

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره عرفان نظری

مهدی صدفی*

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی به تبع استاد خود علامه طباطبایی و براساس حکمت صدرایی، با تحلیل عین ربط بودن معلول به علت، وحدت وجود عرفانی را پایه‌ریزی می‌کند. با این تحلیل، ماهیت به مفهوم، و سازوکار هستی‌شناختی و منطق هستی در این نظرگاه به تقسیم شیء به وجود و مفهوم برمی‌گردد؛ بنابراین آنچه متن هستی را پُر کرده فقط وجود است که به علم حضوری شهودی در مشاهد نفس عارف قرار می‌گیرد و جز آن مفهومی است که قوام‌بخش علم عرفان نظری است و کاروبار استدلالات، احتجاجات و منطق عرفانی را فراهم می‌کند؛ از سوی دیگر همین تقسیم‌بندی پایه منطقی دوگانه «بود و نمود» می‌شود، که والاتر از نگاه تشکیکی است که مقام ذات را حقیقت رقایق فیض منبسط و وجودات مقید می‌داند. در این دیدگاه عرفانی، جز ذات اطلاق حق، که لابه‌شرط مقسمی است و والاتر از مقام و منصب است، دیگر مراتب هستی نمود و سایه این حقیقت فوق‌متعالی است. این عرفان اصیل توحیدی، تعریف انسان موحد را نیز متفاوت می‌کند؛ دیگر مانند فلسفه سخن گفتن از ثبوت استقلال نفس عارف و قوای ادراکی او در درک هستی خارجی رخت می‌بندد و هویت انسان با نظر به توحید عرفانی خود پرسش برانگیز می‌شود که چگونه در برابر حقیقت توحید، وجود و هویت موحد می‌تواند موجه باشد. این پرسش بحث را درباره فنای عرفانی به‌درستی پیش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: وجود رابط، وحدت وجود عرفانی، بود و نمود، فنای عرفانی، انسان موحد، آیت‌الله جوادی

* دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (mahdi.sadafi@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۱۸.

آملی.

۱. درآمدی بر عرفان وحدت وجودی (نگاه جدید به تفاوت هستی‌شناختی وجود و ماهیت)

ارسطو سازونهاد وجودی هر موجود را در تمایز هستی‌شناسی و منطقی چه بودن (ماهیت) و هست بودن (وجود) می‌یابد؛^۱ از این رو تبیین این دو واقعیت، توجه به جنبه‌های اصالی و اعتباری آن و نوع تفسیر و تقریر آن افق‌های جدیدی را می‌گشاید. آیت‌الله جوادی آملی مقاله «تبیین برخی از اصول معتبر در عرفان نظری» را این گونه آغاز می‌کند: «شیء یا وجود است یا مفهوم.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ب: ۸) در نگاه نخست، این جمله ساختار شکنانه به نظر می‌رسد و نیازمند توضیح است؛ زیرا آنچه همواره در نگاه فلسفی بوده، تقسیم شیء به وجود و ماهیت است؛ پس چگونه ایشان عرفان نظری را با تقسیم شیء به وجود و مفهوم آغاز می‌کنند؟

ملاصدرا در جلد دوم/سفر اربعه در اثبات وحدت شخصی وجود، مطلب بلندی از فص آدمی می‌آورد: «بدان امور کلی و ماهیات امکانی، وجودی در عینشان نیست و بدون شک معقول معلوم در ذهن هستند؛ پس آن‌ها اموری باطنی هستند که از وجود غیبی جدا نمی‌شوند.» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۱) ملاصدرا این سخنان ابن عربی را تأیید محکمی بر مقدمه‌های اثبات وحدت شخصی وجود می‌داند؛ زیرا «دانسته می‌شود که ماهیات کلی که غیر موجودات عینی هستند، بهره‌ای از وجود عینی نبرده‌اند و بهره آن‌ها فقط از وجودی است که به حسب عقل، آن‌ها را از وجوداتی انتزاع می‌کند که این موجودات عینی‌اند و این ماهیات کلی در این حالت با وجودات عینی متحدند.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۶)؛ بنابراین ماهیات کلی با وجودات عینی متفاوت‌اند و بهره آن‌ها از وجود فقط چیزی است که عقل آن‌ها را از وجودات عینی انتزاع می‌کند. به نظر آیت‌الله جوادی آملی اتحاد ماهیات کلی با وجودهای عینی، از قبیل اتحاد حاکی و

۱. ر.ک: فصل دوم (هایدگر، ۱۳۹۳).

محکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۴۷۳/۹). ملاصدرا در سفر نیز اتحاد وجود و ماهیت را نه اتحاد ماده و صورت یا جنس و فصل، بلکه اتحاد صورت مرآتیی با مرئی و حاکی با محکی می‌داند. ماهیت اگرچه شیء را در خارج نشان می‌دهد، در واقع حکایت عقلی و شبیح ذهنی از شیء است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۵/۲-۲۳۶)؛ پس این نگاه به ماهیت، در اعیان ثابت‌ه ریشه دارد که رایحه وجود را نبییندند. اعیان ثابت‌ه و ماهیات کلی در این حکم شریک‌اند که هیچ‌گاه از معقولیتشان جدا نمی‌شوند تا وجود عینی یابند، بلکه فقط در موجودات عینی اثر می‌کند و احکام این اعیان است که وجود عینی می‌یابد؛ بنابراین می‌توان شیء را به وجود عینی خارجی و ماهیت مفهومی ذهنی تقسیم کرد. البته ماهیت‌ها برخی ویژگی‌های وجود عینی را دارند و وجود نیز برخی ویژگی‌های ماهیت را دارد؛ اما اتصاف هر یک به احکام دیگری بالعرض والمجاز است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۴۷۵/۹). عراقی (۱۳۶۳: ۱۲۳) نیز به این سخن اشاره می‌کند:

از صفای می و لطافت جام

درهم آمیخت رنگ جام و مُدام

همه جام است و نیست گویی می

یا مدام است و نیست گویی جام

آنچه حقیقت بالاصاله دارد و اثر مستی می‌گذارد، نه جام، بلکه مُدام یا می صافی است و بازی با جام بی‌اثر است؛ اما به دلیل لطافت جام، که صفای می با آن ظهور می‌یابد، گاهی احکام می را به جام و گاهی احکام جام را به می نسبت می‌دهند و جایگزینشان می‌کنند.

علامه طباطبایی در تذییل نخست بر نامه شیخ محمد محسن اصفهانی به سیداحمد کربلایی در کتاب توحید علمی و عینی، می‌گوید ظرف ماهیت، ظرف عقل است، نه خارج: «ماهیت اعتباری است و در خارج ثبوت ندارد و عقل ادراکش می‌کند؛ پس ناچار ثبوت وی عندالعقل است» (طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۶۶)؛ بنابراین ماهیت نمی‌تواند در

خارج ثبوت یابد. واژه ثبوت برای ماهیت، واژه دقیقی است و سخن از وجود نیست. هر چند در فلسفه اصولاً این دو واژه را به یک معنا به کار می‌برند. بنابر این نظر، تحقق تبعی یا بالعرض ماهیت نیز منتفی است. به نظر آیت‌الله جوادی آملی اگر ماهیت به واسطه وجود، تحقق ممتازی داشته باشد از آنچه مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند، گویی ماهیت به تبع وجود موجود شده است که مستلزم دو حقیقت واحد و بنابراین محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب: ۲۹۸/۱).

علامه طباطبایی در ادامه بحث، به گونه دیگری جمله آغازین را پیش می‌کشد:

«اشیا دو سنخ وجود دارند: وجود عینی، دارای آثار مترتبه و وجود ذهنی، فاقد آثار حقیقیه و امر مشترك مابین وجودین، ماهیت است. بعد عقل همان مفهوم تازه‌وارد خود را توسعه داده و به مجرد و مادی شامل می‌کند و با وجود و عدم متصف می‌سازد و کل ذلك اعتباراً لا وراء له.» (طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۶۶)

این سخن همان سخن ابتدایی است که شیء یا وجود است یا مفهوم، که خلاف نگاه رایج فلسفه است؛ زیرا بر مشی متعارف حکمت صدرایی در تحلیل شیء به ماهیت و وجود آن می‌رسیم که وجود به ذات خود متحقق است و ماهیت به تبع وجود تحقق عینی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی در «اثبات وحدت شخصی وجود از راه تحلیل معلول» امکان ذاتی ماهیت را رد می‌کند. چون نیاز و فقر در متن هستی معلول‌رخنه کرده است، دیگر امکان بالذات برای او نمی‌ماند، جملگی وجوب بالغیر دارد و دیگر ذاتی ندارد تا پذیرای وجود شود و تحقق عینی پیدا کند؛ بنابراین اگر می‌گویند ماهیت به تبع و عرض وجود، در خارج است، سخنی تعلیمی است. چگونه چیزی که مجعولیت بالذات ندارد می‌تواند به تبع چیز دیگری مجعولیت بالذات بیابد؟ چگونه معلولی که هویت و همه پهنای آن با ربط معنا می‌شود می‌تواند به افاضه وجود از علت موجود شود؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۲-۳۵۷)

آیت‌الله جوادی با تحلیل نهایی معلول به این نتیجه می‌رسند که فرق مفهوم و ماهیت

در نگاه گذشته برداشته می‌شود. ماهیت دیگر به تبع وجود تحقق عینی نمی‌یابد، بلکه مفهوم تنها منشأ انتزاع خارجی دارد؛ ولی در خارج حتی به تبع وجود هم تحقق ندارد؛ بنابراین تحقق خارجی فقط از آن وجود است، ماهیت به مثابه مفهوم فقط در ذهن ثبوت دارد و فقط در مقام حکایت از واقعیت خارجی و همچون نمود آن بود است؛ بنابراین با عبور از نظریه اصالت ماهیت و تقریر ابتدایی و تعلیمی اصالت وجود، که ماهیت به تبع وجود در خارج موجود است، از نگاه مرسوم فلسفه فاصله می‌گیریم و به اوج آن، یعنی نگاه عالی در حکمت متعالیه می‌رسیم. آیت‌الله جوادی می‌گوید این نگاه به تبیین وجود و ماهیت نه تنها در سخن علامه طباطبایی، بلکه در سخن ملاصدرا نیز دیده می‌شود:

«اتحاد ماهیت و وجود به شیوه اتحاد حکایت و حکایت‌شده و مرآت و رویت‌شده است؛ پس ماهیت هر شیء حکایت عقلی از آن شیء و شبیح ذهنی برای رویت آن شیء در خارج و سایه آن است؛ آن‌چنان‌که به شیوه برهانی یقینی مطابق با شهود عرفانی ذوقی ذکر شد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۵-۲۳۶)

علامه طباطبایی در تذییل نخست، علت را این‌گونه توضیح می‌دهند: «چون علم پیوسته به وجود مجرد تعلق می‌گیرد، نه به مادی محفوف به قوه و استعداد؛ از این جهت ما عند العلم بالامور المادیة، موجود مجردی را که مرتبه کامله مطلوب مادی است، نائل می‌شویم.» (طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۶۷) به نظر آیت‌الله جوادی آملی چون انسان توان ندارد که به خود وجود خارجی راه یابد و با علم حضوری شهودی آن‌ها را ادراک کند، معانی آن‌ها در آئینه ذهن به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شوند؛ برای مثال، وقتی جلوی درختی ایستاده‌ایم، درخت مادی خارجی معلوم ما نیست، بلکه از راه حواس تنها زمینه و استعدادی برای ما فراهم می‌شود تا با مبادی عالی آن موجود مادی که مجرد است ارتباط برقرار کنیم تا صورت ماهوی مرتبه کامل در آئینه ذهن نقش ببندد؛ و گرنه ماهیت درخت اصلاً در خارج نیست.

این بحث مقدماتی در تمایز و تبیین هستی‌شناختی وجود و ماهیت، مهم‌ترین بحث

در عرفان نظری از نظر حکمت صدرایی است که با تبیین ویژه آیت‌الله‌جوادی آملی نظم می‌گیرد و زمینه‌ساز عرفان عملی می‌شود. در عرفان عملی، اگر نفس قوت یابد و بتواند از بند تصورات ذهنی رها شود؛ یعنی عین خارج شود و بی‌واسطه ماهیت و مفهوم به عین وجود پاک دست یابد، دیگر سخن از علم حصولی، تصور و تصدیق، گزاره، معرف و ... نخواهد بود. شیخ اشراق می‌گوید: «نفس و مافوق آن، هویت محض و وجود صرف است که ماهیت ندارد»؛ بنابراین در نگاه عرفانی متعالیه، که با فلسفی رسمی و تفسیرهای تعلیماتی از حکمت متعالیه فاصله می‌گیرد، ماهیت به مفهوم بازمی‌گردد و حقیقت فقط از آن وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۷-۳۵۸).

۲. ذات عرفانی بر مبنای وحدت وجود

کانون بحث عرفان نظری از نظر آیت‌الله‌جوادی آملی، وحدت شخصی وجود است. این مبنا چندان با مسائل فلسفی هماهنگ نیست؛ از این رو باید آن را سقف فلسفه در نظر گرفت؛ زیرا فلسفه الهی می‌کوشد به این هدف برسد که از دست فلسفه می‌گریزد. تکیه این مسئله بر ذات حق تعالی از نظر عرفانی است؛ بنابراین باید پرسید چگونه ذات حق، سبحانه و تعالی، در نظام عرفانی تبیین می‌شود. پاسخ دادن به این پرسش همچون نخ تسبیح دیگر مسائل عرفانی است که حول این کانون در گردش‌اند. با مشخص کردن نگاه ویژه عرفانی به ذات حق تعالی، دیگر مسائل عرفانی نیز سمت و سوی خویش را بازمی‌یابند و از فلسفه متمایز می‌شوند. با توجه به کانونی بودن «ذات مطلق لابه‌شرط مقسمی» در مباحث عرفانی، پرسش از انسان و عالم رنگ و بوی دیگری می‌گیرد که در ابتدای هر بحث و به‌فراخور آن طرح خواهد شد.

مسئله ذات از مهم‌ترین مسائل اختلافی حکمت و عرفان است. آیت‌الله‌جوادی آملی از علامه طباطبایی نقل می‌کند:

«[ایشان] بحث مبسوطی را در ضمن خارج فلسفه، راجع به فصول دوازده‌گانه پایانی مرحله علت و معلول/سفر، که تا آن روز از تدریس علّی سطح آن تحاشی داشتند، ارائه نموده و با مبنای حکمت متعالیه، وحدت شخصی وجود را طرح نمودند؛ لیکن

در تمام موارد اصرار داشتند که اساس براهین فلسفه با تشکیک وجود هماهنگ است و هرگز با مبنای وحدت شخصی وجود نمی‌توان مسائل فلسفی را مبرهن ساخت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸/۵)

این نظر علامه طباطبایی بر پژوهش عرفانی و فلسفی آیت‌الله جوادی تأثیر بسیاری گذاشته است. ایشان این اختلاف مهم اصحاب حکمت و عرفان را در این می‌دانند که حکمت متعالیه بر اساس تشکیک وجود، اصول و احکامی که بر آن مترتب می‌شود، واجب‌الوجود را وجود به شرط‌لا می‌داند؛ ولی عرفان بر پایه وحدت شخصی وجود از وجود لابه‌شرط مقسمی سخن می‌گوید و آنچه حکمت به آن ذات می‌گوید، عرفا آن را مقام می‌دانند؛ با این حال گاهی در عرفان به تعبیر نادقیق «وجود به شرط‌لا» به جای تعبیر دقیق «لابه‌شرط مقسمی» اشاره می‌کنند که نشان از خلط «مقام احدیت» با «ذات هویت» دارد و هر دو را در اصطلاح «ذات احدیت» یکی می‌گیرند. سیدمحمدکاظم عصار در رساله وحدت وجود به این مطلب نظر می‌کند که هرگاه عرفا وجود را بر حق تعالی اطلاق می‌کنند، مرادشان اطلاق وجود به شرط‌لاست (عصار، ۱۳۷۶: ۲۳). البته این نظر در صدر المتألهین هم وجود دارد. او در رساله *ایقظ التائمین* و کتاب *اسفار اربعه* از وجود مطلق یا ذات احدی به «حقیقت به شرط‌لاشیء» نام می‌برد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۳۲/۱) به نظر آیت‌الله جوادی آملی *اسفار اربعه* بر مبنای نظر تشکیک وجود استدلالی می‌شود و هرکس تشکیک را در وجود بپذیرد، حتی اگر بر این اساس برهان صدیقین اقامه کند، باز ناتوانی در اثبات وحدت شخصی وجود سنگینی خود را بر آن برهان تحمیل می‌کند که تشکیک مقدمه‌اش است؛ بنابراین از برهان صدیقین مبنی بر تشکیک وجود هیچ‌گاه مدعای اهل عرفان به دست نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۱/۳)؛ از این رو چون بنابر تشکیک وجود اسناد وجود به ماسوی‌الله حقیقی است، هرچند ممکن‌الوجود رقیقه حقیقت واجب است، پذیرش کثرت حقیقی جایی برای اثبات وحدت شخصی وجود نمی‌گذارد، بنابراین حقیقت وجود یا ذات حق در نظر صدرا که با نظام حکمت او موافق است، نه لابه‌شرط

مقسمی، بلکه آنی است که ملاصدرا در بسیاری از مواضع /سفار به مقام احدیت یاد می‌کند که وجود به شرط‌لاست (همان: ۳۲۰): «الذات هویة شخصیة صرفة، لا خیر عنها و يقال لها مرتبة الأحدى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۶ و ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۷: ۹۰)؛ پس در نظام حکمی مبتنی بر تشکیک وجود لابه‌شرط فقط از آن‌روست که اطلاق قید است و بحث در فیض منبسط است؛ وگرنه وجود حق به شرط‌لاست.

علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار می‌گوید ملاصدرا نظر عرفا را به مبنای نظر حکیم نزدیک کرد و براساس وحدت تشکیکی وجود پیش‌برد؛ از این‌رو مقام احدیت را که مرتبه اعلاست و حدش در لاحدی است، مقام ذات و سایر مراتب را مراتب وجود حقیقتاً لحاظ می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲۲/۳)؛ در واقع ملاصدرا در رساله /یقاظ/النائمین برای موجودیت اشیا سه مرتبه قائل است: (۱) مرتبه ذات احدیت (۲) مرتبه وجودات مقید (۳) مرتبه وجود منبسط.

هرچند آیت‌الله جوادی آملی در تحریر بحث، ذات احدیت و مقام احدیت را متفاوت و ذات احدیت را ناظر به حقیقت لابه‌شرط مقسمی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۸/۱)، به این نکته اشاره می‌کند که ملاصدرا با تعبیر به «مراتب»، چه مراتب موجودیت اشیا باشد یا مراتب وجود، هنوز در فضای نظریه تشکیکی وجود صحبت می‌کند و با این تقسیم‌بندی می‌توان گفت که به فضای وحدت شخصی وجود پا نگذاشته است. سخن از اصطلاحات عرفانی در متنی فلسفی، که تاروپودش با نظریه تشکیک وجود سامان گرفته است، باعث نمی‌شود که بگوییم ملاصدرا اینجا نظر عرفا را درباره وحدت شخصی وجود مطرح می‌کند؛ بنابراین تا سخن از سه مرتبه موجودیت اشیاست، یا به عبارتی موجوداتی حقیقی هستند که متمایزند و تمایزشان تمایز موجود از موجود است و به تمایز موجود از مظهر تحویل نیافته‌اند، سخن گفتن از فضای عرفانی در رساله /یقاظ/النائمین درست نیست (همان: ۱۰۷/۱). توجه به این نکته در بحث ضروری است؛ بنابراین وقتی از وحدت شخصی وجود به مثابه بحثی عرفانی سخن می‌گوییم، فقط یک موجود هست و بقیه ظهورات، تجلیات آن یک

وجودند که به «نمود بود» در نظر آیت‌الله‌جوادی آملی موسوم‌اند.

با این تمایز، موضوع عرفان نظری از فلسفه جدا می‌شود. عرفان نظری دربارهٔ وجود مطلق بحث می‌کند که قید اطلاق ندارد (وجود لابه‌شرط مقسمی) و مسائل آن‌هم دربارهٔ تعینات و نمودهای این وجود مطلق است، برخلاف فلسفه که از وجود به‌شرط‌لا بحث می‌کند؛ یعنی به‌شرط عدم تخصص‌های طبیعی، ریاضی، اخلاقی و منطقی است. به‌نظر آیت‌الله‌جوادی آملی چون موضوع عرفان نظری فوق فلسفه است، علم عرفان نظری فوق فلسفه است؛ بنابراین جهان امکانی در عرفان فقط نمود آن بود است؛ از این‌رو تعینات اسمائی و صفاتی نمود و ظهور وجود محض و حجاب شهود وی‌اند. عرفان عملی درارتباط با این تفسیر از عرفان نظری شکوفا می‌شود. در فلسفه، همهٔ موجودات ممکن در جهان وجود حقیقی دارند. هر انسانی در رویارویی با خود و جهان خارج گواهی می‌دهد که واقعاً چیزهایی را درک می‌کند و متعلق‌های درک او واقعاً وجود دارند. برای تمام ادراکات و متعلقات ادراکی‌اش قائل به واقعیت است؛ اما کسی که به برهان عرفان نظری مسلح شده است می‌داند فقط یک وجود حقیقت و واقعیت دارد و هرچه در جهان امکان وجود دارد، سایه‌ای از آن حقیقت وجود و تعینی از تعینات آن است و از وجود بهره‌مند نیست و بودی ندارد؛ اما نمی‌تواند انکار کند که این‌ها عدم‌اند، بلکه با برهان پذیرفته است که در هستی فقط بود از آن حقیقت وجود است و این‌ها نموده‌های آن‌اند؛ از این‌رو آیت‌الله‌جوادی آملی (۱۳۸۶: ۲۶/۵-۲۷) می‌گوید: «عرفان عملی، جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن بوده و شهود نمود بودن جهان امکان، بدون بهره از بود حقیقی است.»

این جهاد و اجتهاد عملی، در راه برداشتن حجاب‌های ظلمانی و نورانی یا به‌عبارتی، تعینات اسمائی و صفاتی برای رسیدن به آستانهٔ هستی محض است؛ اما پس از برداشتن این تعینات اسمائی و صفاتی این‌گونه نیست که عارف به درک ذات هستی برسد؛ او فقط می‌فهمد که این تعینات نمودهای بود حقیقی هستند و طوری نیست که به آن بارگاه منبع راه یابد، حتی جرعه‌ای از دریای حقیقت بچشد؛ زیرا هویت مطلق و

وجود محض مفهوم و ماهیت نیست که فلسفه بتواند آن را به چنگ آورد و در مقدمات استدلال بکار گیرد. عرفان نیز که امر خارجی و مصداق عینی را شهود می‌کند، نمی‌تواند این نامتناهی را به چنگ آورد؛ زیرا مشهود عرفانی فقط نمودهای محدود امکانی است. بحث جرعه از دریای نامتناهی عرفانی در صورتی درست است که بتوان حد، جزء یا بعضی در نظر گرفت که به مثابه جرعه به آن دسترسی یافت و گفت به اندازه این جرعه مرا سیراب کرد.

برای درک بهتر این سخن آیت‌الله جوادی آملی، شواهدی از ابن عربی از کتاب *التجلیات* می‌آوریم. در تجلی «توحید الربوبیه» جنید را مشاهده می‌کند که در توحید قائل به تمایز بنده از پروردگار است. به نظر ابن عربی مسئله تمایز با این پرسش بنیادین مواجه است: اگر هستی بنده و پروردگارش رابطه‌ای ندارند، چگونه این تمایز معنادار است؟ چون در این صورت باید به وجود سومی دست یافت که در اطلاع، اشراف و استوا بر این دو وجود متمایز است، تا آن دو درک شوند (ابن عربی، ۱۴۲۳: ۱۶۴).

دو نوع توحید می‌توان تصور کرد: (۱) توحید الوهیت که ذاتی حق تعالی است و وجود تنها و عاری از هر شائبه‌ای است که فرض هیچ‌گونه تمایز و اتصالی در او راه ندارد؛ توحید ربوبیت که مقید به انسان است (ابن عربی، بی تا، ۵۹۱/۱). باید الوهیت را در جایی قرار داد تا آنچه می‌گوییم بفهمیم و از آنچه در فهم ما نیست عبور کنیم. همین اشکال را ابن عربی بر حکما و غزالی وارد می‌داند. آن‌ها معتقدند خدا را باید «بدون نظر در عالم» شناخت که بنابر گفته او آشکارا نادرست است؛ چون از این طریق، ذات ازلی است که با عقل اثبات و شناخته می‌شود؛ اما اله بودن او شناخته نمی‌شود؛ مگر مألوه شناخته شود؛ یعنی عالم و انسان دلیل بر اوست (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۱).

در تجلی «ری التوحید» با یوسف بن حسین ملاقات می‌کند. او را در آغوش می‌کشد و می‌بوسد. دوباره بوسه می‌خواهد که یوسف می‌گوید: «سیراب شدم». ابن عربی به او رو می‌کند و می‌گوید: «پس کجا شد آن سخنت که طالب توحید جز با حق سیراب نمی‌گردد؟» در نظر ابن عربی گاهی کسی که در مقام پایین توحید است

با چیزی سیراب می‌شود که در مقام بالاتر است؛ ولی سیرابی برای هیچ‌کس نیست (ابن عربی، ۱۴۲۳: ۱۶۶-۱۶۷).

دو نکته مهم در درک ابن عربی از وجود نمایان است. اینکه در مقام توحید، با تابش تجلیات الهی بر قلب عارف و شناسایی حق در تجلیات، او به مقام توحید می‌رسد؛ اما این توحید برای عارف به حق، محل اتکا ندارد و پیوسته تجلیات بر او وارد می‌شود؛ پس سالک در مسیر وجود از تفرقه به جمع نزدیک می‌شود و هیچ‌گاه از تجلیات الهی سیراب نمی‌شود.

پس دو نوع توحید داریم. ممکن هر حکم و نسبتی که به واجب عرفانی یا ذات اطلاقی بدهد، در حد شناخت امکانی اوست و نسبتی با واجب‌الوجود ندارد. آیت‌الله جوادی (۱۳۸۷: ۲۴۹/۳) می‌گوید:

«هویت مطلق الهی بسیط محض و نامحدود و ظاهر آن عین باطن و اول آن عین آخر است. چنین حقیقت نامحدود و بسیطی یا به اکتناه ادراک می‌شود یا به هیچ‌وجه مورد علم قرار نمی‌گیرد و در این جهت فرقی بین انبیا، اولیا، صدیقان، شهدا و صالحان نیست.»

بنابراین تمثیل جرعه و دریا در بیت «آب دریا را اگر نتوان کشید / هم به قدر تشنگی باید چشید» درباره تعینات (فعل ذات) معنا دارد، نه خود ذات. ذات حق در ظهور فعلی‌اش به اطوار مختلف در مظاهر و مجالی ظهور می‌کند. ظهور فعلی نیز یا اطلاقی است که همان فیض منبسط است یا به مراتب گوناگون این تعینات مقید است. ذات اطلاقی حق در ظهور ثانوی فعلی، نه ظهور اولی ذاتی، خود را در مرایا و مجالی مشاهده می‌کند. هر آینه‌ای با توجه به شکلش، یعنی با توجه به تعیین و تقیدش، آن ذات را به اندازه خود نشان می‌دهد؛ یعنی ظهور فعلی حق تعالی همواره متعین به آن آینه است که او در آن ظهور کرده؛ بنابراین اگر بخواهیم تشکیک در معرفت حق را بررسی کنیم، نه در ذات واجب حق تعالی، بلکه در ظهور فعلی او می‌تواند جاری و ساری باشد:

«اگر هیچ تعینی بیش از اندازه معین ظهور فعلی حق تعالی را مشاهده نمی‌کند، آن‌گاه حتی معرفت به ظهور فعلی او نیز معرفتی محدود است و همواره با اعتراف به عجز از معرفت کامل همراه است. در هر مقام و هر مرحله، حتی در مقام حضرت ختمی معرفت، محمد مصطفی (ص) این اعتراف حقیقت دارد که "ما عرفناک حق معرفتک". البته آن حضرت بالاترین و کامل‌ترین مرتبه شهود امکانی را دارد و دیگران به حسب کمال و نقص در مدارک و مشاعر، مراتب گوناگونی از شهود را دارند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۲۲/۱)

البته نظر آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان مخالف نظر صدرالمتألهین دانست. ایشان در تحریر *ایقاظ‌النائمین* در تفسیر سخن قونوی در *مفتاح‌الغیب* و بیت ابن عربی، مسیر خود را از ملاصدرا جدا می‌کند.^۱ ملاصدرا در *ایقاظ‌النائمین* به سخنی از صدرالدین قونوی اشاره می‌کند و تذکر می‌دهد که این سخن ناظر به مرتبه واجبیه است. قونوی (۱۳۸۱: ۸۲-۸۳) در این سخن کوتاه اشاره می‌کند:

«فهو امر معقول یری أثره و لا یشهد عینه، کما نبه علیه شیخنا - رضی الله عنه - فی بیت له:

و الجمع حال لا وجود لعینه و له التحكم لیس للآحاد»

بنابر برداشت ملاصدرا از سخن قونوی، ضمیر «هو» به مرتبه ذات احدی، «المرتبه الأولى الواجبه» برمی‌گردد. بنابر این تفسیر، ذات واجب تعالی معقول است؛ یعنی همگی معنای الله یا واجب را می‌فهمیم. اگر چنین باشد، او معقول است؛ یعنی بشر، پیامبر و فرشته امکان دسترسی به او ندارند و همه نصیب ما از آن مرتبه، همین

۱. این نکته تأمل برانگیز است که نگاه صدرالمتألهین در مجموع و نگاهش در *اسفار و ایقاظ‌النائمین* به ذات حق، که سقف حکمت متعالیه است، در راستای نگرش قیصری است: «اولین اعتباری را که قیصری در مقدمه شرح فصوص ذکر می‌نماید و صدرالمتألهین آن را نقل می‌کند، عبارت از وجود به شرط لاسست؛ یعنی حقیقت وجود به شرط آنکه چیزی با آن اخذ نشود و این اعتبار را اهل معرفت احدیت می‌نامند و آن شهودی است که در آن همه مراحل وجودی و جمیع اسما و صفات به نحو بساطت و بدون امتیاز مصداقی و یا مفهومی، حضور و ظهور دارند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۵۰/۹)

مفاهیم است؛ پس ذات معقول است و اثرش دیده می‌شود؛ اما عین ذات هرگز مشاهده‌پذیر نیست. آیت‌الله جوادی آملی نظر خود را اینجا به ظرافت از ملاصدرا جدا می‌کند؛ زیرا اگر ذات را معقول بدانیم، علم اجمالی به ذات داریم که مخالف نظر ایشان است؛ پس به نظر ایشان برداشت صدرالمتهلین از تفسیر سخن قونوی، به دو دلیل مخدوش است: (۱) ضمیر هو به حضرت جمع عام و حاکم بر اشیا برمی‌گردد؛ (۲) قرینه، سیاق پیوسته مطالب در این بخش از کتاب است. به نظر ایشان سخنان قونوی در *مفتاح‌الغیب و اعجاز‌البیان* درباره وجود منبسط است، نه ذات احدی که همان غیب هویت است؛ بنابراین ایشان معتقد است وجود منبسط یا نفس‌الرحمانی است که معقول است و نه ذات اطلاقی، اثرش دیده می‌شود؛ اما عین وجود منبسط مشهود نیست؛ زیرا فقط وجودات مقیدند که اسم و نعت دارند. این‌ها اثر وجود منبسط و مقاطع آن هستند؛ ولی وجود منبسط خود مشهود نیست.^۱

بنابراین تمثیل «جرعه و دریا» با حذف تقییدهای این تمثیل فقط بر ممثل وجود منبسط حمل می‌شود؛ پس اگر بخواهیم برای ذات حق تعالی تمثیلی بیابیم، تمثیل خورشید رساتر است. اگرچه وجود آفتاب برای همگان بدیهی و دلیلی بر خود است (آفتاب آمد دلیل آفتاب)، جرم خورشید را هیچ‌گاه نمی‌بینیم؛ پس آنچه می‌بینیم فقط نور خورشید است، نه جرم آن. این تمثیل نفی برتر از تمثیل ایجاب است:

«همان‌طورکه با بصر نمی‌توان آفتاب را باینکه موجودی است مرکب و بسیار محدود، مشاهده کرد، با بصیرت نیز نمی‌شود هویت مطلق خدا که بسیط محض و نامحدود است را ادراک کرد؛ بنابراین عرفان برای مشاهده تعینات اسما و صفات ظهوری حق و نه ذاتی وی از یک سو و گذر از هر شیء و عبور از هر چیز به وجه خدا از سوی دیگر است؛ زیرا "کل شیء هالک الا وجهه"؛ پس در هر موجودی یک باطل

۱. آیت‌الله جوادی با سه دلیل سخن فناری را در *مصباح‌الأنس* در تفسیر بیت ابن عربی نمی‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۴):

و هالک است و یک حق و باقی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹۴/۳)

۳. منطق بود و نمود عرفانی

در بخش گذشته گفتیم هویت اطلاقی لابه شرط مقسمی متفاوت است با وجود لابه شرط قسمی یا به شرط لا که در فلسفه درباره اش بحث می کنند. آیا تفاوت فلسفه و عرفان فقط به موضوع آن هاست یا باید به فراخور موضوع، روش و منطقشان تغییر یابد؟ آیا می توان از منطق ثابت (منطق ارسطویی) برای تبیین عقلانی هر نوع فلسفه یا عرفان استفاده کرد یا تعالی خود فلسفه یا تعالی عرفان بر فلسفه نیازمند تغییر یا تبدل در منطق است؟

منطق برای فلسفه علم آلی است که مقدماتی را فراهم می کند تا فلسفه بتواند استدلال های خود را همچون علمی استقلالی و اصالی پیش ببرد. بیشتر این گونه فرض می کنند که با تعالی فلسفه، منطق تغییر نکرده است؛ زیرا فکر بشری همواره به یک شیوه می اندیشد و قوانین درست اندیشیدن یکسان است. با این فرض، منطق فقط توسعه یافته و برخی مسائل غیربنیادی به آن افزوده و برخی مسائل غیرلازم از آن حذف شده است.

از این رو کانت نیز در *نقد عقل محض* منطق صوری ارسطو را ارج می نهد و آن را کامل می داند. به نظر او منطق از دیرباز در راه مطمئنی گام نهاده و پیش رفته، از زمان ارسطو تاکنون حتی یک قدم به عقب برنگشته است و آنچه آن را اصلاح منطق می نامیم چیزی جز حذف برخی ریزه کاری های غیرلازم یا روشن کردن برخی آموزه های آن است که از اندازه یقین این علم کم نمی کند (Kant, 1933: BVIII). البته کانت با طرح منطق استعلایی، از مقولات ارسطو که در خارج موجودند، به مقولات فاهمه که جنبه مفهومی و شناختی دارند و بر داده های آگاهی اطلاق می شوند، تغییر جهت می دهد. هگل با طرد نظر کانت، به دنبال وحدت اندیشه و وجود یا ذهن و عین بود. مفاهیم منطقی هگل میان تهی نیستند، بلکه در جریان فهم با عین خارجی پُر و متحد می شوند؛ از این رو منطق در هگل جنبه فقط صوری خود را وامی نهد و به فلسفه

نزدیک می‌شود که حاکی از واقعیت است (ر.ک: مشکات و دهباشی: ۱۳۸۸).

آیت‌الله جوادی آملی منطق ارسطویی را در فلسفه‌های راقی غیر مشایی، معیار کاملی برای سنجش نمی‌داند. به نظر او مقولات ده‌گانه ارسطویی، که بوعلی سینا در منطق شفا و خواجه نصیرالدین طوسی در منطق تجرید مطرح می‌کنند، مبتنی بر ماهیت اشیاء امکانی است. این نحوه ماهیت داشتن بر حکمت مشایی استوار است که می‌گوید هر موجود ممکن، ماهیت و وجود دارد؛ اما حکمت متعالیه، حقیقت هستی را به وجود مستقل واجبی و وجود رابط ممکن تقسیم می‌کند. در حکمت متعالیه، این نوع ممکن که وجود رابطی حرفی دارد، ماهیت ندارد، بلکه فقط مفهوم دارد؛ زیرا ماهیت چیزی است که مستقل به ذهن می‌آید؛ اما مفهوم حرفی این‌گونه نیست. با تبدیل ماهیت به مفهوم، مقولات ارسطویی نیز به معقولات اولی و ثانوی تبدیل می‌شوند. آیت‌الله جوادی آملی این جریان را در حمل نیز صادق می‌داند؛ یعنی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی می‌توانند براساس منطق ارسطویی قوام گیرند؛ اما حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه و حمل ظاهر و مظهر در عرفان نظری با مبانی منطق ارسطویی سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۸۹/۳-۶۹۰).

بنابر نظر آیت‌الله جوادی آملی، با تعالی حکمت و عرفان نظری باید منطق بحث نیز متعالی شود و منطق با حکمت و عرفان نظری در تعاطی و تعامل باشد. حکمت اصول موضوع منطق را فراهم می‌کند و منطق نیز راه را در هستی‌شناسی هموار می‌کند. حمل حقیقت و رقیقت در قلمرو تشکیک وجود مفید بیان است و وجود ناقص و کامل را به واسطه تشکیک برهم حمل می‌کند؛ اما در عرفان و براساس وحدت شخصی وجود، موجودات کونی و افعال الهی، مظاهر وجود حقیقی‌اند و خود وجود حقیقی ندارند؛ پس بنابر حمل حقیقت و رقیقت، بر ذات حمل نمی‌شوند. اقسام حمل با استقرا به دست آمده است؛ یعنی منطق به تبع مسائل حکمت و عرفان نظری حمل‌هایی را در نظر گرفته است؛ بنابراین حصر عقلی در کار نیست و منطق می‌تواند به فراخور درک جدید فلسفی و عرفانی حوزه حملیات خود را گسترش دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ب).

پس حرکت حکمت مشا به حکمت متعالیه و سپس عرفان، یعنی حرکت از امکان ماهوی به امکان فقری در حکمت متعالیه و سپس امکان فقری عرفانی، حرکت از حمل های مصطلح به حمل حقیقت و رقیقت و سرانجام، حمل ظاهر و مظهر است؛ از این رو با طرح بنیاد منطقی جدید برای هر مرحله اندیشه (اندیشه مشایی، متعالیه و عرفانی) مسائل فلسفه مصطلح، یعنی فلسفه مشا، حکمت متعالیه و عرفان با یکدیگر متفاوت می شوند.

۳/۱. قاعده تشکیک، الواحد و بسیط الحقیقه با نظر به منطق جدید

پرسی که پیش از آغاز بحث باید به آن توجه کرد این است که آیا با متمایز کردن منطق فلسفه و عرفان، مسائل عرفانی نیز تغییر می کنند؟ آیا براساس حمل جدید عرفانی ظاهر و مظهر، باید به مسائل و قواعد فلسفی، همچون قاعده الواحد یا بسیط الحقیقه طور دیگری اندیشید؟

حکمت متعالیه به سوی اثبات مسائل عرفانی می رود. ملاصدرا به علت غنای منطقی و فلسفی، بهتر از حکمای مشا و عارفان نظری این مسائل را با استدلال متقن و مبانی محکم اثبات می کند؛ اما برای سهولت بحث و جدایی عرفان نظری از حکمت متعالیه، آنچه براساس وحدت تشکیکی وجود، یعنی حمل حقیقت و رقیقت انجام می شود، مدعای حکمت متعالیه می دانیم و آنچه براساس منطق حمل ظاهر و مظهر طرح می شود، مدعای عرفان نظری می دانیم.

از نظر حکمای مشا، تشکیک در مفهوم وجود جاری است؛ زیرا مفهوم وجود مشترک معنوی است و بر حقایق مختلف و متباین حمل می شود؛ بنابراین مفهوم وجود ذاتی حقایق خارجی نیست؛ یعنی جنس، فصل و نوع آن ها نیست، بلکه مفهومی عرضی است که بر واقعیات خارجی حمل می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۹۹/۳). آیت الله جوادی آملی در تبیین بخش «ابطال تشکیک مشایی» کتاب تمهید القواعد، محدود دانستن تشکیک را در مفاهیم عرضی و نه ذاتیات و ماهیات

عرضی، کلید استناد ندادن آن به حقیقت وجود می‌دانند:

«حکمای مشا در آغاز با استدلال به اینکه جواهر فاقد محل هستند، تشکیک را از آن‌ها نفی کرده و از آن‌پس با استناد به استحاله تشکیک در ذاتیات، تشکیک در ماهیات عرضیه را (هرچند واجد موضوع‌اند) نیز منتفی دانسته‌اند. نفی تشکیک از ماهیات و اموری که فاقد موضوع خارجی هستند، موجب شده است تا تشکیک را منحصر در مفاهیم عرضیه‌ای بدانند که مأخوذ از محمولات بالضمیمه‌اند؛ مانند اسود و ابیض که مأخوذ از سواد و بیاض‌اند. بدیهی است انحصار تشکیک در مفاهیم فوق مانع از استناد آن به حقیقت وجود است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۲/۲)

حکمت متعالیه بنیان مفهوم تشکیک را متحول کرد و تحقق آن را برای حقیقت وجود میسر دانست؛ زیرا در حقایق متکثر خارجی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز آن‌ها یک حقیقت است. تصور اینکه واقعیت وجود خارجی می‌تواند به گونه‌ای باشد که وحدت آن عین کثرتش و کثرت آن عین وحدتش باشد، در منطق مشایی میسر نبود. مسئله در عرفان به کلی متفاوت است؛ زیرا واجب و ممکن بینونیت عرفانی دارند و امتیاز ذات واجب که از آن به بود نام می‌بریم، با همه تعین‌ها، ظهورها و نمودهای آن، یعنی وجود اطلاقی مقید به اطلاق تا موجودات مقید، نمود نام دارند، تفاوت بنیادین و ذاتی دارند و چنین نیست که یکی با افزودن یا زدودن قیدی به دیگری تبدیل بشود. البته وجود ذات اطلاقی طوری است که هر سه واژه وجود، ذات و اطلاق بر او برای تفهیم است و حکم و گزارشی از ذات نمی‌دهد. همان‌طور که قونوی در کتاب *نصوص* (۱۳۹۰: ۲۰۲-۲۰۳) می‌گوید و ملاصدرا در *ایقاظ‌النائمین* (۱۳۶۱: ۱۰) گزارش می‌کند، وجود بحتی که به ذات اطلاقی حق اشاره می‌کند، فقط برای تفهیم است، نه اینکه اسمی حقیقی باشد؛ زیرا اسم او عین صفتش و صفتش عین ذاتش است. وقتی ابن عربی و قونوی از وجود مطلق سخن می‌گویند، بیشتر فیض منبسط مراد است و وقتی درباره وجود می‌گویند، منظور وجود کونی و امکانی است؛ بنابراین مراد از دو اصطلاح بود و نمود، به ترتیب ذات اطلاقی حق و جمله ممکنات، یعنی فیض منبسط و موجودات مقید است؛ از این رو نمی‌توان سخن فناری را در مصباح‌الانس تأیید کرد. به

نظر فناری، فیض عام واجب تعالی اگر تقیدش به عموم نبود، همان وجود حق تعالی می بود و در واقع، بین وجود حق و فیضش فقط به این تقید فاصله افتاده است (فناری، ۱۳۸۴: ۱۹۲):

«زیرا تقید به عموم برای فیض منبسط، يك وصف زاید بر ذات او نیست که بتوان ذات بدون قید را لحاظ کرد و گفت اگر این قید نبود، معروض آن مانند واجب مطلق محض می بود؛ زیرا تقید به عموم به منزله ذاتی فیض منبسط است؛ اما نه ذاتی ماهوی و نه ذاتی هویت به معنای وجود، بلکه ذاتی به معنای آیت؛ یعنی عین ظهور و چیزی که نمود بودن عین ذات اوست هرگز نمی تواند مانند واجب باشد که بود محض است و اگر محذور دیگری لازم نیاید، می توان فیض منبسط را که نمود محض است، مابین واجب دانست که بود صرف است؛ البته بینونت عرفانی، نه فلسفی یا کلامی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۷/۱-۷۸)

اگر موجودات حقایق متباین باشند و واجب تعالی مابین با دیگر موجودات متباین امکانی باشد، هرگز مجالی برای صدور یک واحد گسترده تشکیکی از واجب نیست. اینجا سلسله ای به وجود نمی آید که حق تعالی در نقطه بالا سلسله و کمالات مراتب پایین تر را داشته باشد، بلکه تفاوت ذاتی و بنیادی او و دیگر موجودات، به وجوب و امکان است.

بنابراین دو نوع غیب شهادت یا سرّ و علن وجود دارد. سر و علن نفسی و مطلق که همان ذات اطلاقی حق یا هویت لابه شرط مقسمی است که از حیثی غیب مطلق یا غیب الغیوب و از حیثی نور محض یا شهادت مطلق است؛ زیرا خود را جز به خود شناسد و برای خود آشکار است و از حیثی آن چنان در هویت خود یگانه است که برای ممکنات هیچ تجلی و ظهوری ندارد؛ بدین ترتیب در غیب هویت خود مستغرق است. سر و علن نسبی یا قیاسی بحث از ممکنات است که بنابر نظر حکمت متعالیه، تشکیک در وجود و بنابر نظر عرفان، تشکیک در ظهور یا نمود است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷۸-۱۷۹).

قونوی نیز در اعجازالبیان درباره سرّ برزخ نخست این مطلب را می گوید. به نظر او

تعین نخست با تعقل هویت ذاتی غیبی اعتبار می‌شود و تفاوت آن با غیب مطلق همین تعینش است؛ اما همین که از غیب هویت جدا شد و تعین پذیرفت، بهره‌ای از شهادت می‌برد؛ بنابراین برزخی بین غیب و شهادت است. در این تقسیم‌بندی می‌توان گفت ذات و هویت اطلاقی حق تعین و اسم و رسمی ندارد و غنی از عالمیان است. مرتبهٔ تعین اول یا احدیت، مقام انسان کامل است که ظهور، بطون، غیب و شهادت را دارد. اگرچه تعین اول غیبی است و گویی بهره‌ای از شهادت ندارد، به نسبت و اعتبار غیب مطلق بی‌تعین می‌تواند اولین مرتبهٔ شهادت را به دست آورد (قونوی، ۱۳۸۱: ۴۹). این نکته ضروری است که ذات مطلق الهی تعقل نمی‌شود، تعین نخست یا مقام احدیت نیز مقام جمع و وجود است، اسما و صفات در آن مندمج‌اند و متمایز نیستند.^۱ تعقل در نظر قونوی ناظر به این است که انسان معتبر می‌بیند که مقام احدیت جدا از ذات اطلاقی حق است، هر چند به شرط لا تعین باشد؛ اما همین سبقت ذات بر احدیت باعث جدایی می‌شود و می‌توان این گونه اعتبار کرد که احدیت در قیاس با ذات تعین نخست است؛ وگرنه نه تجلی ذات است و نه می‌توان گفت مرتبهٔ دانی نسبت به ذات است تا توهم تشکیک پیش آید؛ زیرا این دو همان‌طور که گفتیم، تفاوت گوهری و بینونیت عرفانی دارند و ذات امکانی با برداشتن «تقید به عموم» فیض منبسط، واجب نمی‌شود. بنابراین یک واحد گستردهٔ تشکیکی، که عین ربط به اعلام مرتبه باشد، فقط براساس تشکیک وجود در حکمت متعالیه تصویر می‌شود؛ پس بنابر قاعدهٔ الواحد، واحدی که از واجب صادر می‌شود، وحدت تشکیکی ربطی است که به تمام حقیقت هستی مرتبط است. در این نگاه حکمی، مقام احدیت یا وجود به شرط لا در ترسیم اصل تشکیک والاترین مقام را دارد؛ پس در تشکیک وجود آنچه صادر از واجب است،

۱. قونوی این گونه مقام احدیت را از ذات غیبی اطلاقی متمایز می‌کند: «[تعین نخست] از غیب مطلق، جز به تعین مرتبه‌اش از این حیث که علم نامیده می‌شود، جدا می‌شود، جدا می‌شود» (قونوی، ۱۳۸۱: ۴۹) و «بر آن [تعین نخست] جز غیب ذات سبقت ندارد که علم احدی جز حق بر آن محیط نیست.» (همان: ۵۰)

مصدق حقیقی وجود را دارد، عین ربط به واجب است و هیچ استقلالی از خود ندارد؛ براین اساس هرگز نمی‌توان وحدت مطلق یا بساطت مطلق را به‌درستی بیان کرد؛ اما در نگاه عرفانی تصویر ظهور وحدت ظلی امکان‌پذیر می‌شود که هیچ سهمی از وجود نداشته باشد، بلکه نمود گسترده است، نه بود مستمر و فراگیر.

بنابر نظر آیت‌الله جوادی آملی چون سقف حکمت متعالیه، مقام احدیت یا وجود به شرطلاست، نه وحدت این مقام و نه بساطتش توان وحدت و بساطت عرفانی را ندارد؛ زیرا وحدت در مقام احدیت، مقید به نفی هرگونه کثرت است. به‌نظر ایشان مقید بودن، حتی مقید به اطلاق و نفی کثرت خود نوعی ترکیب است، گرچه ترکیب آن در نهایت دقت عقلی ظاهر می‌شود؛ ازاین‌رو بساطت حکمی مقام احدیت، محوضت بساطت ذات اطلاق را ندارد؛ زیرا ترکیب تحلیلی و اعتبار معتبر در آن راه می‌یابد. همین‌که در تحلیل عقلی، نحوه‌ای تعیین را به آن نسبت دادیم، درجه‌ای از شهادت را می‌پذیرد و آمیخته‌ای از غیب و شهادت است.

بساطت در حکمت متعالیه، دیگر بساطت بالذات و نفسی نیست، بلکه چون به ذات اطلاق به آن نظر افکنیم و سبقت غیب ذات را در نظر آوریم، بساطتش نسبی است؛ یعنی نسبت به فیض خود هیچ قیدی ندارد؛ پس بسیط است، اما چون خود مقید به نفی کثرت است، به شرطلا ییت آن قیدی در ذات آن است که مانع از اطلاق نفسی و ذاتی به او می‌شود؛ ازاین‌رو چون قید پذیرفت، در هر شیء محدود به حدود آن و مقید به قیود آن می‌شود و نه مطلق احاطی. به‌نظر آیت‌الله جوادی صادر این نحوه به شرطلا ییت احدی «یک واحد گسترده مدار بسته است و هرگز به فسحت اطلاق فیض منبسط که مشهود عارفان است، نمی‌رسد؛ ازاین‌رو کوشش صدر المتألهین برای حل پیدایش کثرت از واحد توان رفع محذور عرفانی را ندارد، گرچه تمام محذوره‌های متوجه بر حکمت مشا و اشراق و نیز شبهات مطروح در حکمت متعالیه را بر طرف می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۶/۱)

از این سخن برمی‌آید که آیت‌الله جوادی آملی اگر در برخی مواضع، مقام احدیت و

به شرط لاییت را در حکمت متعالیه برابر لابه شرط قسمی یا فیض منبسط در عرفان در نظر می‌گیرد، تعبیر دقیقی نیست؛ همان‌طور که ابن عربی در فتوحات مکیه حقیقت محمدی (ص) را همان عقل اول می‌داند^۱ (ابن عربی، بی تا: ۹۴/۱)؛ زیرا ایشان در ادامه می‌گویند که با درافکندن طرحی نو در قانون علیت، وحدتی ظلی ترسیم می‌شود که نه تنها نسبت به دو فیض اقدس و مقدس فراگیر است، بلکه برتر از آنهاست و جمیع تعین‌ها زیر پوشش فیض منبسط یا نفس رحمانی قرار می‌گیرند. این فیض منبسط یا نفس رحمانی قیدش به نفی کثرت نیست، بلکه لابه شرط قسمی است؛ بنابراین قیدش به انبساط و اطلاق و سرپاناش در همه موجودات امکانی است؛ پس نه تنها بحث امکان ماهوی حکمت مشا و اشراق برداشته می‌شود، امکانی فقری شکل می‌گیرد که متفاوت با حکمت متعالیه است؛ زیرا امکان فقری صدر المتألهین عین وجود رابط است؛ همچون نحو ربط محض به مستقل صرف؛ اما امکان فقری عرفان به معنای نمود محض و آیت صرف ممکنات است و هیچ حظی از بود ندارد، خداوند هست که در عین اول بودن آخر است و در عین ظاهر بودن باطن است؛ طوری که تصورناپذیر است و فیض منبسط و ظل او نیز ظهور عینیت اول و آخر و ظاهر و باطن را دارد که تصورناپذیر است و نمی‌توان همچون ذات به کنه فیض او هم رسید. تنها تفاوت بنیادین ذات و فیض منبسط، تفاوت بود و نمود است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۶/۱).

بنابراین با توجه به منطقی بودن و نمود عرفانی، عرفان و حکمت متعالیه متباین‌اند؛ زیرا بر اساس دو منطق شکل گرفتند که هم در موضوع، هم در روش و هم در شیوه حل مسائل متفاوت‌اند. بحث قاعده الواحد، قاعده بسیط الحقیقه، معانی وجود، تشکیک، قاعده علیت و ... نیز متفاوت طرح می‌شود. گفتیم گاهی عرفا مسائل خود را شبیه

۱. الحقیقة المحمدية عندنا و العقل الأول عند غیرنا و هو القلم الأعلى الذي أبدعه الله تعالى من غیر شيء (ابن عربی، بی تا: ۹۴/۱) این تعابیر عرفانی هرچند ناظر به یک مقام باشند، با توجه به نامیدن‌های متفاوت، اعتبارهای متفاوتی دارند که دقت عقلی باعث جدایی آنها می‌شود.

فلاسفه طرح می‌کنند و گاهی فلاسفه به عرفان نزدیک می‌شوند؛ اما این مطلب نباید باعث خلط فلسفه و عرفان در موضوع، روش و مسائل شود.

۴. معرفت‌شناسی عرفانی

معرفت‌شناسی عرفانی در منظومه فکری آیت‌الله‌جوادی آملی به سخن ابتدایی مقاله بازمی‌گردد که شیء یا وجود است یا مفهوم؛ براین اساس، علم به وجود، علم حضوری و علم به مفهوم، علم حصولی است. در روبه‌رو شدن با اشیای پیرامون، دو رویکرد را می‌توانیم در نظر بگیریم:

۱) این موجودات به محضر ما بیایند و درکشان کنیم؛ ۲) ما از خود (ذهن خود) به‌در آیم و به حضور اشیا خارجی برسیم؛ از این رو تنها حقایقی می‌توانند با این دو ویژگی معلوم شوند که همان‌طور که به وجود خارجی در خارج وجود دارند، به وجود ذهنی نیز در ذهن یافت شوند؛ در واقع برای این نحوه از موجودات، وجود خارجی و ذهنی دو جامه‌ای است که آن‌ها با توجه به وضعیتشان تن می‌کنند. به نظر آیت‌الله‌جوادی آملی این دو وضعیت فقط برای موجوداتی است که ماهیت آن‌ها غیر از وجودشان باشد. او درباره وجود، که ماهیتش انبیتش است، می‌گوید:

«اما امری که خارجیت عین ذات آن است، نمی‌تواند به علم حصولی دانسته شود؛ وگرنه لازم می‌آید ذات آن که خارجی است با حفظ ذاتیات خود، یعنی خارجی بودن، در ذهن قرار گرفته و ذهنی شود و یا اینکه در هنگام انتقال به ذهن از ذات خود مبدل گردد و این دو مستلزم تناقض و انقلاب ذات است؛ بنابراین واجب تعالی به دلیل آنکه خارجیت عین ذات آن بوده و از این رو نمی‌تواند مجرد از وجود خارجی به نحوه دیگری از وجود، که وجود ذهنی و علم است درآید، هرگز معلوم به علم حصولی واقع نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۳/۲)

از این گذشته، محال است انسان بدون دریافت بی‌واسطه وجود عینی بتواند به شناخت دست بیابد؛ پس بازگشت همه علوم به علم حضوری است؛ یعنی محال است بدون حضور شیء، علمی حاصل شود. در داستان یوسف در قرآن، برادران هنگام

دیدن او این گونه خطابش کردند: «إِنَّكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ» و سپس او پاسخ داد: «أَنَا يَوْسُفُ»؛ یعنی ابتدا یوسف را با علم حصولی، تفکر و استدلال نشناختند، بلکه او را بالعیان و در حضور خود یافتند. تأکیدهای مکرر در آیه نشان از این شدت ظهور دارد.^۱ علامه طباطبایی (ره) در المیزان به این نکته اشاره می‌کند که چون موسی به خدمت خداوند راه یافت، خدا نفرمود که «اللَّهُ مِنْ هَسْتُمْ»، بلکه فرمود: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ»^۲ (طه/ ۱۴)؛ پس شناخت در گرو شهود و حضور است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۴۴-۳۴۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۴/ ۱۴۰).

افزون بر این، در دریافت شهودی و حضوری به دلیل بی‌واسطگی ادراک و روبارویی مستقیم با عین پاک خارجی، محال است خطا رخ دهد. ابن عربی در فتوحات مکیه برای زمینه‌سازی برای درک بهتر علم حضوری و شهودی، از حس کمک می‌گیرد. او برخی خطاهای حسی را برمی‌شمرد؛ برای مثال، بشر سال‌ها گمان می‌کرد زمین ساکن و خورشید، سیاره‌ها و دیگر ستارگان دور زمین می‌چرخند؛ اما با پیشرفت تجهیزات علمی برای ما ثابت شد که زمین هم سیاره‌ای است که در منظومه شمسی حرکت می‌کند. ابتدا با رسیدن به این علم ضروری گمان می‌کنیم خطا در حس ما رخ داده است؛ در حالی که هر قوه‌ای فقط بازگوکننده آنی است که ادراک کرده است و در ادراک ضروری هیچ قوه‌ای، اعم از حسی، خیالی و عقلی، خطا رخ نمی‌دهد، بلکه امکان خطا فقط در حکم عقل است. این حکم در بررسی چیزی است که حس یا فکر به «عقل حاکم» بخشیده؛ بنابراین «عقل اشتباه می‌کند، نه حس؛ پس اشتباه در واقع هرگز به

۱. از امام صادق علیه السلام پرسیدند راه توحید چیست. ایشان گفتند آنچه عیان (حضور) است، شناخت ذاتش قبل از شناخت وصف اوست؛ ولی آنچه غایب است، معرفت صفتش بر معرفت ذاتش مقدم است. سپس امام (ع) به این سخن یوسف و برادرانش استناد می‌کند و می‌گوید: «پس یوسف را به خود او شناختند، نه اینکه با دیگری او را بشناسند و از جانب خود نیز او را توهم نکردند.» (حرانی، ۱۴۱۶: ۳۴۱)

شاهد منتسب نیست، بلکه به حاکم منتسب است» (ابن عربی، بی تا: ۲۱۴/۱)؛ پس تاوقتی سخن از ادراک بی واسطه باشد، محال است خطا رخ دهد؛ زیرا «در علم شهودی از آن جهت که بین شاهد و مشهود واسطه‌ای نیست، معنای صواب و حق و صدق همان ثبات و استمرار و اتقان عینی است، نه انطباق؛ چنان که هرگز مجالی برای خطا و باطل و کذب نخواهد بود؛ زیرا هرگز شیء معین با خودش سنجیده نمی‌شود اولاً، و از خودش سلب نمی‌شود ثانیاً؛ از این رو خطا و مانند آن در علم حضوری راه نمی‌یابد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۷)

۴/۱. یقین منطقی (معرفت شناختی) و یقین روان شناختی

آنچه برای عارف اولاً و بالذات معرفت زاست، شهود بالعیان حقیقت خارجی است. به لحاظ نظری محال است که شیء بالعیان و بی واسطه در حضور و مشهد عارف قرار گیرد و در شناخت آن خطا رخ دهد. این نحوه علم، که علم حضوری شهودی اتصالی نام دارد، همانی است که در گفت و گوی شیخ اشراق و ارسطو در حالت منامیه به دست آمد. به گفته ارسطو و تأیید شیخ اشراق، علم اصیل عرفانی از این سنخ است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۴/۱)؛ پس این علم به دلیل اتصال یا بی واسطگی میان مدرک و مدرک، دستخوش مطابقت قرار نمی‌گیرد تا خطا پذیر باشد. همچنین در بخش سه گفتیم، نفس به قدر و مرتبه تجرد خود می‌تواند از غیاب‌ها بکاهد، بر حضورها بیفزاید و جایگاه این نحوه سخن گفتن فقط در علم حضوری است.

اما وقتی از علم حصولی، معرفت‌شناسی و مفاهیم منطقی صحبت می‌کنیم، دیگر به این نحوه از علم دسترسی نداریم. تمام پدیدارهایی که برای عارف در حوزه حضور رخ داده است، مانند پدیده‌های روانی نگریسته می‌شود؛ زیرا در این حوزه معرفتی روشن نیست که شهودها یا دریافت‌های حضوری عارف از خداوند، اسما و صفات او و حرکت جوهری نفس از عالم طبیعت به مثال، آن‌گاه عقل و سپس فراتر از آن، در متن واقع یا به عبارت دیگر، عوالم منفصل رخ داده یا زاییده عوالم متصلی است که نیازمند میزانی برای بررسی آن است؛ از این رو، استناد متصل به منفصل نیازمند دلیل

است؛ زیرا آنچه در حالت متصل برای انسان رخ می‌دهد، از نظر معرفت‌شناسی امکان دارد از مخلوقات روح و مختلقات نفس (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۳) باشد؛ در واقع عرفان‌پژوهان با گزاره‌ها و گزارش‌های عرفانی سروکار دارند و عارف که همچون شاهدی از حالت عرفانی برگشته و در جایگاه گزارش‌نشسته است، نمی‌تواند از بافت و ساخت جدا شود؛ زیرا خاستگاه مشهودات او مثال متصل و باورهای سابقش بوده است که این باورها براساس پیشینه کلامی و فلسفی رنگ گرفته‌اند یا اگر مثال منفصل خاستگاه مشهودات و مکشوفات عارف باشد، ممکن است پس از برگشت به حالت عادی، هنگام تبیین مشاهدات خویش با مشکل مواجه شده باشد؛ از این رو با همان عادات، آداب و رسوم کلامی و فلسفی آن حقایق را گزارش کند؛ پس «یقین عرفان شهودی از سنج قطع روان‌شناختی است که صحت و سقم آن بیرون از حوزه نفس قاطع اثر ندارد و یقین عرفان نظری از صنف قطع معرفت‌شناختی که حق و باطل آن در خارج از حوزه نفس مؤثر است و چاره‌ای جز استمداد از مبادی بین یا مبین علم حصولی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۳/۱)

۵. انسان کامل

اگر بخواهیم دو پرسش بنیادی در عرفان نظری مطرح کنیم، این دو پرسش بر چیستی توحید و به تبع آن کیستی موحد استوار می‌شوند؛ اما ابتدا با پرسش‌های بنیادی‌تری سروکار داریم: اگر بخواهیم از نفس توحید صحبت کنیم، چه کسی از توحید سخن می‌گوید؟ آیا سخن گفتن از توحید باعث اثبات ثنویت نمی‌شود؟ موحد که از توحید می‌گوید، خود در عین حال مشرک نیست؟ این چنین پرسش‌هایی ریشه در بحث اصلی مقاله دارند که آیا ذات عرفانی یا هویت لابه‌شرط مقسمی مشهود عارف است؟ آیا انسان کامل به این نحوه از شهود دست پیدا می‌کند؟ آیا فقط به آن مقام منبع معرفت دارد؟ معرفت او چگونه است و چه تفاوتی با معرفت حکیم دارد؟

ابن عربی در فتوحات مکیه به این نکته توجه می‌کند. به نظر او واحد از حیث عینش برای خود واحد است و چون اثبات شود، عین شرک است؛ یعنی کسی نمی‌تواند

مدعی شود که «من» او را اثبات کردم، بلکه فقط دانسته می‌شود که او واحد است؛ از این رو اصحاب عرفان گفته‌اند: «کل من وحده جاحد لأن الواحد لا یوحّد.» زیرا اگر واحد قبول توحید کند، وحدت به‌نفسه آن با وحدت اثباتی آن منافی است؛ پس اثبات آن به نفی آن منجر می‌شود؛ بنابراین نمی‌تواند از ناحیه کسی اثبات شود؛ از این رو توحید بر حقیقتش این‌گونه اقتضا می‌کند که از سوی ما فقط سکوت باشد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۹۰/۲).

خواجه نصیرالدین طوسی در *اوصاف الاشراف* نیز توحید، اتحاد و وحدت را متمایز می‌کند. به‌نظر او آیه (لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) ناظر به توحید، آیه (فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) (شعراء/۲۱۳) ناظر به اتحاد و آیه (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (غافر/۱۶) ناظر به وحدت است. اگر توجه کنیم، دو آیه نخست در سیاق نفی آمده‌اند و از این رو الهه‌های دیگر را نفی می‌کنند؛ اما آیه سوم به ثبوت ذاتی واحد قهار اشاره می‌کند. در واژه توحید (باب تفعیل)، معنای یکی کردن خوابیده است؛ یعنی انگار موحد می‌خواهد توحید را اثبات و دو چیز را یکی کند، یا با نفی غیر اثبات کند که او یکی است. در هر دو صورت، مسئله «دیگری» مطرح می‌شود که با روح وحدت وجود سازگار نیست. در اتحاد هم که یکی شدن است، بوی کثرت به مشام می‌رسد؛ اما «در وحدت آن شائبه نباشد و آنجا سکون و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و طالب و مطلوب و نقصان و کمال همه منعدم می‌شود که إذا بلغ الكلام الي الله فأمسكوا.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۱۶/۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹: ۹۳-۹۷)؛ بنابراین بهترین تبیین در راستای سخن ابن عربی، بلکه دقیق‌تر و مفصل‌تر را خواجه در ادامه می‌گوید. به‌نظر او توحید اصیل موحد که به وحدت ذات حق اشاره می‌کند، باید هم از اثبات و هم از نفی خالی باشد؛ زیرا این دو متقابل‌اند:

«در وحدت سالک و سلوک و سیر و مقصد و طلب و طالب و مطلوب نباشد [...] و اثبات این سخن و بیان هم نباشد و نفی این سخن و بیان هم نباشد و اثبات و نفی متقابل‌اند و دوئی مبدأ کثرت است. آنجا نفی و اثبات نشد و نفی نفی و اثبات اثبات

هم نباشد و نفي اثبات و اثبات نفي هم نباشد و این را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد؛ همچنان که مبدأ ایشان از عدم در (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ) و معنای فنا را حدی با کثرت است (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)، فنا به این معنا هم نباشد، هرچه در نطق آید و هرچه در وهم آید و هرچه عقل بدان رسد جمله منتفی گردد (إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ) (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹: ۱۰۱)

نام این مرحله، فنای نفس عارف موحد است. اگر معنای فنا این باشد که نفس عارف موحد، فانی در حق می شود، درست نیست. هیچ گاه برای انسان وجود اصیلی نبوده است تا در مرحله ای بخواهد فانی شود، بلکه پرسش از هستی آن گاه می تواند پرسش اصیلی شود که انسان فهم وجودی عاریتی بودن هستی خود را به دست آورد.

به گفته ابن عربی اگر معرفت الله تعالی به فنای وجود و فنای فنا اضافه شود، وجود برای غیر خدا و نقیض او اثبات می شود که شرک است. علت آن این است که به نادرست برای خود و اشیا وجودی حقیقی در نظر می گیرد که قابلیت فنا داشته باشد و سپس به فنای آن حکم می کند؛ در نتیجه اثبات «دیگری» را همراه دارد و بوی شرک می دهد. حقیقت این است که وجود نفس یا آنچه «من» نام دارد، لاشیء است و آنچه لاشیء است، به شیء نه اضافه و نه از آن سلب می شود؛ نه «وجود اصیل» می پذیرد و نه «عدم زائد» و چون نفس این گونه شناخته شود، معرفت به الله تعالی است:

«بیشتر عرفا معرفت الله را به فنای وجود و فنای فنا اضافه کردند و این غلطی محض و سهوی آشکار است؛ چون که معرفت الله تعالی نه احتیاجی به فنای وجود و نه فنای فنا دارد؛ بدین سبب که اشیا وجودی ندارند تا فنایی داشته باشند، فنا بعد از اثبات وجود است و کسی که نفس خود را بدون وجود و فنا بشناسد، به تحقیق الله تعالی را شناخته است؛ در غیر این صورت، او را نشناخته است.» (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۳۶)

۵/۱. فنای علمی و فنای حالی

برای سالک توحید، ابتدا فنای علمی رخ می دهد؛ یعنی برای او حقیقت مرگ اختیاری و فنا در حق تعالی رخ نداده است و فقط با صورت ادراکی و علم حصولی می داند که فنا چگونه است. او با برهان می داند که فنا چگونه است و صاحب برهان،

خود و صفات بشری اش باقی است و درنهایت، این امتیاز را دارد که به درستی می‌فهمد؛ بنابراین نمی‌توان این فرد صاحب برهان را در مسیر سلوک دانست؛ زیرا سلوک نه با صورت ادراکی، بلکه با شهود پاک عین خارجی حاصل می‌شود. البته این سخن در وصف اهل علم‌الیقین است؛ افزون‌براین، چه بسا ادراک علمی و حصولی فنا نه تنها حقیقت را برای او آشکار نکند، بلکه بیشتر آن را بپوشاند؛ یعنی اظهار چیزی که آن را نیافته است، بیشتر باعث اخفای آن می‌شود؛ بنابراین همه گفته‌ها درباره مرتبه فنا در حق تعالی، فنا به حمل اولی است که با مفهوم و صورت ادراکی آن در ارتباط است، خلافش فنا به حمل شایع است که سالک با تمکین در مقام فنا در عالم وحدت غرق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۷۹۰/۲-۷۹۱).^۱ وقتی سالک واصل به مقامی رسید که هر چیزی جز حق تعالی مستهلک و فانی است، با نور حق حجاب‌ها را کنار می‌زند و حقیقتی را می‌بیند که دیگران در قیامت کبرا از دیدن آن ناگزیرند. بنابر تعلیم قرآنی در آیه ۶۷ سوره زمر^۲ با نفخ صور، بساط زمین و آسمان و به بیانی، زمان و مکان جمع می‌شود؛ از این رو پرسش از اینکه چه زمانی یا کجا این اتفاق می‌افتد، پرسش درستی نیست؛ پس ما که محدود به زبان آغشته به زمانیم، فقط می‌توانیم بگوییم این رخداد بزرگ پیش‌تر بوده است، اکنون هست و در آینده خواهد بود؛ از این رو تفاوت فانی حالی با فانی علمی و مردم دیگر این است:

«آدمیان عادی باید بمیرند تا آن رخداد عظیم را [پس از طی دوران برزخ] ببینند؛ اما فانیان در حق تعالی بدون مرگ طبیعی نیز آن را می‌بینند. آنان همینک مشاهده می‌کنند که حق تعالی ندا می‌دهد (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) و چون هیچ چیز و هیچ کس نیست که پاسخ دهد، خود حق سبحانه پاسخ می‌دهد که (لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)؛ "در آن روز

۱. لازم است در تبیین حالت فنا به مطالب بخش پیشین دقت کنیم تا تعبیری مانند تمکین در مقام فنا، استغراق سالک در عالم وحدت یا اضمحلال هویت سالک در وجود حق تعالی را به درستی بفهمیم.
۲. (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) (زمر/۶۷).

سلطنت عالم با کیست؟ "با حق تعالی که واحد قهار است؟" (جوادی آملی، ۱۳۹۴:

۷۶۹/۲)

پس مراد از مُلک و الیوم، زمان و مکانی است که فقط انسان کامل آن را می‌بیند که از تقیدات زمان و مکان جسته و به فنای حالی رسیده است؛ یعنی به زمان و مکانی دست می‌یابد که مخصوص حق تعالی است و از زمان و مکان بشری خارج است؛ از این رو فقط وقتی از ویژگی‌ها و تعینات بشری فاصله گرفت و به فنای حالی دست یافت، می‌تواند آن یوم را در مُلک حق تعالی ببیند و بشنود که برای واحد قهاری است که در وحدتش جا برای غیر نمی‌گذارد.

این آگاهی برای انسان کاملی رخ می‌دهد که در معرض تجلی ذاتی حق تعالی قرار گیرد. تجلی ذاتی حق تعالی بالاصاله اعیان اشیا و به تبع، صفات اشیا را فانی و مستهلک می‌کند و فقط نور ذاتی حق است که در عوالم هستی ساری و جاری است. ملاصدرا در انتهای *ایقاظ النائمین*، که از توحید ذاتی سخن می‌گوید، می‌افزاید که این علم با بقای عین و صفت ارباب شهود حاصل نمی‌شود؛ زیرا این علم به کیفیتی که در این کتاب آمده، مختص الله تعالی است و خداوند بر بندگان کملی اعطا می‌کند که برگزیند؛ بنابراین چون این علم از آن اوست و از او حوالت می‌شود، اگر سالک طریق به وجدان حق کافر باشد؛ یعنی دریافت از حق بر او پوشیده بماند، به مقصود نمی‌رسد؛ از این رو باید در زندگی خود را در معرض نفحات الطاف الهی قرار دهد و از جذبات عطوفت‌های او پاسداری کند؛ زیرا الله، ذاتی که غنی از عالمیان است، در استکمال به عالمیان و شناخت ایشان نیاز ندارد و فقط استکمال عالمیان در گرو عطف توجه به اوست (همان: ۷۸۷). مقاله را با سخنی از استاد پایان می‌دهیم درباره درک حکیم و عارف از ذات حق، سبجانه و تعالی، به مثابه دو انسان که در طریق کمال به سوی گوهر هستی قرار دارند:

«[...] این درّ ثمین و غالی از یاد نرود که مقام ذات، یعنی "هویت مطلق لابه شرط مقسمی" عنقایی است که نه تنها حکیم و متکلم آن را "نمی‌فهمند"، بلکه عارف نیز آن

را "نمی‌بیند" و این گفتار نغز از جوامع الکلم برجای مانده از سلسله اهل معرفت و تبار عرفان ناب است که "أما الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء؛ يعني همه پیامبران و اولیای الهی نسبت به مقام ذات اقدس خدا قاصر، فاتر، عاجز و متحیرند و همه مشهودهای آنان در مدار اسما و صفات او؛ یعنی مرحله تعیین است؛ چون اقرار همگان این است: "ما عرفناك حق معرفتك." مبادا ساده‌اندیشی از امکان شهود حق و دیدن خدا با چشم قلب، طمع مشاهده "هویت مطلق لابه‌شرط مقسمی" را در دل جوشان خود زنده کند که در آن بارگاه، انبیا و اولیا را راه نیست، چه رسد به تلامیذ آنان. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۶۰)

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین مسئله‌ای که به عرفان اجازه حیات و پویایی می‌دهد، تعیین و شناخت حدود و ثغور آن در جدایی از فلسفه، به‌ویژه حکمت متعالیه است. حکمت متعالیه بستر مناسبی را به‌مثابه منطق عرفان نظری فراهم کرد تا عرفان نظری بتواند در بستر مناسب‌تر و مهیاتری مبانی و اصول خود را اثبات و تبیین کند. شکی نیست که زمینه حکمت متعالیه و منطق ویژه آن این توان را دارد که بیش‌ازپیش عرفان نظری را معقول‌تر جلوه دهد و برهان‌هایش متقن‌تر شوند؛ اما اینکه حکمت متعالیه با طرح عرفان، عرفان نظری را بپوشاند و در خود هضم کند، دیگر جایی برای پیشرفت عرفان نخواهند ماند؛ از این رو مقاله حاضر با تأکید و تبیین نظرات آیت‌الله جوادی آملی می‌خواهد تبیین کند عرفان نظری در بحث وحدت شخصی وجود، با نظریه تشکیک وجود سازگاری ندارد. ذات عرفانی با مقام احدیت متفاوت است که به شرط‌لا از تعیین است و تعینات را می‌تاراند، بلکه لابه‌شرط مقسمی است؛ یعنی به دلیل گستردگی و شمولش از تقیدات مادون خود جداست؛ درحالی‌که شایستگی جمع و الحاق آن‌ها را دارد که باعث جامعیت آن هویت مطلق می‌شود و چیزهای مقید و درعین حال متضاد را جملگی در خود جمع می‌کند، نه اطلاقی که منزله از آن‌ها و طاردشان باشد؛ پس

دیگر بین آن ذات، فیض منبسط او و وجودات مقید حملی، ارتباطی همچون حمل حقیقت و رقیقت برقرار نمی‌شود، بلکه حمل ظاهر و مظهر است که بین ظاهر و مظهر ارتباطی و تشکیکی نیست و همچون بود و نمود آن بود است که اگر بخواهد در برابر بود خودی نشان دهد، به اصلش یعنی نبود بازمی‌گردد.

انسان کامل نیز براساس دوگانگی توحید و موحد پا می‌گیرد؛ با این حال موحد در عرفان، خالی و تهی از هر بودی است و باعث برداشتن دوگانه توحید و موحد و سلطنت بی‌چون و چرای هویت مطلق هستی می‌شود؛ از این رو لازم است در این بخش، معنای فنا، به‌ویژه تفاوت فنای علمی و حالی را به‌درستی بفهمیم؛ مسئله‌ای که همواره برای عرفا بحث‌برانگیز بوده است که اگر عارف موحد در فنا از میان برود، چه کسی است که حق را می‌بیند و اگر حق است که خود را می‌بیند، پس جایگاه عارفِ ناظر و شاهد کجاست؟



منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، **من لا یحضره الفقیه**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲. ابن عربی (بی تا)، **فتوحات مکیه**، دار صادر، بیروت.
۳. — (۱۴۲۳)، **التجلیات الإلهیة**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. — (۱۴۲۵)، **الرسالة الوجودیة**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۵. — (۱۹۴۶)، **فصوص الحکم**، دار إحياء الکتب العربیة، قاهره.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، **سرچشمه اندیشه**، چاپ سوم، اسراء، قم.
۷. — (۱۳۸۷)، **عین نضّاخ**، **تحریر تمهید القواعد**، اسراء، قم.
۸. — (۱۳۸۹ الف)، «تیین برخی اصول معتبر در عرفان نظری»، **اسراء**، سال دوم، شماره چهارم، ۸-۲۸.
۹. — (۱۳۸۹ ب)، **رحیق مختوم**، شرح حکمت متعالیه، چاپ چهارم، اسراء، قم.
۱۰. — (۱۳۸۹ ج)، **حیات عارفانه امام علی علیه السلام**، چاپ هشتم، اسراء، قم.
۱۱. — (۱۳۹۴)، **تحریر ایقاظ النائمین**، اسراء، قم.
۱۲. الحرائی، حسن بن شعبه (۱۴۱۶)، **تحف العقول عن آل الرسول**، تصحیح: علی اکبر غفاری، النشر الاسلامی، قم.
۱۳. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۹)، **توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی**، علامه طباطبایی، مشهد.
۱۴. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۳)، **منطق صدراپی**، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۱۵. سهروردی (۱۳۸۸)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح: حسین نصر و هانری کوربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، موسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۹)، **اوصاف الاشراف**، تحقیق مهدی شمس الدین، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۸. عصار، محمدکاظم (۱۳۷۶)، **مجموعه آثار عصار**، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، امیرکبیر، تهران.

۱۹. عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳)، کلیات عراقی، تصحیح: سعید نفیسی، سنایی، تهران.
۲۰. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۸۴)، مصباح الأنس، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، مولی، تهران.
۲۱. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، الإعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲۲. — (۱۳۹۰)، رساله النصوص، تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، آیت اشراق، قم.
۲۳. قیسری، محمدداود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، علمی فرهنگی، تهران.
۲۴. ملاصدرا (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، المركز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۵. — (۱۳۶۱)، تحریر ایفاظ النائمین، تصحیح: محسن مؤیدی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۶. — (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، دار احیاء التراث، بیروت.
۲۷. مشکات، محمد و مهدی دهباشی (۱۳۸۸)، «مقایسه کانت و هگل در خصوص مقوله»، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، سال یازدهم، شماره اول، ۳۱۴ص.
۲۸. هایدگر، مارتین (۱۳۹۳)، مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، مینوی خرد، تهران.