

بررسی نظریه حیثیت تقییدیه در ارتباط هستی‌شناسانه حق با خلق در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی

ندا گروسی*

چکیده

ارتباط حق با خلق یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی مطرح شده است. آنچه در دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان اسلامی بدان تأکید شده، آن است که حقیقت مطلق، تنها ذات مقدس حق تعالی است و همه کثرات امکانی، تجلیات و شئون آن حقیقت مطلق هستند. ارتباط حق با خلق دارای تبیین‌ها و تحلیل‌های دقیقی است که یکی از راه‌های تحلیل این ارتباط از طریق حیثیت تقییدیه است که این مقاله در پی نمایاندن آن است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده و بر آن است که براساس نظریه حیثیت تقییدیه، رویکرد توحیدی به عالم هستی را به دنبال داشته باشد و ارتباط حق با خلق را با نگاه حیثیت تقییدیه بررسی کند.

کلیدواژه‌ها

حق، حیثیت تقییدیه، حکمت متعالیه، خلق، هستی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسانه در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، ارتباط حق با خلق است. وجود حق تعالی حقیقت عینی است و کثرات امکانی، تجلیات و شئون حق تعالی هستند. این تحقیق با گردآوری مطالب فلسفی و عرفانی و با بهره‌گیری از تحلیل توصیفی دقیق در پی ارائه تصویری مناسب از ارتباط هستی‌شناسانه حق با خلق، به این موضوع پرداخته است. طبق این تبیین رابطه حق تعالی با کثرات مخلوق به صورت حیثیت تقییدیه شأنی است که این تحلیل در تبیین ارتباط هستی‌شناسانه حق با خلق، یک تحلیل توحیدی به عالم هستی است. این اثر فاقد پیشینه است و نگارنده برای نخستین بار روی این موضوع کار می‌کند و هیچ نوشته‌ای بر مبنای حکمت متعالیه به ارتباط بالا نپرداخته است و تحقیق پیش‌رو می‌کوشد با گردآوری و تحلیل مطالب گذشتگان، ساختاری جدید به موضوع ارتباط هستی‌شناسانه حق با خلق بدهد. این تحقیق بر آن است که یک رویکرد توحیدی را به تصویر بکشد که نحوه موجودیت کثرات امکانی به صورت وهمی صرف نیست. عالم شئون حق تعالی دیده می‌شود.

۱. حیثیت تقییدی

زمانی که موصوف برای اتصاف خود به وصفی، نیازمند قیدی باشد، حیثیت تقییدی مطرح می‌شود که وصف حقیقتاً برای قید و بالعرض برای موصوف است. این قیود تا زمانی که موصوف بخواهد متصف به وصف شود، باید همراه آن باشند (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۴۱-۴۲). الجسم بالبیاض ایض یعنی جسم به واسطه سفیدی، سفید است. حکم سفیدی: اولاً و بالذات برای قید، یعنی خود سفیدی است و ثانیاً و بالعرض برای جسم است؛ زیرا جسم به واسطه بیاض متصف به ایض شده است (همان، ص ۱۸). فیلسوفان به جای حیثیت تقییدی، واسطه در عروض را به کار گرفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۸۷). صدرالمآلهین در این باره می‌نویسد: همانا واسطه به معنای واسطه در ثبوت یا به معنای واسطه در عروض است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف، ج ۳، ص ۲۴۰-۲۴۱). آقاعلی مدرس زنوزی می‌نویسد: جهت تقییدیه واسطه در

عروض است؛ یعنی محمول: اولاً و بالذات بر جهت و ثانیاً و بالعرض بر ذی‌الجهت حمل می‌شود^۲ (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸ الف، ج ۲، ص ۲۸۵). از جمله اصطلاحاتی که در حیثیت تقییدیه باید به خوبی تبیین شود، اصطلاحات بالذات و بالعرض هستند. گاهی بالذات در مقابل بالعرض است که این معنا مقصود ماست. در اینجا بالذات که نفی حیثیت تقییدی است، به صورتی است که اتصاف موصوف به وصف حقیقی می‌باشد، اما در بالعرض اثبات حیثیت تقییدیه برای موصوف در اتصاف به وصف است که این اتصاف مجازی است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۲). بالذات، یعنی به حسب مرتبه ذات بدون اعتبار حیثیتی تقییدیه زائده بر نفس ذات یا بالعرض، یعنی به اعتبار حیثیتی تقییدیه زائد بر نفس ذات (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۷). صدرالمتألهین در تفسیر بالعرض می‌نویسد: منظور از «بالعرض»، این است که اتصاف موصوف به حکم مجازی باشد، نه حقیقی، مانند رابطه جسم با مقدار یا همچون رابطه جسم با مشابَهت یا غیر مشابَهت به واسطه اتحاد جسم با کیف یا مانند اتصاف شخص نشسته در کشتی به حرکت به واسطه ارتباطش با کشتی^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۸۷). اتصاف بالتبع و بالعرض هر دو به صورت مجازی هستند، نه حقیقی؛ اما تفاوتی که دارند این است که در بالتبع، اتصاف موصوف به صفت در بعضی موارد هم مجازی و هم حقیقی است؛ اما در بالعرض موصوف با واسطه متصف به صفت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۳۴). آقاعلی حکیم زنوزی می‌نویسد: حیثیت تقییدیه آن حیثیت زائد بر ذات است، مثل وجود در سیاهی و سیاه^۴ (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸ ب، ج ۳، ص ۲۳۹).

۲. اقسام حیثیت تقییدی

در اتصاف مجازی موصوف به صفت، آنچه ملاک صدق در اتصاف قرار می‌گیرد، رابطه موصوف با موصوف حقیقی است و تا این ارتباط برقرار نشود، حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌یابد. حکیم سبزواری در این باره می‌نویسد: واسطه در عروض این است که واسطه، مناطی برای اتصاف ذی‌الواسطه به چیزی، بالعرض باشد و اتصاف خودش به شیء بالذات باشد. و این

واسطه در عروض به انحای مختلفی است که در بعضی از این انحاء، صحت سلب مشخص و آشکار است؛ چنانچه در حرکت کشتی و شخص نشسته در آن، چنین است و در برخی دیگر پنهان است؛ چنانچه در سفید بودن جسم و سفید بودن سفیدی، چنین است^۵ (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۶). درباره واسطه‌های سه گانه در عروض چنین تشریح می‌کنند: واسطه به صورت آشکار، پنهان و پنهان‌تر باشد که در صورت نخست واسطه از ذی‌الواسطه در «وجود» و در «اشاره حسی» ممتاز است. در صورت دوم واسطه از ذی‌الواسطه در «وجود» ممتاز و در «اشاره حسی» غیرممتاز است. در صورت سوم واسطه از ذی‌الواسطه در «وجود» و «اشاره حسی» غیرممتاز است (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۸).

۱-۲. حیثیت تقییدی جلی

در این حیثیت واسطه و ذوالواسطه وجود مستقلی دارند که به دلیل ارتباط وجودی و نداشتن وجه مشترک، ذوالواسطه توسط واسطه متصف به وصف می‌شود. در نگاه اول این اتصاف حقیقی و در نگاه دوم به صورت مجازی است و چون اتحاد وجود این دو از واقعیتی نشئت گرفته است، سلب وصف صحیح نیست، اما عقل با تأمل توانسته موصوف حقیقی و مجازی را لحاظ کند و سلب وصف را از موصوف مجازی صحیح بداند (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۶۹-۷۰).

۲-۲. حیثیت تقییدی خفی

در این حیثیت واسطه و ذوالواسطه وجودی مستقل دارند که واسطه متصف به وصفی شده، اما ذوالواسطه صرفاً به دلیل ارتباط وجودی‌اش با واسطه متصف به وصفی می‌شود. واسطه در این حیثیت به عنوان قید مطرح شده و ذوالواسطه به واسطه این قید متصف به وصفی می‌شود و اگر ارتباط وجودی بین آن دو نباشد، ذوالواسطه نمی‌توانست متصف به صفتی شود؛ زیرا واسطه، عرض است و ذوالواسطه جوهر و این نشان‌دهنده تغایر وجودی آنهاست (همان، ص ۷۳). صدرالمآلهین در این باره اذعان دارد: اتصاف جوهر به عرض اتصاف خارجی و

عروض حلولی است؛ به گونه‌ای که موصوف مرتبه‌ای از تحقق را دارد و بودن در این مرتبه مخلوط به اتصاف به آن صفت نیست، بلکه مجرد از آن و مجرد از عروض آن است^۶ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۶).

۲-۳. حیثیت تقییدی اخفی

ملاصدرا موجود بالذات را وجود اصیل می‌داند و از نظر وی تنها او واقعیت دارد و ماهیت نسبت به واقعیت و عدم آن حالت تساوی دارد و هر غیر وجودی تنها با وجود محقق می‌شود. پس اصالت با وجود و اعتباریت با ماهیت است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۹۷). صدرالمتألهین موجود بالذات، یعنی وجود اصیل را اصل در تحقق و منشأ آثار می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۸). آنچه در این حیثیت، اتصاف حقیقی به وصف را می‌پذیرد و موجود بالذات است، وجود اصیل است که واسطه در عروض است و آنچه اتصاف مجازی به وصف را می‌پذیرد و موجود بالعرض است، ماهیت است و این اتصاف مجازی به دلیل ارتباط و اتحادی است که با وجود اصیل دارد (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۷۹).

۲-۳-۱. حیثیت تقییدی اخفی نفادی

در این قسم از حیثیت تقییدی اخفی، واسطه وجود اصیل است، اما وجود اصیل ممکن، و ذوالواسطه نیز حیثیت لامتحصل نفادی است. موطن اختصاصی حیثیت تقییدی اخفی در فلسفه ملاصدرا به صورت فنی مربوط به حوزه ارتباط وجود و ماهیت و ارتباط آن دو است (همان، ص ۷۹ و ۱۲۰). ملاصدرا موجود بالذات، یعنی وجود اصیل را اصل در تحقق و منشأ آثار می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۸). اصالت وجود در دستگاه فلسفی ملاصدرا به این معناست که حقیقت عینی چیزی جز وجود نیست و تنها حقیقت خارجی وجود است که مصداق بالذات وصف موجود است و ماهیت به حیثیت تقییدیه نفادی وجود، موجود است. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد: «الوجود الامکانی لا تعین له الا بمرتبه من القصور و درجه

من النزول ينشأ منها الماهيه»؛ وجود امکانی تعیینی ندارد، مگر به مرتبه‌ای از قصور و درجه‌ای از نزول که از آن ماهیت نشئت می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۸۷). و همچنین علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «إن الماهیات حدود الوجود»؛ ماهیات حدود وجود هستند (طباطبایی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۱۴).

اعتباری بودن حیثیات ماهوی به معنای ذهنی بودن نیست که در خارج ریشه‌ای نداشته باشند، بلکه به معنای انتزاع شدن است که از همان متن خارجی انتزاع می‌شوند. در ارتباط حیثیت ماهوی با وجودی از تعبیر «عروض» استفاده نشده است؛ زیرا القاکننده نوعی افزایش بر متن خارجی است. حیثیت ماهوی چیزی جز ویژگی متن خارجی نیست که با انتزاعش هیچ خدشه‌ای بر وحدت متن خارجی ایجاد نمی‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵-۱۷۶). صدرالمتألهین می‌نویسد: بنابراین کلی طبیعی یعنی ماهیت از آن جهت که ماهیت است، موجود است بالعرض؛ چرا که حکایت از وجود است و معدوم مطلق نیست، آن گونه که متکلمان برآند و نه وجودی اصیل است، آن گونه که فیلسوفان و حکما برآند، بلکه وجود ظلی است^۷ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف، ص ۴۰-۴۱ و ۱۳۳). ماهیت بدون تحقق خارجی دارای اثر نیست. اگر بخواهیم ماهیت را منشأ اثر بدانیم، ماهیت باید در همه جا که محقق می‌شود دارای اثر باشد. بنابراین آنچه منشأ اثر است، غیر از ماهیت است؛ یعنی وجود که مصداق بالذات و عینی و خارجی دارد که ماهیت به واسطه آن می‌تواند موجود و دارای اثر شود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۵-۳۶).

۲-۳-۲. حیثیت تقییدی اخفی اندماجی

در این قسم از حیثیت تقییدی اخفی، واسطه، وجود اصیل است، خواه واجب باشد و خواه ممکن، و ذوالواسطه و مقید حیثیت لامتحصل اندماجی است که به آن «محمول من ضمیمه» نیز گویند (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۹۷). به گفته ابوالحسن قزوینی: «خارج محمول از خود موضوع و نفس شیئیت اش منتزاع می‌شود، نه با اضافه شدن چیز دیگری، در قبال محمول بالضمیمه که

منتزع از خود ذات نیست، بلکه به اعتبار ضمیمه‌های خارجی است»^۸ (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰). ارتباط حیثیات با متن وجود به صورت اتحادی است. در متن وجود، موجودند. پس تحصیل وجود بالذات برای وجود اصیل و بالعرض برای حیثیت اندماجی است که تحصیل این موجود بالعرض موجب تکثر در متن وجود نمی‌شود (فضلی، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۹۹).

۲-۳-۳. حیثیت تقییدی اخفی شانی

این قسم یکی دیگر از اقسام حیثیت تقییدی اخفی است که جایگاهش در نظام وحدت شخصی وجود است و در حکمت متعالیه بر مبنای تشکیک در مسائل نفس هم جاری است. در این حیثیت واسطه، وجود اصیل مطلق است و ذوالواسطه حیثیت لامتحصل شانی است. واسطه یک وجود احاطی است که ذوالواسطه شأن این وجود احاطی است و چون به واسطه وجود احاطی موجود می‌شود، پس وجود بالعرض دارد (همان، ص ۱۴۸). مقصود برخی از پژوهشگران از تعبیر شأن این است که: یک حقیقت واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق و نحوه وجودی سعی، بتواند خود را در مرتبه و مراحل گوناگون متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش، در هر مرتبه عین همان مرتبه باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱). صدرالمآلهین در این باره می‌نویسد: وجود واجب، اصل و حقیقت در موجودیت است و هرچه غیر آن است، شئون و حیثیات اوست. او ذات است و غیر از آن اسماء، تجلیات و مظاهر اوست. او نور است و غیر او، سایه‌ها و لمعات اوست. او حق است و هرچه غیر از وجه کریم اوست، باطل است. وجود حقیقی، وجود واجب است که نامیده می‌شود و جوب وجود و هر وجودی غیر از آن، وجود مجازی است که نامیده می‌شود و جوب بالغیر^۹ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). همچنین ایشان اذعان دارد: همانا مناط و ملاک موجودیت و مصداق حمل وجود بر ممکنات، ارتباطش با موجود حق است و آن ممکنات با قطع نظر از آن ارتباط و انتساب، ذواتی هالک‌اند و حقیقت‌شان باطل است^{۱۰} (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۸۸). حقیقت واجب‌الوجود بالذات، وجود صرف است و وجودات امکانیه، حقایق تعلقیه و حیثیات ارتباطیه هستند که نسبت این

هالکات الذوات به مفیض خود مانند نسبت سایه شاخص است. پس هرگاه او وجود است، این‌ها در کنار او به منزله عدم هستند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۷۵). صدرالمتألهین در *شواهد الربوبیه* این‌گونه اذعان دارد: بنابراین وقتی سلسله وجود از علت‌ها و معلول‌ها به حقیقت واحد متناهی شد، مشخص می‌شود که برای همه موجودات یک اصل واحد ذاتی بالذات است که فیاض موجودات است و به واسطه حقیقت‌اش محقق برای حقایق است و به واسطه درخشش نورش روشن‌کننده آسمان‌ها و زمین است. پس او حقیقت است و بقیه شئون او هستند و او ذات است و غیر او اسماء و صفاتش هستند و او اصل است و هر چیزی غیر از او شاخه‌ها و فروع آن هستند^{۱۱} (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۵۰). یکی از مواردی که می‌توان حیثیت تقییدی شأنی را به صورت دقیق تبیین کرد و ارتباط تمام حقایق عالم هستی را با واجب الوجود نشان داد، ارتباط نفس با قوای خود است. صدرالمتألهین در این‌باره می‌نویسد: «فالنفس الانسانیة لكونها جوهرًا قدسیاً من سنخ الملكوت وحدة جمعیة هی ظل للوحدة الالهیة. هذه القوى علی کثرتها و تفنن أفاعیلها معانیها موجودة کلها بوجود واحد فی النفس ولكن علی وجه بسیط لطیف یلیق بلطافة النفس»؛ بنابراین نفس انسانی برای اینکه جوهر قدسی از سنخ ملکوت است، وحدت جمعی در سایه وحدت الهی است. این قوه‌ها بر کثرت آن و تسلط بر افعال آن (قوه) معانی آن به واسطه وجود واحد در نفس موجود است، ولی به‌طور بسیط و ملایم که متناسب با لطافت نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، الف، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۵). متعین شدن نفس منوط به تنزل نفس از مقام اطلاق آن است. اگر نفس از مقام اطلاق خود تنزل یابد، تعیین یافته است، اما با این حال به نفس اطلاقش در تعیینات حضور دارد و این تعیینات شئونات نفس هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱). حکیم سبزواری بیان می‌کند: نفس در وحدتش که در واقع ظل و سایه وحدت حق‌ای که برای واجب تعالی ثابت است، تمام قواست. در دو مقام چنین است: مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت و به‌عبارت دیگر، مقام شهود مفصل در مجمل و مقام شهود مجمل در مفصل. و فعل قوا در فعل نفس منظوی است. بنابراین در حقیقت نفس همان «قوه» متوهمه متخیله حساس محرک متحرک است و نفس اصلی است که در همه قوا

حفظ شده است و قوا بدون نفس، هیچ‌گونه قوامی ندارند^{۱۲} (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۸۱-۱۸۲). آن ویژگی اساسی که به جداسازی این حیثیت تقییدی نوع سوم، یعنی حیثیت تقییدی شأنی می‌انجامد، همان ویژگی «اطلاق» و انبساط است. در واقع، «شأن» حاصل یک نوع تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است؛ در عین حال که آن حقیقت با ویژگی اطلاق خود در این شأن، حضور دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲). تبیین عرفانی این موضوع این است که تمامی کثرات مخلوق، تجلی آن حقیقت مطلق هستند که به تمامه در همه این کثرات حضور دارد و چیزی از حقیقت مطلق جدا نشده است. در واقع، آن حقیقت مطلق حالت‌ها و طورهای خود را نشان داده است و این کثرات ایجاد شده‌اند. بنابراین، این کثرات به حیثیت تقییدیه حق تعالی موجود هستند و به صورت بالذات متصف به هیچ وصفی نمی‌شوند.

۳. تأثیر نظریه حیثیت تقییدیه در تجلی و شأن

همه کثرات و مخلوقات امکانی در واقع تجلی یافته آن حقیقت مطلق هستند. این کثرات امکانی از آنجایی که شئون حقیقت مطلق هستند، نحوه موجودیت آن‌ها به حیثیت تقییدیه، حقیقت مطلق است و ظهور و نشانه آن حقیقت مطلق هستند که مظهر، حقیقتی و هویتی جز نشان‌دهندگی ندارد. تمامی شئون و تجلیات حقیقت مطلق هیچ نحوه وجود مستقلی از خود ندارند و در همین شئون و تجلی حق بودن را به حیثیت تقییدیه حق تعالی دارند.

آیت الله جوادی آملی می‌نویسد: آیت بودن خدا، عین گوهر و ذات اشیاست، پس غیر واجب، در ذات خود هیچ چیزی نخواهد داشت؛ زیرا اگر در ذات خود چیزی داشته باشد، از همان جهت آیت و نشانه خدا نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۸۹). ملاصدرا در این باره می‌نویسد: در وجود، علت و معلولی داریم، در نهایت به حسب شیوه و سلوک عرفانی بدین بازگشت که علت امری حقیقی است و معلول جهتی از جهات علت است و علت به معلول باز می‌گردد و تأثیر علت در معلول به تطور علت و تحیت آن به حیثیت معلول بازمی‌گردد^{۱۳} (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱). کثرات امکانی هویت وجودی مستقلی غیر از آن

حقیقت مطلق ندارند و همگی عین الربط و تعلق به آن حقیقت مطلق هستند و همگی آن‌ها به حیثیت تقییدیه واجب الوجود، موجود هستند. به عبارتی، ذاتی مستقل از علت و حقیقت خود ندارند و سپس نیازمند ربط به علت حقیقت خود هستند (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۶۲). معلول حقیقتی جز عین ربط بودن ندارد. تمام ذات معلول، عین فقر به علتش می‌باشد. در دیدگاه حکمت متعالیه همه معلول‌ها وجودات ربطی هستند که در هستی خود نیاز به غیر دارند. همه این معلول‌ها در واقع اضافات اشراقی هستند و به واسطه وجود، موجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۸۲). افاضه و قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در شمار اوصاف و شئون علت درمی‌آورد؛ بدین ترتیب همه جهان وصف و شأن الهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۹۲). تجلی اصل حقیقت در همه مراتب در واقع نشان‌دهنده اطلاق حقیقت وجود نسبت به ماهیات است و از ظهور آن حقیقت مطلق همه کثرات امکانی پدید آمده‌اند و فعل آن در همه ظهورات جاری است و نسبت به آن‌ها احاطه قیومی دارد (لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۳۸-۱۳۹). همه کثرات امکانی عین فقر و نیاز به غیر هستند و این در ذات آن‌ها نهفته است. عین فقر و نیاز بودن آن‌ها، باعث شده است که این کثرات امکانی ظهور آن حقیقت مطلق باشند و این نشان‌دهنده این موضوع است که این کثرات امکانی اصلاً چیزی نیستند که بخواهند آن حقیقت مطلق را نشان بدهند، بلکه ظهور یا شأن آن حقیقت مطلق هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۲). تمایز میان حق و خلق از نوع تمایز احاطی است. ذات حق تعالی از جهت اینکه دارای اطلاق مقسمی است و هویت آن عدم تناهی است، با همین خصوصیت عین خلق است و از آنجایی که موجودات متعین این خصوصیت عدم تناهی را ندارند. بنابراین حق تعالی از حیث این خصوصیت یعنی اطلاق مقسمی غیر آن‌ها می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰). همان‌گونه که همه حقایق به صورت اندماجی در ذات حق مندمج هستند، عرفاً اذعان دارند که این حقایق مندمج، از ذات مطلق حقیقت واحد یگانه، ظهور و متجلی گشته‌اند. به عبارتی، همه تجلیات و ظهورات، حد و شکن و تعین آن ذات و حقیقت مطلق هستند و چون ذات مطلق هیچ‌گونه قید و حد و تعینی ندارد، هنگامی که آن ذات و

حقیقت مطلق، تعینات خاص خود را بروز دهد، ظهورات گوناگون پدید می‌آید (امینی‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۲۹۲-۲۹۳). همگی آن‌ها جلوه‌های مختلف آن حقیقت مطلق هستند که به حیثیت تقییدیه آن وجود مطلق موجود هستند. بنابراین، آن حقیقت مطلق در عین وحدت خود می‌تواند جلوه‌های گوناگونی داشته باشد. این تجلیات گوناگون در واقع به معنای جداسدن از حقیقت مطلق نیست، بلکه آن حقیقت مطلق، خود را به جلوه‌های گوناگون نشان می‌دهد و همه کثرات امکانی که از یکدیگر متمایز هستند، جلوه‌های گوناگون آن وجود مطلق هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸). اصل حقیقت وجود، واحد است و چون وحدتش، وحدت عددی نیست، با تجلی در متکثرات و اتحاد با متعددات منافات ندارد. این وجود، دارای بطون و ظهور است. مقام بطون آن، حق و مقام ظهور آن، خلق است (لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۳۹). صدرالمآلهین در این باره می‌نویسد: «المعلول بالذات لاحقیقة له الا کوناً مضافاً فیذا ثبت تناهی سلسله الوجودات الی ذات بسیطة الحقیقة و ثبت أنه بذاته فیاض تبین [أنه] هو الاصل و ما سواه اطواره و شؤونه و هو الموجود و ماورائه جهاته و حیثاته»؛ معلول ذاتاً حقیقتی ندارد، مگر اینکه مضاف باشد. پس وقتی تناهی سلسله وجودها به یک ذات بسیط حقیقی اثبات شد، ثابت شود که آن ذات بسیط حقیقی به ذات خود فیاض است؛ آن ذات اصل خواهد بود و هر چیزی غیر از آن شئون و اطوار و گونه‌های آن هستند و آن ذات موجود است و ماورای آن، جهات و حیثیات آن ذات هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۳۰۰). ذات حق تعالی خودش را با صورت‌ها و حالت‌های گوناگون نشان می‌دهد؛ این به معنای خارج شدن چیزی از چیزی نیست. در واقع شأن است و همه شئون با ذی‌شأن خود مرتبط هستند؛ نه اینکه چیزی با چیزی مرتبط باشد. آن ذات مطلق شئون مختلف خود را نشان می‌دهد. وقتی وجود مطلق را از حیث شئون او نگاه می‌کنیم، در اینجا حیثیت تقییدیه خود را به روشنی نشان می‌دهد و تمامی احکام و عوارض الهی را بر شأنی که با ذی‌شأن ارتباط دارند، حمل می‌کنیم. پس نحوه کیفیت ارتباط تجلیات با وجود مطلق به صورت حیثیت تقییدیه شأنی است که این تجلیات هویتی جز ظهور آن وجود مطلق ندارند. به عبارتی، برخی از پژوهشگران اذعان دارند که شأن حاصل یک نوع

تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است؛ در عین حال که آن حقیقت با ویژگی اطلاقی خود در این شأن حضور دارد. به همین ترتیب، اصطلاح شأن که در آغاز مورد استفاده عارفان بود، با این تحلیل یک معنای دقیق فلسفی می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲). عارفان که وجود بسیاری از ممکنات را نفی می‌کنند، در واقع نحوه وجود آن‌ها را بالعرض و المجاز می‌دانند و اذعان دارند که همه کثرات امکانی به حیثیت تقییدیه وجود، موجود هستند. برای هریک از آن‌ها نحوه وجودی مستقل در نظر ندارند و در واقع بحث علیت معلولیت در عرفان جای خود را به تشان و تجلی داده است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۲۹۱-۲۹۲). نظر نهایی ملاصدرا درباره وحدت و کثرت وجود، وحدت شخصی وجود است که همان دیدگاه عارفان است. به همین دلیل در بخش‌های پایانی بحث علیت در کتاب *اسفار*، از رابطه حق و خلق به جای افاضه و علیت، به تجلی و ظهور تعبیر کرده است (کربلایی، ۱۳۹۹، ص ۴۷).

۴. تأثیر نظریه حیثیت تقییدیه در تشکیک ظهور

خداوند متعال حقیقت تامه همه موجودات است و همه عالم، ظهور وجودی حق تعالی هستند و این ظهورات خود را نشان می‌دهند. در حقیقت همه چیز برای وجود حق تعالی است، اما به حیثیت تقییدی وجود مطلق را به ظهورات نسبت می‌دهیم. تمامی مظاهر و ظهورات الهی، هویت و وجودشان، نشان‌دهندگی است و اگر کسی او را نشان ندهد، هیچ هویت وجودی ندارد. همه کثرات امکانی شئون و ظهور واجب تعالی هستند و به واسطه اینکه ظهور حق تعالی در آن‌ها شدت و ضعف دارد، مظاهر هم شدت و ضعف پیدا می‌کنند. پس تشکیکی که در ظهورات مطرح می‌شود، براساس مراتب ظهوری آن‌هاست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۰۶-۲۰۷). تمامی عالم هستی و حقایق وجودی اعم از مجردات و مادیات که دارای نقص هستند، همگی از تجلیات و مظاهر حق تعالی هستند. از آنجایی که آن حقیقت مطلق، واحد است و کثرتی که در عالم هستی دیده می‌شود، به اظلال آن حقیقت واحد مرتبط است، بنابراین تشکیک به تجلیات و ظهورات بازمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۸۸). قیصری در این باره

می‌نویسد: «ولا يقبل الاشتداد والتضعف في ذاته... والشدة و الضعف يقعان عليه بحسب ظهوره و خفائه في بعض مراتبه»؛ زیرا عارفان برآنند که وجود به اعتبار تنزلش در مراتب خلقی و ظهورش در مواطن امکانی و به خاطر تکثر واسطه‌ها، خفای آن شدت می‌یابد. پس ظهور وجود و کمالاتش ضعیف می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵). وجود تنها حقیقت مطلق است. تمامی کثرات به شئون، جلوات و اطوار وجود نسبت داده می‌شوند، نه خود وجود. تمامی این کثرات به واسطه وجود، بهره‌ای از حقیقت را دارند؛ بنابراین نمی‌توان آن‌ها را نفی کرد. پس کثرت در جلوات و نمودهای این وجود نمایان است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۸۸). یک وجود که دارای ظهور و تجلی است و در هویت این ظهور و تجلی شدت و ضعف و تشکیک راه پیدا می‌کند؛ به صورتی که هر آنچه صدرالمتألهین و دیگران درباره مراتب هستی گفته‌اند، در مراتب ظهور جریان و سریان دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۳، ص ۲۹۷).

حقیقت وجود براساس نفس ذات عاری از هرگونه قیدی است، حتی قید اطلاق، اما به جهت تجلی و ظهورش در تمامی کثرات امکانی و تعینات، تعیین می‌یابد و این ذات مطلق، مقوم تمامی تعینات و تجلیات است (لاهیجی، بی‌تا، ص ۳۴۸). موجود حقیقی که مصداق واقعی وجود باشد، همان حق است و بقیه موجودات شئون و اطوار و تجلی آن وجود مطلق‌اند و مبدأ ظهور ماهیات همان شئون ذاتی حق است که با قطع نظر از تجلیات حق اباطیل و اعدام‌اند (همان، ص ۴۵۸). همه کثرات امکانی که از شئون حق تعالی هستند، اتصاف آن‌ها به وجود و نحوه موجودیت‌شان به صورت حقیقی نبوده است و این کثرات امکانی هیچ نحوه وجود مستقلی از خود ندارند و به واسطه وجود حق تعالی موجودیت می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۵۴-۳۵۵). همه عالم هستی ظهور وجودی آن حقیقت مطلق هستند و تنها یک حقیقت مطلق داریم که تکثربردار نیست، اما این حقیقت واحد خود را به صورت ظهورات و تجلیات گوناگونی نشان می‌دهد و همه این ظهورات و تجلیات به خاطر مقتضای وجودی آن حقیقت مطلق است. هنگامی که همه کثرات امکانی را با حیثیت شأنی حقیقت مطلق می‌بینید، همه حقیقت مطلق در تمامی این تجلیات ظاهر شده است.

آیت الله جوادی آملی می‌نویسد: غیر خدا آنگاه که به صورت آینه به ارائه شیئی دیگر می‌پردازد، گرچه حیثیت ذاتی آن شیء مدنظر قرار نمی‌گیرد؛ اما آن حیثیت همچنان تأثیر خود را در نقص و کاستی ارائه باقی می‌گذارد و هر آینه‌ای بالاخره از زاویه محدود خود، به ارائه شیء مقابل می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۲). نحوه موجودیت تمامی تجلیات حقیقت مطلق به صورت بالعرض و المجاز است و هریک از این تجلیات به نحوی ظهور آن حقیقت مطلق هستند که شدت و ضعف وجودی دارند و این امر به این دلیل است که آن حقیقت مطلق در همه تجلیات خود حضور دارد و شدت و ضعفی در وجود آن حقیقت مطلق راه ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۲۰۶-۲۰۷). اگر حقیقت وجود در اعیان و اذهان متجلی نشود و از مقام لاتعینی خارج نگردد، دارای حد نمی‌شود و ماهیتی هر چند اعتباراً محقق نمی‌گردد. همه تعینات در حقیقت وجود مندمج و مستهلک هستند (لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۸۱). قیصری در این باره می‌نویسد: عارفان بر آنند که وجود به اعتبار تنزل یافتنش در مراتب این جهان و ظهورش در عالم امکان و به دلیل کثرت وسایط، نهفتگی‌اش شدیدتر شده و لذا ظهور و کمالاتش قوی‌تر و دوچندان شده است^{۱۴} (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

محقق فناری در این باره می‌نویسد: اینکه گفته می‌شود حقیقت مطلق وجود مختلف است؛ چون در امری قوی‌تر و مقدم‌تر است و در امری دیگر برخلاف آن، همه این اختلاف‌ها نزد محقق به ظهور برمی‌گردد؛ البته بنابر استعداد قابل‌های این حقیقت. بنابراین حقیقت وجود مطلق در همه این امور یکی است و تفاوت تنها در ظهورات است^{۱۵} (فناری، ۱۳۶۳، ص ۱۶۷). آنچه ما ادراک می‌کنیم، از آن جهت که هویت حق را ارائه می‌دهد، وجود و ظهور حق است و از جهت معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسی انتزاع می‌شوند، ذوات و اعیان امکانی هستند که به لحاظ ذات خود باطل‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۹۰). بنابراین حقیقت مطلق که واحد است، در تمامی مراتب تجلیات خود حضور دارد، اما این تجلیات بر اساس قابلیت وجودی خود به نحوی آن حقیقت مطلق را نشان می‌دهند که این قابلیت‌ها در تجلیات و ظهورات گوناگون حقیقت مطلق، شدت و ضعف‌بردار است.

نتیجه

یکی از راه‌های تحلیل ارتباط حق با خلق در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی حیثیت تقییدیه است. با بررسی این نظریه مشخص می‌شود که همه کثرات امکانی، تجلی آن حقیقت مطلق هستند و یا به عبارتی، این کثرات به حیثیت تقییدیه شأنی حق تعالی موجود هستند. حقیقت مطلق در تمامی تجلیات و ظهورات خود سریان دارد. این بحث منتهی به وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی می‌شود که رویکرد توحیدی به عالم هستی را در پی دارد. با بررسی این نظریه روشن می‌گردد که شدت و ضعف دیگر در خود وجود مطرح نمی‌شود، بلکه در تجلیات و ظهورات مطرح می‌گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها

١. فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة في الثبوت و إما بمعنى الواسطة في العروض.
٢. تنبيه: الجهة التقيدية هي ما يكون واسطة في العروض، أى يحمل المحمول على الجهة اولاً و بالذات و على ذى الجهة ثانياً و بالعرض.
٣. المراد بالعرض، حيث وقع في كلامنا، هو أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم له مجازاً لا حقيقةً. كاتصاف الجسم بالمساواة و عدمها بواسطة اتحاده بالمقدار و بالمشابهة و غيرها بواسطة اتحاده بالكيف و كاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها.
٤. حيثيت تقيدية و هي الحيثية الزائدة على ذاته كالوجود كما في السواد و الاسود فإن الجسم يكون الوجود بالحيثية الزائدة على ذاته و هي السواد و لا لنفسه بأن يكون موجوداً من دون حيثية تعليلية و هو الفاعل التام و العلة التامة.
٥. واسطة في العروض و هي أن يكون مناطاً لاتصاف ذى الواسطة بشيء بالعرض و اتصاف نفسها به بالذات و كانت على أنحاء و فى بعضها صحة السلب ظاهرة كما فى حركة السفينة و حركة جالسها و فى بعضها خفية كما فى ابيضية الجسم و ابيضية البياض.
٦. كون اتصاف الجواهر بالاعراض اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون ليس فى تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة بل مجرداً عنها و عن عروضها.
٧. فالكلى الطبيعى أى الماهية من حيث هى موجودة بالعرض لأنه حكاية الوجود ليس معدوماً مطلقاً كما عليه المتكلمون و لا موجوداً أصلياً كما عليه الحكماء بل له وجود ظلى.
٨. إن الخارج المحمول ما كان منتزعاً من حاق ذات الموضوع و نفس شيدته لابانضمام امر آخر فى قبال المحمول بالضميمة و هو ما كان منتزعاً لامن حاق الذات بل باعتبار الضمائم الخارجية.
٩. فهو الأصل و الحقيقة فى الموجودة و ما سواه شئونه و حيثياته و هو الذات و ماعداه أسمائه و تجلياته و مظاهره و هو النور و ماعداه اظلاله و لمعاته و هو الحق و ما خلا وجهه الكريم باطل فالوجود الحقيقى هو وجود الواجب المسمى بوجود الوجود و وجود ما سواه وجود مجازى مسمى بوجود بالغير.
١٠. أن مناط الموجودة و مصداق حمل الوجود على الممكنات إنما هو ارتباطها بالموجود الحق و هى مع قطع

النظر عن ذلك الارتباط و الانتساب هالكات الذوات باطلاات الحقائق.

۱۱. فإذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات إلى حقيقة واحدة ظهر أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات و بحقيقته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسموات و الأرض فهو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه.

۱۲. [النفس فى وحدته] التى هى ظل الوحدة الحققة التى لواجب الوجود تعالى، [كل قوى] فى مقامين: مقام الكثرة فى الوحدة و مقام الوحدة فى الكثرة؛ و بعبارة اخرى مقام شهود المفصل فى المجمع و مقام الشهود المجمع فى المفصل. [و فعلها] أى: فعل القوى [فى فعله] أى: فعل النفس [قد انطوى]. فالنفس بالحقيقة هى المتوهمة المتخيلة الحساسة المحركة المتحركة و هى الاصل المحفوظ فى القوى، لاقوام لها إلا بها.

۱۳. فما وضعناه اولاً أن فى الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الأمر، بحسب السلوك العرفانى، إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلة و تأثيره فى المعلول إلى تطوره و تحيثه بحيثية.

۱۴. لانهم ذهبوا الى أن الوجود باعتبار تنزله فى مراتب الاكوان و ظهوره فى حظاير الامكان و كثرة الوسائط يشتد خفته فيضعف ظهوره و كمالاته.

۱۵. و ما يقال إن الحقيقة المطلقة تختلف بكونها فى شىء أقوى و أقدم و أولى فكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور بحسب استعدادات قوابلها فالحقيقة واحدة فى الكل و التفاوت واقع بين ظهوراتها.

منابع

۱. امینی نژاد، علی، ۱۳۹۳، *آشنایی با مجموعه عرفانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دررالفوائد*، چاپ دوم، قم، دارالتفسیر.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۸، *شرح حال و آرای فلسفی صدر*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *عین النضاخ*، قم، اسراء.
۵. ___، ۱۳۹۳، *رحیق مختوم*، چاپ پنجم، قم، اسراء.
۶. ___، ۱۳۹۶، *فلسفه صدر*، چاپ پنجم، قم، اسراء.
۷. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *غررالفوائد معروف به شرح منظومه*، تهران، نشر ناب.
۸. شیرازی، محمدین ابراهیم، ملاصدرا، ۱۳۶۳، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، ظهوری.
۹. ___، ۱۳۷۷، *المظاهرالالهیه*، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۰. ___، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد*، تقدیم و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۱. ___، ۱۹۸۱ الف، *الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ___، ۱۹۸۱ ب، *شواهد الربوبیه*، چاپ دوم، مشهد، تاریخ العربی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۳۴ق، *نهایه الحکمة*، چاپ هفتم، قم، نشر اسلامی.
۱۴. فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۶۳، *مصباح الانس*، تعلیقه میرزا هاشم اشکوری و حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، بی‌جا، انتشارات فجر.
۱۵. فضل‌ی، علی، ۱۳۸۹، *حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی*، قم، ادیان.
۱۶. قیصری، داوودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۹۳، *مجموعه حواشی و تعلیقات*، چاپ دوم، بی‌جا، پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. کربلایی، مرتضی، ۱۳۹۹، *وحدت وجود و وحدت شهود از نگاه علاءالدوله سمنانی*، سید محمد گیسودراز و شیخ احمد سرهندی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
۱۹. لاهیجی، محمدجعفر، بی‌تا، *شرح المشاعر*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۲۰. مدرس زنوزی، علی، ۱۳۷۶، *بدایع الحکم*، تنظیم و مقدمه احمد واعظی، تهران، الزهرا.
۲۱. ____، ۱۳۷۸ الف، *رسائل و تعلیقات*، تهران، اطلاعات.
۲۲. ____، ۱۳۷۸ ب، *مجموعه مصنفات*، تهران، اطلاعات.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی النهایه*، قم، فی طریق الحق.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.
۲۵. معلمی، حسن، ۱۳۸۷، *حکمت متعالیه*، قم، هاجر.
۲۶. یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۹۲، *اصول و مبانی عرفان نظری*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

