



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

سراب سراب عرفان

تحلیلی انتقادی بر بخشهایی از کتاب «سراب عرفان»

هادی هاشمی

در دوره‌های اخیر نگرش‌ها و مکاتب جدیدی ظهور کرده‌اند که طریق ضدیت با علوم فلسفی و عرفانی را می‌پیمایند البته این گونه مقابله‌ها چیزی از شرافت و جامعیت این علوم نمی‌کاهد چه بسا که موجبات منزلت و ترقی افزون‌تر را نیز فراهم آورد که به حق هم همین گونه است.

نمونه‌ی بارز این گونه تفکرات، مکتب نوپای «تفکیک» است که قائل به تباین آموزه‌های دینی و وحیانی با آموزه‌های عقلی و عرفانی است. بر طالبان علوم عقلیه پوشیده نیست که این دسته از جنبش‌های انتقاد گرایانه، گویای این پیام است که سالکین طریق حکمت الهی، بایستی ثابت قدم‌تر از همیشه این مسیر دشوار را پیمایند. در گوشه و کنار نیز شاهد نگارش کتب و مقالاتی هستیم که نگاهی سخت منتقدانه به این دو علم الهی دارند، از آن جمله کتابچه‌ای است با نام «**سراب عرفان**» تألیف آقای «**حسن میلانی**». ایشان با نگرشی به مباحث «وحدت وجود، عقل‌گریزی و جبرگرایی عارفان» در کتاب «**مقالات**» دکتر «**حسین الهی قمشه‌ای**»، سعی در نقد این مطالب نموده‌اند. وی در سیر انتقادی خود به دلایل و مدارک نقلی نیز استناد می‌کند.

در پشت جلد این کتاب چنین نوشته شده است: «**عقیده وحدت وجود به عنوان نظریه متکامل این است که، هستی منحصر در خداست و جز او هیچ چیزی موجود نیست. این نوشته بر آن است که پرده از بطلان این پندار برداشته و بر اساس برهان و نصوص مکتب وحی، مخلوقیت واقعی ما سوای خداوند را عیان کند.**»

حمد و سپاس بی‌منتها بر ذات اقدس ربوبی؛ ذات یگانه‌ای که جز او هیچ‌خدایی نیست و هر آنچه را بهره‌ای است از نفعات وجود، از سرلطف و فیض آن بسیط بی‌همتااست، ذات بی‌بدیلی که هیچ‌قوه‌دراکه، توانایی پی‌بردن به کنه ذات و صفاتش را ندارد مگر بر وجهی سلبی و کلی. سپاس خداوندی را که بر بشر منت نهاد و وجودش را منور به نور عقل گردانید تا در پرتو تبرک جستن از ساحت فیضش پرده از راز و رمز هستی برداشته و با صفای باطن، خود را به جایی رساند که ملک مقرب نیز بدان نقطه ره نیابد.

در شاخه علوم نظری، دو علمی که حقیقتاً می‌توانند انسان را به کمال مطلوبش برسانند و طریق حق را از طریق باطل جدا سازند «فلسفه» و «عرفان» است. البته در صورتی که با اوهام و تخیلات نفسانی مزوج و مشته نگردند. به تبع این تقسیم، پویندگان طریق معرفت حق نیز دو دسته می‌شوند: گروهی که راه عقل و فکرت را برمی‌گزینند و گروهی که راه شهود و شناخت قلبی را طی می‌کنند.

فهم دقیق مفاهیم فلسفی و عرفانی حاصل نمی‌شود مگر با بهره‌گیری مستمر از استادی حکیم و صاحب‌دل و ممارست و مداومت بر آن مفاهیم ناب و انسان‌ساز که البته این مطلب بسیار حائز اهمیت است، لذا همواره افراد معدود و انگشت‌شماری بوده‌اند که این علوم شریفه، هضم جانشان شده باشد.

اگرچه در شرافت و عظمت این دو طریق شکی نیست لکن نباید دام‌ها و طعمه‌های شیطانی و هلاکت‌بار این دو را نیز نادیده گرفت و از آنها غفلت نمود.

و باور داشت . . . مگر چیزی را که معدوم نیست (اعیان ثابتة) می توان موجود کرد؟ مگر هستی دادن به آن، تحصیل حاصل و محال بدیهی نیست؟ اگر ماهیات بویی از وجود نبرده اند، ثبوت آنها چه معنایی دارد؟^(۱)

با همین عبارت روشن می شود که نگارنده، تا چه حد توجهش به فلسفه و عرفان معطوف بوده است!! تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. با این وجود توضیح مختصری در



حد این مقاله درباره آنچه فلاسفه و عرفا در بیان پیدایش موجودات گفته اند می دهیم:

نحوه ی پیدایش خلقت در کلام فلاسفه و عرفا:

در فلسفه و عرفان هیچ گاه سخن از تولد موجودات - به این معنا که ایشان اراده کرده اند - نیامده و نخواهد آمد. فیلسوف متکر تولد موجودات از ذات اقدس ربوبی است و این صفت را خاص عالم طبیعت و ماده می داند چرا که در تولید، دو طرف لحاظ می شود اما آن

نشان خواهیم داد براهینی که البته ایشان برهان نام نهاده اند، هیچ کارساز نخواهند بود. اما بدیهی است، هر کس که مدعی ابطال این اصول بنیادی و مستحکم باشد اولاً بایستی آگاهی و اشراف کامل نسبت به همه مسائل و اصول دو علم عرفان و فلسفه داشته و ثانیاً همانطور که اشاره شد این علوم مشکله را نزد استادی خیره فرا گرفته باشد، نه استادی که از همان ابتدا ذهنش نسبت به این علوم مخالف و ضدیت دارد. با فراهم شدن این شرایط آن وقت می توان چنین شخصی را در مقام انتقاد دانست لیکن آن کس که به فهم عمیق این مباحث نائل آمده هرگز طریق انتقاد بر این اصول مسلم را بر نمی گرداند.

ندانسته از دفتر دین الف

نخواننده به جز باب لایتنصرف

البته از باب تذکر عرض می کنم:

اگر هوشمندی به معنی گرای

که معنی بماند نه صورت به جای

با نقد و بررسی قسمت هایی از این کتاب

نشان خواهیم داد که مؤلف در بررسی سخن

عرفا توجه کافی ننموده است، لذا اگر نقدی بر

این کتابچه نوشته شود سزاوار است نامگذاری

شود به: «سراب سراب عرفان».

نگارنده کتاب چنین می گوید: «اهل فلسفه

و عرفان در پی این عقیده که اشیا را متولد از ذات

خدا و پدید آمده از حقیقت هستی او می پندارند

به ناچار پذیرفته اند که همه چیز قبل از تولد و

ظهور در وجود خداوند ثابت و نهادینه بوده و

آنها را «اعیان ثابتة» و «ماهیات» می نامند.

می گویند ثابت چیزی است که نه موجود است

و نه معدوم! در باب این سخن باید تأمل کرد که

چگونه می توان ارتقاع نقیضین را ممکن دانست

اعیان ثابتة است نه حقیقت وجودشان در خارج.

ماهیت

پس مؤلف چون به معنای فوق در کلام عرفا التفات و توجه نداشته، تصور کرده است که مراد عرفا از عین ثابت یعنی چیزی که نه معدوم است و نه موجود، لذا به تبع این درک نادرست، اشکال دیگری را مطرح نموده و مدعی می شود که چگونه تصور ارتفاع نقیضین در ماهیت ممکن است؟

ماهیت، ذاتش بین وجود و عدم در حالت استوا است و در واقع ماهیت به حمل شایع بالاخره یا موجود است یا معدوم که در این صورت اجتماع و ارتفاع نقیضین، هیچ کدام جایز نخواهد بود. اما بحث در ذات ماهیت می باشد که باطل الذات است یعنی نه وجود و نه عدم، نه کثرت و نه وحدت و نه هر گونه صفت دیگری را نمی توان به ذاتش نسبت داد.

به بیان فنی تر، آن عدمی که در ذات ماهیت با وجود رفع می شود «عدم مجامع» است و آن عدمی که با تحقق ماهیت، ارتفاعش لازم می آید «عدم بدلی» است که نقیض وجود است. البته اگر کسی قائل به این شود که ماهیات منفکه از وجود، یک نحوه ثبوت دارند یعنی همان ثابتات ازلیه معتزله، این سخن جای تردید و نقد دارد، اما صحبت در این است که این یک نسبت بی جا به ساحت عرفا می باشد.

در اینجا یک نکته دقیق قابل ذکر است که اگر در تعبیرات عرفا گفته می شود این اعیان ثابتة و ماهیات در نشئه علم ربوبی معدومند این بدان معناست که این ماهیات به وجود خاص

نسبت و اضافه ای که بین موجودات لحاظ می شود فاقد دو طرف بوده و تنها دارای یک طرف مستقل است که این نسبت را «اضافه ی اشراقیه» می نامند یعنی حق تعالی، نه در اضافه، چیزی از ذات بسیطش کم می شود و نه در تعیین دادن، چیزی به او اضافه می شود حال آنکه در تولد و تولید امر عکس این است، قد اشیر الیه بقوله تعالی: «لم یلد و لم یولد»^(۲) مرحوم سبزواری - رحمة الله علیه - در تفسیر حدیث معصوم - علیه السلام - چنین می فرماید:

«قوله علیه السلام: کمال الاخلاص نفی الصفات عنه أى الصفات المأخوذة بحیث یکون لها نسبة مقولیه بخلاف الانتساب الاشراقی فانه لا یستدعی طرفاً لأنه الاشراق القائم بالذات و عند ظهوره بالوحدة التامة یفنی کل مستشرق و یفنی کل قابل غاسق»^(۳)

حقیقت اعیان ثابتة

با بیان حقیقت اعیان ثابتة در کلام عرفا، خواهیم دید آنچه آقای میلانی تبیین کرد، همان سخنی است که معتزله در زمان شیخ اشراق و قبل از آن می گفتند، یعنی همان قول به «ثابتات ازلیه»: مقصود عرفا از اعیان ثابتة و ماهیت عبارت است از حقیقت اشیا به نحو برتر و کامل تر نزد خداوند و به سخن دیگر تعیین علمی اشیا نزد حق تعالی به طوری که که شیء خارجی بر طبق این تعیین ظهور می کند. حکما وقتی می گویند حقیقت، مرادشان نحوه ی وجود شیء است ولی عرفا آن گاه که صحبت از حقیقت می کنند مرادشان تعینی است که اشیا در علم الهی دارند و آنچه در خارج ظاهر می شود احکام و آثار این

خارجیشان موجود نیستند.

در کتاب «درر الفوائد» چنین آمده است: «معنی ما قاله العرفاء من أن الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود والمراد بالأعيان الثابتة هي المهيئات الكلوية وعدم اشتهاؤها رائحة الوجود بمعنى عدم وجودها بوجودات المختصة لا سلب الوجود عنها مطلقا»⁽⁴⁾

مؤلف همچنین می نگارد که: «از اینها گذشته، مگر وجود متعالی خداوند که نه شکل دارد و نه شبیح و نه مقدار و نه اندازه و نه جزء و نه کل و نه صورت و نه تغیر و نه زمان و نه مکان - و تعالی الله عما يقول الظالمون - به گونه ای است که در جام تعینات ریخته شود و به صورت ماهیات و اشیای مختلف ظاهر گردد»⁽⁵⁾

گویا پندار نویسنده این است که چون عرفا می گویند وجود حق تعالی در جام تعینات ریخته شده و به صورت ماهیات و اشیای مختلف ظاهر گردیده است، لازمه این سخن این می شود که وجود خداوند متعال نیز دارای شکل یا شبیح یا مقدار و اندازه یا جزء و کل و . . . گردد علاوه بر این در ضمن جمله معترضه ای، مطلب را کمی می شوراند و می گوید: تعالی الله عما يقول الظالمون. با کمی دقت در این گفتار و همچنین واقع سخن عرفا، خواهیم دید که نویسنده هیچ گونه توجه دقیقی به گفتار عرفا نفرموده است. چنین نسبت ناروایی به عرفا جای بسی تأمل دارد و «ان بعض الظن اثم». اهل فلسفه و عرفان حق تعالی را منزله از هر گونه کثرتی و لو کثرت به اعتبار عقل می دانند، مضاف بر اینکه ایشان سخنی نگفته اند که لازمه ی آن در نظر گرفتن کثرت - چه عددی و چه نوعی - باشد بلکه همواره ذات اقدسش را

بسیط الحقیقه و وحدت را عین ذات او می دانند. شکل و اندازه و تغیر و زمان و مکان اینها همه نقایص و حدود اشیا می باشند. اینها را به هیچ عنوان نمی توان به خداوند نسبت داد زیرا همگی مربوط به ماده و طبیعت است، اما بالاتر از این عالم، در عالم عقول نیز با وجودات محدود سروکار داریم. از محدودیتشان که

با کمی دقت در این گفتار و همچنین واقع سخن عرفا، خواهیم دید که نویسنده هیچ گونه توجه دقیقی به گفتار عرفا نفرموده است. چنین نسبت ناروایی به عرفا جای بسی تأمل دارد و «ان بعض الظن اثم»

یکی از مشخصه های بارزی که در میان سخنان نویسنده ی این کتاب به چشم می خورد و در واقع علت اصلی این گونه ایرادات و شبهات است، توجه ایشان به عالم ماده و طبیعت می باشد. گویا نویسنده از عوالم وجودی دیگر، مطلع نیست و قصد مطرح نمودن مباحث به شیوه ای عالمانه را ندارد

صرف نظر کنیم، وجودشان منتسب به حق تعالی است چرا که حدود، یعنی سلب کمالات، به عبارت دیگر حد برابر است با نقص، حال آنکه خداوند متعال، عاری از هر گونه نقص و حدی است. ماسوی الله عین ربط به اویند و عین فقر و وابستگی البته نه اینکه شیء له الربط باشد بلکه ذاتشان یعنی فقر و ربط. یکی از مشخصه های بارزی که در میان

حقیقتاً این چنین باشد.

علیت: از جمله کمالاتی که به این واحد حقه نسبت می‌دهیم علیت است یعنی او از همان جهت که واحد و بسیط و عالم است از همان جهت هم علت است. علیت یعنی بین دو شیء، رابطه‌ای تکوینی و خصوصیتی ذاتی وجود دارد که به واسطه‌ی آن خصوصیت، یکی از این دو شیء منشأ صدور شیء دوم می‌شود. در نتیجه بین علت و معلول یک رابطه حقیقی وجودی و تکوینی هست که گریزی از آن نیست.

با توجه به دو مقدمه بالا مفاد قاعده‌ی الواحد این می‌شود که: اگر حق تعالی واحد است به وحدت حقه حقیقیه و به تمام هویت و حقیقت هم علت می‌باشد، لازمه‌اش این است که جز معلول واحد، آن هم به وحدت حقه حقیقیه از او سر نزند و اگر دو معلول از او صادر شود معنایش این است که دو جهت و دو خصوصیت در ذاتش باشد که کثرت در ذات حق تعالی پیش می‌آید. حال این معلول واحد را حکماً گفته‌اند «عقل اول» و عرفا می‌گویند «وجود منبسط» که هر دو مرادشان حقیقت حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی - صلی الله علیه و آله - است.

پس اگر مفهوم واحد و علیت خوب فهمیده شود، صرف تصور محتوای قاعده الواحد منجر به تصدیق آن می‌شود. آنچه اکثر اذهان از جمله نویسندگان کتاب مورد بحث، از وحدت می‌فهمند، وحدت عددی است که مستلزم ترکیب و منافی با توحید ذاتی حق تعالی است - و تعالی الله عما یقول الظالمون - که به حق جای این جمله معترضه اینجاست.

مطلب دیگر اینست که اصولاً ماده که از

سخنان نویسنده‌ی این کتاب به چشم می‌خورد و در واقع علت اصلی این گونه ایرادات و شبهات است، توجه ایشان به عالم ماده و طبیعت می‌باشد. گویا نویسنده از عوالم وجودی دیگر، مطلع نیست و قصد مطرح نمودن مباحث به شیوه‌ای عالمانه را ندارد. این مطلب، ما را بر آن داشت تا چکیده‌ای از سیر تنزلی وجود و مراتب موجودات را عنوان کنیم؛ امید است بر ارتقای فهم عقول مأنوسه با طبیعت کارساز افتاده و حلال بسیاری از شبهات گردد.

قاعده‌ی «الواحد»

در کلام فلاسفه و عرفا یک قاعده‌ی بدیهی عقلی به چشم می‌خورد: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» این قاعده‌ای است بدیهی که درک بدهت آن احیاناً نیاز به منبه دارد. این قاعده چند مقدمه دارد که باید به آن توجه شود:

یکی شناختن درست مفهوم واحد و دیگری مفهوم صدور و علیت.

اما **وحدت:** اگر شینی واحد بود به وحدت حقه حقیقیه، مقابلی ندارد و در اینجا وحدت عین ذات است، یعنی آنچه غیر او باشد باز هم در حیطه‌ی وجودی خود اوست و مغایر او نمی‌تواند باشد چرا که اگر مباین و مغایر بود، او می‌شود یکی و این هم که غیر او بود می‌شود یکی، که دیگر وحدت عین ذات نیست و قابل شمارش است اما خصوصیت دیگر برای واحد حقه حقیقیه این است که بسیط حقیقی می‌باشد یعنی در او هیچ نحوه از انحای کثرت را نمی‌توان اعتبار کرد و ذاتش منشأ انتزاع هیچ گونه کثرت نمی‌تواند باشد و اگر ما به او کثرتی دادیم از ناحیه فهم خودمان است، نه این که

نتیجه ی بحث

تا به اینجا روشن شد که نحوه ی صدور اشیا و ماهیات مختلف از حق تعالی چگونه است. در واقع به دو اعتبار می شود گفت که خداوند مرآت خلق است و خلق مرآت خداوند: به یک اعتبار وجود خداوند همچون آینه ای است که آنچه از آن صادر می شود احکام و آثار اعیان ثابته است و به اعتبار دیگر اعیان ثابته مرآت حق تعالی است یعنی اینها قوابلی هستند که حق تعالی آثار و اسمایش بر طبق اینها ظهور کرده است اما به هر دو اعتبار وجود حق تعالی - عز شأنه - همواره در بطون است؛ آن اعیان ثابته هم در بطون اند و آنچه ظهور کرد احکام و آثار آنهاست.

یا من هو اختلفی لفرط نوره

الظاهر الباطن فی ظهوره

بعد از این موارد، نویسنده با مطرح نمودن بحثی با عنوان «تباین ذاتی خالق با مخلوق یا وحدت وجود» سعی در برهانی کردن مرضی خود در این زمینه دارد، اما ثابت می کنیم که مقدمات ایشان معیوب و دچار نقص است. برهان وی متوقف بر چهار مقدمه است:

۱. هر چیزی که تحقق یافتن آن ممکن باشد پیدایش فرد دوم آن نیز ممکن است و گرنه فرد اول هم موجود نمی باشد. بنابراین هر چیزی که قابل وجود باشد، حقیقتی عددی و قابل کم و زیاد شدن است و هر چیزی که قابل زیاد و کم شدن باشد دارای اجزا و مقدار محدود است و تحقق موجود نامتناهی محال ذاتی است.

۲. وجود حقیقت مقداری، متعین به اجزای خود است و محال است که بتواند خود را معدوم کند یا به اجزای خود بیفزاید و به مثل خود وجود

ضعیف ترین مرتبه وجودی بهره مند است، شأنیت و قابلیت دریافت فیض وجود، مستقیماً و بدون واسطه از یک موجود مجرد صرف و بسیط الحقیقه را ندارد، نه این که حق تعالی قادر به افاضه ی وجود به موجود مادی نیست چه این که اصلاً قدرت بر امر محال تعلق نمی گیرد. البته نباید این مطلب را نادیده گرفت که این وسائط نیز (اعم از موجودات مجرد جبروتی یا مثالی) همه عین ربط و نیاز به حق تعالی می باشند.

وجود حق تعالی که صرف الوجود و بسیط الحقیقه است، اقتضای ذاتش تنزل است. حقیقت وجود از غیب ذات، تنزل می کند به مرتبه احدیت، بعد می رسد به مرتبه واحدیت، در مرتبه بعد عالم جبروت و بعد عالم مثال تا سرانجام مراتب تنزل به عالم طبیعت می رسد. سلسله این تنزل یک سلسله دوری است شامل یک سلسله نزولی و یک سلسله صعودی (انا لله و انا الیه راجعون) و وقتی صحبت از تنزل و وجود در عالم طبیعت به میان آمد یعنی بیش از این چیزی برای افاضه وجود در سلسله طولی نیست. کمال وجود در این است که به مرتبه ای برسد و در موجوداتی ظهور کند که فاقد شعور باشند. منتها چون عالم طبیعت یک عالم مادی صرف است و نمی تواند با آن مجرد تام عقلی (عالم جبروت) ارتباط داشته باشد، لذا خداوند متعال عالم مثال را آفریده تا واسطه ی میان این دو عالم شود. همان طور که بیان شد این توضیحات منافاتی با این مطلب ندارد که آنچه واسطه ی فیض است هیچگاه از خود، وجود مستقلی ندارد بلکه آن هم یک وجود رابط و عین ربط به ذات حق تعالی می باشد.

می شود، از طرفی می دانیم موجود مجرد عاری از ماده و لوازم ماده است و اجزای مقداری و زمان و حرکت و تغییر در آن راه ندارد. پس لزوماً اینگونه نیست که هر شیئی که تحقق آن ممکن بود، یک حقیقت عددی و مقداری و دارای اجزا باشد. موجودی با این خصوصیات که ایشان ذکر کرد فقط در عالم طبیعت و ماده یافت میشود اما مثلاً عقول جبروتی هر کدام یک نوع منحصر به فرد می باشند و کثرت افرادی ندارند. بحث از اجزا و زمان و تغییر، مخصوص ماده است و اصولاً در مورد مجردات موضوعیت ندارد و تخصصاً از این بحث خارج می باشند.

ایشان گفت تحقق موجود نامتناهی محال ذاتی است حال آنکه در همین عالم طبیعت هم نامتناهی داریم مثل زمان بدین صورت که حوادث امروز مسبوق است به حوادث دیروز و دیروز مسبوق به روز قبلیش و همین طور الی غیر النهایه به ابتدایی نمی رسیم. سلسله نامتناهی در صورتی باطل است که دو شرط استحاله تسلسل یعنی اجتماع در وجود و ترتب برقرار باشد.

پس از این وی نتیجه می گیرد که مخلوق چون ویژگی مقدار و اندازه و تغییر را دارد با خالق مابین است. اکنون سؤال ما از ایشان این است: اگر مخلوقی یافت شود که این ویژگی ها را نداشته باشد آن وقت باز هم سخن از تباین آن با خالق می توان زد؟ (بر اساس سخن خود ایشان) درست است، جزء و مقدار داشتن، حدّ شیء مادی است و نوعی نقص که این نقایص را نباید به خداوند نسبت داد، اما اگر از حدود و نقایص چشم پوشی کنیم، خواهیم دید که همه چیز نحوی از انحاء وجود است. هر وجودی خیر

بدهد.

۳. هرگز ممکن نیست که مخلوقات بدون خالق باشند.

۴. آفریننده اشیا موجودی است بر خلاف همه آنها، نه جزء دارد، نه کل، نه زمان و نه مکان.

نتیجه:

مخلوق، ذاتی است که این ویژگی ها را داشته باشد: زیادت و نقصان پذیرد و دارای مقدار و اجزا باشد. این ویژگی ها آیت مخلوقیت و احتیاج به خالق و آفریننده است و اگر خالق بر خلاف آن نبوده و دارای اجزا و مقدار باشد لایق خالقیت نیست و خود، مخلوقی بیش نخواهد بود. (۶)

نقد و بررسی

اگر در مطالب پیشین خوب دقت شود خواهیم دید که بیان فوق، ما را از نقد و بررسی بی نیاز می کند. روشن است که در گفته های این مؤلف اثری از اعتقاد به موجودات مجردی و رای عالم طبیعت به چشم نمی خورد. البته این سخنی است که از ظاهر بیانات ایشان استنباط می شود ولی در هر صورت توجه بیش از حد ایشان به عالم ماده، عامل اصلی وارد کردن این گونه شبهات است.

با کمی دقت خواهیم دید که همان مقدمه ی اول ایشان دچار ضعف و نقص است، بدیهی است ابطال یکی از مقدمات موجب تزلزل در برهان می شود هر چند سایر مقدمات و نتیجه صحیح باشد. اما ابطال این مقدمه بدین شرح است:

ممکن، در تقسیمی به مجرد و مادی منقسم

۱- نفوس کلیه و جزئیه کامل: «ان کتاب الابرار لفی علیین»
 ۲- نفوس کلیه و جزئیه غیر کامل: «ان کتاب الفجار لفی سجین»: موجودات آفاقی و انفسی همه نشانه‌ی جلیل یکتا و بی‌همتایند قد اشیر الیه بقوله تعالی: «سنزیهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» علامت یک شیء از جمیع وجوه مباین با خود شیء نیست بلکه مانند سایه و نمودی از آن می‌باشد. هیچگاه ظلمت نشانه‌ی نور نیست یا خنکی علامت گرما

○ ○ ○

روشن است که در گفته‌های این مؤلف اثری از اعتقاد به موجودات مجردی و رای عالم طبیعت به چشم نمی‌خورد. البته این سخنی است که از ظاهر بیانات ایشان استنباط می‌شود ولی در هر صورت توجه بیش از حد ایشان به عالم ماده، عامل اصلی وارد کردن این گونه شبهات است

○ ○ ○

نیست. پس اگر وجود مشترك بین همه موجودات و حق تعالی نباشد در این صورت موجودات آیه و نشانه حق تعالی نخواهند بود. حال آنکه ما سوی الله بما هو موجود، آیات خداوندند که در کتاب تکوینی آفاقی و انفسی مسطورند همانگونه که در مواضعی از کتاب تدوینی (قرآن) نیز ذکر شده‌اند.^(۷)

اما این مطلب را با بیانی از مرحوم آشتیانی (ره) حکیم متأله و فیلسوف معاصر به پایان می‌رسانیم. ایشان می‌فرمایند: «این که در عبارات و مسفورات عرفا دیده می‌شود که

است و هر چه کمال و خیر است همه منسوب به حق تعالی است چرا که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» فقط باید بین نقص و کمال فرق گذاشت. آنچه نقص است عدم کمال است، اما معمولاً خیال ما برای شرور و نقایص، نحوه وجودی در نظر می‌گیرد حال آن که بالواقع این طور نیست. علت، تمام کمالات معلول خود را به نحو اتم و اکمل دارا می‌باشد. نمی‌شود وجودی و خیری در مخلوق باشد ولی خالق آن را به نحو کاملتر نداشته باشد چرا که «فاقد شیء معطی شیء نمی‌تواند باشد».

اگر گفتیم در ظهور بین خالق و مخلوق تباین است پس کجاست آن وجه الله واحد که قد اشیر الیه بقوله تعالی: «فأینما تولوا فثم وجه الله». وجه واحد، واحد است؛ اگر این گونه بود هر کجا بنگری وجه خداوند است و تباین معنا ندارد. بنا بر مبنای اصالت وجود هم، توحید افعالی خداوند متعال اینگونه اثبات می‌شود.

مرحوم سبزواری - رحمه الله علیه - در کتاب منظومه، در بیان یکی از ادله اشتراك معنوی وجود می‌فرماید: «و أن کلا آية الجلیل» بعد چنین شرح می‌کند: «موجودات عالم دو دسته‌اند: آفاقی و انفسی. موجودات تکوینی آفاقی نیز خود سه دسته می‌شوند:

۱- عالم ماده (کتاب محو و اثبات): «یمحو الله ما یشاء و یشیت»

۲- عالم مثال (کتاب مبین): «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین»

۳- أم الكتاب (عالم جبروت): «و عنده ام الكتاب».

موجودات تکوینی انفسی هم دو دسته می‌شوند:

و صفش و جوب بالذات است من جمیع الجهات و وجودش عین منشأیت آثار؛ او صرف الوجود است و ثانی بردار نیست که وجودش در غایت خفا و بطون است اما ذات ممکن موصوف به وصف امکان است، لا اقتضا به وجود و عدم است، وجودش عین ربط و فقر است نه اینکه شیئی باشد که برای آن ربط باشد بلکه عین نیاز و وابستگی است.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد والله اعلم

با این تفاسیر ذات خالق و مخلوق مباین یکدیگرند، این در مقام ذات است اما در مقام ظهور و فعل، وجود حق تعالی عین وجود هر شیء است. « بسیطة الحقیقة کل الأشياء من حیث الوجود و لیس بشئ منها من حیث التعین . انتهى ».

سخن پایانی

از طالبان علوم حقه کمال استدعا را دارم تا جهت ادراك کامل علوم الهی، خصوصاً دو علم شریف فلسفه و عرفان از کوشش مجدانه دریغ نفرمایند البته با بهره گیری از استادی خبره و آگاه به این علوم.

فرموده اند: ذات حق عین شیء است در ظهور، و عین اشیا نیست در مقام ذات، مراد آنها این است که حقیقت حق در مقام ذات تجلی ندارد و تجلی در احدیت بما هی احدیت محال است و سریان حق در اشیا، سریان و ظهور فعلی است و آنچه از حق تعالی اتحاد با خارجیت دارد وجود منبسط و فیض مقدس است و وجود منبسط هم فرقی با وجودات خاصه و مقیده، به اطلاق و تقیید است و ماهیات به تبع وجود منبسط و وجودات خاصه، متظاهرند و به نفس ذات خود رایحه وجود را استشمام نموده اند و از تعینات وجود منبسط و از ظهورات فیض مقدس اند. این مطلب کجا و حرف ذوق التأله کجا که قائل به اصلین و سنخین است! ^(۸)

نویسنده در جهت اثبات مدعای خود به برهان اکتفا نموده و احادیثی از ائمه - علیهم السلام - نیز نقل می کند که از جمله حدیث شریفی از امام صادق (ع) که فرموده اند: « لا یلیق بالذی هو خالق کل شیء الا أن یکون میباینا لکل شیء متعالیا عن کل شیء ». ^(۹)

با توضیحات از پیش گفته شده باید معنای این کلام مبارک امام روشن شده باشد: ذات خالق

پانوشته ها:

- ۱- سراب عرفان، حسن میلانی، ص ۱۴
- ۲- سوره توحید/ ۳
- ۳- شرح منظومه، چاپ سنگی، ص ۱۶۹
- ۴- دررالفوائد، محمدتقی آملی
- ۵- سراب عرفان، حسن میلانی، ص ۱۵
- ۶- همان ص ۱۶ و ۱۷
- ۷- شرح منظومه، مرحوم سبزواری، چاپ سنگی، ص ۱۶ بخش حکمت
- ۸- هستی از نظر فلسفه و عرفان، سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۲۵
- ۹- بحارالانوار، ج ۳، ص ۱۴۸