

بررسی تناسب میان آرا مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت

محمدعلی چلونگر*

مجید صادقانی**

چکیده

مفوضه از گروه‌های غالی شیعی بودند که اگرچه اعتراف به مخلوق و حادث بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام داشتند، اما معتقد بودند که خداوند آنان را در آغاز آفرینش آفرید؛ سپس کار خلق و رزق و تدبیر جهان را به آنان تفویض نمود. از سوی دیگر حکمای شیعی پیرو ابن عربی با طرح نظریه «حقیقت محمدیه» چنین عنوان می‌کردند که خداوند برای جلوه‌گر ساختن خود و برای آنکه خود را در هستی متجلی سازد، ابتدا موجودی را آفرید و سپس از وجود او عالم را به وجود آورد. آنان از این موجود نخستین با تعبیر «حقیقت محمدیه» نام می‌بردند که معادل عقل اول در نظام فکری مشائیان بود.

این دو نظریه اگرچه شباهت‌هایی در ابتدای امر دارند، اما تفاوت ماهوی آنها بسیار بیش از تشابه ظاهری آنهاست؛ در این تحقیق به این تفاوت‌ها و شباهت‌ها اشاره خواهیم کرد.

واژگان کلیدی

مفوضه، تفویض، حقیقت محمدیه، ابن عربی، سید حیدر آملی، ملاصدرا، امام خمینی علیه السلام.

طرح مسئله

چگونگی خلقت، مسئله‌ای است که ذهن افراد بشر را طی قرن‌ها مشغول داشته است و لذا هر دین، مکتب و

m.chelongar@yahoo.com

msadeghani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۹

*. دانشیار دانشگاه اصفهان.

**دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۸

نظام بشری سعی نموده، به نوعی آن را بیان و تفسیر نماید. پیداست که چگونگی پیدایش خلقت، در تفسیری که انسان‌ها از زندگی خود دارند، اثر مستقیم گذارد. مع‌الوصف اسلام نیز مانند دیگر ادیان توحیدی اصل خلقت را با خالقیت خداوند در ارتباط می‌داند؛ البته جریان‌های فکری مختلف، برداشت‌های متفاوتی از این اصل داشته‌اند.

در بین مکاتب فکری اسلامی، گروه‌های غالی شیعی همواره سعی کرده‌اند به نوعی جریان خلقت را با وجود پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام پیوند داده و از این رهگذر آنان را یا خدایان جهان نشان دهند و یا مخلوقاتی که کار خلقت به آنان واگذرا شده است. در این میان گروهی از غلات شیعی که با نام «مفوضه» شناخته می‌شدند، تفسیری از چگونگی نظام خلقت داشته‌اند که با مخالفت صریح و علنی امامان شیعه و متکلمین معتدل این گروه مواجه شده است.

از سوی دیگر حکمای شیعی، خصوصاً پس از قرن هفتم هجری و بعد از آنکه محیی‌الدین ابن‌عربی نظریه‌های خاص خود را در باب تفسیر نظام هستی بیان داشت، دست به سازمان‌دهی نظامی فکری برای توضیح چگونگی بسط آفرینش زدند. اما به واسطه بعضی مشابهت‌هایی که بین آرا مفوضه و عقاید این دسته از حکما وجود داشت، برخی محققین عنوان داشتند که در واقع آنچه که حکمای عرفانی شیعی بیان کرده‌اند، همان نظریه غالیان مفوضه بوده که در لباسی نو و با سبقه‌ای پیشرفته‌تر ارائه شده است.

از جمله آقای مدرسی طباطبایی، این دو نظر را یکی دانسته است. وی در ذیل تبیین آرا مفوضه چنین می‌نویسد: «به‌طور دقیق‌تر، اولین و تنها مخلوق مستقیم خدا را یک هویت واحد و یک موجود کامل واحد (به‌تعبیر بعضی از آنان: حقیقت محمدیه) می‌دانستند که سپس در عالم، به اشکال مختلف (نخست در صورت پیامبران و سپس در صورت امام علی و فاطمه زهرا و ائمه هدی از نسل آن دو) متجلی شد.» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹، زیرنویس ۶۹)

البته چنانچه ایشان ارجاع داده، می‌توان پژوهش‌ها را در *المقالات و الفرق اشعری قمی* نیز مشاهده نمود. چنانچه قمی برای بیان آرا مفوضه به اصلی اشاره می‌نماید که بعدها با تغییراتی تحت عنوان «قائده الواحد» زیربنای نظریه حقیقت محمدیه گردید. وی می‌نویسد: «و اما اذین قالوا بالتفویض فائهم زعموا ان الواحد الازلي اقام شخصاً واحداً كاملاً لا زياده فيه و لا نقصان، ففوض اليه التدبير و الخلق، فهو محمد و علي و فاطمه و الحسن و الحسين و سائر الائمة» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۶۱-۶۰) اینکه اشعری به نقل از مفوضه می‌نویسد: «ان الواحد الازلي اقام شخصاً واحداً»، با اندکی تسامح، تقریباً همان قائده الواحد است که بیان می‌دارد: «لا یصدر عن الواحد الا الواحد.» (به‌عنوان نمونه ر.ک: املی، ۱۴۲۲: ۲ / ۳۸۳)

به‌هرحال در این مقاله برآنیم تا برای این پرسش، که آیا نظریه خلقت در آرا مفوضه تا چه اندازه با نظریه حقیقت محمدیه در آرا حکمای شیعی پیرو ابن‌عربی قرابت داشته و اصلاً تناسب میان این دو چیست؟ پاسخی

بیابیم؛ برای رسیدن به پاسخ ابتدا آرا هر دو گروه را در این حوزه بررسی و سپس در قسمت نتیجه‌گیری، تناسب میان آنها را به قضاوت می‌نشینیم.

تفویض

کلام شیعی معمولاً و به‌صورت سنتی، غالبان را به دو گروه عمده تقسیم می‌نماید: گروه نخست غالبان طیاره نام گرفتند که قائل به الوهیت پیامبر ﷺ یا امیرالمؤمنین ﷺ یا یکی از حضرات معصومین ﷺ بودند؛ محدثان و متکلمان شیعی بالاتفاق آنان را کافر و خارج از دین محسوب می‌داشتند. دسته دوم از غالبان، مفوضه نام گرفتند که اگرچه افکار مبالغه‌آمیزی در امر دین و پیامبر ﷺ و امامان ﷺ داشتند، اما همچنان در داخل محدوده مذهب تعریف می‌شدند و به‌اصطلاح می‌توان آنان را «غلات درون گروهی» نام داد.^۱ این گروه در در تعبیرات رجالیون و متکلمان، با عباراتی چون «من اهل الارتفاع»،^۲ «فی مذهبه ارتفاع»،^۳ «مرتفع القول»^۴ یا «فیه غلو و ترفع»^۵ مشخص و ممتاز شده‌اند.

چنانچه از این عبارات نیز پیداست، آنان دچار نوعی بلندپروازی و تندروی فکری و اعتقادی در مقام ائمه ﷺ شده‌اند؛ تا آنجا که اگرچه آنان را خدا نمی‌دانستند و به صفت ربوبیت نام‌بردار نمی‌ساختند، ولی برخی دیگر از صفات الهی را به ایشان منتسب کرده که قطعاً با نوعی غلو، در شأن آنان همراه بود.

به‌رحال اگرچه مفوضه را بعضاً از ساخته‌های فکری مفضل بن عمر جعفی (زنده پیش از ۱۸۳ ق)^۶ دانسته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۷۷)، اما آنچه پیداست آن است که این اصطلاح به‌عنوان واژه‌ای برای اشاره به گروهی خاص، در نیمه اول قرن دوم وضع گردیده است. به‌نظر می‌رسد قدیمی‌ترین سندی که از آن به‌صورت خاص، از گروهی به‌نام مفوضه نام برده شده، مربوط به عصر حضرت صادق ﷺ باشد. چنانچه هنگامی که زرارة بن اعین از آن حضرت در خصوص صحت آرا ایشان سؤال نمود، حضرت در جواب ابتدا می‌فرماید: منظور از تفویض چیست؟ و سپس به بیان نظر خود می‌پردازند. (کلینی، ۱۳۷۵: ۲ / ۸۰۹) این

۱. این دسته‌بندی از کلام شیخ مفید قابل فهم می‌باشد. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۳۴ - ۱۳۱)

۲. کشی این عبارت را ذیل عنوان مفضل بن عمر درباره اسحاق و عبدالله و خالد گفته است. (ر.ک: کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۶)

۳. نجاشی این عبارت را ذیل عنوان‌های خیبری بن علی الطحان، عبد الله بن خدش ابو خدش المهری و محمد بن بحر الرهنی ابوالحسین الشیبانی آورده است. (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۵۵) ابن‌غضائری و ابن‌داوود نیز این اصطلاح را برای افراد بسیاری به کار برده‌اند. ر.ک: ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۳۹ - ۳۸، ۴۳، ۴۸ - ۴۷، ۵۲، ۹۸ - ۹۷؛ ابن‌داوود، ۱۳۴۲: ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۵۲، ۴۶۸، ۴۹۸، ۵۰۰ و ۵۲۵.

۴. ابن‌غضائری این اصطلاح را زیاد به کار برده است، مثلاً در خصوص عبدالله بن بکر الارجانی، عبدالله بن الحکم الارمنی، یوسف بن یعقوب الجعفی. (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۷۶ - ۷۵ و ۱۰۲)

۵. نجاشی این اصطلاح را برای احمد بن علی ابوالعباس الرازی الخضیب الایادی به کار برده است. (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۷)

۶. برای بحث تفصیلی در باب شخصیت‌شناسی و جرح و تعدیل روایات منتسب به وی ر.ک: جباری، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۳۹.

روایت به خودی خود و فارغ از چگونگی جواب امام علیه السلام، بیانگر آن است که در آن زمان هنوز مفوضه به عنوان یک گروه با ساختار فکری نظام یافته در آرا کلامیان حضور نیافته بودند.

از این موارد که بگذریم، عقاید چندی به مفوضه نسبت داده اند. از جمله آنها اعتقاد به خلقت اظله پیش از اجسام است. بنابراین اعتقاد، ائمه علیهم السلام پیش از خلقت جسمانی شان در اظله بوده و سپس در زمانی خاص تولد جسمانی یافته اند. اگرچه متکلم بزرگی چون شیخ مفید با این عقیده به شدت مخالفت نموده و آن را غلوی آشکار بیان می دارد، اما در کتب حدیثی شیعه از جمله *الکافی* روایات متعددی از طرق متفاوت در تأیید این نکته وارد شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۳۵)^۱

همچنین مفوضه قائل به علم غیب ائمه علیهم السلام بودند. در این باره نیز در جوامع حدیثی شیعه، روایات فراوانی له یا علیه این معنی یافت می شود؛ اما به هر حال این مسئله در سازمان فکری این دسته از غالیان نمودی تمام داشته است. در این زمینه نیز با وجود آنکه برخی محدثان و متکلمان شیعه مانند سید مرتضی و شیخ الطایفه طوسی قائل به عدم نیاز امام به علوم غیر از شرعیات بوده و حتی به نوعی علم ایشان را در هر زمینه ای به غیر از علم دین نفی کرده اند و یا لاقلاً آن را لازمه امر امامت ندانسته اند، (علم الهدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۱۶۴) اما دسته اعظم بزرگان شیعه با استناد به احادیثی، علم امام علیه السلام بر پنهانی ها را تأیید نموده^۲ و امام را عالم به تمامی علوم دینی و غیر دینی دانسته اند.^۳

چنانچه پیداست این دو بخش از نظرات مفوضه، با اعتقادات بخش کثیری از بدنه شیعه معتدل همخوانی داشت و اگرچه برخی معاریف شیعه از جمله شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی با آن مخالفت کرده اند، اما به هر حال جزو نظام فکری شیعه ثبت گردید. در این میان اعتقادی که مفوضه را با چالش اساسی مواجه نمود و اصلاً نام گذاری این گروه بر اساس همین دیدگاه آنان شکل گرفته، تفسیری است که آنان از جایگاه ائمه علیهم السلام - به عنوان حادث و مخلوق و نه قدیم و خالق - در نظام هستی دارند. مفوضه بر این باور بودند که خداوند

۱. همچنین از جمله دیگر کتب دیگری که احادیث این موضوع را نقل نموده اند ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۱ / ۸۳؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۵؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴ / ۳۵۲؛ همچنین آقای محمد بیابانی اسکویی در ضمن چهار مقاله به بررسی نقطه نظرات بزرگان شیعه و احادیث وارده در زمینه ارواح اظله پرداخته است. (ر.ک: بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶) (۱. آیات و احادیث، ۲. آرا دانشمندان قرن ۴ تا ۸ هـ. ۳. بررسی آرا دانشمندان قرن ۱۱ تا ۱۳ هـ. ۴. بررسی آرا دانشمندان قرن ۱۴ و ۱۵ هـ)
۲. الزاماً این مسئله به معنای علم غیب نیست؛ چه اینکه علم غیب مخصوص خداست و در این زمینه بحث های فراوانی وجود دارد. (در این خصوص ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۳: ۴ / ۷۰ به بعد و ۷۸ به بعد)
۳. صفار در *بصائر باہی* دارد تحت عنوان «باب فی علم الائمه بما فی السماوات و الارض و الجنة و النار و ما کان و ما هو کائن الی یوم القیامه» (صفار، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۲۷) و کلینی نیز در *کافی* با بی گشوده است تحت عنوان «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ علیهم السلام يَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ أَنَّهُ لَّا يَخْفَى عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۶۰) و در آنجا احادیث این زمینه را به صورت جامع جمع آوری کرده است.

پس از آنکه پیامبر ﷺ و امامان ﷺ را به عنوان اولین مخلوق آفرید، کار عالم از جمله خلقت و رزق را به آنان تفویض نمود.^۱

در این زمینه آنان نوعی استقلال در خلق و رزق برای امامان قائل بودند و لذا خالق حقیقی وجود را معصومین ﷺ می‌پنداشتند و نه خداوند. (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۶۱ - ۶۰) از جمله دیگر باورهای مفوضه که البته از سوی ناقدین و مخالفینشان به آنان نسبت داده شده، این استدلال بود که چون پیامبر ﷺ و امام ﷺ خالق هستند و همه امور در دست آنهاست، پس معرفت ایشان کافی از معرفت خداوندی است و به طریق اولی این نوع معرفت را مکفی از عبادات دانسته و به همین لحاظ، نوعی افکار اباحی‌گری و لابلالی‌گری در آنها دیده می‌شد. از سویی دیگر منکر شهادت ائمه ﷺ بودند که به صورت خاص، این مسئله در حضرت سیدالشهدا ﷺ متبلور می‌شد.^۲ با این حال اشاره این نکته نیز مهم است که آنچه درباره مفوضه در اختیار ماست، تماماً از طریق مخالفان و معارضین ایشان ثبت شده و تقریباً متنی از مؤلفی که خود را جزو مفوضه دانسته باشد و به بیان مبانی اعتقادی خود بپردازد، در اختیار نیست؛ البته بعضی از محدثین معروف مانند محمد بن صفار را به تفویض متهم نموده‌اند، اما قطعاً خود وی از این اتهام تبری جسته است.

مع الوصف پیداست که از مجموع این نظام اعتقادی منتسب به مفوضه، آنچه در اینجا مهم و قابل بررسی است، نظریه تفویضی ایشان در باب استقلال قدرت معصومین ﷺ در خلق و رزق جهان است. چراکه این نظر پایه اصلی تفکرات غالبان مفوضه را تشکیل می‌دهد و در واقع مابقی اعتقادات این طایفه بر همین اصل استوار شده و در ثانی آنچه که مفهوم حقیقت محمدیه را با آرا مفوضه پیوند می‌دهد همین اصل پذیرفته شده و ملزومات آن، در میان اعتقادات این دسته از غالبان است.

۱. باید در نظر داشت که مسئله تفویض در ادبیات کلامی دارای معانی متفاوتی است که آنچه مفوضه به آن قائل بودند و از دیدگاه قاطبه شیعه مورد انکار واقع شده، تفویض در امر خلقت و رزق به ائمه ﷺ می‌باشد؛ اما معانی دیگر تفویض معمولاً با اعتقادات بدنه اصلی شیعه همخوانی داشته، چنانچه در این زمینه‌ها روایاتی در تأیید آنها وارد گردیده است. علامه مجلسی در ذیل بحث نسبتاً جامعی که در باب تفویض و مفوضه ارائه نموده‌اند، برای واژه تفویض شش معنی ذکر کرده‌اند: ۱. تفویض در خلق و رزق؛ ۲. تفویض در امر دین؛ ۳. تفویض امور مخلوقات؛ ۴. واگذاری بیان علوم و احکام دین به امامان؛ ۵. تفویض در عطا و منع؛ ۶. تفویض به معنای اینکه در هر واقعه‌ای طبق آنچه مصلحت می‌بینند، می‌توانند طبق ظاهر شرع یا به علم شخصی خود یا براساس آنچه خداوند به ایشان الهام می‌کند، حکم کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵ / ۳۲۸، فصل فی بیان التفویض و معانیه).

۲. عبارات اشعری در این زمینه به این ترتیب است: و اما الذین قالوا بالتفویض فاتهم زعموا ان الواحد الازلي اقام شخصاً واحداً كاملاً لا زیاده فیه و لا نقصان، ففوض الیه التدبیر و الخلق، فهو محمد و علي و فاطمه و الحسن و الحسين و سائر الائمه، و معناهم واحد و العدد یلیس و ابطالوا الولادات، و اسقطوا عن انفسهم طلب الواحد الازلي الذي اقام هذا الواحد الكامل، الذي فوض الیه و هو محمد، و ائمه الذي خلق السموات و الارضین، و الجبال و الانس و الجن و العالم بما فیه. و زعموا انه لا یجب علیهم معرفه القديم الازلي و اما کلفوا معرفه محمد و ائمه الخالق المفوض الیه. خلق الخلق و ان هذه الاسماء التي یسمى الله بها، و یسمى به في كتابه اسما المخلوقين المفوض اليهم فان القديم الازلي خلقهم و لم یخلق شيئاً غیرهم، فهذه الاسماء ساقطه عن القديم مثل الله الواحد الصمد القاهر الخالق البارئ الحي الدائم. (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۶۱ - ۶۰؛ همچنین در باب عقاید مفوضه رک: شیعی، ۱۳۸۵: ۲۱۶)

از همان نخستین روزهای پیدایش این اندیشه، رد یا پذیرش آن، ذهن متکلمان شیعی را به خود مشغول داشت. چنانچه تا سال‌های دوران غیب صغرا (۳۲۹ - ۲۶۰ ق)، همواره از محضر حضرات معصومین علیهم‌السلام پرسش‌هایی در این باب می‌شد و از جمله، آنان نیز با ادبیات مختلف این نوع نگرش را رد نموده و در مقابل، جایگاه حقیقی خود را در جهان آفرینش متذکر می‌شدند. تقریباً تمامی امامان پس از حضرت باقر علیه‌السلام به نوعی گفتمانی در رد و جرح آرا تفویضیان داشته‌اند.^۱

مسئله‌ای که در تمامی این روایات وجود دارد آن است که ائمه علیهم‌السلام هر نوع فعل استقلالی را در جهان نفی و طرد می‌نمودند، و همواره بر این اصل تأکید می‌کردند که فاعل حقیقی خداست؛ ولی درباره عقیده تفویض امر خلق و رزق، هم فاعل حقیقی و هم فاعل غایی را خداوند می‌دانستند؛ اما با یک تبصره و آن هم اینکه عهده‌دار خلقت و رزق، خداست، اما این مسئله توسط خدا و «به یمن وجود امامان» انجام می‌شده است. چنانچه وقتی در زمان غیبت صغرا در میان عده‌ای از شیعیان درباب صحت و یا عدم صحت اعتقاد به تفویض اختلاف افتاد، نزد محمد بن عثمان عمری (نایب امام زمان علیه‌السلام) رفته و خواستار نظر مستقیم حضرت ولی عصر علیه‌السلام شدند و آن جناب نیز در توقیعی این مسئله را این‌گونه رمزگشایی نمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْجَسَامَ وَ قَسَمَ الْأَرْزَاقَ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا حَالٍ فِي جِسْمٍ
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَ أَمَّا الْأَئِمَّةُ علیهم‌السلام فَإِنَّهُمْ يَسْأَلُونَ اللَّهَ تَعَالَى فَيَخْلُقُ وَ
يَسْأَلُونَهُ فَيَرْزُقُ إِيَّابًا لِمَسْأَلَتِهِمْ وَ إِعْظَامًا لِحَقِّهِمْ. (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۴)

خداوند خالق اجسام است و ارزاق را تقسیم نموده، زیرا او جسم نیست و حلول در جسم هم نمی‌کند، همتایی ندارد، او شنوا و بیناست؛ اما ائمه علیهم‌السلام از خدا درخواست و تقاضا می‌کنند، خدا می‌آفریند، و تقاضای رزق می‌کنند و رزق داده می‌شود؛ به جهت مستجاب شدن دعای آنها و احترام آنها در نزد خدا.

۱. شایان ذکر است مرحوم علامه مجلسی درباب اعتقاد مفوضه شرطی وارد کرده‌اند که در نوع خود جالب توجه است. ایشان می‌نویسد: «گروهی معتقدند که خداوند ائمه را خلق نموده و امر آفرینش را در اختیار آنها قرار داده، آنها می‌آفرینند و روزی می‌دهند و می‌میرانند و زنده می‌کنند. این چنین گفتاری دو وجه دارد: اول: اینکه معتقد شویم چنین کارها را با قدرت و اراده خود انجام می‌دهند و درواقع انجام‌دهنده ائمه علیهم‌السلام هستند. این کفر صریح است که دلائل عقلی و نقلی چنین چیزی را محال می‌داند و شکی برای عاقلی نیست در کافر بودن معتقد به این اعتقاد. دوم: این است که این کارها را خداوند انجام می‌دهد، ولی وقتی که آنها تقاضا دارند مانند شق قمر و مرده زنده کردن و عصا اژدها نمودن و سایر معجزات، تمام اینها به قدرت خدا انجام می‌شود؛ اما موقعی که آنها اراده می‌کنند تا معلوم شود در ادعای خود راست می‌گویند، این مطلب را عقل منکر نمی‌شود که خداوند آنها را آفریده و کامل نموده و به آنها الهام کرده نظام واقعی عالم را سپس هر چیز را آفریده مقارن به‌اراده و خواست آنها، گرچه عقل امتناعی از پذیرش چنین معنی برای تفویض نسبت به ائمه ندارد، ولی اخبار گذشته مانع از چنین اعتقادی است مگر در مورد معجزات. بلکه به‌طور صریح با اینکه معتقد شدن به چنین مطلبی اعتقاد به چیزی است که دلیلی ندارد، زیرا خبر معتبری در این باره به آن مقدار که ما مطلع هستیم نرسیده.» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳ / ۲۵۸ - ۲۵۷)

مع الوصف تا اینجا مشخص گردید که مفوضه نخستین آفریده خداوند را حضرات معصومین علیهم السلام می‌دانستند و پس از آن بر این باور بودند که کار عالم در جمیع جهات و به صورت خاص در امر خلق و رزق به آنان واگذار شده است؛ به گونه‌ای که خداوند پس از این واگذاری یا تفویض، خود از تدبیر کار عالم کنار کشیده و به کل آنان را مدبر جهان ساخته است.

به نظر می‌رسد این گونه تفسیر آنان از نظام خلقت، نتیجه اشتباهی باشد که در فهم بعضی احادیث پیش آمده؛ به گونه‌ای که آنان احادیث وارده در باب تفویض امر دین و امور مردم به ائمه علیهم السلام را که به کرات از سوی معصومین علیهم السلام نقل و مورد تأیید قرار گرفته بود^۱ را بر کار خلق و رزق نیز توسیع داده بودند. به این صورت این دسته از احادیث دست‌مایه انحرافی این گونه شد.

حقیقت محمدیه

از معتبرترین نظریات حکمت اسلامی در باب چگونگی آفرینش عالم، نظریه حقیقت محمدیه است؛ نظریه‌ای که اگرچه با نام شخصیت برجسته حکمی - عرفانی اسلامی یعنی شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی گره خورده و همواره وی را به عنوان طراح و پایه‌گذار آن می‌شناسند.

ابن عربی با طرح مفاهیمی نظیر فیض اقدس، فیض مقدس و واسطه فیض درصدد برآمد تا با ارائه تصویری تشکیکی از هستی، نحوه ایجاد عالم را بیان دارد و در این راستا او نخستین صادر خداوند و یا به تعبیر دقیق‌تر نخستین تعین الهی را «حقیقت محمدیه» نام نهاد، حقیقتی که صادر ثانی از مصدر نخست نیز نام گرفته بود.^۲

۱. در این احادیث به صورت کاملاً پذیرفته شده، مسئله دین و امور خلاق به رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه واگذار گردیده است. برای نمونه: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَرَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ أَبِي أَسَامَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مُحَمَّدًا عليه السلام عَبْدًا فَادَّبَهُ حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً أَوْحَى إِلَيْهِ وَفَوَّضَ إِلَيْهِ الْأَشْيَاءَ فَقَالَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. (صفا، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۷۸) صفا در بخشی جداگانه با نام «باب التفويض إلى رسول الله صلی الله علیه و آله» نوزده حدیث ذکر کرده است. همچنین همو در باب «فی أن ما فوض إلى رسول الله صلی الله علیه و آله فقد فوض إلى الأئمة عليهم السلام» به نقل سیزده حدیث پرداخته است. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي زَاهِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الثَّوْحِيِّ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ فَقَالَ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ - وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ - مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ قَالَ ثُمَّ قَالَ وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ فَوَّضَ إِلَيَّ وَإِئْتَمَنَ فَسَلِّمْتُمْ وَجَدَّ النَّاسُ فَوَاللَّهِ لَنُحْيِيكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا وَ أَنْ تَصْمَتُوا إِذَا صَمْتْنَا وَ نَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِأَحَدٍ خَيْرًا فِي خِلَافِ أَمْرِنَا. (كليني، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۶۵) كليني نیز در باب «التفويض إلى رسول الله صلی الله علیه و آله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين» ده حدیث آورده است.

علامه مجلسی نیز پس از آنکه بحث کوتاهی در این باب نموده و آیات قرآنی مؤید این مسئله را ذکر می‌نماید، به احادیث وارده پرداخته و از آن میان بیست و نه حدیث نقل می‌نماید. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷ / ۱)

۲. این مفهوم از جمله تفسیرهایی است که براساس قانده بسیار معروف الواحد (لا یصدر عن الواحد الا الواحد) شکل گرفته است. درخصوص بحث اصلی در این باره از سوی شیخ اکبر ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۱۹؛ باب «بدء العالم و مثاله: الهباء و

درواقع حقیقت محمدیه اصطلاحی بود که عرفای پس از ابن عربی از آن بهره بردند تا ذات احدیت را در مقام تعین یافته و تجلی، بیان دارند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۲۵) گفتنی است حکما و عارفان مسلمان، حقیقت محمدیه را به نام‌های دیگری از جمله تجلی اول، عقل اول، نور اول، نفس الرحمان، وجود منبسط، روح اول و اعظم، ولایت مطلقه، انسان کبیر، لوح محفوظ و موارد دیگری مانند آن اطلاق کرده‌اند. هر کدام از این نام‌ها که برای آن حقیقت به کار رفته است، بنا بر اعتبار و حکمتی است و وجه استدلالی دارد. مثلاً آن را عقل می‌نامند، چون ذات خود و ذات خالق خود و ذات دیگران را تعقل و ادراک می‌کند و آن را از آن جهت روح القدس می‌نامند که وسیله حیات مادی در تمام موجودات است. از آن جهت آن را روح اعظم می‌نامند که بزرگ‌ترین روح قدسی است. از آن جهت به آن نور گفته‌اند چون هم آشکارکننده خود است و هم آشکارکننده غیر؛ آن را حقیقت حقایق نامیده‌اند، چراکه همه حقایق از اول تا آخر به آن بازمی‌گردد. آن را آدم و انسان کبیر گفته‌اند، به خاطر آن که منشأ همه موجودات است و همچنین از آن جهت آن را جوهر خوانده‌اند چون بقایش بالذات بوده و بقای موجودات دیگر نیز به آن وابسته است و نهایتاً آن را هباء نامیده‌اند که ماده و اصل هر چیزی است. (یثربی، ۱۳۸۷: ۳۳۲)^۱

حقیقت محمدیه صورت اسم جامع الهی، جامع جمیع اسما و صفات، کامل‌ترین فرد نوع انسانی و بلکه اکمل مظاهر حق و اعظم مجالی اسم اعظم است و از آنجا که این حقیقت ارتباطی تام با عالم دارد، خداوند پیش از هر چیزی او را آفریده و «هر چیزی را از او آفرید.» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۸)

از سوی دیگر حقیقت محمدیه، ارتباطی تنگاتنگ نیز با مسئله اسما داشته است. به این صورت که هر شأنی از عالم مظهر، اسمی خاص از خداوند است و انسان کامل نیز که مظهر تام و تمام حقیقت محمدیه در عالم ناسوت می‌باشد، چنانچه خود جامع جمیع ماسوی‌الله می‌باشد، مظهر اسم الله بوده که جامع جمیع اسما الهی است. (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۱۱) به همین لحاظ است که در عرفان اسلامی بر این باورند که در عالم^۲ چیزی جز خداوند وجود حقیقی ندارد و آنچه هست خیالی است و وجودش در ظل وجود «الله» معنی می‌یابد. به همین خاطر هستی (عالم کبیر) را جلوه‌ای از اسما خداوند گفته‌اند و انسان (عالم صغیر) را جلوه‌ای کامل از

الحقیقه المحمدیه». باید توجه داشت که وی از ابداع عالم یعنی آغاز هستی سخن می‌گوید و نه خلق آن. وی این بحث را با جمله بسیار زیبایی آغاز نموده و می‌نویسد: کان الله و لا شیء معه و هو الآن علی ما علیه.

۱. گفتنی است این مفهوم چنانچه آمد یا واژگانی دیگر و اصطلاحاتی مختلف سال‌ها پیش از ابن عربی وضع گردیده بود. کاری که ابن عربی انجام داد قواعد آن را تنظیم نمود و سازمان فکری برآمده از آن را کاملاً دقیق بیان کرد. این مفهوم در ادبیات عرفای پیش از وی با تعبیرات مختلفی وجود داشته است. از جمله رحمت جامعه از ابراهیم ادهم، اولین ذره از سهل تستری، سراج انور از منصور حلاج، نور محمد ﷺ از مستملی بخاری، سر فطرت از خواجه عبدالله انصاری، غایت کونین از عین‌القضات همدانی، مقصود آفرینش از سنایی غزنوی و اول پدیده غیبی از عطار نیشابوری. پس از ابن عربی نیز باز هم عرفا معادل‌هایی برای این مفهوم بر ساخته‌اند: نفس رحمانی از داود قیصری، خواجه لولاک از مولانای رومی، حقیقت‌الانسان از صائین‌الدین ابن‌ترکه اصفهانی و نهایتاً ولایت مطلقه محمدیه از سید حیدر آملی. در این خصوص ر.ک: خدایار، ۱۳۸۶: ۸ - ۴.

۲. معنای لغوی عالم، یعنی علامت؛ علامت چیزی که آن همانا خداست.

اسم الله و چون پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام اعلی‌ترین نمونه انسان کامل هستند، پس هم ایشان مصداق عینی حقیقت محمدیه نیز می‌باشند. اما در عین حال که عالم در مرحله اسماء با وجود الهی وحدت می‌یابد (نظریه وحدت وجود)، در همان حال حضرت احدیت در مرتبه ذات، بسیار بالاتر و فوق همه هستی است و هیچ وحدتی در کار نیست.

مع الوصف این نظریه به خاطر عمق معنایی فراوانی که داشته، از سوی محققین اسلامی دچار بدفهمی‌هایی شده است و البته این گونه اشتباهات در فهم آن، بعدها به دنیای مستشرقین غربی نیز نفوذ کرد و باعث تفسیرهای اشتباهی از سوی آنان شد (آملی، ۱۳۶۷، مقدمه هنری کرین: ۷) به گونه‌ای که بعضاً باعث گردید حقیقت محمدیه به نوعی شرک در خالقیت تعبیر شود.

قابل ذکر است که مفهوم حقیقت محمدیه، در نظرگاه ابن عربی شخص محمد عربی، رسول الله صلی الله علیه و آله نیست، بلکه مفهومی است کلی که در نظام فکری مشائیان از جمله شیخ الرئیس - ابن سینا - با نام عقل اول از مجموع عقول ده‌گانه نام‌بردار شده است و البته در این رابطه ابن عربی متذکر می‌شود که نزدیک‌ترین فرد به حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله که عالی‌ترین مصداق عینی حقیقت محمدیه است، صاحب ذوالفقار حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام می‌باشد. (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۱۹)

دقیقاً به سبب همین گونه استدلال‌ات، اگرچه مبدع این نظریه را ابن عربی سنی‌مذهب گفته‌اند، اما جان‌مایه تعالیم وی خصوصاً در باب حقیقت محمدیه، با اندیشه‌های حکمای شیعی بسیار موافق آمد، به گونه‌ای که اندیشه‌های ابن عربی در جامعه شیعی ایرانی بسیار بیش از جوامع فکری عربی سنی مورد کنکاش و تدقیق قرار گرفته است. از جمله نخستین شارحان نظریه‌های ابن عربی در میان شیعه و سنی و البته معروف‌ترین آنها سید حیدر آملی است؛ همو که ارتباطی تنگاتنگ میان تشیع و تصوف می‌دید و تشیع را عین تصوف و تصوف را عین تشیع بیان می‌داشت. (آملی، ۱۳۶۸، مقدمه هنری کرین: ۱۴)

سید حیدر، حقیقت محمدیه را معادل عبارت شیعی نور محمدی تعبیر نموده (آملی، ۱۳۶۷: ۱۲) و حتی پا را از ابن عربی نیز فراتر گذاشته و مفاهیم عقل اول و خلق اول را نه معادل حقیقت محمدیه، بلکه از شئون آن معرفی می‌نماید. (همو، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۴۶) او در توصیف چگونگی آغاز آفرینش در ذیل بخشی با نام «بدء العالم و الإنسان و غایتها»، چنین می‌آورد: «بدء الخلق: الهباء، و أول موجود فيه الحقیقه المحمديه الرحمانیه، و لا این یحصرها لعدم التحیز، و ممّ وجد؟ وجد من الحقیقه المعلومه (التي لا تتصف بالوجود و لا بالعدم.» (همان: ۵ / ۲۸۹) ملاصدرای شیرازی نیز اگرچه خود مبدع حرکتی نو در اندیشه حکمی اسلامی است و از این‌رو او را بیش از آنکه پیرو ابن عربی بدانیم، باید سرمنشأ حکمتی تازه تأسیس به‌نام حکمت متعالیه بیان داریم، اما به‌هر حال نمی‌توان از این واقعیت چشم پوشید که یکی از آبخورهای اصلی تفکر صدرایی، اندیشه‌های ابن عربی بوده است؛ چنانچه نظام فکری صدرا در خصوص چگونگی آفرینش تحت تأثیر اندیشه‌های ابن عربی رشد کرده است.

به‌هرحال به‌تصریح صدرالمتألهین، عقل نخستین همان حقیقت محمدی ﷺ است که از حیث وجود، اشرف ممکنات و به‌حسب نور و اشراق، اقوای آنهاست و جمیع ماسوا، به‌واسطه او از نور حق متنور می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۶۶ - ۱۶۵) درواقع یکی از محوری‌ترین موارد انطباق در بحث صادر اول در حکمت متعالیه، انطباق صادر اول بر حقیقت محمدی ﷺ است. او البته اذعان می‌نماید که حقیقت محمدیه بحثی ریشه‌دار و قدیمی است. چنانچه نزد فلاسفه، عقل کل و عنصر اول و در زبان پهلوی بهمن، نامیده می‌شود. او امام موجودات است که در آیه شریفه ۱۲ سوره یس به آن اشاره شده است. او حقیقت محمدی ﷺ است؛ از آن‌رو که شامل جمیع محامدی است که خداوند متعال را بدان حمد می‌کنند.^۱

همچنین باید به برداشت‌های عارفانه امام خمینی ﷺ درباب حقیقت محمدیه اشاره کرد. ایشان در «شرح دعای سحر» و مهم‌تر از آن در کتاب *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية* به‌صورت تفصیلی یا اجمالی به مبحث حقیقت محمدیه پرداخته‌اند. از جمله در شرح دعای سحر می‌آورند:

تنها کسی که مقام مشیت در او تحقق یافته و افقش با افق مشیت یکی است و راه و وسیله اتصال آسمان و زمین است، کسی است که خدا خلقت را به او شروع فرموده و به او نیز ختم خواهد فرمود که این همان حقیقت محمدی و علوی، صلوات الله علیهما، است. او خلیفه خداوند بر اعیان ماهیت‌ها و مقام ولایت مطلقه و اضافه اشراقی‌ای است که منور شدن سرزمین‌های تاریک از اوست، و او همان فیض مقدسی است که اضافه وجود بر مستعدانی که در تاریکی فرورفته‌اند به‌وسیله اوست و آب جاری حیات است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيًّا؛ (انبیاء / ۳۰) از آب هر چیزی را زنده گردانیدیم.»

او آب بسیار پاکی است که هیچ‌یک از آلودگی‌های طبیعی و ناپاکی‌های ظلمانی و زشتی‌های امکانی آلوده‌اش نمی‌کند و او نور آسمان‌ها و زمین: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور / ۳۵)؛ و سزاوار مقام الهیت است: «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ» (زخرف / ۸۴) اوست هیولای اولی که با آسمان آسمان است و با زمین زمین و مقام قیومیت مطلق بر اشیا را داراست: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» (هود / ۵۶). او نفس رحمانی است: «وَوَفَّقَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲)؛ و از روح خود در او دمیدم. او فیض منبسط، وجود مطلق، مقام قاب قوسین، مقام تدلی، افق‌اعلی، تجلی‌ساری، نور منتشر، صفحه‌گسترده، سخن‌یادشده، کتاب‌نگاشته، کلمه‌کن وجودی، و وجه باقی خداوند است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن / ۲۷ - ۲۶)؛ و هرکس بر روی آن [زمین] است فناپذیر است و وجه پروردگارت که دارای جمال و جلال است باقی است؛ و القاب و اشارات فراوان دیگر. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۱۰۴)^۲

۱. درخصوص نظام سیستمی آفرینش در بینش ملاصدرا، ر.ک: رحیم‌پور، ۱۳۸۹.

۲. همچنین در این زمینه ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۶۰.

بنابر تعریف‌های فوق به‌خوبی برداشت می‌شود که در این نظام فکری، حقیقت محمدیه بیش از هر چیزی با مفهوم تجلی، قرابت دارد. لذا برای درک هرچه بهتر آن، ناگزیر بایستی مفهوم تجلی فهمیده شود. در فصل اول *فصوص الحکم*، ابن عربی تجلی را به دو نوع فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم کرده است. فیض اقدس تجلی ذاتی حق تعالی بر علم خودش است، آن‌گونه اعیان ثابت در علم الهی متجلی می‌شوند، به عبارتی دیگر فیض اقدس تجلی خداوندی است از مقام احدیت به مقام واحدیت. اما فیض مقدس تجلی اسمائی اوست، به‌صورتی که کل عالم وجود یا همان ماسوی‌الله براساس تجلی اسمائی خداوند متعین می‌شوند. ابن عربی از طریق تبیین این دو تجلی ثابت می‌کند که ذات حق در ذات هر موجودی متجلی است و صورت‌های بی‌شمار موجودات نیز تجلی اسما و صفات بی‌شمار حق هستند. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۹۱)^۱

براساس دیدگاه یادشده تجلی نخست یا فیض اقدس همان حقیقت محمدیه است که اعیان ثابت را در علم حق، متجلی ساخته. بنابراین، حقیقت محمدیه تنها متجلی‌کننده علم خداوندی بر اعیان ثابت است و نه خالق آنها. (نکته‌ای که در نتیجه‌گیری به‌صورت تفصیلی به آن پرداخته می‌شود) این مسئله به‌خوبی در این عبارت بیان شده است: «سپاس مر خداوندی را که به ذات خود از ذات خود - برای ذات خود - در ذات خود تجلی، و مجالایش را حقیقت محمدیه خود کرد.» (قونوی، ۱۳۷۱، مقدمه مترجم: ۹) همان‌گونه که از این گفته پیداست درواقع، حقیقت محمدیه مجلای تجلی الهی است و این نکته، کلید تفاوت میان این حقیقت و تفویض می‌باشد.

همچنین مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی - که به‌حق تالی حکمای سلف در روزگار ما محسوب می‌شد - نیز در شرحی که بر *مقدمه قیصری بر فصوص الحکم* ابن عربی نوشته است، در فصل هشتم کتاب به این موضوع می‌پردازد. وی در کلامی سنگین اما راهگشا نسبت حقیقت محمدیه (بخوانید فیض اقدس) و تعیین عالم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

فیض اقدس که فیض مقدس تعین و ظهور همان فیض اقدس است، منشأ تعین و ظهور حق به‌صورت اسما و صفات گردید، و از طلوع این حقیقت، حق متعین به تعینات اسما جلالیه و جمالیه می‌شود و در صور حقایق ظاهر می‌گردد. فیض اقدس دو نسبت دارد:

۱. این دو تجلی را تجلی ذاتی و تجلی شهودی نیز گفته‌اند.

الف) تجلی ذاتی: این تجلی همان فیض اقدس می‌باشد که عبارت است از ظهور حق در علم الهی به حالت صور اعیان ثابت. در این تجلی، حق تعالی برحسب قابلیت و استعداد تجلی می‌کند و خود را در مرتبه علم و به‌صورت اعیان نمایان می‌سازد. پس حق تعالی از مقام احدیت به مقام واحدیت تنزل پیدا می‌کند که هر دو مقام در مرتبه الوهیت (حضرت الوهیت) قرار می‌گیرند.

ب) تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدس: بر اثر این تجلی، عالم خارج وجود پیدا می‌کند. این تجلی متناسب با استعداد و قابلیت اعیان، به آنها هستی می‌بخشد و عالم را ایجاد می‌کند. در این تجلی، به وجود انسان نیاز پیدا می‌شود تا خلیفه خدا شود و صورت‌های اسمی و فعلی و ذاتی الهی را ظاهر کند. (فمیمی، ۱۳۹۱: ۱۰۲)

نسبتی و ارتباطی به حقیقت غیب مطلق و وجود صرف محض واجبی. به این اعتبار ظهور ندارد و متصف به تعینی از تعینات نمی‌شود. و وجهی نسبت به اسما و صفات و متمایزات در مقام واحدیت دارد. به این اعتبار، متجلی در اسما و صفات است، و به کسوت اسما و صفات در مقام واحدیت و جمع وجود درمی‌آید. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۴۶ - ۶۴۵)

از مجموع این اقوال که البته نمونه‌ای از تأییدیه حکمای شیعی بر نظریه حقیقت محمدیه است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آنان این بحث را جزو نظام فکری خود پذیرفته و با استفاده از کلام و حدیث شیعه آن را بسط و گسترش داده‌اند.

تحلیل و بررسی

تا اینجا با دو مفهوم تفویض در اندیشه‌های کلامی مفوضه و تقابل آن با نظریات کلامیان شیعی، و همچنین مفهوم حقیقت محمدیه در بحث‌های حکمی - عرفانی آشنا شدیم. اکنون نوبت آن است تا تناسب این دو نظریه بررسی شود و به این سؤال اصلی جواب داده شود که آیا پذیرش اندیشه حقیقت محمدیه، نوعی بازگشت اندیشه‌های غالبانه درباره پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در میان اندیشمندان شیعی است؟ این مطلب از چند جنبه قابل بررسی است:

مفوضه کار خلقت عالم را تفویض شده از جانب خداوند به حضرات معصومین علیهم‌السلام دانسته‌اند، اما در میان آرا ابن عربی و پیروان وی، اولین تعین یک مفهوم است و نه یک شخص یا اشخاص خاص. البته مفهومی که به صورت تام در پیامبر ﷺ و علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام تجلی کرده است.

مفوضه در اعتقاد خود قائل به واگذاری کار خلقت و رزق به حضرات معصومین علیهم‌السلام بودند، اما در اعتقاد ابن عربی و پیروان شیعی او، «اولین تعین» حقیقت محمدیه است که حضرت حق از وجود آن عالم را خلق کرد و پیداست که این تعبیر به معنای تفویض خلقت به شخص یا حتی مفهومی خاص نیست، بلکه در واقع نمود خلقت به واسطه حقیقت محمدیه است.

به عبارت دیگر در نظریه حقیقت محمدیه، عالم مخلوق، «اولین تعین» نیست. در واقع از آنجایی که این مفهوم جزو مفاهیم سهل ممتنع می‌باشد و هر کسی در باب آن سختی گفته، لذا دچار سوء برداشت‌هایی شده است؛ چنانچه پروفیسور هانری کرین - آن چنان که گذشت - این مسئله را تأیید می‌نماید. آن چیزی که در موضوع حقیقت محمدیه، تحت عنوان «تعین اول» مطرح شد که عالم هستی از آن تعین یافته است، به معنی خلقت عالم نیست و اگرچه این دو موضوع در ظاهر بسیار شبیه هم می‌باشند، اما فاصله معنایی آن دو فراوان است.

در نظریه حقیقت محمدیه، عالم دارای سلسله مراتب تشکیکی است. چنانچه در عقول ده‌گانه نیز که توسط مشائیان مطرح شده، هم این گونه به نظام هستی نگاه می‌شود. در این میان مرتبه مادون، مرتبه و

نمودی از مرتبه مافوق است؛ هر جایگاهی جلوه‌ای از وجود بالاتر است و چون بالاتر از تعیین نخست، تنها حضرت احدیت و حضرت احدیت قرار دارد، پس اولین تعین، در واقع اعلی‌ترین و بارزترین جلوه مقام ستر ذاتی «هو» است. در چنین دیدگاهی، تعین اول را هم می‌توان مخلوق الله دانست و هم جلوه‌گاه آن، اما باقی مراتب وجود، تنها جلوه‌گاه مقام برتر هستند و نه مخلوق آن.

در این نظام فکری، عالم در هر مرحله تشکیکی که باشد، دارای یک مبدأ واحد است که خالق، رازق و مدبر هستی هم هموست. مراتب وجود بلاواسطه یا باواسطه جلوه‌ای از اوست؛ همین معنی است که با بسط و گسترش به صورت نظریه بسیار چالش برانگیز «وحدت وجود» در آمد؛ آن‌سان که تمامی مراتب به نوعی نشان‌دهنده اسما الهی هستند. این البته در مرتبه اسما است (مرتبه احدیت) و اما در مرتبه ذات (مقام احدیت) شأن الهی، اجل از آن است که در احدی از بندگان، خود را نمایان سازد.

به همین لحاظ است که معتقدیم مفهوم تعین در نظریه حقیقت محمدیه و مفهوم خلقت در اندیشه کلامی مفوضه دو امر کاملاً جداگانه‌اند.^۱

با استناد به دو معنی ذکر شده برای تجلی، تفاوت حقیقت محمدیه و تفویض تا حد بسیار زیادی فهمیده می‌شود. در واقع حقیقت محمدیه تنها مجالی ظهور احدیت می‌باشد و نه عامل خلقت خلائق مادون خود. حقیقت محمدیه، آینه تجلی خداوند است که به آن تجلی عالم متعین می‌شود و این جمله با کلام مفوضه که می‌گویند: معصوم ﷺ شریک خداوند در امر خلقت است و به وسیله آنهاست که عالم خلق شده، تفاوت ماهوی و آشکاری دارد.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که از مفهوم واسطه فیض نیز نام برده شود. چراکه به یمن وجود حقیقت محمدیه است که هستی از کتم عدم به عرصه وجود درآمد، کما اینکه تا آن تعین نخست نبود، هیچ‌گاه مراتب دیگر عالم (از لاهوت، گرفته تا لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت) به شرف وجود مفتخر نمی‌شد، و این معنی همان است که در بیان حضرت خاتم‌الاولیاء حضرت حجت بن الحسن المهدی ﷺ این گونه تعبیر شده

۱. امام خمینی در باب تقابل این دو تفکر در مرحله نخست برای رفع اتهام تفویض خلقت در نظریه حقیقت محمدیه، به قانده الواحد متوسل شده، می‌نویسند: «بعضی از درویش گویند: تفویض امر به علی ﷺ شده است، و بعضی گفته‌اند: تفویض امر به عقل اول شده است. [...] دلیل اول بر ابطال مذهب جبر، قاعده امتن و متقن «الواحد لا یصدر منه آلا الواحد» است. در فلسفه کمتر قاعده‌ای به این متانت و استحکام است. منتها به این قاعده به آن نحوی که هست پی برده نشده و لذا تلقی به قبول نشده است؛ چون خیلی دقیق است.» سپس در بیان تفاوت میان خلقت و تعین می‌نویسند: «پس همان گونه که می‌توانیم بگوییم: شما موجود هستی، ولیکن لا من نفسک، بل من الله، همچنین می‌توانیم بگوییم: شما عالم هستی، لا من نفسک، بل من الله و هکذا می‌توانیم حقیقتاً بگوییم: شما قادر هستی، لا من نفسک، بل من الله. اینکه می‌گوییم: أنت موجود، تعارف نیست؛ بلکه حقیقتاً شما وجود دارید، ولی وجود از خود شما نیست، بلکه از خداست و هکذا أنت قادر لکن لا من نفسک بل من الله. سمعت حقیقه و ما سمعت حقیقه و لکن الله أسمع، و نطق حقیقه و ما نطق حقیقه و لکن الله أنطق علی حد قوله تبارک و تعالی: و ما رمیت إذ رمیت و لکن الله رمی.» سپس برای تقریب مطلب مثالی از آینه و نور می‌آورند. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲ / ۳۲۳ - ۳۱۲)

است: «أئمة^{علیهم السلام} از خدا درخواست و تقاضا می‌کنند، خدا می‌آفریند و تقاضای رزق می‌کنند و رزق داده می‌شود به جهت مستجاب شدن دعای آنها و احترام آنها در نزد خدا» (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۹۴) و یا در زیارت عدیله، در شأن حضرت حجت می‌خوانیم که «الَّذِي بَقَاةُ بَقِيَتِ الدُّنْيَا وَ بَسْمُهُ رُزْقَ الْوَرَى وَ بَوْجُودُهُ تَبَتَّتِ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ». (قمی، ۱۳۸۱: دعای عدیله کبیره)

نتیجه

مقاله پیش‌رو با طرح یک موضوع واحد از دو دیدگاه متفاوت، به بررسی تقابل و تشابه آنها پرداخته است. موضوع خدمت، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که نحله‌های مختلف فکری (از اهل حدیث گرفته تا فیلسوفان و متکلمان و عرفا و صوفیه) به آن پرداخته‌اند. همین توجه گسترده از سوی گروه‌های مختلف باعث شده تا بعضاً شبهاتی درباب همسانی برخی مباحث به‌وجود آید، در حالی که اگر به عمق مفاهیم مطرح شده در زبان گروه‌های گوناگون مراجعه کنیم، به‌وضوح درخواهیم یافت که تنها تشابه، شاید در استفاده از لغات و اصطلاحات یکسان بوده است.

از جمله این نمونه‌ها، ادعای نادرست و ام‌گیری اندیشه حقیقت محمدیه توسط بعضی عرفا و صوفیه از گروه‌های غالی سده‌های نخستین می‌باشد که توسط برخی نویسندگان مطرح شده است. اما هنگامی که به واکاوی ریشه‌ای هر دو نظریه می‌پردازیم، متوجه تفاوت‌های ماهوی موجود می‌شویم.

در حقیقت، تفویض اموری از جمله خلق و رزق از سوی خداوند به ائمه اطهار^{علیهم السلام} که در اندیشه و ادبیات غالیان مفوضه بیان شده، به استناد مطالبی که در بخش «تحلیل و بررسی» آمد، به هیچ عنوان با مفهوم ریشه‌دار «حقیقت محمدیه» که توسط ابن عربی و پیروان شیعی او تنظیم شده است، قرابت معنایی و مفهومی ندارد. با این حال دو عامل مهم موجب این سوء برداشت از سوی این دسته از نویسندگان محترم شده است:

۱. وجود اصطلاحات تعابیر مشابه، با توجه به دایره محدود لغات، زمانی که بخواهیم مفاهیم عمیق را در قالب‌های رسمی نوشتاری قرار دهیم، ناگزیر از کلماتی همسان استفاده می‌شود؛ به طوری که چه بسا دو موضوع متفاوت، تحت یک عنوان واحد بیان شود.

۲. سوء برداشت از مفهوم حقیقت محمدیه: از آنجایی که آشنایی کامل با این اصطلاح نیازمند داشتن دانش مورد نیاز و آشنایی با مقدمات لازم (خصوصاً درباب ادبیات عرفانی) می‌باشد، مؤلفینی که تنها به صرف داشتن اطلاعات کلامی با آن مواجه می‌شوند، در وهله نخست دچار کژفهمی و سوء برداشت‌های نابجا می‌شوند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیر کبیر.

- ۹۹ □ بررسی تناسب میان آرا مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت
۳. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷، *المقدمات من كتاب النص النصوص*، محقق و مصحح هانری کرین، تهران، توس.
 ۴. _____، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، محقق و مصحح هانری کرین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
 ۵. _____، ۱۴۲۲ ق، *تفسیر المحيط الاعظم*، محقق و مصحح سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
 ۶. ابن داوود حلی، حسن بن علی، ۱۳۴۲، *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران.
 ۷. ابن عربی، ۱۳۸۵، *فصوص الحکم (ترجمه و تحلیل)*، مترجمان محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، انتشارات کارنامه.
 ۸. ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*، بیروت، دارالصادر.
 ۹. ابن غضائری، احمد بن حسین واسطی بغدادی، ۱۳۶۴، *الرجال*، محقق محمدرضا حسینی جلالی، قم، دارالحديث.
 ۱۰. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۱۱. اشعری قمی، سعد بن عبد الله، ۱۳۶۰، *المقالات و الفرق*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۲. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، محقق و مصحح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۱۳. _____، ۱۳۸۶، *ترجمه شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۱۴. _____، ۱۳۸۸، *ترجمه و شرح دعای سحر*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ ق، *المحاسن*، محقق و مصحح جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الإسلامیه.
 ۱۶. بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۸۶، «مقاله انسان در عالم اظله و ارواح»، *مجله سفینه*، تابستان، ش ۱۵، ص ۳۳ - ۹. نگارنده در این شماره مسئله را از دیدگاه آیات و روایات بررسی نموده و در سه شماره آینده (۱۸، ۱۷، ۱۶) آن را از دیدگاه دانشمندان قرون مختلف ارزیابی کرده است.
 ۱۷. جباری، محمدرضا، ۱۳۸۲، *سازمان و کالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام*، قم، مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۱۸. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۰۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۰، بهار ۹۳، ش ۳۶
۱۹. خدایار، دادخدا، ۱۳۸۶، «سیری بر نظریه عرفانی نور یا حقیقت محمدیه (ﷺ)»، *مجله اندیشه‌های اسلامی*، پاییز و زمستان، ش ۱، ص ۸-۴.
۲۰. رحیم‌پور، فروغ‌السادات، ۱۳۸۹، «تأملی در مبانی اختلاف نظر ابن‌سینا و ملاصدرا پیرامون صادر اول و انطباق آن با حقیقت محمدیه (ﷺ)»، *مجله الهیات تطبیقی*، زمستان، سال اول، ش ۴، ص ۸۸-۷۳.
۲۱. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران، طهوری.
۲۲. شفیعی، سعید، ۱۳۸۵، «دسته‌بندی‌های شیعیان در عصر صادقین (ﷺ)»، *شبه‌شناسی*، ش ۱۵، ص ۲۳۴-۱۹۹.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، *تفسیر آیه نور*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران انتشارات مولی.
۲۴. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۶، *ترجمه علل الشرایع*، ترجمه هدایت‌الله مسترحمی، تهران، کتابفروشی مصطفوی.
۲۵. _____، ۱۴۱۳ ق، *من لا یحضره الفقیه*، محقق و مصحح علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، محقق و مصحح محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۲۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۴۱۱ ق، *الغیبه (کتاب الغیبه الحجة)*، محقق و مصحح عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامیه.
۲۸. علم‌الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۰ ق، *الشافی فی الامامة*، تهران، مؤسسه الصادق (ﷺ).
۲۹. فیمیمی، رضا، حسین آقا‌حسینی و محمدرضا نصر اصفهانی، ۱۳۹۱، «بررسی مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه الزهراء (س)*، سال سوم، بهار و تابستان، شماره ۶، ص ۱۲۰-۱۰۱.
۳۰. قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۱، *کلیات مفاتیح الجنان*، مترجم موسوی دامغانی، تهران، وصال اندیشه.
۳۱. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *ترجمه الفکوک*، مقدمه و مترجم محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۳۲. قیصری، داوود، ۱۳۸۷، *مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم*، ترجمه سید حسین سیدموسوی، تهران، حکمت.
۳۳. کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ ق، *رجال (إختیار معرفة الرجال)*، مشهد، دانشگاه مشهد.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، *ترجمه اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم، اسوه.

- ۱۰۱ □ بررسی تناسب میان آرا مفوضه و پیروان شیعی ابن عربی در باب خلقت
۳۵. _____، ۱۴۰۷ ق، *الكافی*، محقق / مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، ترجمه بخش امامت بحارالانوار بخش امامت، (ترجمه جلد های ۲۳ تا ۲۷)، ترجمه موسی خسروی، تهران، اسلامیه.
۳۷. _____، ۱۴۰۳ ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مدرسی طباطبایی، سید حسین، ۱۳۸۳، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه رسول جعفریان و علی قرائی، بی نا، قم.
۳۹. _____، ۱۳۸۹، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
۴۰. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق (الف)، *المسائل السرویه*، قم، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۴۱. _____، ۱۴۱۳ ق (ب)، *تصحیح الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفید.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵، *الرجال*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفه.
۴۳. یثربی، یحیی، ۱۳۸۷، *عرفان نظری*، قم، بوستان کتاب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښتی
پرتال جامع علومو انسانی