فراگرفته است و به همه حقایق علم دارد این به معنای سلب اراده از مراحل نازل‌تر وجود نیست. از دیدگاه عرفان نظری ساحت نفس‌الامر اشیا چیزی جز همان ساحت اعیان ثابت نیست. حقایق اشیا که به زبان فلسفی به ماهیات تعبیر می‌شوند در ساحت اعیان ثابتند و مراتب نازل‌تر جلوه‌های او هستند. پس ماهیات همان کیفیت علم حضرت حق به اشیا است. عرفا معتقدند که در حقیقت هر شیء صورت علمی آن نزد خداوند است.

نهایتاً می‌توان به این نکته اشاره کرد که اگر تمام کثرات امکانی و تعینات خلقی، تجلیات حق‌اند، حق در همه آنها با اسماء خاص وجودی‌شان تجلی دارد. تمام رخدادهای عالم



عالم عقل (ارواح) و عالم مثال و عالم ماده است را پدید می‌آورد.

الف) عالم عقل (ارواح)

از دیدگاه عرفا عالم عقل نخستین مرتبه پس از تعیین ثانی است اما از منظر حکمت متعالیه عالم عقول و مفارقات اولین مرتبه از مراتب وجود است. از حق تعالی چیزی جز تمام افاضه نمی‌شود. همه اشیاء عین ذات مقدس اوست. پس عقل که از او افاضه می‌شود عین ذات اوست که از او افاضه شده است و این افاضه لازم و واجب است که برای نظام وجود خیر مطلق باشد:

«پس نسبت عقل اول به مجموع عالم و تمام نظام مانند نسبت صورت شیء دارای اجزاء است به اجزاء آن شیء و پیش از این گفته شد که شیء به صورتش شیء است و به ماده‌اش و اینکه صورت شیء عبارت از نفس شیء و تمام آن است و نیز دانستی که عقل تمام اشیایی است که پس از وی است - به گونه‌ای برتر و لطیف‌تر پس چون گفتی: عقل، گویی که گفته‌ای: تمام عالم، پس حیثیت صدورش با حیثیت صدور نظام جملی - جز به اعتبار اجمال و تفصیل - مغایرت ندارد و دانسته شد که مفصل در واقع عین مجمل است - و با اعتبار - غیر آن می‌باشد» (صدر المتألهین شیرازی (ب)، ۱۳۹۲: ۵۹۵).

موجودات در عالم عقل از منظر عرفا به دو دسته کروبیان و روحانیون یا نفوس ناطقه تقسیم می‌شوند که تفاوت میان آن دو همان تفاوتی است که در فلسفه میان عقل و نفس، مطرح شده است. در فلسفه، عقل ویژگی تدبیر بدن خاص در او نیست ولی نفس بوسیله بدن استکمال می‌یابد.

ب) عالم مثال

اولین کسی که در فلسفه عالم مثال منفصل (یعنی منفصل از خیال انسان) را مطرح کرد، شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود. اما عرفا پیش از فلاسفه به عالم مثال منفصل و عالم متصل پرداخته بودند. تدبیر عالم ماده از طریق عالم ارواح مقتضی مناسبت بین این دو عالم است پس عالمی بینابین لازم است تا ارتباط عالم ارواح، با عالم اجسام را برقرار نماید. و از طریق او به عالم اجسام امدادسانی شود، که آن عالم، عالم مثال و برزخی میان عالم ارواح و اجسام است که از طرفی جزئیته شبیه عالم ماده دارد و از سوی دیگر روحانیتی شبیه به عالم ارواح. راز نام‌گذاری این عالم به عالم مثال اینست که آنچه در اعیان ثابت در تعیین ثانی وجود دارد، اولین بار در عالم مثال تقدر جزئی می‌پذیرد و نخستین مثال صوری جزئی برای اعیان ثابت است.

ج) عالم ماده

در عرفان نظری تعینات خلقی کون یا عالم کونی نامیده می‌شود، که مقصود ماسوی اله است و از آن جهت که در مقابل حق تعالی قرار می‌گیرد عالم ماده است. آنچه از دیدگاه عرفان نظری ماسوی اله محسوب می‌شود را می‌توان به تعبیری همان وجود رابطی در حکمت متعالیه دانست، از منظر فلاسفه، عالم نسبت به حق تعالی وجودی رابطی دارد. از دیدگاه حکمت متعالیه کون در مقابل فساد در زمینه عالم ماده معنا پیدا می‌کند و بنابر اصطلاح دیگری در نظر حکمت متعالیه مقصود از کون، همان مطلق وجود است نه وجود مطلق. تعیین اول و ثانی با کُن وجودی ایجاد نشده‌اند ولی وجود عالم از آن جهت که عالم است نه از این جهت که حق است همان کون در عرفان نظری است.

۴- حضرت چهارم

حضرت چهارم که جامع حضرات دیگر است دارای یک مقام می باشد که نسبت به مقامات قبلی مقام پنجم محسوب می گردد.

مقام پنجم: انسان کامل در عرفان نظری، اتصال با عقل فعال در حکمت متعالیه

از آنجائیکه عرفان بر دو رکن بیان توحید و بیان موحد استوار است، انسان کامل موجودی است که وجود واحد را با خود می بیند و باطن خود را در خدمت مستخلف عنه خویش مشاهده می کند. چرا که مرتبه حاصل از قرب نوافل اول درجات کمال ولایت است و آخر آن با حق بودن و هیچ تعینی از تعینات الهی را رها نکردن و از آن غایب و مهجور نشدن است. تبیین مقام انسان کامل برعهدهی بسیاری از عارفان واصل قرار گرفته است ولی آنکه بطور گسترده درباره انسان و حقیقت او و راز و رمز پیدایش و پرورش وی در طی طرح سؤال های هدفه گانه و پاسخ های نغز و لطیف آنها پرداخته، صدر الدین قونوی در مفتاح الأنس و ابن فناری در شرح آن یعنی مصباح الانس است. سیر و سلوک هر انسان متکاملی رهین جهان بینی و مرتبه هستی شناسی اوست. فرق فلسفه و عرفان در کمال نهایی انسان است.

شرح حال انسان کامل از بنان و بیان عارفانی که در این وادی گام نهاده اند کم نیست. لیکن در سروده دلپذیر ابن فارض معاصر شیخ اکبر ابن عربی اثر بسزایی یافت می شود ...

ابن فارض در زمینه عدم اجتماع سلوک سالک و رفاه و اینکه ناز پرورده، نعم نبرد راه به دوست چنین می گوید:

و ما ظفرت بألود روحٍ مراحه

ولا بالولا نفس صفا العیش ودت

و آین الصفا هیهات من عیش عاشق

و جنه عدن بالمکاره حفت

(جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۸۶).

«در افتخار به انتساب ولا چنان می باشد که اگر به اصل نسبت و ولایت الهی فائز نگردد، تهمت آن را فخر می داند و مرگ در آن راه را استقبال می کند در حالیکه ارکان دیگران از هول مرگ منهدم می شود...» (همان، ۸۶).

جناب ابن فارض نه تنها درباره رسول اکرم (ص) حق شناسی دارد، بلکه درباره عترت طاهرین آن حضرت نیز وظیفه شناسی دارد، زیرا قبل از مقام ابوت خاتم الانبیاء نسبت به آدم چنین سروده است:

بعترته استغنت عن الرسل الوری

و اصحابه و التابعین الأئمه

«یعنی جامعه انسانی و امت اسلامی به برکت عترت پیامبر اکرم از آمدن انبیاء بعدی بی نیاز شده اند» (همان، ۸۸).

«نکته مهمی که در کلمات سید حیدر آملی و مانند آنها یافت می شود آن است که بزرگان کلام و فلسفه در پایان عمر خود اظهار ندامت کرده اند که در چرا محدود علم خدا تدبیر کند. پس سیر خلافت در دارا بودن اسماء است.»

انی جاعل فی الارض خلیفه

در حکمت متعالیه بیان می شود که طراح آسمان و زمین به مقتضای رحمت و عنایت خویش نسخه عوامل وجود را که در حضرت ذات ازلی طراحی شده است از اول تا آخر از مرتبه ذات به عرصه نشئه خارجی می فرستد و کلیه عوامل، طبق نقشه در نسخه علمی موجود می شوند. وقتی صورت



انسان غایت ایجابی عالم است. وجود انسان کامل نسبت به سایر موجودات همانگونه که پیامبر اسلام فرمودند سبقت دارد «من نبی بودم در حالیکه آدم میان آب و گل بود.» یعنی انسان در مقام حقانیت‌اش و در ناحیه ربوبی بر همه موجودات مقدم است. وجود عالم به انسان کامل وابسته است و هرگاه عالم از انسان کامل خالی شود، بساط عالم برچیده می‌شود و قیامت کبری برپا می‌شود. به بیان دیگر «غایت حرکت حبی خداوند همانا پیدایش انسان کاملی است که حبیب اوست و رسالت حبیب خدا ترسیم هندسه محبت اوست» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۶).

عرفا به ما سوی اله یعنی از عقل اول تا عالم ماده، عالم کبیر می‌گویند و در مقابل از انسان به عالم صغیر یاد می‌کنند. با این بیان همانگونه که عالم ماده وجود دارد انسان نیز بدن مادی دارد. همانگونه که عالم مثال وجود دارد انسان دارای خیال متصل است. به همین ترتیب عالم عقل نیز با مرحله عقلی انسان متناظر است. «زیرا در فلسفه اوج کمال انسان عقل مستفاد از عقل فعال است ولی در عرفان مرتبه عقل فعال از شئون انسان کامل محسوب می‌شود» (همان، ۸۴). در تبیین این مسئله باید گفت در حکمت متعالیه سلسله احتیاج در به فعلیت رسانیدن نفس به بی‌نهایت نخواهد رفت بلکه نفوس انسانی به موجودی کامل بالفعل فعال مدیر و مدبر، بنام عقل فعال منتهی خواهند شد و بوسیله اتحاد با این موجود کامل بالفعل همه چیز را بالفعل تعقل می‌کنند و به میزان اتصال با عقل فعال معقولات را درک خواهند کرد. «... معلوم شد که عقل بالفعل به حکم ضرورت و لزوم جوهر است (زیرا عالی‌ترین مقام و مرتبه نفس است و نفس جوهر است). پس معلوم

عالم وجود به تمام و کمال خود رسید، خدای بزرگ نوع بشر را که از کره خاکی آفرید او را خلیفه‌ای قرار داد که او انسان است. پس به او مشاعری داد تا بتواند از قوه خیال خویش به قوه عقل صعود کند و آنچه از قوه عقل دریافت کند مطابق نفس الامر است. خدا انسان را به سه گونه متفاوت آفرید دسته‌ای غرق در دریای معرفت خدا و ملکوت اویند، و از ذکر او لذت می‌برند که الهیون نام دارند و ابواب ملکوت بر آنان گشوده شده است. دسته‌ای دیگر کسانی هستند که با تمام وجود به شهوات و لذایذ جسمانی روی می‌آورند، و دسته سوم مرز مشترک و حد فاصل عالم معقول و محسوس‌اند، اینان انبیاء مرسلین و صدیقین هستند.

پس برای قلب انسان کامل دو راه است، یکی گشوده به سمت عالم قدس که در آنجا علم لدنی می‌آموزد و دیگری به جانب حواس پنجگانه گشوده می‌شود تا انسان کامل بتواند بر حوادث خلق آگاه شود. این شخص رسول و پیامبری است که مردم را با لسانی فصیح و بلیغ هدایت می‌کند.

انسان کامل با دستیابی به ناحیه ربوبی، تعلق خویش به ساحت خلق را از دست نمی‌دهد بلکه شامل جهانی حقی و خلقی می‌شود، در نتیجه حکم واسطه‌ای را دارد که فیض وجودی و ظهوری حق را از جانب حق دریافت می‌کند و به جانب خلق عطا می‌نماید.

پس هیچ فیضی به عالم، جز از راه انسان کامل نمی‌رسد. بدین ترتیب همه موجودات روزی خوار اویند، عرفا معتقدند که در هر عصری تنها یک انسان کامل (امام) وجود دارد که واسطه فیض حق تعالی است.

حقیقت، صاحب اسم اعظم است و ربوبیت مطلق دارد (یزدان‌پناه، پیشین: ۶۳۹-۶۴۰).

انبیاء و اولیاء همگی یک حقیقت بیش نیستند که همان حقیقت محمدی است. آن حقیقت در تناسب با شرایط اجتماعی و جغرافیایی بصورت انبیاء و اولیاء مختلف در می‌آید و همه مظهر اویند. تا اینکه سرانجام کمال جلوه‌گری در آن بدن عنصری حضرت خاتم‌الانبیاء ظهور می‌یابد و همه آن حقیقت در وجود آن حضرت جاری می‌شود. برتری بعضی از انبیاء بواسطه فرشتگانی است که مرتبه وجودی برتری دارند و آنان را یاری و تأیید می‌کنند. نبوت مقامی بالاتر از رسالت و ولایت بالاتر از هر دو است. پس از رسول اکرم (ص) نبوت در رسالت پایان یافت ولی ولایت و جهت حقانی هرگز قطع نشد و اتصال به آسمان برقرار است که از آن به نبوت انبایی یا عام (نه تشریحی و خاص) یاد می‌کنند. در پایان این مبحث لازم است که به تفاوت بارز دیدگاه اهل کلام، فلاسفه و عرفا در ارتباط با ضرورت وجود انسان کامل، اشاره‌ای بکنیم. متکلمین با استناد به قاعده لطف و فلاسفه در بحث نبوت ضرورت وجود انسان کامل را بیان کرده‌اند: وجه مشترک این دو گروه در نگاه زمینی آنهاست، زیرا بیان و برهان خود را با توجه به نیازها یا مدارج زمینی انسان شکل می‌دهند ... ضرورت انسان کامل در نزد اهل عرفان به دلیل ظهور اسم جامع و اعظم الهی در وجود تامی است که جمیع مراتب وحدت و کثرت را بدون غلبه یکی بر دیگری دارا باشد (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۶۲: ۵۳). ضرورت وجود انسان کامل از دیدگاه عرفا ظهور تام خالق است نه مصالح جامعه و امور غیر تکوینی هر چند که وجود انسان کامل مفید این فواید نیز هست.

می‌شود که این عقل فعال خود نیز به طریق اولی جوهر است زیرا او مقوم جواهر فعلیه (یعنی نفس که جوهر بالفعل و عاقل بالفعل است) می‌باشد» (صدرالمتألهین(الف)، پیشین: ۳۶۱).

پس حقیقت انسانی همان حقیقت محمدی است و حقیقت محمدی حقیقتی ازلی و ابدی است، که مظهر اسم جامع اله است و از نظری عین ثابت آن است. حتی بنابر تقریر برخی محققان می‌توان برزخیت اولی در تعیین اول را حقیقت ختمی دانست ... برخی از بزرگان از تعیین اول از جهت برزخیت مذکور (یعنی اینکه جامع بین احد و احدیت اندراجی است) به حقیقه الحقائق یاد کرده‌اند ... برخی دیگر، آن را برزخ اکبر جامع تمام برزخها نامیده‌اند که چونان اصلی در تمام آنها ساری است و در شرع از آن مقام، با تعبیر «أو أدنی» یاد شده است؛ زیرا آن باطن مقام قاب قوسین است ... و این مقام نزدیک‌تر از قرب دو قوس است که از آن سخن رفت و هرگز اثری از تمایز و تکثر در دایره جمعیت میان حکم احدیت و واحدیت باقی نمی‌گذارد. نیز برخی از آنان، از آن مقام با عنوان حقیقت محمدی یاد کرده‌اند که در حاق وسطیت و برزخیت و عدالت، ثابت است. آنگونه که حکم هیچ اسم و صفتی در آن، هرگز بر حکم دیگر اسما و صفات غلبه نداشته باشد (اشاره به تعیین اول) ... حقیقت محمدی صورت اسم جامع الهی است و آن اسم، رب اوست و فیض و استمداد بر تمام اسماء از اوست پس بدان که آن حقیقت، حقیقتی است که تمام صورت-های عالم را به واسطه ربی که در آن ظاهر است یعنی همان رب الارباب (یا اسم جامع اله)، ربوبیت می‌کند، زیرا آن حقیقت است که در این مظاهر ظاهر می‌باشد. نیز آن



نَفَسِ رَحْمَانِي و قاعده الواحد در حکمت متعالیه

ابن عربی در فص دوم فصوص الحکم با توجه به معنای لغت عبری شیث که بمعنی بخشش خداوند است آن حضرت را نماد و رمز وجود منبسط یا نَفَسِ رَحْمَانِي دانسته است: «نَفَسِ رَحْمَانِي نشانگر مبدأیت و موجودیت حق است که بعد از مرتبه ذات یعنی الاهیت است» (موحد و موحد، ۱۳۸۵: ۱۹۳). نفس رحمانی همان صادر اول یا وجود عام است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیرمتناهی و ماده تعینات است و از آن تعبیر، تجلی ساری، رِق منشور و وجود منبسط و نور مرشوس نیز می‌کنند.

نَفَسِ رَحْمَانِي یک جلوه است که در مراحل مختلف به صورت‌های متعدد و متنوع درآمده است و مراتب گوناگون را تشکیل می‌دهد. نخست بصورت تعیین اول سپس تعیین ثانی و همینطور تا عالم ماده. به بیان دیگر نَفَسِ رَحْمَانِي تمامی تجلیات و تعینات است که از آن به رِق منشور تعبیر می‌کنند که در واقع همان جمع میان فیض اقدس و فیض مقدس است. لازم به ذکر است در خود نَفَسِ رَحْمَانِي تشکیک برقرار است که از آن به تشکیک در ظهور تعبیر می‌شود، که بنابر مراتب تجلیات آن، تجلیات متعددی پدید می‌آید.

نَفَسِ رَحْمَانِي و تعیین اول یک حقیقت هستند با هویتی واحد که تفاوت آنها از نظر اجمال و تفصیل است به لحاظ اجمال تعیین اول و به لحاظ تفصیل، انبساط رحمانی.

«نخستین تطور نَفَسِ رَحْمَانِي همان تعیین اول است ... سپس رقیقه عشقی در تعیین اول پدید می‌آید ... سپس اسم جامع اله قرار دارد که جهت امتداد ایجاد در نفس رحمانی است و سپس اسماء و اعیان ثابته‌اند که به

درخواست آنها تعینات خلقی ایجاد می‌شود. این مرحله از نفس رحمانی (تعینات خلقی) تجلی وجودی حق تعالی است و عرفا آن را حاصل اقتران اعیان ثابته با ظاهر نفس رحمانی و یا اقتران اعیان ثابته به حسب اقتضائاتشان با فیض مقدس دانسته‌اند» (یزدان‌پناه، پیشین: ۵۵).

با توجه به مطالب فوق می‌توان پرسید آیا نفس رحمانی واجب است یا ممکن؟ در پاسخ باید گفت که بخشی از نفس رحمانی که تعیین اول و ثانی را شامل می‌شود، جهت وجوبی و بخشی که تعینات خلقی را در بر می‌گیرد جهت امکانی آن است. پس به اعتباری می‌تواند واجب باشد و به اعتباری ممکن. به اعتباری حادث است و به اعتباری قدیم. چون در همه مواطن حضور دارد و در هر موطنی حکم همان موطن را می‌پذیرد.

ابن عربی خود در خصوص به وجه دوم نامگذاری نَفَسِ رَحْمَانِي که تنفیس کرب از اسماء است اشاره می‌کند: «و لهذا الکرب تنفس فنسب الی الرحمان»؛ (نفس رحمانی این گرفتگی را باز گشوده پس خداوند نَفَسِ را به رحمان نسبت داد). «قیصری در توضیح این عبارت می‌گوید: «ولهذا الکرب تنفس الحقْ أی لإظهار ما فی الباطن من أعیان العالم فی الخارج؛ (تنفس کرب حضرت حق بدین معناست که او برای اظهار خارجی آنچه که از اعیان عالم در باطن بود، تجلی کرد» (همان، ۵۵۸).

عرفا معتقدند که نَفَسِ رَحْمَانِي یک تجلی نیست با در نظر گرفتن این موضوع که «اول ما صدر النَفَسِ الرحمانی» است مسئله خلق در تعینات خلقی معنا پیدا می‌کند. چرا که خارج از ناحیه ربوبی است. پس عرفا هم بیان فلاسفه را می‌پذیرند که می‌گویند «اول ما خلق الله العقل الأوّل» اما

اما ملاصدرا با بیان نظریه وجود رابط در واقع تجلی و تشأن را جایگزین علیت و جعل می‌کند:

«در این نظریه گرچه ابتدأ بحث را با علیت آغاز می‌کنیم، با تحقیق و تفحص، در پایان به تجلی و تشأن می‌رسیم و علیت را کنار می‌نهیم ...»

این جانشینی ایجاب می‌کند که تقدم دیگری، که آن را تقدم بالحق می‌نامند جانشین تقدم بالعلیه شود ...» (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

قهرأ مبنای قاعده الواحد در این دو رشته عقلی و شهودی متفاوت است در نتیجه صادر اول در فرهنگ حکیم با ظاهر اول در مشهد عارف فرق می‌کند. چنانکه معانی عناصر محوری در قاعده مزبور در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه فرق وافر دارند، لذا تفسیر قانون علیت و شرح قاعده الواحد در آن دو رشته عقلی، و در نتیجه صادر اول در فلسفه مشاء با صادر اول در حکمت متعالیه متفاوتند.

«خلاصه آنکه فرق فیض منبسط که مقید به عموم است با غیر خود در حکمت متعالیه و در عرفان کاملاً متفاوت است، زیرا در حکمت متعالیه وجود بشرط لا، واجب، وجود بشرط اطلاق فعل او، وجود مقید، و بشرط شیء اثر اوست و هر سه آنها از حقیقت وجود بهره‌مندند و کثرت آنها مانند وحدت‌شان تشکیک ظهوری است نه وجودی و آنچه واجب است همان لا بشرط مقسمی است که وجود صرف است و هیچ کثرتی در آن نیست. بنابراین فیض منبسط را در عرفان با سایر تعین‌ها می‌سنجند که همه آنها از سنخ نمود و ظهورند نه از بود و وجود» (همان، ۷۹).

«نفس رحمانی نیز تنها از نظر ظاهریت و خارجیت آن در ساحت تعینات خلقی است که عنوان جوهر نخستین را

در عین حال این اختلاف را با عرفا دارند که اولین صادر از حق با اولین مخلوق برابر نیست.

قاعده الواحد از فروع علیت و معلولیت است و ارکان قاعده مزبور را عناصر وحدت، صدور، بساطت و ... تشکیل می‌دهد و زمینه اصلی آن نیز قانون علیت است. تفسیر عرفانی همه این عناصر دقیق‌تر از شرح فلسفی آنهاست. چنان که تبیین عرفانی از اصل علیت و معلولیت که اساس بحث و زمینه قاعده مزبور نیست، کامل‌تر از تبیین فلسفی آن است و اگر اصل علیت به صورت دقیق طرح گردد قاعده مزبور نیز بطور دقیق ارائه می‌شود ...»

گرچه حکمت متعالیه کوشش فراوانی درباره وحدت و کثرت کرده و رهاورد چشمگیری به ارمغان آورد. ولی هرگز به اوج معنای وحدت در هویت مطلق و لا بشرط مقسمی آن راه نیافته است زیرا سقف فلسفه همانا مقام احدیت و وجود به شرط لاست و قهرأ وحدت عالیه آن همان وحدت مقام احدیت است نه فوق آن و چون وحدت در مقام احدیت، مقید به طرد هر گونه کثرت است و هر مقیدی نسبت به مطلق خود مرکب است - گرچه ترکیب آن در نهایت دقت عقلی باشد - لذا بساطت آن (مقام احدیت) بساطت محض نبوده و از گزند ترکیب تحلیلی مصون نیست و هرگز به اوج بساطت لا بشرط مقسمی که در عرفان معنون است نمی‌رسد.

صدور که از عناصر اصلی قاعده مزبور است معنای خاص خود را در فلسفه به صورت ایجاد، علیت و مانند آن داراست و هرگز به اوج معنای عرفانی آن که همانا تجلی، تشأن، ظهور و ماندن آن باشد نمی‌رسد ...»



عرفا آنچه را که فلاسفه مراتب هستی می‌دانند تحت مقوله حضرات خمس قرار می‌دهند که هرکدام مقامی در خود دارند و در هر مقام رابطه حق با تعیناتش بیان می‌شود. کیفیت پیدایش ممکن از واجب در مقام اعیان ثابت پدیدار می‌شود و عالم عقل در تعینات خلقی از منظر حکمت متعالیه اولین مقام خلق در بستر هستی است.

تعینات خلقی از منظر عرفا ماسوی اله و از منظر فلاسفه آخرین مرتبه آن عالم ماده است. انسان کامل از دید عرفا قابلیت دستیابی به عالم اله و حتی تعیین اول را دارد و فلاسفه معتقدند که حضرت حق نسخه عوالم وجود را از مرتبه ذات به نشئه خارجی می‌فرستد و غایت ایجابی عالم که همان انسان کامل است را پدید می‌آورد که در اتصال با عقل فعال است. تفاوت فلسفه و عرفان در کمال نهایی انسان است. بزرگان کلام و فلسفه در پایان عمر خود اظهار ندامت کرده‌اند که چرا در محدوده علم حصولی توقف کرده‌اند و به قلمرو علم حضوری بار نیافته‌اند. تا قابلیت تحصیل علوم حقیقی که تنها شرط آن فراغ دل و صفای ضمیر باطن است را کسب نمایند.

فیض منبسط در حکمت متعالیه و عرفان کاملاً متفاوت است. در حکمت متعالیه وجود بشرط لا، واجب، وجود به شرط اطلاق، فعل او و وجود مقید و بشرط شیء اثر حق است؛ و هر سه از حقیقت وجود بهره‌مندند ولی عرفا سنخ منبسط را از سنخ نمود و ظهور می‌دانند نه از بود و وجود.

فهرست منابع

- ۱- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

می‌پذیرد. نفس رحمانی آنگاه که در خارج یافت می‌شود و برای آن تعیین حاصل می‌شود جوهر نامیده می‌شود. « در اینجا نیز عرفا از اصطلاحات فلاسفه برای مقاصد خویش بهره می‌برند. از نظر آنان ویژگی فاعلیت و منشاء اثر بودن که به ایجاد اشیاء می‌انجامد از آن نفس رحمانی است چرا که شامل اسماء الهی می‌شود که از مراحل بالاتر در آن مندمج است و در مراتب پایین‌تر به شکل تفصیلی در می‌آیند و منشاء اثر می‌شوند در نتیجه می‌توان نفس رحمانی را با توجه به جهت اسمایی طبیعت کلی نامید.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به نتایجی از مراتب هستی و نحوه صدور آن از حق تعالی دست یافتیم. طبق نظریه عرفا اولین تعیین از جانب حق عماء یا نفس رحمانی است که یک تجلی نبوده بلکه تمام هستی از او بر می‌خیزد. و از منظر حکمت متعالیه حق تعالی فاعل جوهر صادر نخستین است که به آن وجود مطلق یا عماء یا عقل اول می‌گویند. تجلی همان ظهور و انکشاف است که عرفا این واژه را از قرآن مجید وام گرفته‌اند و آن را کلی طبیعی می‌دانند و فلاسفه کلی سعی شئونی.

تجلی به ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شود و ثمرات تجلی عبارت است از: گشاینده مشکلات طبیعی و فلسفی، پرده- برداری از اسرار زندگی آخرت، نمایاندن عالم حسن و زیبایی و سریان جمال حق در عالم، جلوه‌گر نمودن سریان حیات زندگان. عرفا حق را قبل از تشخیص در مقام ذات تبیین می‌کنند و فلاسفه آنرا بسیط الحقیقه می‌خوانند.



- ۲- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، عین نضّاح (تحریر تمهید القوا عد)، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، عین نضّاح (تحریر تمهید القوا عد)، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، عین نضّاح (تحریر تمهید القوا عد)، ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تحریر ایفاظ النائمهین، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تحریر ایفاظ النائمین، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۷- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران: انتشارات فجر.
- ۸- دهباشی، مهدی (۱۳۶۸)، شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، تهران: انتشارات مسعود.
- ۹- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۰- صدرالمآلهین (الف)، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۲)، الشواهد الربوبیه، مترجم: جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۱- صدرالمآلهین (ب)، ملاصدرا (۱۳۹۲)، حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه، مترجم: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۲- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۳- موحد، محمدعلی و موحد، صمد (۱۳۸۵)، توضیح و تحلیل نصوص الحکم ابن عربی، تهران: نشر کارنامه.
- ۱۴- یزدان‌پناه، یداله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.