

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۶۵-۱۴۷»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۹/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۲، No.69/1، Knowledge

بسط حقیقت وجود در عرفان نظری و پیامدها

حمیدرضا هاشمی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۰

چکیده

بدون شک نظریه وحدت شخصی حقیقت وجود را می‌توان از تأثیرگذارترین نظریه‌ها در عرصه عرفان نظری و ادبیات عرفانی و فلسفه صدرالمآلهین شیرازی برشمارد. این دیدگاه با تکیه بر شهود عرفانی، چشم انداز جهان هستی را این‌گونه ترسیم می‌نماید که تنها در جهان هستی یک واقعیت است که خود را در تعینات و صورت‌های گوناگون نمایان ساخته است. پذیرش و هضم چنین نگرشی از سوی عقل آدمی که از طریق تجزیه و مرزبندی میان واقعیت‌ها به آنها آگاهی یافته و آنها را از یکدیگر بازمی‌شناسد، کاری ناممکن می‌نماید. دیدگاه وحدت وجود در صورتی قابل فهم و مقبول می‌افتد که بتواند تبیینی روشن از فرآیند بسط حقیقتی واحد را ارائه نماید. این نوشتار در ابتدا به بازخوانی چنین فرآیندی پرداخته و مفاهیم کلیدی (تعین، تجلی، اعیان ثابت و ...) در آن را معرفی و در پایان پاره ای از نتایج هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آن را رصد خواهد نمود.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، تجلی، تعین، اعیان ثابت، عوالم وجودی، علم حق تعالی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب و دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه، دانشگاه شهید

بهشتی. آدرس الکترونیک:

hamid1388hashemi@gmail.com

مقدمه

فرآیند آفرینش و چگونگی علم خداوند به مخلوقات، قبل و بعد از ایجاد آنها، از جمله مسائلی مهمی است که از دیرباز متفکران الهی را به خود مشغول داشته است.

آیا حق تعالی جهان را از ابتدا به همین صورتی که مشاهده می‌نماییم آفریده است و یا اینکه جهان هستی قبل از اینکه به این صورت باشد، به گونه‌ای دیگر موجودیت داشته است؟ در صورت دوم، آن‌گونه موجودیت چگونه و کجا بوده است؟ چگونه ارتباطی با حق تعالی دارد؟ آیا از گونه‌ای تحقق برخوردار بوده که نمی‌توان آن را موجود یا معدوم خواند (ثابتات ازلی معتزله) و حق تعالی با شناخت و افاضه وجود به آنها جهان هستی را به این صورتی که هست بوجود آورد، یا اینکه جهان هستی قبل از مرحله کنونی‌اش از هویت و مرتبتی دیگر از هستی برخوردار بوده که آن مرتبه را حق تعالی، خود هویت بخشیده و پس از آن به منصبه ظهور رسانده است؟ در همین فرض، موجودیت اولیه جهان با موجودیت کنونی چگونه ارتباطی دارد؟ آیا حق تعالی قبل از آفرینش جهان می‌دانسته که چه می‌آفریند؟ با اعتقاد به اینکه حق تعالی از هرگونه جهلی مبرا است، آیا آگاهی او به آفریده‌هایی که نیافریده بود، مصداق علم به معدوم نیست؟

هرگونه پاسخ به پرسش‌های یاد شده، ما را با پرسش‌های دیگری روبرو می‌سازد. نظریه‌های متنوعی که در مورد چگونگی آفرینش و نحوه علم الهی به آفریده‌ها و نقد و نظریه‌هایی که مربوط به آنهاست، شاهد گویایی بر مدعای فوق است.

نگارنده بر آن است که در میان نظریه‌هایی که فرآیند آفرینش را تبیین می‌نماید، نظریه محیی‌الدین ابن عربی از انسجام، اهمیت و تأثیرگذاری و گستره تبیینی بیشتری برخوردار است. اگر از عبارتهای موجز و در برخی موارد مغلق و سر بسته و پاره‌ای از ناسازگاری‌هایی که در مقام معرفی و توضیح نظریه ابن عربی از سوی وی و شارحان مرام او ارایه شده است، چشم پوشی نماییم، به جرئت می‌توان گفت که نظریه او نظریه‌ای نسبتاً ساده و واضح و بدور از بکارگیری پاره‌ای از مفاهیم بحث برانگیز فلسفی (مانند مسئله جعل و علیت) می‌باشد که در تبیین هستی‌شناسانه‌اش به ما توضیح می‌دهد که چگونه هستی در عین وحدت و یگانگی اش کثرت‌های بی‌شمار یافته و چه سان در ذات خود دارای سلسله مراتبی گردیده است که هریک از آنها در دیگری حضور داشته و از یکدیگر حکایت می‌کنند. گستره تبیینی نظریه ابن عربی علاوه بر مورد یاد شده، شامل تبیین اقسام علم حق تعالی به آفریده‌هایش و همچنین تبیین هدف آفرینش و توضیح چگونگی مسئله قضا و قدر می‌گردد.

حمیدرضا هاشمی

ناگفته نماند که بررسی تأثیر این نظریه در فهم بسیاری از آیات قرآنی و فرازهایی از سخنان پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) و همچنین تأثیر الهام بخش آن در نظام فلسفی صدرالمتألهین شیرازی خود مجال فراخ تری می‌طلبد.

مبنای وحدت وجود عرفانی و مفاهیمی چون اسماء و صفات الهی، علم حق، تجلی، تنزل، تعین و اعیان ثابتة از مبادی تصدیقیه و تصویریّه نظریه ابن عربی است. نگارنده بر آن است تا ابتدا دیدگاه ابن عربی را در مسئله فرآیند آفرینش مورد بازخوانی قرار داده و پس از آن به جایگاه اعیان ثابتة و مسایل مرتبط با آن و در پایان به پیامدهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نظریه ابن عربی بپردازد.

آفرینش

نظریه وحدت وجود ابن عربی آفرینش را به گونه‌ای خاص به تصویر می‌کشد. در نگرش جمع کثیری از فیلسوفان مسلمان و اکثر متکلمان، خدایی هست که جهانی را آفریده است. خداوند در سویی با عناوین خالق، علت‌العلل، واجب‌الوجود و قدیم‌بالذات و در سویی دیگر جهانی با عناوین مخلوق، معلول، ممکن‌الوجود و حادث قرار گرفته‌اند. استقلال و وابستگی، ضرورت ذاتی وجود و بی‌طرفی ذاتی نسبت به وجود و عدم و نداشتن نقطه آغاز و داشتن آن، معیارهایی است که آن اعتقاد به دوگانگی در کل هستی را موجه و مدلل می‌دارد. خداوند و موجودات غیر از او، هر کدام از موجودیتی مخصوص به خود برخوردار بوده و البته اوست که جهان را بوجود آورده است و بنابر این جهان موجودیتی وابسته و متأخر دارد:

«در این نگرش است که در آن خدا و خلق یکسره از هم جدایند و رابطه آن دو رابطه صانع و مصنوع است، با این تفاوت که برخلاف صانع و مصنوع‌هایی که ما می‌شناسیم، خداوند جهان را از هیچ آفریده و در کار خود از هیچ‌الگوی پیشینی استفاده نکرده است.»^۱

اما در نظریه وحدت وجود ابن عربی، آن مرزبندی میان خدا و خلق توهمی بیش نیست و دستگاه شناخت آدمی به دخالت نابجای وهم، سراب جهان را آب انگاشته است.^۲ حقیقت آنچه که آن را جهان مخلوق می‌نامیم، چیزی جز تجلیات خالق یکتا نیست:

«بنابراین جهان ساخته‌ای جدا از خدا نیست و بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر می‌شود. نسبت شایسته‌ای که باید میان خدا و خلق باور داشت، چیزی شبیه نسبت دریا و امواج و بخار و ابر و برف و باران و جویبارها است، زیرا اگر درست بنگریم، دریا خاستگاه موج و بخار و ابر و باران و رود است که هر یک از آنها به ظاهر وجود مستقل خود و حکم

Hamidreza Hashemi

خاص خود را داشته و از یکدیگر جدایند، ولی دیده حقیقت بین در همه آنها چیزی جز دریا نمی‌بیند.»^۱

عرفا در جهت روشن شدن نسبت مزبور از تشبیهات دیگری نیز سود جستند، از جمله: تشبیه حق تعالی به شراب و ماهیات و هویات جهان مخلوق به جام و همچنین تشبیه وجود حقیقی به یک چهره و ماهیات جهان به آینه‌های گوناگون و یا تشبیه حقیقت وجود به الف و ماهیت به دیگر حروفی که به لحاظ شکل از الف پیدا شده‌اند و یا تشبیه وجود حقیقی به واحد و هویات مخلوقات به مراتب مختلف عددی.^۲

اگر مرز میان حق و خلق مرز موهومی است که به دست دستگاه ادراک آدمی جعل شده است، زین پس باید به هوش بود که در قلمرو بیکران هستی یک موجود بیش نیست و قلمرو هستی همان قلمرو وجودی خداست و هرچیزی غیر از او عدم و نیستی است. اصل وحدت شخصی وجود برهر قدم از تبیین هستی‌شناسه ابن عربی سایه افکنده و تمامی دست آوردهای دیدگاه ابن عربی بر آن سنگ بنا تکیه می‌کنند.

قبل از هرچیزی لازم است میان مقام معرفت شهودی وحدت وجود، آن‌چنان که عارفان مدعی آند و میان مقام تفسیر معقول و قابل قبول از آن، تفکیک قایل شد، چرا که اولی خارج از حریم عقل و خصوصی و دومی ملک طلق عقل و قابل دستیابی عمومی است. از این رو عارفان برای اثبات و قابل فهم کردن باورهای خود به ناچار به تحلیل‌های عقلانی روی آورده و بر ارزش عقل در توضیح و تنظیم حقایق عرفانی نیز صحه گذاشته‌اند.^۳

فهم و اثبات عقلانی شهودهای عرفانی و ریختن آنها در قالب الفاظ و جملات، لوازم خاصی دارد. عارفان برآنند که حقایق شهودی وراء طور عقل می‌باشند و این بدان معناست که مفاهیم عقل و به دنبال آنها زبان بیان آن مفاهیم (الفاظ و جملات) برای بیان حقایق شهودی کافی نبوده و به ناچار باید از همه شگردها و توانمندی‌های زبانی (تمثیلات، مجازگویی، استعارات، کنایات) یاری طلبید و از سر ناچاری به تسامح و تساهل روی آورد و مفاهیم و الفاظی نارسا را به استخدام گرفت و نهایتاً خود را آماده رویارویی با تفسیرهایی ابهام آلود و رازگونه ساخت که در این مقام راهی جز این یافت نمی‌شود.

اگر در قلمرو وجود جز حق تعالی وجود ندارد، پس همه چیز باید به نوعی به او بازگشته و از او پُر شده باشد. عارفان برآنند که خداوند عین حقیقت هستی و واجب الوجود است و بر این نکته استدلال می‌آورند که حقیقت وجود هیچ‌گونه نیازی به غیرخود نداشته و از هرگونه ترکیبی مبرا است.^۴

۲. نک: یثربی ۱۳۷۲: ۳۱.

۱. مؤحد ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۳.

۴. قیصری ۱۳۷۵: ۱۰-۱۱.

۳. نک: آشتیانی ۱۳۶۵: ۶۲.

حمیدرضا هاشمی

چگونه می‌توان در عین باور به این همه موجودات متفاوت و متنوع، معتقد بود که همه آنها یک واقعیت یگانه اند؟! نه می‌توان به سراغ این فرض رفت که هریک از موجودات قطعه‌ای از خدا بوده و مجموعه آنها برابر با کل خداوند است، زیرا که این فرض مستلزم ترکیب و به دنبال آن نیازمندی ذات حق است، و نه می‌توان اینگونه اندیشید که حریم وجودی خداوند از حریم مخلوقاتش جدا بوده و کثرت و تنوع مربوط به مخلوقات می‌باشد، چرا که این با نگرش وحدت شخصی وجود سازگار نمی‌افتد. بنابراین با پذیرش وحدت شخصی وجود و واقعی دانستن کثرت و تنوع موجودات، چاره‌ای نخواهیم داشت جز اینکه تصور خود را از وحدت و کثرت به گونه‌ای تغییر دهیم که هر دو را بتوان در کنار یکدیگر پذیرفت، یعنی به این باور رسید که ما با وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت روبرو هستیم.

اگر بپذیریم که موجودات گوناگون نشانه‌ها و اوصاف گوناگون دارند و تفاوت اوصاف آنها ریشه در تفاوت ماهیات داشته و ماهیات هم مشخص کننده حدود و مرزهای موجوداتند، آنگاه باید پذیرفت که کثرت در حقیقت وجود از جایی آغاز می‌شود که وجود محدود شده و در هر موردی به اندازه‌ای خاص حضور یافته است و از آنجایی که چیزی غیر از وجود واقعی ندارد تا بتواند به منزله ساختار و قالبی میزان وجود را تعیین نماید، پس باید باور کرد که حقیقت واحد هستی از درون و فقط با اتکا به خود و از سر اراده، سرچشمه کثرت گردیده است.

از نظر عرفان خداوند هستی بی‌پایانی است که ذاتاً هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و بنابراین در ذات خود نه جنس دارد و نه فصل و نه تعریف، زیرا که بسیط است و از هرگونه ترکیبی مبرا می‌باشد. از این رو حقیقت هستی برای عقل آدمی غیرقابل احاطه و ناشناخته و بلکه ناشناختنی بوده و خواهد بود.^۱

اگر حقیقتی نسبت به هر قید و تعینی و هرگونه چارچوب و نقشه خاصی لا بشرط بود،^۲ یعنی از جنس هیچ ماهیتی نیست و ذاتاً از هرگونه محدودیتی آزاد است (اطلاق ذاتی) و در نتیجه قابلیت آن را دارد که به هر تعینی ظاهر شده و در هر حقیقتی حضور یابد. اطلاق ذاتی حق تعالی یک پیامد معرفت‌شناختی داشت و آن غیرقابل شناخته شدن او بود و یک پیام هستی‌شناختی داشته و آن این است که با هر تعینی به شکل همان تعیین بوده یعنی با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است و بنابراین این تعینات و حالات نسبت به آن حقیقت بی‌تعین، بالعرض بوده و در نتیجه او از جنس هیچ تعینی نیست. عرفا از این مقام ذات به حقیقه الحقایق و هویت مطلقه و حق مطلق و حقیقت کلیه تعبیر نموده‌اند.^۳ جان کلام آنکه هستی ذاتاً واحد و بی‌پایان است که خود را در تعینات بی‌پایان نمایان ساخته است.

۱. آشتیانی ۱۳۶۵: ۱۴۹ و ۱۴۷ و ۱۳۵ ابن ترکه ۱۳۶۷: ۱۱۹

۲. آشتیانی ۱۳۶۵: ۱۴۹-۱۵۰

۳. آشتیانی ۱۳۶۵: ۱۱ و ۷۵

Hamidreza Hashemi

عرفا براین باورند که میان تعینات حق تعالی، نظم و ترتیب خاصی برقرار است و در اولین تقسیم دوگونه تعین را از یکدیگر متمایز می‌سازند.

تعین اول حق، علم او به ذات خود و به تعبیری خودآگاهی او و علم او به تمامی دارایی‌ها و کمالات بی‌نهایتی که هستی او همه آنها را در غیب ذات خود دارا می‌باشد. هریک از آن کمالات اگر به تنهایی لحاظ گردند، صفت نامیده می‌شوند، مانند علم، حیات، قدرت، اراده ... و اگر ذات با هریک از آن کمالات لحاظ گردد، آن را اسم می‌خوانند، مانند عالم، حی، قادر، مرید.^۱

«اول نسبتی که وجود با آن تعین پیدا می‌کند نسبت علمی است. حق در مقام تعین علمی ذات و لوازم ذات خود را که اسماء و صفات و لوازم ذات که اعیان ثابته باشند، به تعقل واحد شهود می‌نماید و این تعین و تعقل خود یک قسم از تجلی به شمار می‌رود.»^۲

در این مرحله از ظهور و جلوه ذات در عرصه خود، جلوه و متجلی به وجود واحد موجودند، بدون هیچ گونه کثرتی و این ظهور و تجلی، ظهور ذات است به وصف احدیت.^۳

ارباب عرفان تصریح می‌نمایند که در این مرحله صفات کمالی و اسمایی و صور کلیه که از اسماء و صفات منبعث می‌گردد، از یکدیگر متمایز نیستند و حق تعالی تمامی آن کمالات بی‌نهایت را در وجود احدی خویش به صورت دیدن امور بسیار در واقعیتی واحد (رویه المفضل مجملا) شهود می‌فرماید. اعتبار ذات الهی بدون لحاظ جدایی صفات و اسماء از ذات در اصطلاح عرفا مقام و مرتبه احدیت نامیده می‌شود.^۴

به دنبال تجلی در مقام احدیت که تمامی اسماء و صفات و کمالات ذاتی به صورتی یکجا و اجمالی ملاحظه می‌گردید، تجلی دومی صورت می‌گیرد و آن تنزل از مقام احدیت و ظهور در مقام تفصیل اسماء و صفات می‌باشد. حق تعالی در این مقام تمامی حقایق هستی را اعم از صور کلیه و جزئی و اعم از حقایق ملکوتی و برزخی و صور حقایق عالم شهادت (طبیعت) را به گونه‌ای تفصیلی شهود می‌نماید و این همان مرتبه واحدیت است. در این مقام اسماء و صفات و به تبع آنها حقایق (اعیان ثابته) از یکدیگر متمایز می‌گردند و به نوعی کثرت نسبی و اعتباری رخ می‌نماید که این کثرت ریشه و اساس کثرت‌های خارجی است.^۵

ما آدمیان نیز اگر به خود توجه نمائیم، می‌توانیم همان دو مرتبه را در خویش ببینیم. در معلوماتی که در عقل ما به وجود بسیط حاصلند به طوری که مسایل هر علم از علم دیگر

۱. فاضل تونی ۱۳۶۰: ۳۰

۲. آشتیانی ۱۳۶۵: ۳۳۴ و حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۴۰۸ و ۴۹۴ و ۴۹۵

۳. ابن ترکه ۱۳۶۷: ۶۶-۶۷

۴. آشتیانی ۱۳۶۵: ۵۶

۵. آشتیانی ۱۳۶۵: ۵۶-۵۷ و جامی ۱۳۶۹: ۳۹-۴۰

حمیدرضا هاشمی

تمایز نیست، مثل موجود است در مقام احدیت چه آنکه آن وجود واحد شامل تفصیل است و نفس انسانی را در این مرتبه روح گویند و معلوماتی که در عقل ما به نحو تفصیل حاصلند به طوری که مسایل هر علم از علوم دیگر متمایز است، مثال موجود است در مقام واحدیت و نفس را در این مرتبه قلب گویند.^۱

تجلی ذات در مقام ذات به اسماء و صفات، فیض اقدس نام دارد، زیرا این فیض وجودی بیرون و مغایر با مفیض ندارد. در پرتو چنین فیضی حقایق جهان هستی به وجود علمی در ذات حق تعالی موجودند که البته موجودیتی جدا از او ندارند.^۲ تعیین حضرت حق در مرتبه احدیت به اعتبار اینکه اصل و منشأ ظهور همه حقایق و قبله توجهات آنها بوده به نام مرتبه الوهیت و به اعتبار تمیز جمیع معانی کلیه و جزئی به نام عالم معانی و به اعتبار ارتسام کثرت نسبی اسماء الهی و مبدأ کثرت حقیقی برای موجودات جهان هستی به نام حضرت ارتسام و به اعتبار اینکه مبدأ احاطه علمی حق تعالی به این کثرات، همان احاطه علمی او به جهان هستی است، آن را به نام حضرت علم ازلی و به اعتبار اینکه صورتی تعیین یافته و ظهور و تجلی همان مرتبه احدیت است به نام مرتبه ثانیه می خوانند.^۳

«تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات تعین، تجلی و تنزل می گویند. با صرف نظر از وجودی که در آن چارچوب و تعین خاص ظهور یافته، آن چارچوب تعینی به طور اصیل هیچ گونه واقعیتی ندارد.»^۴

الفاظ تعین، تنزل و ظهور بیانگر ساز و کار و شیوه فرایند بسط وجودی و راز پیدایش نوعی از تکثیر است که هر قدر هم بی نهایت صورت پذیرد، هیچ گونه آسیبی به وحدت نرسانده و کثرت را در حریم وحدت تثبیت نموده و سیر امکان تحقق وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را به لحاظ هستی شناختی آشکار می سازد. این مفهوم به لحاظ پی آمدهای معرفت شناختی نیز نتایج مهمی را در بر خواهد داشت که در همین مقال برخی از آنها مورد اشاره قرار خواهند گرفت.

مرتبه احدیت که باطن و بنیان مرتبه و احدیت است به فیض اقدس در مرتبه واحدیت تجلی می یابد و مرتبه واحدیت بنیاد و باطن تمامی موجودات در مراتب بعدی تجلیات می باشد. در این مرحله حق تعالی با فیض مقدس در اولین مراتب موجودات هستی تجلی

۱. فاضل تونی ۱۳۶۰: ۳۲

۲. فاضل تونی ۱۳۶۰: ۳۲ و نکابن ترکه ۱۳۶۷: ۱۳۱

۳. جامی ۱۳۶۹: ۳۹-۴۰

۴. جامی ۱۳۶۹: ۳۴

Hamidreza Hashemi

می‌یابد و همین تجلی کانال تجلی دومین مراتب و به همین ترتیب تا پایین ترین مراتب هستی که جهان طبیعت باشد، ادامه می‌یابد.^۱

در این دیدگاه حقیقت وجود در فرآیند تجلیات مترتب بر یکدیگر، گستره‌ای از ظاهرها و باطن‌ها از خویش برجای می‌گذارد که هر مرتبه‌ای ظهور مرتبه قبلی و باطن مرحله بعدی است و تنها دو سر این گستره است که با بقیه فرق می‌کند؛ یکی اصل حقیقت که غیب الغیوب و باطن مطلق است و ظهور چیز دیگری نیست و دیگری ظواهر طبیعت مادی است که خود ظاهر مطلق بوده و باطن چیز دیگری نیست. تجلیات میانی، هریک تجلی واقعی باطنی بوده و خود باطنی برای تجلیات بعدی می‌باشند.^۲

عرفا^۳ با الهام از حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ ان أعرِف فخلقت الخلق لکی اعرِف» انگیزه تجلیات بی پایان حق تعالی را حرکت حُبی می‌خوانند و بنابراین «همه موجودات برحسب حرکت حُبی حق تعالی، از ذاتش به خارج می‌آیند. یعنی دوست دارد آنچه در ذات دارا است به مقام خارج اظهار نماید که پری رو تاب مستوری ندارد.»^۴

اعیان ثابتة

هریک از اسماء و صفات الهی جلوه‌هایی دارند. جلوه‌های آنها همان حقایق علمی است که در پهنه جهان هستی ظهور عینی می‌یابند. عارفان آن جلوه‌های عینی را خواه کلی باشند یا جزئی، اعیان ثابتة می‌نامند و فیلسوفان برای کلیات آنها، واژه ماهیت و برای جزئیات آنها به واژه هویات تعبیر می‌نمایند.^۵

اعیان ثابتة نقشه اولیه تمامی ساختارهای ماهوی‌اند که در مرتبه علم ازلی حق تعالی ترسیم گشته‌اند. آنها تعیناتی از حق تعالی می‌باشند که از کانال تعینات اسماء و صفات او در حضرت علم ازلی پدیدار شده‌اند. «پس حقیقت هر چیزی نحوه‌ای خاص از تعین است که در علم پروردگار یافته است»^۶ و از آنجایی که «علم حق نسبت به خودش صفت است، پس اصل هر هر حقیقتی تعینی خاص از صفات حق تعالی می‌باشد.»^۷

۱. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۴۹۳-۴۹۴

۲. قیصری ۱۳۷۵: ۳۵۱ و فاضل تونی ۱۳۶۰: ۳۵ و آشتیانی ۱۳۶۵: ۳۵۲-۳۵۳

۳. قونوی ۱۳۶۳: ۹۳ و فناری ۱۳۶۳: ۹۳-۹۴

۴. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۲۰۱-۲۰۲ و ۴۰۸-۴۰۹

۵. فاضل تونی ۱۳۶۰: ۳۰

۶. قونوی ۱۳۶۳: ۶۷

۷. فناری ۱۳۶۳: ۶۷

حمیدرضا هاشمی

از آنجایی که حق تعالی در حضرت علم ازلی تعینات بی پایان خود و صورت‌های علمی (اعیان ثابت) را تعقل و شهودی می‌نماید، پس باید اقرار نمود که اعیان ثابت موجودیتی در متن موجودیت حق تعالی داشته و هیچگاه در مقام صورت علمی، موجودیتی خارجی نمی‌یابند. از همین جاست که می‌گویند اعیان ثابت بویی از وجود نبرده‌اند، یعنی بویی از وجود عینی نبرده و نخواهند برد.^۱ و از این روی که از حریم وجود حق تعالی بیرون نبرده و جدایی آنها از ذات حق محال است، آنها را از اسماء مستأثره (برگزیده و اختصاصی) شمارده‌اند و در نتیجه عقل و ادراک هیچ‌کس به آنها راه نمی‌یابد و دست توانای شعور آدمی تا ابد به حقایق جهان هستی آن‌چنان که هستند، دست نخواهد یافت، مگر آنکه از مسیر دیگری چون مشکات نبوت و ولایت در این باب فرجی حاصل می‌آید.^۲

اعیان ثابت به زبان حال طالب وجود عینی‌اند و از آنجا که حق تعالی بخشنده‌ای بی چون و چرا می‌باشد و هیچ طالبی را نا امید نمی‌سازد، به فیض مقدسش آن اعیان را با نظم و ترتیبی حکیمانه، وجود عینی می‌بخشد و به تعبیر دیگر وجود بی حد و مرز خویش (وجود منبسط) را در چارچوب اعیان ثابت و مطابق با نظمی که از سر حکمت میان آنها طراحی نموده، جاری ساخته و در نتیجه خود را در طرح و نقشه‌ای که خودبرساخته متجلی می‌سازد. بدینسان گسترش حقیقت هستی در مرحله اول به صورت تجلی علمی و سپس در پرتو مشیت و اراده الهی صورت عینی یافته است.^۳

فیض مقدس که همان نَفَسِ رحمانی یا وجود منبسط یا اراده فعلی حق تعالی می‌باشد، اعیان ثابت را به موجودیتی خارج از موجودیت خویش ظاهر می‌نماید و از همین جاست که خلقت و آفرینش آغاز می‌شود:

«وجود منبسط نسبت به ذات حق تقیید دارد، زیرا ذات حق تعالی هیچ تعینی ندارد و حتی از قید اطلاق هم عاری است، برخلاف فیض مقدس که مقید به اطلاق است. وجود خارجی اعیان و وجود ذهنی ماهیات ناشی از تجلی حق به صورت فیض منبسط و مقدس است. اصل حقیقت وجود به وجود منبسط متعین و متقید شده و از مقام صرافت تنزل نموده است. وجود منبسط به واسطه قبول تقییدات خاصه به صورت جوهر و عرض و وجود ذهنی و عینی درآمده است زیرا که وجودهای مقید در اثر کثرت قیود در اصل وجود، ظهور پیدا کرده اند.»^۴

۲. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۵۱۲

۱. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۲۰۰ و ۲۷۸ و ۲۷۹ و ۴۰۴ و ۵۰۲

۴. آشتیانی ۱۳۶۵: ۱۵۳-۱۵۴

۳. موحد ۱۳۸۵: ۶۱۶

Hamidreza Hashemi

وجود منبسط همان صادر نخستین است که با اولین مخلوق فرق دارد. این وجود به جهت گوناگونی نام‌هایی چون تجلی ساری، رَقّ منشور (پرده گسترده)، نور مرشوش، ام الکتاب، خزانه جامعه، ابوالاکوان در فاعلیت و ام الامکان در قابلیت و هیولای کلیه برای آن اصطلاح گردیده است.^۱

این تجلی ساری به سان پرده‌ای گسترده است که تمامی کثرات جهان هستی از عقل اول گرفته تا هیولای اولای مشایین، بر آن نقش بسته است. این رَقّ منشور مظهر اسم «الرحمن» است که هریک از موجودات جهان هستی شأنی از شئون او می‌باشند.^۲

حق تعالی از هر جهت واحد بوده و فیض او نیز یگانه و واحد است و بنابراین تفاوت پذیرنده‌های آن فیض، باعث می‌گردد که آن وجود ساری مختلف و متکثر جلوه نماید. از سویی دیگر آن وجود و هویت ساری که همه موجودات بدان قائم شده‌اند، عین کمالات ذاتی‌اش است یعنی عین حیات و اراده و علم و صفات دیگر است. از این رو هرکجا این سلطان وجود قدم نهد همه لشکریان اسماء و صفات با او می‌باشد و آن اسماء و صفات به اندازه گنجایش مظاهر، خود را نمایان می‌سازند.^۳ و بنابراین هر فردی از افراد عالم مظهر تمام اسماء است جز اینکه چون مظهریت آن فرد برای اسم خاصی غلبه دارد گفته می‌شود که آن فرد مظهر آن اسم است چنانکه گفته‌اند عقل اول مظهر اسم «الرحمن» و نفس کلیه مظهر اسم «الرحیم» است.^۴

از آنجا که هر موجودی وجود منبسط حق تعالی در کسوت تعیین خاص می‌باشد، تعیین خاصی از حق تعالی در کسوت وجود منبسط است. پس حق تعالی در این مقام یعنی مقام تعیین خلقی، اوصاف موجودات را می‌پذیرد و بدینسان است که عرفا می‌گویند در دار وجود تنها خداست که خدایی می‌کند؛ می‌میراند و زنده می‌کند و می‌خنداند و می‌خندد و می‌گریاند و می‌گرید و تشنه شده و سیراب می‌کند و سیراب می‌شود و بالجمله «در این موطن است که حق تعالی اوصاف مخلوقات خویش را به خود می‌گیرد.»^۵ و بدینسان هر موجودی از موجودات جهان آیتی می‌شود که شناخت آن، شناخت وجهی و تعیینی از وجوه و تعینات حق تعالی می‌باشد.

در جهان‌شناسی ابن عربی گستره حقیقت وجود به پنج مرحله (عوالم کلیه یا حضرات خمس) تقسیم می‌گردد. واژه عالم مشتق از علامت بوده و علامت چیزی به وجهی غیر از آن

۱. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۱۷۸

۲. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۲۹۲

۳. حسن زاده آملی ۱۳۸۷: ۲۸۱-۲۸۲ و موحد ۱۳۸۵: ۶۲۷-۶۲۸

۴. فاضل تونی ۱۳۶۰: ۵۸

۵. جامی ۱۳۶۹: ۳۸

حمیدرضا هاشمی

چیز است. بنابراین از مفهوم عالم، مفهوم غیریت و دوگانگی فهمیده می‌شود و از سویی دیگر واژه حضرت از حضور مشتق گردیده و حضور همان وجود است و بدین ترتیب مراتب هستی به اعتبار وجود، حضرات و به اعتبار تعینات، عوالم نامیده شده‌اند. از آنجا که مرتبه احدیت و واحدیت به لحاظ وجود عین وجود واجب تعالی است، یک عالم واحد شمارده شده و آن همان عالم اعیان ثابته در مقام واحدیت است و به همین جهت عوالم پنج است: عالم اعیان ثابته، عالم عقول و نفوس کلیه، عالم مثال، عالم طبع و عالم انسان.^۱

هریک از عوالم صورتی از عالم قبلی و باطنی برای عالم بعدی‌اند و بدین ترتیب فیض مقدس و نفس رحمانی حق تعالی با عبور از اعیان ثابته به صورت موجودات عالم عقل (موجودات کاملاً غیرمادی) تجلی یافته و سپس از کانال موجودات عالم عقلی به صورت موجودات عالم مثال (موجوداتی که شکل ظاهری اجسام را دارند ولی مادی نیستند) و بعد از آن از گذرگاه موجودات مثالی به صورت موجودات طبیعی (عالم اجسام) تجلی می‌یابد. بر این اساس عوالم قبلی در عوالم بعدی، حضوری محدودتر و رقیق‌تر و عوالم بعدی نیز حضوری حقیقی‌تر و قوی‌تری در عوالم قبلی دارند. بر مبنای حضور عوالم در یکدیگر است که می‌توان گفت که اگر کسی با عالمی از عوالم آشنا گردد، در واقع به وجهی با تمامی مراتب هستی آشنا شده است. البته اگر این آشنایی مربوط به عوالم بالاتر باشد، معرفتی کامل‌تر و اگر مربوط به عوالم پایین‌تر باشد - به تناسب درجه تنزل آن مرتبه - معرفتی ناقص‌تر خواهد بود.

نتیجه‌گیری و پیامدها

آنچه که گذشت چشم اندازی کلی از هستی‌شناسی و فرآیند گسترش یافتگی حقیقت هستی بود که توسط عارفان و در رأس آنان محیی‌الدین ابن عربی و شارحان مکتب وی ترسیم گردیده است. اکنون به نتایج هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دیدگاه مذکور پرداخته که در ضمن آنها پاسخ پرسش‌های یاد شده در مقدمه نیز ارائه می‌گردد.

۱- تنها و تنها وجود حق تعالی است که قلمرو هستی را پُر کرده است. این وجود که کمالات (اسماء و صفات) بی پایان دارد در صورت‌های بی پایان (اعیان ثابته) که از اسماء و صفات خویش تعقل می‌نماید، خود را متجلی می‌سازد. بنابراین هر واقعیتی تعیین خاصی از حق تعالی می‌باشد. این تعینات بدون در نظر گرفتن حقیقتی که آنها را ساخته است معدوم بوده و هستند و خواهند بود.^۲ پس به قول مولوی:

۱. فاضل تونی، ۱۳۶۰: ۵۷

۲. ابن عربی، ۱۹۷۵: ۱۵۶-۱۵۷ ج ۱۲

Hamidreza Hashemi

ما عدم‌هائیم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

۲- اعیان ثابت‌ه حقایق و ماهیات موجودات تعیین یافته اند. آنها در حریم موجودیت الهی از ازل تا ابد بوده و هیچ گاه بویی از هستی امکانی و خارج از حق تعالی را استشمام ننموده و نخواهند نمود. اعیان ثابت‌ه، تجلی علمی حق تعالی و عالم ماسوی الله، تجلی عینی اعیان ثابت‌ه می‌باشند. اعیان ثابت‌ه به منزله طرح و نقشه اولیه ای از عالم ماسوی الله، با فیض مقدس و نَس رحمانی در کسوت عوالم و حضرات پنج گانه نمایان می‌شوند.

۳- حق با ذات نامتعیین خویش متجلی نشده است. هریک از عوالم هستی جلوه حق در تعینات اوست. جلوه حق در تعینات متوالی و مترتب بر یکدیگر نظم خاصی از عوالم و حضرات کلی پنج‌گانه را ترسیم نموده است و بنابراین یک حقیقت است که در همه موجودات حضور داشته و از این نظر حق تعالی نسبتی یکسان با همه موجودات داشته و هرچیزی وجهی و تعینی از اوست.

۴- فرمانروای وجود هر کجا قدم نهد، با تمامی لشکر اسماء و صفاتش حضور می‌یابد. غلبه برخی از اسماء بر یکدیگر، هویت موجودات را متعین و متفاوت می‌سازد. از این رو همه موجودات که از حق تعالی پُر شده اند، تمامی اسماء و صفات او را دارا هستند، یعنی از حیات و اراده و قدرت و علم و ... برخوردارند، ولی به جهت غلبه اسم یا اسامی خاصی - که بر اساس حکمت الهی آن غلبه صورت گرفته است - هویتی خاص شکل می‌گیرد که در مواردی اگرچه بی‌جان و بدون شعور و اراده به نظر می‌رسد، ولی در باطن از همه آن اوصاف به وجهی برخوردار است. عارفان بر همین اساس تسبیح همه موجودات جهان را که در قرآن کریم در چندین مورد بدان تصریح گردیده است، تبیین می‌نمایند و البته تصریح می‌کنند که این حقیقت با عقل درک نمی‌شود و تنها با علم کشفی قابل دستیابی است.^۱

در پرتو این دیدگاه معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء الهی تبیین روشن‌تری می‌یابند، زیرا که پیامبر یا ولی‌ای از اولیاء حق به اذن حق تعالی می‌تواند اسماء غالب بر موجودی را مغلوب ساخته و اسماء دیگری را غالب نماید و بدین‌سان سنگ‌ریزها در دست حضرت ختمی مرتبت (ص) به غلبه اسم ناطق، تسبیحی در خور فهم و سمع مخاطبان می‌گویند و چوبی خشک و به ظاهر بی‌جان در دست چون موسایی (ع) به اژدهایی زنده و هولناک تبدیل خواهد شد. آن سنگ‌ریزه‌ها یا آن چوب خشک (عصای حضرت موسی (ع)) خصوصیتی خاص نداشتند و بلکه هر ذره‌ای از ذرات جهان هستی چنان قابلیت‌هایی در خود نهفته دارد و به قول مولوی:

چون عصا در دست موسی گشت مار جمله عالم بدین‌سان می‌شمار

۱. ابن عربی ۱۹۷۵: ۲۲۸-۲۲۹ ج ۲ و ۱۱۸ ج ۶

حمیدرضا هاشمی

۵- در باب خدانشناسی عارفان برآنند که ذات حق تعالی آن‌چنانکه هست، ناشناختنی است، زیرا آگاهی آدمیان از چیزی نوعی احاطه علمی بر آن چیز است و احاطه بر چیزی ممکن است که محدودیت و تعین داشته باشد و ذات حق فراتر از تعینات است، پس «تنها می‌توان فهمید که او هست و هیچ چیزی مانند او نیست.»^۱ بنابراین آدمیان تنها می‌توانند جلوه‌های حق را شناسایی نمایند زیرا که آنها قابل احاطه‌اند. از این رهگذر می‌توان دریافت که هر یک از دانش‌های بشری که ما را با جلوه‌هایی خاص از حق تعالی آشنا می‌کنند، به نوعی خدانشناسی‌اند. آری آگاهی بر این نکته با گذر از شهود عرفانی و به کمک پاره‌ای از تفاسیر عقلانی مقدور خواهد بود.

۶- حق تعالی در سه سطح به موجودات آگاهی دارد. او با آگاهی از ذات و شئون ذاتی خویش به اسماء و صفات و به تبع آنها به اعیان ثابت‌ه که اصل حقیقت همه موجودات می‌باشند، آگاهی یافته است. با توجه به تقدم اعیان ثابت‌ه بر عوالم هستی می‌توان نتیجه گرفت که حق تعالی قبل از آفرینش و ظهور خود در عوالم هستی از همه چیز آگاه بوده است. این آگاهی در مرتبه احدیت به دلیل عدم تمایز اسماء و صفات، آگاهی اجمالی و یکجا و در مرتبه واحدیت نوعی آگاهی تفصیلی است نسبت به هرآنچه که می‌تواند وجود یابد. از سویی دیگر از آنجایی که حقیقت و هویت هرچیزی را میزان حضور متعین حقیقت وجود برمی‌سازد، پس هرچیزی مظهر و محضر حق تعالی بود. اوست که در همه چیز حضور دارد پس به هر موجودی بعد از آفرینش نیز آگاه است. علم و آگاهی حق تعالی برترین نوع علم و آگاهی ممکن است که به خواست خویش هر که را که بخواهد با تجلی اسم علیم در او، از علم خویش بهره مند می‌سازد.^۲

۷- فرآیند گسترش وجود با ساز و کار و شیوه تجلی یا تنزل و یا تعین یافتن حقیقت هستی به پیش می‌رود. پذیرش چنین ساز و کاری بدین معناست که بپذیریم که یک حقیقت خود را در موطنی نشان دهد که در اوصاف، استعدادها، فعل و انفعال‌ها و ارتباطاتش کاملاً متفاوت از موطن و جایگاه قبلی‌اش باشد. ما آدمیان براساس تفاوت‌ها در زمینه‌های مذکور، موجودات را از یکدیگر متمایز دانسته و نام ماهیتی خاص (مانند سیب، گلایی، آب، سنگ و ...) را بر مجموعه‌ای خاص از شکل و رنگ و حجم و ... می‌نهییم و سپس هر یک از آن ماهیات را متباین بالذات با ماهیات دیگر می‌یابیم و بر این اساس اجتماع و حضور دو ماهیت متباین را در یک موجود، اجتماع دو امر متضاد خوانده و آن را محال می‌شماریم و زین پس نخواهیم پذیرفت که یک واقعیت دو گونه ماهیت را از خود نمایان سازد.

۱. ابن عربی ۱۹۷۵: ص ۳۱۷ ج ۲

۲. آشتیانی ۱۳۶۵: ۱۵۶ و فاضل تونی ۱۳۶۰: ۳۱

Hamidreza Hashemi

به نظر می‌رسد مفهوم تجلی همه این محاسبات بدیهی را برهم می‌ریزد و ما را به تأملی دوباره درباره آنها برمی‌انگیزد. ذهن آدمی در پذیرفتن اینکه یک واقعیتی بتواند در مقاطعی از زمان هویت‌های گوناگونی بیابد (مانند شخصیت آدمی در مراحل سنی مختلف) مقاومت چندانی نمی‌کند، ولی مشکل از آنجا شروع می‌شود که عارفان اعلام می‌دارند که تجلیات حق تعالی در عوالم پنج‌گانه ترتیب زمانی ندارد و حق تعالی و همچنین تعینات و عوالم بعدی از مرتبت خویش تجافی (جاخالی کردن و از جای خود به درآمدن) نمی‌کنند و براین اساس یک واقعیت در آن واحد هویت متفاوتی از خود بروز می‌دهد و ذهن آدمی در عین حالی که با ماهیات کاملاً متفاوتی روبرو می‌گردد، باید به زور و برخلاف عادت خویش به خود بقبولاند که با وجود اینکه چند چیز متفاوت را درک می‌کند، با یک چیز روبرو است و البته ذهن در این خصوص مقاومت می‌کند.

عارفان برای تسهیل فهم این واقعیت مخاطبان خود را به تأمل در وجود خود فرا می‌خوانند. به عنوان مثال هنگامی که شخصی شاد می‌شود، تردیدی نیست که حالتی (کیف نفسانی) درون شخصیت او بوجود آمده است و به دنبال آن در سلول‌های مغزی و عصبی و عضلات صورت (و گاهی دست و پای) او تغییراتی حاصل آمده است. آیا حالت شادی پدیده‌ای خاص بود که تنها در نفس رخ داد و در همان‌جا نیز متوقف مانده و در اثر آن پدیده‌ای دیگر در سلول‌های مغزی و اعصاب و سپس در عضلات صورت، پدیده‌ی سومی بوجود آمد، یا اینکه یک اتفاق در همه این سطوح افتاده است و یک حالت در سه موطن نفس و مغز و اعصاب و عضلات چهره نمایان ساخته و به تعبیری سر تا پای وجود شخص را شادی فرا گرفته است؟

عرفا توضیح دوم را مقبول می‌دانند و بر این نکته تأکید دارند که یک واقعیت هم زمان و بدون هیچ گونه گستسگی درسه موطن (روح، مغز و اعصاب و بدن) خود را نمایان ساخته است و بدینسان باید بپذیریم مفهوم شادی در هر موطنی ماهیت و تعریف خاصی دارد. در مرتبه‌ای هویت مادی داشته و قابل رؤیت حسی است و در مرتبه‌ای دیگر هویتی مادی و غیرقابل رؤیت حسی و در مرتبه‌ی دیگر اساساً هویتی غیرمادی دارد، زیرا که از حالات نفسانی است. این مثال تجلی یک واقعیت را در سه ماهیت متفاوت نشان می‌دهد.

اهل نظر بر این نکته واقفند که مثال فهم مطلب را آسان‌تر می‌کند، ولی به هیچ روی ارزش اثباتی و برهانی ندارد. البته عارفان نیز در قید اثبات عقلانی گفته‌هایشان هم نیستند و تنها برای اقناع مخاطبان دست به استدلال می‌برند. اما فیلسوفی چون صدرالمألهین که برای هر دو ساحت عقل و شهود عرفانی ارزش و احترام قابل است، می‌بایست توضیحی معقول

حمیدرضا هاشمی

ارایه نماید تا ذهن آدمی به راحتی بپذیرد که واقعیتی یگانه در آن واحد می‌تواند ماهیات گوناگونی داشته باشد.

ملاصدرا که به گفته عارفان چنان اعتقاد راسخی دارد که به گفته خودش اگر در وجود خورشید در آسمان شک کند، نمی‌تواند در صحت گفته عارفان شک نماید.^۱ او مشکل را این‌گونه حل می‌کند که: آری ماهیات متباین‌اند، ولی جهان خارج از جنس ماهیات نیست و بلکه واقعیت از جنس هستی و وجود است و ذهن حدود و تعینات را از موجودات انتزاع نموده و نمود (ماهیت) را بدون بود (وجود) لحاظ می‌نماید و بدین‌سان مفاهیمی جدا و متفرق در ذهن ساخته می‌شوند که غیر قابل اتحادند. اگر جهان خارج از جنس ماهیات باشد، دیگر نمی‌توانیم معتقد شویم که آتش گرم و یخ سرد است، زیرا آتش و یخ دو ماهیت جوهری و گرما و سرما دو ماهیت عرضی‌اند و جوهر و عرض دو مقوله ماهوی متباینند. بر اساس این طرز تفکر (اصالت ماهیت) تنها می‌توان گفت که آتش در کنار حرارت و یخ در کنار سرماست، ولی اگر اصالت را با وجود بدانیم، میان آتش و حرارت وحدتی قابل می‌شویم و این‌گونه می‌اندیشیم که واقعیتی در خارج است که در مرتبه‌ای به صورت جوهر نمایان و در مرتبه‌ای به صورت اعراض و اعراض چیزی جز تجلیات جوهر نیستند و بنابراین ما با یک واقعیت روبرو هستیم که دو ماهیت متباین را از آن انتزاع می‌نمائیم. آری ملاصدرا دریافته بود که تجلی و تنزل یک حقیقت در مراتب گوناگون تنها با اندیشه اصالت وجود سازگار می‌افتد و تبیینی قابل قبول می‌یابد.

۸- با پذیرش تجلی حق تعالی در مراتب گوناگون هستی و اینکه هستی واحدی می‌تواند ماهیات گوناگون از خود به نمایش گذارد، باید به هوش باشیم که وجود در هر تعین و تجلی خاص احکام خاص خود را دارد. از این رو صفتی مانند حیات جلوهای متفاوتی در ذات حق تعالی، فرشتگان، موجودات عالم مثال، حیوانات و گیاهان دارد و زندگی در همه مراتب یاد شده رنگ و بوی خاص خودش را دارد و همچنین است محبت و خشم و رحمت و لطف و علم و طلب و اراده و بخشش و سمع و بصر و تکلم و ... بنابراین جای تعجبی نیست که محبت حق تعالی در جایی به شکل محبت پدر و مادر به فرزند و در جایی به صورت باران رحمت و نور خورشید و گردش زمین و رویش گیاهان و تبخیر آب دریاها و تدبیر فرشتگان و بهشت و ... درآید. آری خداوند با اسم محب در همه موارد یاد شده ظهور یافته است، ولی نباید محبت انسانی را با محبت خداوند یکسان و مشابه بدانیم. آری وقتی محبت الهی در حیطة و مرتبت انسانی ظهور می‌یابد و متضلع به اضلاع وجودی انسان می‌گردد، حالتی روحی

Hamidreza Hashemi

و روانی به خود می‌گیرد که چیزهای بسیاری می‌توانند بر او تأثیر گذارند، ولی محبت در مرتبت وجود حق تعالی یا فرشتگان و یا موجودات بی‌جان به هیچ وجه حالتی روحی و روانی نیست و بر همین مقیاس است دیگر اوصافی که به طور مشترک به مراتب گوناگون هستی نسبت می‌دهیم.

۹- اگر دیدگاه عارفان را در خصوص وحدت حقیقی و شخصی وجود بپذیریم و بر آن باشیم که یک حقیقت است که چنان گسترده و ممتد می‌شود که در آن واحد تعینات و جلوه‌های گوناگونی از خود نمایان می‌سازد که در هریک نیز حضوری تام و تمام دارد و آن جلوه‌ها و تعینات (ماهیات) تنها در سراب توهم شناخت آدمیان شخصیتی مستقل انگاشته می‌شوند، آنگاه باید برخی از مقولات فلسفی را چون مفهوم جعل، علیت و مفاهیم مرتبط با آنها و منازعاتی که در باب هریک رخ داده است، جدی نگیریم.^۱ و این نکته را در نظر داشته باشیم که ذهن آدمی در فهم نظری جهان خارج منفعل نیست و بلکه از خود نیز مایه می‌گذارد.

۱۰- از مسلمات مبحث وجود ذهنی این است که در مقام شناخت موجودات، دقیقاً عین همان ماهیتی که در خارج هست در عالم ذهن حضور می‌یابد. پس صورت ذهنی با واقعیت خارجی عینیت ماهوی دارد، گرچه یکی غیرمادی و در حریم نفس و دیگری مادی و خارجی است. بگذریم از اینکه هریک از دلایل وجود ذهنی تنها وجودی در حریم ذهن را اثبات می‌نمایند و هیچ کدام عینیت ماهوی میان ذهن و عین را اثبات نمی‌نمایند.^۲ ولی با پذیرفتن عینیت ماهوی چگونگی دستیابی (نه اثبات) ذهن به ماهیت خارجی خود، تفسیری هستی‌شناختی می‌طلبید. یعنی چگونه می‌توان توضیح داد که موجودی غیرمادی ماهیتی مادی را از خود نمایان سازد؟

پاسخ ملاصدرا این بود که صورت ذهنی در حمل اول ذاتی، نمایان‌گر ماهیت خارجی و در حمل شایع صناعی موجودی غیر از موجود خارجی است، یعنی موجودی در ذهن هست که در نگاهی آن را عین ماهیتی خارجی و در نگاهی دیگر مغایر با آن می‌شماریم و در نگاهی آن را جوهر و در نگاهی آن را کیف نفسانی می‌یابیم. غفلت از این دوگونه نگاه ما را در ورطه مشکل وجود ذهنی می‌افکند که چگونه چیزی هم جوهر است و هم عرض؟ ولی این پاسخ توضیح هستی‌شناسانه‌ای در خصوص اینکه چگونه می‌شود که وجودی از جنس کیف نفسانی مقوله‌ای متباین از خود را بروز دهد، ارایه نمی‌کند.

۱. حسن زاده آملی: ۱۳۸۷: ۴۹۴ و ۴۹۸

۲. نک: مطهری ۱۴۰۴: ۲۸۴ ج ۱

حمیدرضا هاشمی

ملاصدرا در رساله اثبات وجود ذهنی و ظهور ظلی^۱ توضیحی هستی‌شناختی از وجود ذهنی ارائه نموده است. وی بر مبنای اصالت وجود و اینکه وجود حقیقتی تشکیکی دارد، بیان می‌کند که یک ماهیت، می‌تواند در انحاء گوناگونی از وجودها ظهور یابد، در برخی مادی و در برخی دیگر غیرمادی و در جایی مستقل و در جایی وابسته باشد. پس یک صورت ماهوی با شدت و ضعف یافتن وجودش در عین حفظ هویت ماهوی‌اش احکام وجودی‌اش متفاوت می‌گردد. وی با اتکا به نظریه اعیان ثابته معتقد است که یک عین ثابت در همه مراتب عقلی و مثالی و مادی حضور و تجلی یافته و در هریک اوصاف وجودی متفاوتی از خود بروز می‌دهد. نفس آدمی در اتصال با مرتبه عقلی عین ثابت، آمادگی می‌یابد تا عین ثابت عقلی را در کسوت موجودیت ذهنی ایجاد و به تعبیر عرفانی متجلی سازد. از آنجا که یک عین ثابت است که در مصادیق و مظاهر مادی‌اش تجلی یافته، پس دست‌یابی نفس به عین ثابت در مرتبه عقلی‌اش منجر به کشف ماهیت آن عین ثابت در مرتبه مادی‌اش می‌گردد و از این طریق عینیت ماهوی میان وجود ذهنی و خارجی توضیح داده می‌شود. خلاصه آنکه حضور و تجلی یک عین ثابت در دو مرتبه متفاوت وجود ذهنی و خارجی این امکان را فراهم می‌آورد که چیزی مصداق عینی همان ماهیتی را که نشان می‌دهد، نباشد و از نگاهی (حمل اولی ذاتی) همان ماهیت خارجی به نظر آید، زیرا وجود ذهنی و خارجی تجلی یک عین ثابتند و در نگاهی دیگر (حمل شایع صناعتی) مصداق آن ماهیت نباشد، زیرا هر عین ثابتی در هر مرتبه‌ای از تعیین وجودی‌اش، موجودیت و آثار وجودی خاصی دارد.

البته این اتحاد ماهوی و تغایر وجودی منحصر به ذهن و عین نمی‌گردد و در دیدگاه عارفان در جهان هستی هم همان‌گونه که ماهیات گوناگونی داریم (و به تعبیر صدرا پسند موجوداتی که از آنها ماهیات مختلفی انتزاع می‌کنیم)، همچنین موجودیت‌های متفاوت برای یک ماهیت داریم که موجودیت‌های ضعیف و سطح پایین یک ماهیت مترتب بر موجودیت‌های سطح بالاتر و تجلی همان‌ها می‌باشند. از همین جاست که ماهیات نوعی کثرت طولی می‌یابند، زیرا که ماهیتی چون درخت سیب در عالم طبیعت و مثال و عقل و علم الهی حضور دارد و ماهیات دیگر نیز چنین‌اند. بر این اساس چشم‌انداز ماهوی همه عوالم یک جور است و صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی، گرچه احکام و خواص وجودی هریک متفاوت است و بدین‌سان هریک از عوالم پایین‌تر حضوری حقیقی‌تر و کامل‌تر و قوی‌تر در عالم بالاتری و هریک از عوالم بالایی حضوری رقیق‌تر و ناقص‌تر و ضعیف‌تری در عالم پایین‌تر دارند و در نتیجه وقتی به دو عالمی مانند ذهن و عین نظر می‌شود و از نحوه موجودیت آن دو صرف

۱. ملاصدرا ۱۳۶۲: ۳۳ - ۳۷ و ۵۴-۵۷

Hamidreza Hashemi

نظر می‌شود (آن‌گونه که در حمل اولی ذاتی لحاظ می‌شود) آن دو به لحاظ ماهوی عین یکدیگرند و وقتی همانها با موجودیت خاصشان مورد توجه قرار می‌گیرند (آن‌گونه که در حمل شایع لحاظ می‌شود) در این صورت آن دو غیر از یکدیگر بوده و در نتیجه ماهیت ذهنی مصداق مقوله‌ای که نشان می‌دهد نیست. به نظر می‌رسد حفظ هویت رئالیستی صورت‌های علمی اعم از حسی و خیالی و عقلی و انطباق و اتحاد ماهوی آنها با ماهیات خارجی (آنچنان‌که از مسلمات فلسفه اسلامی است) تنها بر مبنای هستی‌شناسانه عارفان قابل تبیین می‌باشد و تفاوت منطقی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی تنها علامتی اثباتی بر عینیت ماهوی و تغایر وجودی صورت ذهنی و ماهیت خارجی است. البته واضح است که اگر واقعیت‌ها از جنس ماهیات برساخته شده باشند (اصالت با ماهیت باشد)، دیگر نمی‌توان تفاوت آثار ماهیات در مراتب مختلف هستی را اعم از ذهن و عین و طبیعت و مثال و عقل و علم الهی را تبیینی فلسفی نمود. آری مرحوم صدرالمتألهین به خوبی دریافته بود که اگر بنا باشد یک سیستم فلسفی بنا نهاد که محصول جهان‌شناسی آن با جهان‌شناسی عارفان همخوانی داشته باشد، می‌بایست سنگ بنای آن، اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود باشد.

۱۱- نظریه اعیان ثابته عرفا با نظریه صور روحانی پاک (در جهان بینی زرتشتی) که اهورا مزدا عالم ماده را از روی آنها آفریده است و همچنین با عالم مثل افلاطونی که اصل و حقیقت عالم محسوس می‌باشد و همچنین با صادر اول افلوطین (عقل) که تصویری از احد است واحد از طریق شناخت او به تمامی موجودات آگاهی دارد، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد^۱ که بررسی آنها مجال و مقال دیگری می‌طلبد.

سخن را با ستایش و سپاس از خداوند کریم و با درود و سلام به ارواح همه پیامبران و اولیا الهی به ویژه جلوه اتم و سرور کائنات حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی و خاندان پاکش به پایان می‌برم. ■

من الله التوفیق و علیه التکلان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- آشتیانی، سید الجلال الدین، *تسرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۶۵.
- ابن ترکه، صائن الدین، *تمهید القواعد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۷.
- ابن عربی، محیی الدین، *فتوحات مکیه*، مصر، المكتبة العربیه، ۱۹۷۵.
- ابن فناری، همزه، *مصباح الانس*، تهران، فجر، ۱۳۶۳.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۹.
- حسن زاده آملی، حسن، *دروس فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- شجاری، مرتضی، «*عیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملا صدرا*»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۷، ۵۵-۶۷، ۱۳۷۹.
- الشیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه*، لبنان، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱ و مجموعه رسائل فلسفی ملا صدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- فاضل تونی، محمدحسین، *تعلیقه بر فصوص الحکم*، تهران، مولا، ۱۳۶۰.
- قونوی، صدر الدین، *مفتاح غیب الجمع و الوجود*، تهران، فجر، ۱۳۶۳.
- قیصری، داوود، *رسائل قیصری*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *تسرح مبسوط منظومه* ج ۱، تهران، حکمت، ۱۴۰۴.
- موحد، محمدعلی و صمد، *تسرح فصوص الحکم*، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- یثربی، سید یحیی، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.