

الهیات عرفانی

محمد فنائی اشکوری

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی قم

چکیده

نگارنده در این مقاله ارائه تحلیلی اجمالی از این مکتب الهیاتی است.

الهیات عرفانی^۱ در مقابل الهیات عقلی-طبیعی^۲ و وحیانی^۳ - تاریخی است. الهیات طبیعی، خداشناسی عقلی، الهیات وحیانی، خداشناسی نقلی و الهیات عرفانی، خداشناسی شهودی است. الهیات عرفانی در اسلام در عین اینکه شهودی است از یکسو از تحلیل عقلی بهره میبرد و از سوی دیگر از چراغ هدایت وحی نور میگیرد. حاصل بهره‌گیری از عقل، نقل و کشف الهیاتی است که گرچه روش، ساختار، مفاهیم و تبیین ویژه خود را دارد اما در هماهنگی با عقل و شرع است. عارف با سلوک عرفانی برگرفته از شریعت بنوعی معرفت بیواسطه و بصیرت قلبی نسبت به خداوند میرسد که بینباز از استدلال عقلی بر اثبات وجود خدا میشود. او به معرفت بیواسطه‌یی از خدا میرسد که نیازی بوساطت هیچ موجودی ندارد. و به چنان مرتبه‌یی از یقین میرسد که گرد هیچ شک و همی بر دامنش نمینشیند. چون ذات خدا مطلق و نامتناهی است و نیل به آن برای احدی میسر نیست، عمده مباحث الهیات عرفانی پیرامون اسماء و صفات حق تعالی است. از اینرو محور الهیات عرفانی در اسلام کاوش در اسماء و صفات است و چون عالم چیزی جز تجلی اسماء حق نیست خداشناسی عرفانی در عین حال جهان‌شناسی نیز هست. کوشش

کلیدواژگان

الهیات عرفانی	معرفت شهودی
ذات حق	اسماء
صفات	توحید
ظهور	تجلی
وحدت	کثرت

خدا در عرفان

موضوع علم عرفان نظری حق تعالی است و در این علم از صفات و افعال الهی تحقیق میشود. موضوع هر علمی در خود آن علم اثبات نمیشود بلکه یا بدیهی است یا در علم دیگری از آن بحث میشود. اما عرفان وابسته و مبتنی بر هیچ علم دیگری نیست تا موضوعش را از آن وام‌کند. روش خاص عرفا در نیل به واقع شهود است، نه اقامه استدلال. از نظر عرفا وجود خدا آشکارتر از هر چیزی است و نیازی به

1. mystical theology
2. natural-rational theology
3. revealed theology

اثبات ندارد. خدا خود بهترین شاهد بر وجود خویش است؛ «شهدالله انه لا اله الا هو»^۴، خود او بهترین دلیل بر وجود خود است «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، «یا من دل علی ذاته بذاته»^۵. غیر او با نور او روشن است پس چگونه میتوان روشن کننده او باشد؛ چنانکه حضرت سیدالشهداء میگوید: «الغیرک من الظهور ما لیس لک؟»^۶ بتعبیر شیخ شبستری: با غیر حق بدنبال حق گشتن همچون جستجوی شمس با شمع است.^۷ اگر او از نظر محجوبان پنهان است از شدت نورانیت و پیدایی اوست. باید حجابهای غفلت و ظلمت را از دیدگاه برداشت تا جمال او آشکار گردد. پس او، هم ظاهر است و هم باطن؛ «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن».

عبور از این حجابها با معرفت نفس و تصفیه و تزکیه آن میسر میشود. باین اعتبار سراسر عرفان خداشناسی است. چشمان ضعیفی که توان دیدن آن نور شدید را ندارند میتوانند تابش آن را در مرئی خلقی ببینند، چنانکه خورشید را میتوان در آب و آبگینه رؤیت نمود. البته هر نوع جهان‌شناسی به خداشناسی نمی‌انجامد. جهان را مستقل دیدن و نظر بر آن دوختن موجب غفلت از خدا میشود. اما نگاه آیه‌یی و آئینه‌یی به آفاق و انفس، خدا را به حقیقت جویان نشان میدهد. یافتن حق از این مطالعه آفاق و انفس البته غیر از اثبات بمعنای منطقی و فلسفی است. از نظر برخی از عرفا، غور در مناقشات فلسفی و کلامی و سرگرم شدن به نقد و ابرام ادله و براهین اگر موجب دوری و مهجوری نشود، باری قدمی ما را به خدا نزدیک نمیکند. بقول شبستری

هر آن کس را که ایزد راه ننمود

ز استعمال منطق هیچ نگشود

در حکمت متعالیه، که برخوردار از مشرب عرفانی

نیز هست، البته برای اثبات واجب‌الوجود برهان صدیقین اقامه میشود.^۸ محتوای برخی از این نوع براهین، بازسازی یافت عارفان در تأملات عرفانی است، گرچه بصورت استدلال منطقی هم عرضه و صورت‌بندی میشود.

خدا حقیقت وجود، صرف‌الوجود و اصل هستی است. او هستی محض و خالص است؛ هستی که نه محدود به حدی است و نه مشوب به چیزی. چیزی که حقیقتش چنین باشد فرض عدم برای او نمیتوان کرد. چنین حقیقتی واحد و مطلق است؛ مطلق بمعنای نامتناهی، نه بمعنای مفهوم کلی و مبهم.

او در عین اینکه مطلق و نامتناهی است تشخیص دارد که عین هویت وجودی اوست، نه تعین و تشخیصی که از حدود و قیود زاید بر ذات حاصل شود. لذا خدا شخص است، اما نه شخص انسانی و مانند آن. او هویت واحد خود آگاه و غیر آگاه دارد و منشأ هر هویت و آگاهی دیگری است. او شیء در مقابل شخص نیست، زیرا شیء به این اعتبار خود آگاهی ندارد. بعبارت دیگر خدا آن (it) نیست، او (He) است؛ اما شخصیت او شخصیت محدود انسانی نیست، لذا مثلاً در زبان انگلیسی با he به او اشاره نمی‌کنیم؛ بلکه همیشه با He (هو) به او اشاره میکنیم.

اگر خدا عین هستی صرف و بسیط و مطلق و واحد است، پس حقیقت هستی واحد است و کثرتی

۴. آل عمران، ۱۸.

۵. از دعای صباح.

۶. از مناجات حضرت در عرفه.

۷. زهی نادان که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در بیابان

۸. نک: الطباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم،

مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق. مرحله دوازدهم، فصل اول.

■ موضوع

هر علمی در خود

آن علم اثبات نمیشود بلکه

یا بدیهی است یا در علم دیگری از

آن بحث میشود. اما عرفان وابسته

و مبتنی بر هیچ علم دیگری

نیست تا موضوعش را

از آن وام کند.

.....
♦
.....
ذاتش قیدی ندارد و مخفی است، اما بلحاظ فعل در همه چیز و به همه صورت تجلی دارد.^{۱۱}

در حکمت متعالیه گفته میشود: «بسیط الحقیقة کل الاشياء وليس بشيء منها»^{۱۲}، با اینکه او همه اشیا است، اما هیچ یک از اشیا نیست. ذات او غیر همه اشیا است، اما ظهور او را در همه چیز میتوان دید. بین خدا و خلق غیریت برقرار است و صحت سلب دارد. خدا مخلوق نیست و مخلوق، خدا نیست. اما در عین حال نوعی وحدت و صحت حمل برقرار است: از نظر ملاصدرا این حمل حمل حقیقت و

۹. «وهو حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدر في وحدت ذاتها و تعيينها و امتيازها بذاتها». (نک: قیصری، داود، مقدمه شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، بی تا، فصل اول)

۱۰. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ص ۵۵.

۱۱. شایان ذکر است که عرفای اسلامی هرچند در اصول و کلیات مباحث الهی اشتراک نظر دارند، اما در جزئیات و تفصیلات دارای آراء و تحلیل‌های مختلف هستند و از اینرو در این موارد نظر واحدی را نمیتوان به همه آنها استناد داد.

۱۲. الاسفار الاربعة، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۶۸.

در آن نیست. این وحدت در اصل هستی مستلزم نفی هر نوع کثرت نیست. حقیقت هستی دارای صفات و افعال است و بدین طریق دارای مظاهر کثیر است، اما مظاهر در رتبه ذات واجبی قرار ندارند. پس با اینکه وجود واحد است، اما چون دارای شئون و مظاهر بسیار است نوعی کثرت ثانوی و فرعی نیز پذیرفته است و این کثرت با آن وحدت نه تنها ناسازگار نیست بلکه مقتضای آنست.^۹ از این کثرات گاهی به تجلیات، شئون، ظهورات، اطوار، فنون، لمعات و سایه‌های نور حق تعبیر میکنند.^{۱۰}

این دیدگاه در عین تأکید بر وحدت وجود، نظریاتی چون همه خدایی، حلول و اتحاد را نمیپذیرد، زیرا همه این نظریات بنحوی کثرت را در حقیقت وجود راه میدهند. طبق نظر عرفا چون وجود حقیقی، یکی بیش نیست نمیتوان سخن از «همه» خدایی، حلول و اتحاد گفت. ذات حق مطلق و متعالی است و غیر از عالم است که متشکل از موجودات مقید و محدود است. اما از آنجا که این موجودات مقید و محدود چیزی جز تجلیات حق نیستند، غیر، محسوب نمیشوند و بیرون از حیطه وجودی حق قرار ندارند و این کثرات به وحدت هستی خللی نمیرسانند.

پس با اینکه خدا هستی صرف و مطلق و واحد است، اما چون کامل مطلق و دارای تجلیات است عالم کثرات نیز بیبهره از واقعیتی نیست. عالم نه حقیقتی در عرض خدا بلکه بعنوان فعل، کلام و جلوه اوست و البته بدون اتصال و انتساب به او هیچ است. خدا باعتبار ذاتش ورای عالم و متعالی است، اما باعتبار فعل و ظهور، با همه است و در هر حال هیچ جایی از حضور او خالی نیست. نه عین اشیاست، نه بیرون از اشیاست و نه حال در اشیا. او در عین تعالی و تقدس حضور همه جایی دارد. او باعتبار

■ محتوای

برخی از این نوع براهین،
بازسازی یافت عارفان در تأملات
عرفانی است، گرچه
بصورت استدلال منطقی
هم عرضه و صورت‌بندی میشود.

صفات الهی

صفات حق دو دسته‌اند: برخی خاص او هستند و هیچکس در این صفات با او شریک نیست؛ برخی اوصاف انتزاعی مثل بساطت محض، وجوب وجود بالذات و عدم تناهی مطلق، چنین هستند.

بعضی از صفات انسانی و خلقی را نمیتوان به خدا نسبت داد، مانند مخلوق بودن، محتاج بودن، زمانی و مکانی بودن، و میرایی.

دسته سوم صفات مشترک بین خدا و انسان میباشد که هم به خداوند نسبت داده میشوند و هم به انسان؛ مانند علم، قدرت، حیات، رحمت، سمع و بصر. عمده بحثها در این نوع صفات است. اگر این

۱۳. تعبیر عرفای وحدت وجودی فراتر از اینست. آنها سخن از وحدت ظاهر و مظهر میگویند. قیصری میگوید: «والحق من حیث ظهوره عین الظاهر كما انه من حیث بطونه عین الباطن» (مقدمه شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا، فصل دوم) ملاصدرا گاهی بر اساس وحدت تشکیکی سخن میگوید و گاهی همراه با عرفا از وحدت شخصی بعنوان رأی نهائی خود دم میزنند. در این نگاه کثرت از وجود سلب و به مظاهر نسبت داده میشود. این نظریه خالی از پیچیدگی نیست، از اینرو همواره مورد بحث و مناقشه از سوی مخالفان و موافقان تصوف بوده است.

۱۴. شبستری در گلشن راز گوید:

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر

که از ظاهر نبیند جز مظاهر

رقیقت است، نه عینیت و هوهویت.^{۱۳} این دیدگاه هم بینونت غزلی را نفی میکند هم حلول را؛ هم اصالت کثرت را، هم همه‌خدایی را؛ هم تشبیه محض را و هم تنزیه محض را. هم تعالی حق را بیان میکند، هم حضور فراگیرش را؛ هم علویش را و هم دُنویش را. عرفان اسلامی تحت هدایت قرآن و سنت به این نگرش رسیده است و عرفا در جای جای سخنانشان به این منابع استناد میکنند.

معرفت صحیح، دیدن هم‌وحدت و هم‌کثرت و جمع بین اینها و مقهور دیدن کثرات، تحت ظل وحدت است. چون کثرت، ثانوی و اعتباری است و به وحدت برمیگردد در نهایت نگاه عارف نگاه وحدت بین است. او حقیقت را نور واحد میداند، اما نوری که بر مرئی مختلف تابیده و تعینات و سایه‌های کثیر را سبب شده است. ندیدن حق و حصر نظر به کثرات نشان از خللی در بینایی است^{۱۴} و متمایز ندیدن حق از کثرات منتهی به حلول و اتحاد میشود، و ندیدن وجود ظلی کثرات به شطحیات و نفی شریعت می‌انجامد.

ذات حق غیب مطلق است و ورای ظهور و دور از دسترس علم ما است و هیچ شهودی را به آن راه نیست، «و یحذرکم الله نفسه». حق تعالی باعتبار ذات، متعالی و مقدس و منزّه است؛ اما باعتبار اسماء و صفاتش، یعنی باعتبار تعیناتش، در جهان ظهور و حضور دارد. ذات مطلق وقتی با اسمی متعین تجلی میکند، افاضه و اضائه دارد؛ او اهل فعل و خلق و رزق است. خدا سخن میگوید و عالم کلام اوست و حق در کلامش ظهور دارد. البته علم و آگاهی و شهود اسماء و صفات نیز محدود به حد وجودی افراد است و کنه اسماء و صفات حق نیز بر غیر پوشیده است. معرفت اسماء و صفات ذومراتب است و جز خود حق کسی به کنه آن راه ندارد.

صفات بیک معنا به خدا و انسان نسبت داده شوند، لازم می‌آید که یا انسان صفات خدایی داشته باشد یا خدا صفات انسانی و خلقی داشته باشد، که در هر صورت به تشبیه می‌انجامد. و اگر این صفات در خدا بمعنایی متفاوت با معنایی است که به انسان نسبت داده میشود، لازم می‌آید که معنای این صفات در خداوند برای ما مجهول باشد. بعبارت دیگر، وقتی صفتی مانند علم را به خدا و انسان نسبت میدهیم، اگر لفظ علم بنحو مشترک لفظی بکار رود لازمه آن تعطیل ذهن از شناخت حق است؛ و اگر بنحو مشترک معنوی بکار رود، لازمه آن تشبیه حق به خلق است. پاسخی که الهیون اسلامی به آن رسیده‌اند اینست که معنا و مفهوم علم یا حیات درباره خدا و خلق یکی است، اما حقیقت و وجود اینها متفاوت است. طبق نظر ملاصدرا وجود، حقیقت واحد، اما تشکیکی و ذومراتب است؛ همینطور همه احکام و صفات وجود نیز تشکیکی و ذومراتب هستند. بنابراین، حمل این صفات بر خدا و انسان نه بنحو اشتراک لفظی است و نه بنحو اشتراک معنوی متواپی، که نشانگر یکسانی معنا در موارد مختلف است؛ بلکه بنحو اشتراک معنوی تشکیکی است، که ضمن دلالت بر وحدت معنا، تفاوت درجات آن را نیز نشان میدهد. عرفا این تشکیک را در ظهور قائلند، نه در وجود.

پس نحوه اتصاف خداوند به این صفات متفاوت با نحوه اتصاف انسان به این صفات است. این صفات بنحو کامل و مطلق به خدا نسبت داده میشوند و بنحو محدود و مشوب به انسان. مثلاً علم خداوند وجوبی، کامل، نامتناهی، ذاتی و سرمدی است؛ اما علم انسان، امکانی، محدود، عاریتی، زوال‌پذیر و مشوب است. مطابق تفسیر عقلانی‌بی که در حکمت متعالیه از شهودات عرفانی ارائه میشود باید گفت،

اصل صفت بنحو اشتراک معنوی تشکیکی به خالق و مخلوق نسبت داده میشود، چنانکه بین مراتب مخلوقات نیز تشکیک برقرار است. صفت تابع وجود بلکه عین آنست. وجود برای حق بنحو وجوبی و نامتناهی است، علمش نیز وجوبی و نامتناهی است و در ممکن بنحو امکانی و محدود. علم محدود انسانی جلوه‌بی از علم نامتناهی الهی است.

بعضی صفات الهی درباره انسان بصورت مجازی بکار میرود (البته نه لزوماً مجاز لفظی) مثل خلق و ابداع و ایجاد. برخی از صفات نسبت به انسان اعتباری و نسبت به خدا حقیقی است، مثل مالکیت. از سوی دیگر، برخی از صفات انسانی درباره خداوند بصورت مجازی بکار میروند. صفاتی که بنحوی با جسمانیت ملازم هستند از این دسته‌اند. در تعالیم دینی اموری مانند ید، وجه، و عین به خداوند نسبت داده شده است. تردیدی نیست که از نگاه ادبی و علم الفاظ این نوع تعابیر بنحو مجازی و استعاری درباره خداوند بکار میروند.^{۱۵}

باین ترتیب هم از تشبیه محض اجتناب میشود و هم از تعطیل. حقیقت امری بین الامرین است. هم الهیات تشبیهی و هم الهیات سلبی یکسو نگر و ناتمام میباشند. خداوند هم صفات ایجابی دارد و هم صفات سلبی و تنزیهی. صفات ایجابی مشترک را نیز با نفی قیود و سلب حدود خلقی و امکانی باید به خدا نسبت داد.

عارف در مقام کشف، حقایق ایجابی و ثبوتی را می‌یابد؛ سلب قابل شهود نیست. در مقام تفسیر و بیان شهود عرفانی البته زبان سلبی نیز بکار میرود.

۱۵. البته برخی عرفا همچون ابن عربی از باب وحدت ظاهر و مظهر اشکالی نمی‌بینند که این صفات بنحو حقیقی به خدا نسبت داده شود.

■ دیدگاه عرفا

در عین تأکید بر وحدت وجود،
نظریاتی چون همه خدایی،
حلول و اتحاد را نمیپذیرد،
زیرا همه این نظریات
بنحوی کثرت را
در حقیقت وجود
راه میدهند.

این عقل است که جهات سلبی را انتزاع میکند، چنانکه برخی از جهات ایجابی را هم درک میکند. ابن عربی در فص نوحی فصوص الحکم در تبیین این مسئله به آیه زیر تمسک میکند: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»^{۱۶} آیه در عین تنزیه حق و نفی تشبیه، برای حق سمع و بصر ذکر میکند که صفاتی ایجابی هستند و به غیر خدا نیز نسبت داده میشوند.^{۱۷}

توحید عرفانی

قلب‌الهیات اسلامی توحید است و اصلیت‌ترین شعار اسلامی «لا اله الا الله»، توحید ذاتی اعتقاد به وحدت و یگانگی ذات حق است. صرف‌الوجود ثانی ندارد. توحید، سطوح و ابعاد مختلف دارد. توحید در یک سطح، اعتقاد به وحدت خالق و نفی شریک برای خداوند است. در سطحی عمیقتر، توحید اذعان به یگانگی هستی است.

توحید صفاتی در علم کلام نفی تکثر در صفات حق است. صفات ذاتی حق از حیث مفهوم کثیرند، اما در حقیقت عین یکدیگر و عین حق هستند. در خدا هیچ نوع کثرت نیست. او همه صفات کمال را

بنحو بساطت و وحدت دارد. از نظر عارفان همه کمالات و صفات کمال از آن اوست و به او برمیگردد. تنها او را میتوان بالا صاله به حیات و علم و قدرت و دیگر صفات کمال متصف نمود.

توحید افعالی اذعان به این حقیقت است که مؤثری در عالم جز خداوند نیست. اگر اثری را به غیر خدا نسبت دهیم، نقش آن غیر حداکثر در وساطت است. فاعل حقیقی و مستقل تنها اوست. «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ اذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^{۱۸} پس وجود حقیقی، تنها از آن خداست. هر صفت کمالی، صفت اوست. هر فعل و اثری نیز مستند به اوست؛ «لا اله الا الله». پس تنها او شایسته پرستش و نیایش و طلب است؛ «لا معبود الا الله».

در سلوک عرفانی مراتب توحید از توحید افعالی شروع و به توحید ذاتی ختم میشود. عارف نخست مییابد که فاعل مؤثر فقط خداوند است؛ سپس همه کمالات را از آن حق میبیند و سرانجام به جایی میرسد که تنها خدا را وجود حقیقی مییابد.

خدا چون مطلق و نامتناهی است احکامی متفاوت با موجود متناهی دارد. آنچه در موجود متناهی به جهت محدودیتش قابل جمع نیست در حق جمع است. او هم ظاهر و هم باطن، هم اول و هم آخر است؛ اما این بمعنای ورای خوب و بد بودن نیست که برخی از سنتهای عرفانی قائلند.

اسماء الهی

از نظر عرفا حق در مقام ذات، مطلق و بیتعین است؛

۱۶. الشوری، ۱۱.

۱۷. ابن عربی، فصوص الحکم، به تصحیح ابوالعلا عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۷۰.

۱۸. الانفال، ۱۷.

■ در سلوک عرفانی مراتب توحید از توحید افعالی شروع و به توحید ذاتی ختم میشود. عارف نخست مییابد که فاعل مؤثر فقط خداوند است؛ سپس همه کمالات را از آن حق میبیند و سرانجام به جایی میرسد که تنها خدا را وجود حقیقی مییابد.

نیستند بلکه هر اسمی باعتبار تعینی خاص بر حق دلالت دارد. البته هر اسمی بنحو اجمال متضمن جمیع اسماء است، اما اگر بطور مستقل در نظر گرفته شود بر تعین خاصی دلالت دارد. برخی از اسماء ممکن است نسبت به بعضی دیگر از اسماء شمول داشته باشند. حتی بعضی از اسماء جامع هستند و حق را با جمیع صفات نشان میدهند و برخی غیرجامع و آنها نیز مراتب دارند.

پس اسماء باعتباری عین ذات (مسما) و باعتباری غیر او هستند. اسماء باعتبار مفهوم غیر از ذات و غیر از یکدیگر هستند. باعتبار وجود عین ذات و عین یکدیگر هستند. اسماء برگرفته و حاکی از کمالات،

۱۹. آشتیانی، شرح مقدمه فصوص الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۵، ص ۲۴۴.

۲۰. ابن فناری درباره اقسام تجلی بگونه‌ی دیگر سخن میگوید: «...التجلی الاول و هو تجلی ذاته لذاته فی حضرة احدیته، و التجلی الثانی و هو ظهوره فی اعیان الممكنات الی هی شئون ذاته و التجلی الثالث الشهودی الحاصل لدی الفتح...» آنگاه تجلی شهودی را به تجلی فعلی، وصفی و ذاتی تقسیم میکند. (فناوری، ابن حمزه، مصباح الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۳، ص ۱۶) درباره تجلی و احکام آن نک: رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶، ص ۲۴۴.

از اینرو در غیب مطلق است و ورای ادراک و شهود غیر است. علم و آگاهی مخلوق بدلیل محدود بودن فقط به امر متعین تعلق میگیرد. از اینرو علم غیر به حق تنها به تعینات و تجلیات حق ممکن است. با تعین و تجلی حق، اسماء مختلف ظاهر میشوند. هم تصرف حق در عالم از طریق اسماء است و هم ارتباط غیر با حق از راه اسماء است. ذات حق در مقام غیب مطلق ورای اسم و صفت و بینام و نشان است. مقام ذات مقام استهلاک صفات و اسماء است؛^{۱۹} اسماء و صفات ناظر به مقام تجلی است.

برای تجلی مراتب مختلف قائل شده‌اند. تجلی اول تجلی ذات برای خود است. در این مرتبه ذات مطلق بشرط عدم لحاظ تعین در نظر گرفته میشود که به آن احدیت میگویند. تجلی ثانی ملاحظه ذات همراه با اسماء و صفات است که به آن واحدیت میگویند. در این تجلی اعیان ثابتة آشکار میگردند. پس از این نوبت به تجلی عینی و ظهور اعیان خارجی میرسد.^{۲۰}

حقیقت اسم و صفت یکی است. صفت مبدأ اشتقاق است و اسم مشتق از آنست؛ صفت ساخت مصدری دارد و اسم که متشکل از صفت و نسبت است ساخت اسم فاعل، صفت مشبیه یا صیغه مبالغه دارد، مثل عالم، قدیر و غفار. پس در کنار هر صفتی اسمی هست. لذا اقسام و احکامی که برای صفات هست برای اسماء نیز هست.

اسم، اعتبار تعین ذات به صفتی است. باین اعتبار است که حق در عالم، تجلی میکند. ذات را اگر با تعینی در نظر گیریم، با اسمی به او اشاره میکنیم. و اگر بدون تعینی در نظر گیریم، ذات مطلق خواهد بود که لا اسم له و لا رسم له. ذات حاوی و واجد جمیع اسماء بصورت وحدانی است، اما اسماء چنین

■ اسماء

بااعتباری عین ذات (مسما)

و باعتباری غیر او هستند. اسماء

بااعتبار مفهوم غیر از ذات و غیر از

یکدیگر هستند. باعتبار وجود

عین ذات و عین یکدیگر

هستند.

مانند المبدأ والمعید والوکیل.^{۳۳} اسماء افعال در نسبت
حق با خلق و عالم امکان میباشند.^{۳۳}

در چند مورد در قرآن کریم از اسماء حسناى حق
سخن آمده است. «اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْاَسْمَاءُ
الْحُسْنٰى» درباره اینکه اسماء حسنا چیست و چند
عدد است اختلاف هست.

از رسول اکرم(ص) آمده است: «من احصاها
دخل الجنة». البته مقصود شمارش الفاظ و دانستن
عدد اسماء نیست؛ بلکه وصول به حقیقت اسماء
مراد است.

برترین اسم حق را اسم اعظم گویند. در اینکه چه
اسمی اسم اعظم است در اقوال علما و حتی روایات
وارد اختلاف است. «الله»، «الرحمن»، «یاحی یا
قیوم» و «ذالجلال والاکرام» و اسماء دیگر را بعنوان
اسم اعظم گفته‌اند. برخی اسم شریف «الله» را بعنوان
اسم اعظم ترجیح داده‌اند. الله بیک اعتبار علم است
برای حق و اسم جامع است که بر ذات در مقام
واحدیت دلالت دارد و جمیع اسماء و صفات حق در
آن مندرج است. اطلاع از اسم اعظم فقط برای اولیاء
ممکن است. در وجه جمع این تفاوتها گفته‌اند که
اسم اعظم اسم معینی نیست بلکه اعظم بودن اسم
بستگی به حال عبد دارد و در نتیجه متفاوت است.
بهر حال کسی که به اسم اعظم نایل گردد به قدرت
معنوی و مافوق طبیعی ویژه دست می‌یابد و
مستجاب‌الدعوه میگردد و در مراتب عالی بنا بر
بعضی از تعابیر به مقالید آسمان و زمین و مفاتیح
غیب دست مییابد. منظور دانستن کلمه و لفظ اسم

نسب و اضافات و روابط است. هر مخلوقی مظهر و
مربوب اسمی است و کل عالم تجلی اسماء حق
است؛ چنانکه در دعای کمیل آمده است:
«وباسمائک التی ملأت ارکان کل شیء» پس هر
مخلوقی تجلی حق به اسمی است و آیه و نشانگر
حق است. اسماء واسطه بین کثرات عالم و وحدت
حقند.

مخلوقات که مظاهر اسماء حقند نیز اسماء جزئیه
و کلمات حق نامیده میشوند. شاید بتوان آنها را اسماء
اسماء یا اسماء با واسطه نیز نامید. البته اسماء اسماء
اصطلاح دیگری دارد که به الفاظ اسماء گفته میشود.
مراد از اسماء الفاظ نیست؛ بلکه مراد مسما است
که حقیقت وجودی است، نه لفظی عربی یا عبری یا
غیر آن.

معرفت بشری در حوزه اسماء است.^{۳۱} هم خدا را
از راه اسماء و صفات میشناسیم و هم ماسوا را.

اسماء باعتباری بر سه قسمند: اسماء ذات که مشیر
به ذات و مظهر ذات هستند، مانند الله و الرب و
الملك؛ اسماء صفات که دلالت بر کمالی در حق
دارند، مانند الحی و الشکور و القهار؛ و اسماء فعل،

۲۱. وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ
أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (البقره، ۳۱).

۲۲. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۲۸۵.

۲۳. ابن فناوری، مصباح الانس، ص ۱۱۳.

الله نیست؛ بلکه مراد رسیدن به حقیقت اسم و مظهر آن واقع شدن است.

گر انگشت سلیمانی نباشد

چه خاصیت دهد نقش نگینی

برخی از عرفا چهار اسم را ویژه دانسته و آنها را ارکان یا امهات اربعه گفته‌اند که جامع اسماء دیگر هستند. این چهار اسم عبارتند از: الأول، الآخر، الظاهر، والباطن.^{۲۴} بعضی از عرفا اسماء دیگر را تحت این عنوان آورده‌اند.

هفت اسم را ائمه سبعة یا مفاتیح الغیب گفته‌اند. در مصادیق این اسماء نیز اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی از عرفا این اسماء را عبارت از حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم دانسته‌اند.^{۲۵}

در برخی از ادعیه از اسم مستأثر یاد شده است. اسم مستأثر اسمی است که جز حق کسی از آن آگاه نیست.^{۲۶}

اسماء وارده در شرع محدود و معین هستند. برخی آنها را نود و نه اسم و گروهی هزار و یک اسم دانسته‌اند. در قرآن کریم بیش از صد و بیست اسم حق تعالی وارد شده است. بحثی که در عدد اسماء هست مربوط به اسماء کلی است. اسماء جزئی حق یا کلمات الله، همه ماسوی الله است که فزون از شمار است. اسماء جزئی مظاهر اسماء کلی جلالی و جمالی حقند.

هر موجودی مظهر و مربوب یک یا چند اسم از اسماء است. انسان کامل، کون جامع و مظهر همه اسماء حق است. و حق در این آئینه، جمیع اسماء خود را میبیند. اینکه خداوند همه اسماء را به آدم آموخت میتواند دلالت بر این جامعیت داشته باشد. بدین جهت است که انسان شایستگی خلافت الهی را یافته و مسجود ملائکه شده است، چرا که طبق آیه

■ اسماء

جزئی حق یا

کلمات الله، همه

ماسوی الله است که فزون

از شمار است. اسماء جزئی

مظاهر اسماء کلی جلالی

و جمالی

حقند.

شریفه، ملائکه علم به همه اسماء نداشتند. نوع انسان دارای چنین استعداد و قوه است و سلوک عرفانی برای فعلیت بخشیدن به این قوه است. انسان کامل کسی است که این قوه در او بطور کامل به فعلیت رسیده باشد و کمال راستین رسیدن به این مقام است. فتوحات عارف تجلی اسماء بر اوست، با هر تجلی فتوحی نصیب سالک میشود.

خداشناسی واقعی همان علم الاسماء است، چون به ذات راه نیست. کمال آدمی در شناخت اسماء است برای مظهر حق واقع شدن و تشبّه به حق یافتن. در هر انسانی بعضی از اسماء حاکمند. انسان کامل مظهر تام است و از این جهت خلیفه الله است. لذا حضرت رسول، عبدالله است که اسم جامع است. شاید در مرتبه بعد مظهریت او برای اسم «رحمت» باشد که «رحمة للعالمین» است.

معرفت به حق با تجلی او بر سالک حاصل میشود. با تجلی فعلی، عبد به توحید افعالی میرسد، با تجلی

۲۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴.

۲۵. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص ۳۳.

۲۶. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۳۶۹.

■ معرفت به حق با تجلی او بر سالک حاصل میشود. با تجلی فعلی، عبد به توحید افعالی میرسد، با تجلی صفاتی، عبد به توحید صفاتی نائل میگردد و با تجلی ذاتی، عبد به توحید ذاتی واصل میگردد و همه ذوات و انبیاات را منعدم و مستهلک در ذات حق میبیند و به اسقاط الاضافات میرسد و بساط کثرت را برمیچیند.

به حق تعالی میرسد. اما در عین حال او مییابد که نیل به ذات الهی و رای ظرفیت وجودی اوست. او حضور حق تعالی را در مظاهر خلقی مشاهده میکند و ماسوی را فعل و جلوه او می یابد و به توحید افعالی میرسد. او هرچه را که در عالم میبیند ظهور صفات و اسماء حق میبیند و ارکان هرچیزی را لبریز از اسماء حق مییابد؛ «و باسمائک اللتی ملئت ارکان کل شیء». با تحلیل این معرفت شهودی در الهیات عرفانی رابطه ذات حق با صفات و افعال او تبیین میشود و معمای وحدت ذات و کثرت صفات پاسخی دلنشین مییابد. بهمین سان وحدت و کثرت هستی و نسبت خدا و خلق که از دشوارترین مباحث متافیزیکی در طول تاریخ اندیشه بشری بوده‌اند، بنحو دل‌انگیزی تصویر و تفسیر میشوند. در این نظام معرفتی حقیقت هستی و هستی حقیقی ذات حق تعالی است که اسماء و صفات بشمار دارد و عالم نمایشگاه اسماء حق و هر موجودی مظهر اسم یا اسمائی از او و انسان کامل جلوه‌گاه تام همه اسماء حق به نحو اجمال است و بدینسان معرفت راستین همان علم الأسماء است.

صفاتی، عبد به توحید صفاتی نائل میگردد و با تجلی ذاتی، عبد به توحید ذاتی واصل میگردد و همه ذوات و انبیاات را منعدم و مستهلک در ذات حق میبیند و به اسقاط الاضافات میرسد و بساط کثرت را برمیچیند. میدانیم که در عرفان اسلامی بین علم و عمل جدایی نیست. اسماء الهی نه تنها محور معرفت در عرفان نظری است، بلکه در سلوک عرفانی نیز نقشی محوری دارد. افضل عبادات ذکر حق است. ذکر حق یاد خدا و خواندن او بنامی از نامهای زیبای اوست که همه نامهای او زیباست. «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها»^{۲۷} اسماء شریف «الله» و «رحمن» را بیش از سایر اسماء باید یاد کرد؛ «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ او ادْعُوا الرَّحْمَانَ ایما تدعوا فله الاسماء الحسنی»^{۲۸} همه عالم خدا را به اسمائش تسبیح میکنند؛ «هو الله الخالق الباری المصور له الاسماء الحسنی یسبح له ما فی السماوات و الارض و هو العزیز الحکیم»^{۲۹} اسم خدا مبارک است و هرکاری را باید با بسم الله آغاز نمود؛ «تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام»^{۳۰}. چنانکه اولین فرمان الهی به آخرین پیامبرش خواندن نام او بود؛ «اقرا باسم ربک الذی خلق»^{۳۱}.

نتیجه

الهیات عرفانی بازسازی نظری خداشناسی شهودی است. عارف راستین با تهذیب نفس و تأمل و مراقبه در پرتو هدایت دین به معرفت و بصیرتی حضوری و بیواسطه

۲۷. الأعراف، ۱۸۰.

۲۸. الاسراء، ۱۱۰.

۲۹. الحشر، ۲۴.

۳۰. الرحمن، ۷۸.

۳۱. العلق، ۱.