

پاسخ سیدحیدر آملی به تناقض نمایی

عدم و ثبوت مظاهر در «حدیث حقیقت»

محسن حبیبی*، استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

علی یزدانی**، دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

«حدیث حقیقت» که کمیل از امام علی (ع) نقل کرده، مضامین عالیه‌یی دارد و بزرگانی همچون سیدحیدر آملی بر آن شرح نوشته است. آملی در تفسیر فقره اول حدیث، یعنی «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره» به این موضوع اشاره میکند که طبق این حدیث، حق تعالی در صور مظاهر ظهور دارد و در عین حال، این مظاهر معدومند. این جمله متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است و لذا سیدحیدر در پی حل آن برآمده است. از نظر او مظاهر و ماهیات در عدم خود ثابتند و به اسم «نور الهی» که همان وجود حق تعالی است، ظاهر میشوند. آنها دائماً در عدمند و این اسم ظاهر الهی است که آن به آن، به آنها وجود میدهد وگرنه اگر دائماً موجود باشند، وجود دادن به آنها تحصیل حاصل خواهد بود. او در پاسخ به این امر تناقض‌نما، از تمثیل دریا و موج بهره برده است. دریا در قالب موج نمود پیدا میکند، پس موج از جهتی هست و از جهتی نیست. با این توضیح سیدحیدر سعی کرده تناقض‌نمایی در فقره اول حدیث را مرتفع سازد.

ثبوت
مظاهر
سیدحیدر آملی

پیش‌درآمد؛ «حقیقت» در سنت فلسفی برای ورود به بحث لازم است دو موضوع روشن شود: ابتدا، «حقیقت» در سنت فلسفی و حکمی و دوم، سند و معنای اجمالی «حدیث حقیقت». حقیقت از جمله موضوعاتی است که از دوران باستان تاکنون مورد بحث و بررسی اندیشمندان و فیلسوفان بوده است. در میان پیشاسقراطیان، گزنفون یا کسنوفانس (۴۷۵ تا ۵۷۰ یا ۵۶۰ ق.م) حقیقت را به ناپوشیدگی بازگردانده و معتقد بود معرفت انسان نسبی و ظاهری است و تنها معرفت خدایی شایسته حقیقت بودن است که این حقیقت نیز غیر اکتسابی است. به نظر او هیچکس نمیتواند حقیقت را بفهمد، چراکه حجابی بر روی آن کشیده شده است.^۱ هر اقلیتوس حقیقت را به «کلمه» بازگرداند و آن را لوگوس نامید.

(نویسنده مسئول) Email: fmohsenhabibi212@gmail.com *

** Email: aliyazdani1382@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۵ تاریخ تأیید: ۹۷/۷/۱۷

۱. شاپوری، «فهم از حقیقت نزد پیشاسقراطیان»، ص ۱۶۲.

کلیدواژگان

تناقض‌نما

حدیث حقیقت

این لوگوس جاودانه است و انسانها در فهم آن عاجزند. هراکلیتوس نخستین اندیشمندی است که نه تنها در پی دانستن حقیقت بود، بلکه باور داشت این دانش زندگی آدمیان را از نو احیا میکند. او بر این باور بود که این ناپوشیدگی هستی، همان حقیقت (آلتیا)^۲ است و دانایی عبارتست از حقیقت را گفتن و موافق با طبیعت عمل کردن و هماهنگ بودن با آن.^۳ از سوی دیگر، در تفکر یونانی «حقیقت» را میتوان به مفهوم فوزیس (پدیدارها) مرتبط دانست. فوزیس ظهور بطون، یعنی ظاهر شدن آن چیزی است که در باطن بوده است. فوزیس برای آنها حقیقتی اساسی بوده و باعث میشده «از خود به در شدن» صورت گیرد. از خود برآمدن و در خود شدن؛ از خود بردمیدن و در خود فرونشستن و بمعنایی همه چیز، مظهر فوزیس است. به بیان دیگر، حرکت طبیعی و خودبخود است که در نتیجه آن تمام موجودات برمی آیند و سرانجام، در خود فرو مینشینند. در یونانی حقیقت «آلتیا» است، بمعنای پوشیدگی. هایدگر برای فهم فوزیس، سراغ این واژه رفته و آن را به «نامستوری» ترجمه کرده است، که ناظر به وجهی است که ظهور و خفا و وجود و عدم را باهم در نظر میگیرد و بر اساس آن هرگونه مواجهه با اشیاء یا موجودات هنگامی میسر میشود که شیء از پوشیدگی بدر آید و ظهور یابد. این نامستوری و کشف بوسیله سعی و تلاش امکانپذیر نبوده و یک رخداد است و لذا قبل از رخداد، حقیقتی نیست. حتی بعد از رخداد که شخص به حالت عادی خود باز میگردد، باز هم حقیقتی در کار نیست. حقیقت تنها در همان لحظه وجود دارد و سپس باز هم دور از دسترس میشود.^۴ ملاصدرا نیز همانند هایدگر، معنای ارسطویی حقیقت (انطباق قول و اعتقاد با واقع) را ناکافی تلقی

نموده و آن را بمعنای مورد نظر پیشاسقراطیان در نظر گرفته است. در هستی‌شناسی ملاصدرا، حقیقت بدان معنی که وصف قضیه یا حکم باشد، مورد انتقاد قرار گرفته است. بتعبیر دیگر، در این نگاه حقیقت بمعنای رایج، مرتبه‌بی از حقیقت (نه همه آن) قلمداد شده که از آن به صدق یا حقیقت منطقی نیز یاد شده است. اینگونه است که از نظر هایدگر حقیقت با خفا و پوشیدگی ملازم است، بدین معنا که ناحقیقت و پوشیدگی مقدم بر انکشاف و گشودگی است.

در سنت اسلامی حقیقت، بمعنای انکشاف وجود، هرگز به فراموشی سپرده نشد.^۵ اگرچه فلاسفه پس از ارسطو عمدتاً حقیقت را بمعنای منطقی آن لحاظ کرده‌اند، اما نزد ملاصدرا حقیقت در ساحت علم حضوری و بمعنای کشف وجود و مراتب آن تعریف شده است. به بیانی، ملاصدرا حقیقت بمعنای وجودی را مورد توجه قرار داده و منظور او برگرفته از فهم خاص عرفای اسلامی از معنای حقیقت بوده است. معنای حق از نظر عرفا شدیداً متأثر از معنای آن در فرهنگ قرآنی و روایی است. «حق» از جمله اسماء الهی مذکور در قرآن است و باریتعالی خود را «حق» نامیده است. عرفای مسلمان به این واقعیت دست یافته‌اند که تنها یک حقیقت در عالم وجود دارد و آن ذات باری است و غیر از او هر چه لباس وجود پوشیده، از حقیقت بدور است.^۶

2. aletheia

۳. همان، ص ۱۶۴-۱۶۳.

۴. همان، ص ۱۷۴-۱۷۳.

۵. بیدهدی، «بررسی و تحلیل مفهوم حقیقت در اندیشه ملاصدرا و هایدگر».

۶. حبیبی و رضایی، «معنای حقیقت از منظر حکمای مسلمان با تأکید بر آثار ابن عربی»، ص ۱۰۱.

توضیح لغوی واژگان کلیدی: تناقض‌نما (پارادوکسیکال) در لغت بعنوان امر متناقض و شطح شمرده شده است.^۷ ثبوت بمعنای استقرار^۸ یا وجود و تقرر آمده است.^۹ عدم در لغت بمعنای فقدان شیء است.^{۱۰} مظهر نیز در لغات بمعنای جای آشکار شدن و آنچه از شخص یا چیزی نمایان است، بکار رفته است.^{۱۱}

درآمد؛ «حدیث حقیقت» در سنت حکمی اسلامی حدیث حقیقت از سخنان گهربار امام علی (ع) است که کمیل از ایشان نقل کرده و دارای مضامین و محتوای متعالی است؛ از جمله، در آن به مراتب سلوک و وصول به حقیقت اشاره شده است. اگرچه این حدیث از لحاظ سند پشتوانه محکمی ندارد، اما بلحاظ محتوای عالی آن و شروح بسیاری که عرفا و بزرگان بر آن نوشته‌اند، حائز اهمیت است.

طبق تحقیق انجام شده، اولین کتابی که متن این حدیث در آن منعکس شده، شرح حکمة الاشراق شهرزوری است. او حدیث را اینگونه نقل کرده است: «و ما احسن ما یروی فی هذا المعنی عن امیرالمؤمنین، علی علیه السلام، لما سأل کمیل بن زیاد: ما الحقیقة یا امیرالمؤمنین؟...»^{۱۲}. نسخه‌یی از این حدیث هم منسوب به علامه حلی است که در کتابخانه مجلس با شماره ۶۱۱۲/۳ موجود است. عبدالرزاق کاشانی (قاسانی) در شرح فصوص الحکم خود آورده است: «کما سأل کمیل بن زیاد الی علی رضی الله عنه ما الحقیقة؟ فقال ما شأنک و الحقیقة؟ ثم عرفها به فی حدیث طویل»^{۱۳}. او در ده صفحه این حدیث را شرح کرده است.

سیدحیدر آملی، از بزرگان عرفای شیعی قرن هشتم، نیز در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار شرح

■ سید حیدر آملی

بپیروی از ابن عربی معتقد است

غیر از حق تعالی همه عدمند و عدم
صرف قابلیت مظهر شدن برای چیزی
را ندارد. پس این حق تعالی است که
از جهت ذات، ظاهر است و از

جهت اسماء، مظهر.



مختصر اما مهمی بر این حدیث نوشته است. او اشاره‌یی به سند حدیث نکرده اما میگوید: «هذا الکلام له معان کثیرة، قد ذکرها الشراح فی شروحه»^{۱۴}؛ گویی برای عارفی همچون سیدحیدر، شروح شارحان برای جبران ضعف سندی حدیث کافی است تا به شرح آن پردازد. او معتقد است حدیث به ظهور حق تعالی به صور مظاهر اشاره دارد و اشاره‌یی است به عدم این مظاهر در عین اینکه ثبوت دارند. این کلام بظاهر متناقض و دارای پیچیدگیهایی است که سیدحیدر با عنوان مسئله غامض از آن نام میبرد و در این مقاله ما در پی توضیح و فهم آن هستیم.

ملا عبدالله زنوزی نیز در کتاب انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، شرحی مفصل (بیش از ۴۰۰

۷. قاسمی، فرهنگ اصطلاحات فلسفه، کلام، منطق، ص ۷۲.

۸. قرشی، قاموس قرآن، ج ۲، ص ۳۰۲.

۹. خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، ص ۸۱.

۱۰. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۹۲.

۱۱. بستانی، فرهنگ ابجدی عربی به فارسی، ج ۲، ص ۸۳۶.

۱۲. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰۲.

۱۳. کاشانی، مجموعه رسایل و مصنفات کاشانی، ص ۶۳۹.

۱۴. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۷۰.

صفحه) بر این حدیث نگاشته است. سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه‌اش بر این کتاب مینویسد:

در کتب عامه و خاصه سخن از حدیثی بمیان آمده است که حدیث حقیقت نام دارد... باید توجه داشت که اکثر عرفای اسلامی، اعم از سنی و شیعه این حدیث را مورد توجه قرار داده‌اند و جمعی از ارباب عرفان بر آن شرح نوشته‌اند، در بعضی از کتب آمده است که شیخ الرئیس ابن‌سینا، بر این حدیث شرح نوشته است... جمع کثیری از محققان بر این حدیث شرح نوشته‌اند... با اینکه این روایت را با سند - چه معتبر و چه غیر معتبر - ارباب حدیث نقل نکرده‌اند ولی آن را صادر از مقام ولایت میدانند... علامه سید علی‌خان در طراز‌اللغة و محقق لاهیجی، شارح گلشن‌راز، در شرح خود و عارف نامدار، عبدالرزاق کاشانی در شرح منازل و صائن‌الدین علی‌الترکه در بعضی از آثار خود آن را نقل و مشکلات آن را تقریر نموده‌اند.^{۱۵}

هرچند مرحوم آشتیانی از احتمال وجود شرحی از ابن‌سینا بر این حدیث سخن بمیان آورده، اما نگارنده علیرغم تلاش فراوان، نتوانست به این شرح دسترسی پیدا کند.

در مجموع میتوان نتیجه گرفت که هرچند سند معتبری برای این روایت وجود ندارد اما به دو دلیل میتوان آن را مهم و اساسی تلقی کرد. اول بدلیل محتوای عالی آن که بنظر میرسد از غیر معصوم صادر نمیشود و دوم، توجه ویژه بزرگان فلسفه و عرفان در قرون متمادی به آن که بنوعی از اهمیت و صحت این حدیث خبر میدهد.

متن حدیث حقیقت

کمیل که از اصحاب خاص امیرالمؤمنین علی (ع) است در یک گفتگویی کوتاه، چند جمله‌یی از امام درباره «حقیقت» می‌پرسد. امام (ع) در پاسخ چند جمله کوتاه اما پرمغز و رمزگونه بیان می‌فرماید که بنقل از سیدحیدر آملی، چنین است:

فهو قوله المذكور فی «المقدمة»، المخاطب به کمیل بن زیاد - رضی الله عنه - الذی هذا أوّله فی سؤاله عنه ما الحقیقة؟ قال: ما لك و الحقیقة؟ قال: أولست صاحب سرّك؟ قال: بلی! و لكن یرشح عليك ما یطفح منی! قال: أو مثلك یخبّب سائلاً؟ قال: الحقیقة كشف سبحات الجلال من غیر إشارة. قال: زدنی فیه بیاناً. قال: محو الموهوم مع صحو المعلوم. قال: زدنی فیه بیاناً. قال: هتك الستر لغلبة السرّ. قال: زدنی فیه بیاناً. قال: جذب الاحدیة بصفة التوحید. قال: زدنی فیه بیاناً. قال: نور یشرق من صبح الأزل فتلوح علی هياكل التوحید آثاره. قال: زدنی فیه بیاناً. قال: اطف السراج، فقد طلع الصبح!^{۱۶}

کمیل از امام می‌پرسد، حقیقت چیست؟ امام پاسخ میدهد: تو را چه به حقیقت؟ کمیل می‌گوید: آیا من صاحب سرّ تو نیستم؟ امام (ع) می‌فرماید: آری ولیکن ترشح میکند بر تو آنچه از من سرریز میشود. کمیل عرضه میدارد: آیا مثل تویی سائل را ناامید میکند؟ امام می‌فرماید: «حقیقت نمایان شدن انوار جلال است، بدون اشاره عقلی یا حسی». کمیل توضیح بیشتری طلب میکند و امام می‌فرماید: «محو شدن موهومات و ظاهر شدن معلوم». کمیل برای بار دیگر

۱۵. آشتیانی، «مقدمه»، ص ۳۰-۲۹.

۱۶. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۷۰.

طلب توضیح میکند و امام میفرماید: «پاره شدن پردهٔ حجاب بسبب غلبهٔ سر». کمیل برای بار چهارم توضیح بیشتری می‌خواهد و امام میفرماید: «جذب شدن توحید انسان توسط مقام احدیت». کمیل برای بار پنجم می‌پرسد، امام میفرماید: «نوری که طلوع میکند از طرف صبح ازل، پس آثار آن نور میتابد بر هیكلهای توحید» و زمانی که کمیل مجدداً توضیح طلب میکند امام میفرماید: «چراغ را خاموش کن، پس همانا صبح دمید».

توضیح مختصر حدیث

حدیث حقیقت، حدیثی است که در پی پرسش و پاسخ کمیل با امام علی (ع) دربارهٔ حقیقت شکل گرفته است. کمیل از امام می‌پرسد حقیقت چیست؟ امام ابتدا از پاسخ سر بر میتابد؛ گویی هر چند کمیل از افراد خاص است اما مقام درک حقیقت بسی رفیعتر از درک امثال اوست. کمیل دست از طلب برنداشته و یادآوری میکند که من نه یک فرد عادی بلکه «صاحب سر» شمایم. امام میفرماید: آری، ولیکن آنچه از من سرریز میشود، قطراتی از آن بر تو ترشح میکند. یعنی کمیل چون طفلی در کلاس معارف امام است که در ابتدای مسیر حقیقت جویی است؛ گرچه امام لبالب از حقیقت است اما به این طفل دبستانی باید قطره قطره حکمت و معرفت چشانند تا رشد کند و استعداد مراتب بالاتر را بدست آورد. ملاعبدالله زنوزی در اینباره مینویسد: «رُشِحْ رَشْحاً، بمعنای عرق، یعنی ظاهر شدن قطرات عرق است و «ترشح الأم ولدها باللبن»، یعنی مادر شیر خود را بتدریج در دهان طفل میریزد تا دهان طفل قوت گیرد و خود پستان مادر را بمکد»^{۱۷}. به بیان دیگر، این سخن کمیل که به امام عرض میکند «آیا من صاحب سر تو

نیستم»، اشاره‌ی است به مرتبه و مقام «سر» که یکی از مقامات هفتگانه انسانی است؛ «نفس، عقل، قلب، روح، سر، خفی و اخفی»^{۱۸}.

کمیل بر طلب خود پافشاری میکند و عرض میکند: آیا مثل تویی، سائل را محروم میکند؟ لذا امام به تعریف حقیقت می‌پردازد: «الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشاره؛ حقیقت نمایان شدن انوار جلال الهی است، بدون هیچ اشاره‌ی» (فقرة نخست). انوار جلال انوار قهریه‌ی هستند که اغیار را از مشاهدهٔ انوار وجه ذات الهی میرانند. در واقع انوار جلال همان انوار صفات الهی است که ذات حق تعالی را در پس پرده و بطون برده است. پس امام (ع) این فقرة سالک را با مرتبه‌ی از حقیقت روبرو میکند که همان نور قاهر فعل مطلق و صفات الهی است اما هنوز موفق به شهود نور ذات الهی (انوار جمال) نشده است. پس سالک باید سیری از کثرت به وحدت نماید. ابتدا از کثرات جسمانی و ظلمانی رهایی یافته، پرده حجاب این تکثرات را دریده و به فعل مطلق الهی نائل شود. از آنجا که بجز نور جلال حق تعالی ماسوایی وجود ندارد و هر چه هست همه از شئون اوست و دومینی در میان نیست، لذا این نور جلال قابل اشاره نیست، چراکه اشاره مختص جایی است که دوگانگی (اثینیت) در کار باشد.

عبدالرزاق کاشانی دربارهٔ جلال میگوید: «الجلال هو احتجاب الوجه الباقي بحجب الصفات، كما أن الجمال» هو نور الوجه من دون الحجاب»^{۱۹}. او جلال را بمعنای محتجب شدن وجه حق تعالی بسبب پرده صفات میدانند، همان‌طور که جمال همان نور وجه

۱۷. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ص ۲۹.

۱۸. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۵۶۱ و ۸۰۷.

۱۹. کاشانی، مجموعه رسایل و مصنفات کاشانی، ص ۶۴۲.

■ ملاصدرا حقیقت بمعنای وجودی را مورد توجه قرار داده و منظور او برگرفته از فهم خاص عرفای اسلامی از معنای حقیقت بوده است. معنای حقّ از نظر عرفا شدیداً متأثر از معنای آن در فرهنگ قرآنی و روایی است.

دارند و لذا این انوار، خود حجابی در مشاهده حقیقت میگردند. پس سالک باید بداند که این انوار تجلیات حقیقت حق تعالی است، نه دیگری بی در مقابل او. بر این اساس، سالک از کثرت اسمائی و صفاتی به وحدت حقه نزدیکتر میشود؛ شهود ذات بدون صفاتی که ملازم ذاتند. از اینروست که امام(ع) در نهج البلاغه میفرماید: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»^{۲۳}؛ کمال اخلاص در توحید حق تعالی، نفی هرگونه صفت از اوست.

عبدالرزاق کاشانی در توضیح فقره دوم معتقد است از آنجا که سالک از صفات الهی رنگ میگیرد، توسط عقل، توهمی به او دست میدهد که صفات موجودیت دارند، چرا که عقل بین صفت و موصوف تفاوت قائل است.^{۲۴}

سیدحیدر آملی این فقره را به رفع مظاهر و مشاهده نمودن ظاهر (حق تعالی) در آن مظاهر بنحو حقیقت تفسیر میکند، لذا حق تعالی را در مظاهر و تجلیات ظاهر دیده و از اینرو دوئیتی در بین نمیبیند. بنابراین هنگامیکه سالک فانی بودن ماسوی الله و موهوماتی که شیطان و قوه واهمه بر او مسلط کرده اند را دریافت،^{۲۵} همانجا: «الحقیقه هی طلوع الوجه الباقی بکشف حجب الصفات عنه لتنفی سبحات وجهه ما سواه، فلا تبقى الإشارة إلى شیء...».

۲۱. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۷۱؛ «قوله «کشف سبحات الجلال من غیر إشارة» إشارة إلى رفع الکثرة الاسمائیه بعد رفع الکثرة الخلقیه».

۲۲. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ص ۳۶۳.

۲۳. نهج البلاغه، ص ۳۹.

۲۴. کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۶۴۳-۶۴۴؛ «فقال علیه السلام: «محو الموهوم مع صحو المعلوم». فأشار علیه السلام بالأول إلى أن التلوین إنما یكون بحسبان صاحبه وجود غیره بالتوهم... وبالثنائی إلى أن الایهام اللّازم - للدلالة الاتزامیه هاهنا - إنما یكون لسلطنة القوه العقلیه...».

است بدون حجاب. کاشانی درباره این فقره از حدیث معتقد است حقیقت طلوع وجه ذات حق تعالی است بسبب کشف و کنار رفتن پرده صفات و اینکه نور وجه حق، ماسوا را فانی مینماید، لذا اشاره بی باقی نیمماند.^{۲۶}

سیدحیدر آملی معتقد است «کشف سبحات الجلال» اشاره به رفع کثرت اسمائی، پس از رفع کثرت خلقی است؛ که از آن دو به مظاهر تعبیر میشود.^{۲۷} همچنین ملاعبدالله زنوزی برخلاف کاشانی، «کشف سبحات الجلال» را به رؤیت خود انوار جلال - که انوار فعل مطلق الهی است - معنی میکند، نه کنار رفتن این انوار و شهود ذات الهی؛ «معنای کشف سبحات الجلال انکشاف انفس این انوار است در نظر سالک عارف، بجهت ارتفاع حجب خلقیه، نه برداشتن این انوار است...»^{۲۸}.

فقره دوم از کلام امام، «محو الموهوم مع صحو المعلوم» است؛ یعنی محو و فانی شدن موهومات و آشکار شدن معلوم حقیقی. بنابراین در نظر سالک، پله پله پرده های حجاب از حقیقت کنار رفته و در هر مرحله سالک یک قدم به حقیقت نزدیکتر میشود. در این مرحله با دیدن انوار جلال الهی این توهم به عارف دست میدهد که اینها از خود حقیقت و وجود

بکلی از حجاب رهایی یافته، خورشید حق برای او معلوم و نمایان میشود.^{۲۵}

زنوزی در اینباره میگوید: «پس این کلام لطیف اشاره است به فنا و استغراق سالک عارف در بحر مشاهده صفات حق جل و علا، و مکاشفه و مشاهده آنها به حیثیتی که جمله افعال در نظر او ساقط گردند»^{۲۶}.

در توضیح فقره سوم از کلام امام (ع)؛ «هتک الستر لغلبة السر»، یعنی دریده شدن پرده حجاب بسبب غلبه سر، باید گفت سالک گام‌بگام در حال نزدیک شدن به حقیقت و کنار زدن پرده‌های حجاب از رخسار حقیقت است و نور قاهر این حقیقت و سر محسوب میشود که پرده‌های ظلمانی را دریده و رخ مینماید. لذا سالک در مسیر فنا، گامهای نهایی را برمیدارد بنحوی که از خود نیز غافل میشود و سر و حقیقتی برای خود قائل نیست و هرچه دارد را از او میبیند.

در اینباره کاشانی معتقد است در این مرحله سالک پرده عقل را با عشق دریده و به حقیقت نائل میشود، چراکه توسط عقل، سالک گمان میکند که دارای سر است و برای خود حیثیتی قائل است. پس باید این حجابی که عقل ایجاد کرده با غلبه حب و عشق دریده شود تا به حقیقت نائل گردد^{۲۷}. سیدحیدر معتقد است چون این سر غلبه پیدا کرد، سالک به حجابها و مظاهر توجه نکرده و جز ظاهر را در آنها نمیبیند و زنوزی مینویسد: «مراد از سر، سر سالک عارف است که بجهت غلبه و قهر نور ذات اقدس مغلوب و مقهور... شود، چنانکه انوار ستاره‌ها در نزد قهر و غلبه نور آفتاب،... فانی و مستهلک میشوند»^{۲۸}.

سالک تاکنون خودش و سیر و سلوک خویش بسوی وحدت را دیده و ملاحظه میکند، اما از این به بعد و در این مقام از توحید خود نیز غافل میشود و به

مقام توحید واقعی میرسد، بنحوی که همین توحید واقعی، سالک را از توحید و موحد بودن خود غافل میکند. لذا امام (ع) در پاسخ به درخواست مجدد کمیل میفرماید: «جذب الاحدیة لصفة التوحید»؛ یعنی جذب شدن توحید موحد، توسط نور حقیقت احدی ذات حق تعالی (فقره چهارم).

پس از ذات احدی حق تعالی که مطلق بوده و در آن از هیچ صفت و اسمی خبر نیست - «ان هی الا اسماء سمیتوها»^{۲۹} - مرتبه واحدیت است، چراکه «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه». در مرتبه واحدیت است که صفات و اسماء اعتبار و انتزاع میشوند. پس توحید و یگانه دانستن و نسبت یکتایی دادن به او برای همین مرتبه است لذا وقتی در مرتبه احدیت الذات، هرچه ماسوای اوست فانی شد، حتی صفات و از جمله افعال و مخلوقات، پس دیگر سالکی نمیماند که بخواهد او را به یگانگی بشناسد. اینجاست که مقام احدیت، موحد و توحیدش را جذب و فانی میکند؛ «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان»^{۳۰}.

بعقیده کاشانی در این مقام هیچ عین و اثری برای غیر، حتی صفت توحید سالک، باقی نمیماند، چراکه مقام واحدیت که مقام کثرات اسمائی و صفاتی است

۲۵. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۷۱؛ «وقوله «محو الموهوم مع صحو المعلوم» أيضاً كذلك إشارة الى رفع المظاهر و مشاهدة الظاهر فيها حقيقة».

۲۶. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ص ۳۷۱.

۲۷. کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۶۴۴؛ «ان هتک سر العقل و الشرع بقوة الحب صرت ذا حقيقة».

۲۸. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ص ۳۷۵.

۲۹. نجم/۲۳.

۳۰. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۲۳.

(یعنی اعتبار اسماء و صفات برای ذات احدی)، در پرتو نور مقام وحدت و احدیت ذات فانی میشود^{۳۱}، و وقتی صفت واحدیتی در کار نبود، موحد و توحیدی نیز در کار نخواهد بود.

سیدحیدر آملی این فقره را شاهد بمعنای دوم «هتک السّر» میگیرد، یعنی بر اثر غلبه سر بر انسان، به حجابها توجه نکرده و در مظاهر بجز ظاهر را نمیبیند. زنوزی نیز همچون سید از این فقره بهره گرفته و میگوید: «جذب الاحدیة لصفة التوحید یعنی: حقیقت توحید، کشیدن و ربودن نور ذات احدی است، مر صفت توحید عارف موحد را، بسوی خودش»^{۳۲}.

اکنون سالک به مقام فنای تام و «طمس کلی» رسیده و لذا میتوان گفت سیر او از کثرت به وحدت و از خلق به حق، به اتمام رسیده است. امام (ع) سخنش را تکمیل نموده و میفرماید: «نور یشرق من صبح الازل فتلوح علی هیاکل التوحید آثاره»؛ یعنی اثر نور ذات احدی بر ماهیات و اعیان و کثرات میتابد. سالک در این مقام، باید از فنا به مقام بقا برسد و از وحدت به کثرت سفر کند و سر از این سُکر مستی فنا درآورده، به صحو و هوشیاری نائل شود و در آثار و صفات و اسماء نور احدی ذات حق تعالی به قدم حق سیر کند.

کاشانی توضیح میدهد: نور ذات احدی که همان نور وجه است، از ازل بر مظاهر صفات و ذات حق و اعیان موجودات که به «هیاکل توحید» موسومند، ظاهر است. بنابراین غیری در کار نیست و اینها همه آثار اوست. پس شهود وحدت است در کثرت و حضور جمع است در عین تفصیل^{۳۳}. سیدحیدر آملی در ادامه توضیحاتش در اینباره، میگوید: حق نوری است که از طرف صبح ازل ذات مطلق اشراق و ظهور

مینماید بر تمام مظاهر وجود، بصورت آثار و افعال و کمالات و خصوصیاتش. ملاعبدالله زنوزی نیز معتقد است: «نور وجه، مُشرق است از ازل ازال و ظاهر است بر مظاهر صفات حق و ذات او که عبارت از موجوداتند و نامید آن جناب آنها را به هیاکل توحید... یعنی ظهور ذات در مظاهر صفات و شهود وحدت در صورت کثرت و حضور جمع، در عین تفصیل»^{۳۴}.

کمیل مجدداً درخواست زیادتری میکند و امام میفرماید: «اطف السراج فقد طلع الصبح»، یعنی چراغ عقل را خاموش کن که هنگام دمیدن آفتاب مشاهده، نور چراغ عقل بکار نیاید و جای بیان علمی و عقلی نیست (فقره پنجم)؛ «یعنی خاموش کن چراغ عقل و قلب خود را... حقیقت توحید باندازه حوصله و استعدادت بحد مشاهده و عیان آمده و با عیان چه احتیاج به بیان و با مشاهده چه احتیاج به مکالمه»^{۳۵}.

متناقض بودن ثبوت و عدم ثبوت در اسماء و صفات حق

یکی از مبانی عرفانی سیدحیدر آملی، همچون دیگر عرفا، منحصر دانستن وجود برای حق تعالی است، لذا ماسوی الله را در عدمشان ثابت میدانند که بجز

۳۱. کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۶۴۵؛ «غلبه السّر قوّة جذب نور الذات فی الحضرة الاحدیة الّتی لا اعتبار للكثرة فیها أصلاً...».

۳۲. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ص ۴۲۵.

۳۳. کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۶۴۵؛ «أی: ظهور النور الذاتی الاحدی... علی مظاهر صفات الحق... «هیاکل التوحید»».

۳۴. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ص ۴۱۴.

۳۵. همان، ص ۳۹۲.

سایه بودن، نسبتی با وجود مطلق ندارند؛ ماسوی الله عین ربط به حق تعالی هستند. او از این موضوع بعنوان مسئله غامض یاد میکند که اعیان در عین ثبوت، در عدمند. این حق تعالی است که به اسم نورش در صور اعیان و مظاهر ظاهر شده و آن به آن، به آنها وجود میدهد و اعیان صرفاً یک اضافه و نسبت به وجود حق تعالی هستند، پس دائماً در عدمند و به آنها وجود اضافه میشود.^{۳۶}

باید توجه داشت که تعارض بین دو قضیه، به این معنی است که آن دو با یکدیگر متناقض (یا متضاد) باشند. همچنین میدانیم که تناقض در صورتی بین دو قضیه حاکم میشود که در عین اختلاف در کمیت و کیفیت، در نه جهت یکسان باشند؛ موضوع، محمول، شرط، اضافه، جزء و کل، قوه و فعل، مکان، زمان، حمل. بنا بر این ملاکها، موارد متعددی از گزاره‌ها را میتوان یافت که بعلت عدم توجه به اصول منطقی (شناخت دقیق و توجه به «تناقض» و شرایط آن) یا اصول زبانی، جزو قضایای متناقض قرار داده شده‌اند^{۳۷} درحالی‌که تناقض واقعی در آن مورد وجود نداشته است. از آن جمله همین نکته‌ی است که سید حیدر در حدیث حقیقت آورده است.

در توضیح این مطلب ابتدا به تعریف سیدحیدر از توحید مراجعه میکنیم؛ «التوحید جعل الشئین شیئاً واحداً، او جعل الوجودین وجوداً واحداً»^{۳۸}؛ توحید یکی قرار دادن دو چیز است یا دو وجود را یک وجود قرار دادن. از این منظر است که او معتقد است از آنجا که بجز وجود مطلق و وجود مقید، و عبارتی بجز وجود حق و خلق، چیز دیگری در کار نیست، پس هر کس حق را با خلق و خلق را با حق ببیند، بدون اینکه یکی حجاب دیگری شود، او مؤحد حقیقی است و از توحید تام برخوردار است؛ اما اگر کسی موفق به این

مرحله نشد و خلق را ظاهر و حق را باطن دید، یعنی حق آینه خلق شد، از آنجا که خود آینه منظور نظر نیست و مخفی از نظر است، پس این شخص را «ذو العقل» یعنی صاحب عقل میگویند. از نظر او چنین فردی مؤحد تام محسوب نمیشود. اگر سالک حق را ظاهر و خلق را باطن ببیند و خلق مرآت حق شوند، صاحب این مقام را «ذو العین» میگوید. این فرد نیز دارای توحید تام نیست. تنها آن که در عین حق بینی، خلق را نیز ببیند و بالعکس، و در عین مقید دیدن، مطلق را نیز ببیند و بالعکس، او «ذو العقل و العین» است.^{۳۹} چنین فردی از منظر سیدحیدر مؤحد حقیقی است.

او این شهود را برای کسی حاصل میبندد که عالم را ظل، سایه و مظهری از مظاهر حق ببیند. چنین فردی معتقد است حقیقتاً وجود از آن حق تعالی است، لذا برای ممکنات فقط نسبتی با حق حاصل است، نه بیشتر. ممکنات بر عدمشان در علم حق ثابتند. پس عالم صورت حق است و حق هویت و روح عالم است. سیدحیدر در این مقام به عبارتی از ابن عربی استناد میکند که به این معنی است: «عالم نهان است

۳۶. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۴۴؛ «المسئلة الغامض هی بقاء الأعیان الثابت علی عدمها مع تجلی الحق باسمه «النور»، ای الوجود الظاهر الذی یتعلق بتجلی الحق فی صورها و ظهوره بأحكامها و بروه فی صور الخلق الجدید علی الآنات باضافة وجوده إليها و تعینه بها، مع بقائها علی العدم الأصلي، إذ لو لا دوام ترجح وجودها بالاضافة الیه و التعیّن بها، لما ظهرت قط؛ و هذا امر کشفی ذوقی، ینبوعه الفهم و بآباه العقل و منه يعرف الظهور و بقاء المظاهر الغير».

۳۷. اربابون، «قضایای پارادوکسیکال در اندیشه صدرالدین دشتکی و ریاضیدانان معاصر»، ص ۲۳۳.

۳۸. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۱.
۳۹. همو، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۲۹۱؛ «ذو العقل، هو الذی یری الخلق ظاهراً و یری الحق باطناً...».

و هیچ وقت ظاهر نمیشود و حق ظاهر است و هیچ وقت غایب نمیشود، درحالیکه مردم بعکس فهمیده‌اند و میگویند عالم ظاهر است و حق غایب، لذا بنده غیر حقند. لکن خداوند بعضی بندگانش را از این بلاء عافیت بخشیده است»^{۴۰}.

در اینجا است که سیدحیدر به متناقض‌نما بودن مسئله ثبوت مظاهر، در عین معدوم بودن آنها، اشاره میکند:

أنه يشير الى ظهوره تعالى بصور المظاهر و عدمها مع ثبوتها، لأنّ قوله «كشف سبحات الجلال من غير إشارة» إشارة الى رفع الكثرة الاسمائي بعد رفع الكثرة الخلقى المعبر عنهما بالمظاهر و الى إثباتها و تحقيقها من غير إشارة، عقلى كانت أو حسى؛ و هذا رمز حسن يشير الى احاطته تعالى و إطلاقه، لأنّ المحيط المطلق لا يكون قابلاً للإشارة اصلاً و رأساً، لأنّ (ذلك) ليس بممكن، بل هو ممتنع مستحيل.^{۴۱}

چنانکه ملاحظه میشود، سیدحیدر معتقد است «كشف سبحات الجلال» در فقره نخست حدیث حقیقت، اشاره به رفع کثرت اسمائی پس از رفع کثرت خلقی دارد. نکته آنکه، او از دو کثرت اسمائی و خلقی به مظاهر تعبیر میکند. از اینرو میتوان نتیجه گرفت که امام (ع) به موضوع کشف (یا ظهور) اشاره کرده است، اما کشفی که تنها از آن امام حق است و مظاهر در ذات خودشان ثبوتی ندارند. به بیان دیگر، حق تعالی بصورت مظاهری ظهور میکند که آن مظاهر خود در ذاتشان معدومند.

در نگاه اول ظهور و کشف مظاهر، در عین عدم ثبوتشان، سخنی متناقض است، ثبوت یعنی استقرار، وجود و تقرر، و عدم یعنی فقدان شیء، و ثبوت و عدم

نه قابل جمعند و نه هر دو با هم قابل رفع. از منظر عقل مظاهر یا وجود دارند و برقرارند، یا ثابت نیستند و وجود ندارند؛ به بیان دیگر، یا اعیان، ماهیات و اشیائی هستند یا نیستند. اگر نیستند، چگونه سیدحیدر معتقد است ثبوت دارند؟ پرسش اصلی مقاله همین است.

برخی محققان، همچون استیس، وجود شطحیاتی اینگونه را دال بر جواز تناقض از نظر عرفا و عرفان شمرده‌اند^{۴۲}. اما در مقابل، بسیاری از مفسران و شارحان عرفان اسلامی معتقدند اینگونه موارد تنها متناقض‌نما هستند و برای هر یک از آنها توجیهی صحیح و منطقی وجود دارد. این گروه استدلال امثال استیس را با دلایل مختلفی رد میکنند و توجیه اصلی را به تفاوت در مقامات میدانند، نه صحت تناقض نزد عرفان و عرفا^{۴۳}. سیدحیدر نیز مبنای دوم را برگزیده و در پی رفع این تناقض نمایی برآمده است.

پاسخ سیدحیدر آملی برای حل مسئله

در توضیح و پاسخ به این امر متناقض‌نما، سیدحیدر معتقد است تنها حق تعالی و ظهوراتش دارای هستی حقیقیند و ماسوای حق چیزی جز شئون او نیستند و معدوماتی هستند که در عین عدم، توسط هستی حقیقی ثابتند. پس در این مقام است که چشمان سالک به حقیقت باز شده و همه کثرات را در پرتو نور قاهر حق مرتفع میبیند. چنین سالکی همه مظاهر و کثرات را در نور فعل مطلق الهی فانی میبیند. چنین نوری دارای وحدت و بساطت بوده و نهایی ندارد و

۴۰. همان، ص ۳۶۱. «العالم غیب لم یظهر قطّ و الحق تعالی هو الظاهر ما غاب قطّ...».

۴۱. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۷۱.

۴۲. استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۸۷ - ۲۶۴.

۴۳. یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۰۰.

این بینهایت بودن، جایی برای غیر نمیگذارد، لذا قابل اشاره نیست.

چنانکه مشاهده میشود، سیدحیدر مسئله را با تفاوت در مقام حل کرده است. او در اینبار به این حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق...» اشاره کرده و میگوید: ابن عربی این حدیث را اینگونه معنی میکند که حق تعالی در مرتبه ذات از مظاهر اسمائی خالی بوده، لذا آنها را از عدم به عرصه وجود آورده تا حق تعالی را بشناسند و بدانند که مظاهر اویند و خداست که در آنها خودنمایی میکند و در واقع کسی نیست جز خود او. بنابراین اینگونه نیست که دو عین و دو وجود خارجی در بین باشد، بلکه اینها نمایش اویند.^{۴۴}

او پیروی از ابن عربی معتقد است غیر از حق تعالی همه عدمند و عدم صرف قابلیت مظهر شدن برای چیزی را ندارد. پس این حق تعالی است که از جهت ذات ظاهر است و از جهت اسماء مظهر^{۴۵}. از نظر سیدحیدر اعیان و اکوان، آن به آن از وجود مطلق طلب فیض و وجود میکنند، لذا در اصل و ذات خود معدومند و حق تعالی به آنها ثبوت و وجود میدهد، چراکه اگر موجود باشند وجود دادن به آنها تحصیل حاصل است. پس بنا بر اسم «نور» و اسم «ظاهر»، اعیان تنها دارای تجلی اسمائی هستند و فی نفسه از خود هستی ندارند.^{۴۶}

استفاده سیدحیدر از تمثیل دریا و موج در حل مسئله

سیدحیدر آملی به تمثیلی اشاره کرده که در فهم موضوع کمک شایانی میکند. او در توضیح این موضوع از مثال دریا کمک گرفته و معتقد است دریا وقتی بصورت امواج درمی آید، موج نامیده میشود و

■ تنها نسبتی که سیدحیدر برای ممکنات قائل است اینست که ممکنات سایه وجود محسوب میشوند، یعنی اصلتی ندارند. لذا چیزی نیستند که بخواهند با هستی مطلق نسبت داشته باشند. آری، بودنشان همان عین ربط و نسبت است، نه اینکه چیزی باشند دارای نسبت.

وقتی بصورت انهار درآمد، به نهر یا نامهای دیگر نامیده میشود، اما در حقیقت جز دریا و آب چیز دیگری نیست؛ موج و رودخانه اسمی است که دلالت بر دریا میکند وگرنه دریا اسم و رسمی ندارد، بلکه نام دریا نیز بجهت اصطلاح است. همچنین است رابطه میان وجود و حق، وجود وقتی مقید به قیدی میشود، عقل، فلک، نفس و... نامیده میشود و حال آنکه در حقیقت نه عقل، نه نفس و نه فلکی در کار است، چراکه آنها اسمائی هستند دال بر حق و وجود، وگرنه حق و وجود نه اسمی دارد و نه رسمی.^{۴۷}

او برای مثال خود به آیه ۴۰ سوره یوسف استناد میکند: «ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ...»؛ آنچه عبادت میکنید غیر او را، جز

۴۴. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۵۱؛ «انّی كنت، بحسب الذات، مخفياً عن المظاهر الاسمائية، فأظهرتهم من العدم الى الوجود لكي يعرفوني...».

۴۵. همو، نقد النقود فی معرفة الوجود، ص ۶۶۰؛ «غیره تعالی لیس بموجود فی الخارج أصلاً...».

۴۶. همان، ص ۶۶۷؛ «الحقائق و الأعیان و الماهیات... فكانت معدومة الأثر، موجودة العین. أعتی: كانت موجودة فی العلم، معدومة فی الخارج.».

۴۷. همو، آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۲۰۷؛ «البحر إذا تعین بصور الأمواج، سمی موجاً؛ وإذا تعین بصور الأنهار، سمی نهرًا... و ما شاكل ذلك؛ و لیس فی الحقیقة الا بحر أو ماء.».

نامهایی که شما و اجدادتان نامگذاری کرده‌اید، نیستند... در اینجاست که سیدحیدر قسم می‌خورد که تنها همین یک آیه برای رفع کثرات و اثبات توحید و دین قیم در کتاب خدا کافی است! اما اکثر مردم بعلت جهلشان این موضوع مهم را نمیدانند و انکار میکنند.^{۴۸}

در مقام فرق و کثرت‌بینی، حجاب موج مانع از درک حقیقت دریاست. برای توضیح این موضوع به مثالی متمسک میشویم: کسی که با قایق کوچک خود در دریای موج و طوفانی که امواج بلندی دارد، گرفتار شده تمام هوش و حواس و هم و غم او کاملاً متوجه موج است و لذا از دریا غافل است. این مثال کسی است که در دنیا همه آثار را به اسباب دنیایی متعلق میداند و خداوند در او جایی ندارد. حال فرض کنیم دریا آرام است و این شخص غرق تماشای دریاست و اصلاً موجی نمیبیند؛ یعنی تمام توجه چنین فردی، محو و فانی در دریاست و مظاهر و تجلیات دریا بصورت امواج را نمیبیند. او مانند عارفی است که غرق در ذات الهی است و در آثار و افعال و اسماء و صفات الهی فانی شده است. او کمالات ذات را نمیبیند و فقط غرق در ذات است. اما کسی که هم دریا میبیند و هم موج را، یعنی دریا را میبیند اما میبیند که چگونه این دریا بشکل موج خودنمایی میکند، چنین فردی میداند و مؤمن است که موجی نیست بلکه خود دریاست، زیرا یقین دارد که موج جدای از دریا نیست بلکه جلوه و نمایشی از دریاست.

البته باید متذکر شد که موج جزئی از دریا نیست بلکه نمود دریاست و نمود شیء جزئی از شیء محسوب نمیشود. لذا به نظر چنین عارفی دریا موج نیست. موج موج است و دریا دریا، اما موجی که از

دریا جدا نیست. از اینروست که چنین شخصی در عین اینکه دریا میبیند، موج هم میبیند. این مرتبه از مرتبه شخص اول بالاتر است.

بر این اساس میتوان گفت: وجود مطلق است که به صور ممکنات خود را نمایش میدهد پس ممکنات هم هستند و هم نیستند. هستند چون ما این کثرات را میبینیم و متوهم و سوفیست نشده‌ایم. در عینی که هستند، نیستند، چون اوست که هستی است و اینها نمایشهای آن هستند. هستی است که هستی است و ماهیات و اکوان و اعیان همان ماهیات و اکوان و اعیانند.

در اینجا میتوان به مثال «آهن و اشیاء آهنی» اشاره کرد. برای مثال، میتوان مقداری آهن را بشکل چکش، میخ یا اره درآورد. حال میتوان پرسید: آیا چکش و میخ و اره، آهن شده‌اند؟! مسلماً اینگونه نیست، چراکه میتوان با فلز دیگری هم آنها را ساخت. هزاران چکش و میخ، یک گرم آهن نمیشوند. آری این آهن است که اره، چکش و میخ شده و اگر با هم درآمیزند باز همان آهن باقی مانده و خودشان فانی میشوند. البته که اره و میخ و چکش توهم نیست، ولی اینها مظاهر آهن هستند؛ اگر آهن یا فلز دیگری نبود اینها نیز نبودند. پس میتوان گفت آنها هم هستند، هم نیستند. مظاهر آهن در عین عدم، ثبوت نیز دارند؛ یعنی این مظاهر بصورت نمایش و تجلی، ثبوت دارند و از طرفی در عین ثبوت، در عدمند؛ یعنی آهن نیستند. به بیان دیگر، میتوان گفت این آهن است که آهن هست و آنها آهن نیستند.

مثال دیگری که میتوان زد مثال قطره آب است. درباره قطره میتوان گفت قطره، آب نیست، اگرچه

۴۸. همان، ص ۲۰۸؛ «فوالله! ثم والله! لو لم یکن فی کتاب الله الا هذه الآیة، لکفی برهاناً علی رفع الکثرة».

برای عوام این حرف غیر قابل قبول است، چراکه معتقدند قطره یعنی آب! چگونه میشود که آب نباشد؟ باید گفت قطره آبی است محدود، وگرنه آب آب است و قطره قطره. فرض کنیم بایک مقویا کاغذی که ده‌ها سوراخ بشکل قطره روی آن است، نور رنگین لیزری از پشت آن کاغذ میتابانیم و نور از آن سوراخها رد شده و روی سطح آب می‌افتد و لذا روی آب ده‌ها تصویر قطره میبینیم. کدامیک از اشکال، به آب مبدل شده‌اند؟! همگی جمع شوند نمی‌از آن آب را ندارند. قطرات آب هم همین گونه‌اند. ما آب را به این شکل و صورت میبینیم. آب بشکل قطره‌ها درآمده و قطره‌ها در عینی که هستند، در عدمند، یعنی آب نیستند و تنها نمایش آیند.

پس میتوان نتیجه گرفت کسی که در مقام فناست به مظاهر هستی مطلق توجهی ندارد، چراکه فقط ذات حق تعالی و هستی مطلق را میبیند. وقتی مظاهر هستی ندارند و مجازند، به چه اشاره شود؟ وقتی انسان در دریای بیکران فانی شد و فقط دریا دید و امواج ندید، به چه اشاره کند؟ اشاره برای شیء محدود است. اشاره برای جدا کردن دو چیز است، وقتی فقط دریا باشد و دریای بیکران، به چه باید اشاره کرد. وقتی در مقابل هستی چیزی جز عدم نیست و عدم هم چیزی نیست، به چه چیزی میتوان اشاره کرد؟ مظاهر آن هستی که دومین آن هستی نیستند بلکه در آن فاینند. پس این هستی که محدود نیست و دومین هم ندارد و بر همه احاطه دارد، چگونه مشارالیه واقع شود؟ از چه می‌خواهیم تمییزش دهیم، وقتی چیزی جز او در بین نیست.

پس اینکه سیدحیدر میگوید: «كشْفُ سُبْحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ» اشاره دارد به رفع کثرت اسمائیه پس از رفع کثرت خلقیه و نیز اثبات آنها تحقق آنها،

یعنی اگرچه مظاهری در کار است اما در واقع آنها هستی نیستند و نمایش وجودند؛ در واقع دست روی نمایش وجود که بگذاری دست روی خود وجود گذاشته‌ای.

سیدحیدر عالم را سایه دوم معرفی میکند، لذا وجود حق ظاهر است بصورت ممکنات و ممکنات نیز وجودی ندارند، مگر از حیث همین نسبت. وجود عین حق است و ممکنات بر عدمشان در علم حق ثابتند، پس عالم صورت حق است و حق روح عالم است^{۴۹}. از اینرو میتوان فهمید که او در این مقام، وجود را تنها برای حق میداند و برای ممکنات وجودی قائل نیست. تنها نسبتی که سیدحیدر برای ممکنات قائل است اینست که ممکنات سایه وجود محسوب میشوند، یعنی اصالتی ندارند. لذا چیزی نیستند که بخواهند با هستی مطلق نسبت داشته باشند. آری، بودنشان همان عین ربط و نسبت است، نه اینکه چیزی باشند دارای نسبت.

وی علت این نامگذاری را این میدانده که وجود حق بصورت ممکنات ظاهر میشود. به آن تعینات، «سوی» یا «غیر» می‌گویند، چون برای ممکن وجودی متصور نیست جز همین نسبت. پس ممکنات در عدم خود در علم حق ثابتند. آن علم از شئون ذاتی خداوند است. سیدحیدر معتقد است وجود کلی حقیقی برای حق تعالی است و ماسوای او وجودی اعتباری و مجازی دارند که فی‌نفسه معدوم بوده بلکه باضافه به وجود مطلق است که وجود دارند^{۵۰}.

۴۹. همان، ۱۷۹؛ همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۶۱؛ همو، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۵، ص ۲۴۲؛ «العالم هو الظلّ الثانی و لیس (هو) الا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات کلّها... لا وجود للممكن الا بمجرد هذه النسبة...».

۵۰. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۰۸؛ «لیس فی الوجود غیره، له الوجود الکلی الحقیقی و لغيره الوجود

■ اعیان ثابتة در عین عدم بودنشان ثابتند، زیرا حق تعالی به اسم «نور»، یعنی همان وجود، در صور خلق متجدداً در همه آنات ظاهر میشود. بنابراین اعیان در عدم خود باقیند، چراکه اگر دائماً در عدم نباشند و موجود باشند، تعیین و وجود دادن به آنها ترجیحی ندارد. پس به اسم ظاهر است که این اعیان، آن به آن، وجود می‌یابند، در عینی که معدومند.

◆

پس غیر او وجودی اعتباری و اضافی دارند، یعنی تنها نسبتی با وجود مطلق دارند و دائماً فانی و هالکند و در حقیقت، معدومند؛ «لیس فی الوجود سوی الله تعالی و أسمائه وصفاته و أفعاله. فالکل هو و به و منه و الیه. و لقولهم: «احد بالذات، کلّ بالأسماء» و من هذا قال... قال النبی (ص) «کان الله و لا شیء معه» و قال الامام (ع) «و کمال الإخلاص له، نفی الصفات عنه» و امثال ذلك»^{۵۱}.

بنابراین فقط خداوند است و اسماء و صفاتش که همین صفات از جهتی ماسوای اویند و ذات او از صفات نیز مبراست و ماسوای او در کتم عدمند، اگرچه از حیثی دیگر ثبوت دارند، چون شئون و صفات و کمالات ذاتند و با ذات حق تعالی است که ثبوت دارند. لذا سید حیدر به کلام رسول اکرم (ص) اشاره میکند و مینویسد: «الدنیا قائمة بالوهم» لانه ما أراد به الا هذا، لانّ المراد ب«الدنیا» اما ظاهر العالم و باطنه الذی هو الحقیقة مطلقاً، او ما سوی الله تعالی مطلقاً؛ و ما سوی الله تعالی لیس الا الوهمیات الغیر القائمة الا بالوهم»^{۵۲}. منظور از دنیا یا ظاهر عالم است که باطنش حقیقت مطلق است، یا منظور از آن ماسوی الله است بطور مطلق که ماسوی الله جز وهمیات

نیست. بهمین دلیل معتقد میشود که «لیس لغیره وجود اصلاً، لا ذهناً و لا خارجاً؛ و هذا دلیل قاطع علی استحقاق دعوانا بانه لیس فی الوجود الا هو، مطلقاً و مقیداً، خاصاً و عاماً؛ غیر او اصلاً بهره‌یی از وجود ندارد، چه وجود ذهنی چه خارجی. و این دلیل قاطعی است بر این مدعا که جز او در عرصه هستی کسی نیست، خواه مطلق، خواه مقید، خاص یا عام»^{۵۳}.

از آنجاکه الوهیت جز با إله و مألوه و ربوبیت جز با ربّ و مربوب متحقق نمیشود، مألوه و مربوب همان اعیان ثابتة غیر مجعوله هستند که محتاج به وجود خارجیند، چون معلومات ذاتی الهیند که بقدر قابلیتشان طالب وجودند؛ همانطور که کمالات اسمائی امام حق از کمالات ذاتی او، طالب ظهور، شهود و وجود به صور اسمائشان هستند. همچنین از آنجاکه فاعل مطلق، قابل مطلق میخواهد، عالم و فاعل مقید نیز قابل مقید میخواهد، چنانکه اسماء الهی اینگونه‌اند، چراکه هر اسمی از اسماء او مظهري خاص میخواهد، پس لازم است مظاهر و مجالی، یعنی مألوه و مربوب، معدوم بوده باشند تا فاعل بتواند در آنها تصرف کند و آنها را از عدم به عرصه وجود بیاورد. «فَهُمْ (أی الأعیان) عبید مربوبون من هذه الحیثیة و الحقّ ربّ لهم. فما حصلت الربوبیة فی الحقیقة الا بالحقّ و الأعیان معدومة علی حالها فی الأزل»^{۵۴}.

→ الاعترابی المجازی... موجود بالاعتبار و الإضافة: باضافة المطلق الی المقید و الواجب الی الممكن».

۵۱. همان، ص ۴۰۹.

۵۲. همان، ص ۴۱۶.

۵۳. همان، ص ۴۳۲.

۵۴. همو، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۸۴.

حقیقت تجلی و مراتب آن

در باب ظهورات و تجلیات ذات حق تعالی و ترتیب و مراتب آنها، سیدحیدر توضیح میدهد که ظهور اول ذات، علم ذات به خود ذات است، پس معلوم این ذات نفس همان ذات است. از طرفی، هر معلومی معین است، بنابراین تعیین اول، علم به ذات است؛ سیدحیدر ظهور را تعیین بعد از لاتعین معنی میکنند. این ظهور عبارتست از ظهور ذات به ذات در صور اسماء و صفاتش، نه غیر آن؛ «الظهور عبارة عن ظهور ذاته بذاته فی صور أسمائه و صفاته لا غیر»^{۵۵}.

پس حق تعالی سبب کثرت و علت تعدد شد که این یعنی بروز مظاهر، چراکه وقتی حق تعالی به ذاتش عالم است، ذاتش معلوم وی است، لذا علم بین عالم و معلوم واسطه میشود. پس سه اعتبار در کار است: اعتبار ذات، اعتبار عالم و اعتبار معلوم. از این سه اعتبار، حضرات احدیت، واحدیت و ربوبیت ظاهر شد و بهمین واسطه جبروت، ملکوت و ملک و همچنین عقول، نفوس و اجسام پدید آمدند.

میتوان نظر سیدحیدر آملی درباره عالم و مظاهر را چنین خلاصه کرد: عالم عبارتست از دو مظهر، مظهر اول عبارتست از آفاق و عوالم در آن که به آن «انسان کبیر حقیقی کلی» و خلیفه اعظم میگویند، و مظهر دوم عبارتست از «انفس» که آن را انسان صغیر شخصی صوری یا خلیفه اصغر مینامند. مابین این دو، عقول، نفوس، افلاک، عناصر و... هستند.^{۵۶}

بنابراین مظاهر خود دارای مراتب هستند. سیدحیدر موجودات را یا مظهر ذات حق میداند یا صفات، یا افعالش، که هر مرتبه‌یی حجاب مرتبه بالاتر است؛ یعنی اکوان حجابند برای افعال، افعال حجابند برای صفات، و صفات حجابند برای ذات. پس سالک باید بکوشد از هر یک از اینها رفع حجاب کند تا به

وجود مطلق برسد. کسی که کثرات اکوان و موجودات را رفع کرده، شاهد فعل الهی شود، موخّد به «توحید فعلی» است، هرکس حجاب افعال را درید و به صفات الهی رسید او موخّد به «توحید صفاتی» است و هر کس حجب صفات را کشف کرد موخّد به «توحید ذاتی» است که مقصود بالذات از ظهور، همین ذات است.

سیدحیدر متذکر میشود که فرآیند کشف اینگونه نیست که آنجا دو چیز متغایر در بین بوده و یکی را کنار زده تا دیگری رخ بنمایاند، بلکه این بطون اوست که مانع ظهور است و ظهور اوست که مانع بطون است. او در عین اینکه ظاهر است باطن است. بطونش عین ظهور و ظهورش عین بطون است و از شدت ظهور بطون دارد. پس میتوان نتیجه گرفت که اصلاً غیری در کار نیست. همه اکوان از کمالات ذاتی اویند، نه دومین در مقابل او. این کمالات اقتضائات ذات اویند و اقتضاء ذات از ذات جداشدنی نیست. پس بسبب کمال خویش است که به صور ممکنات ظاهر میشود، آنهم ظهوری ما لا نهایی و غیر قابل تکرار. بحسب تمثیل، دریا تا دریاست از موج جدا نیست و موج هم از دریا جدا نیست، اما ظهور دریا بصورت موج با ظهورش بصورت موج دیگر یکی نیست و تفاوت دارد و این خودنمایی و ظهور به صور امواج، نهایت ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سیدحیدر آملی در توضیح حدیث حقیقت، به امری متناقض‌نما اشاره کرده – «ظهوره تعالی بصور المظاهر و عدمها مع ثبوتها» – که میگوید خداوند ظهور و

۵۵. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۵۵.

۵۶. همو، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۵، ص ۱۰۷؛ «... العالم إنسان کبیر و أما قولهم: «الإنسان عالم صغیر» أرادوا به نوع البشر...».

تجلی میکند بصورت اعیان و ممکنات، اما دو عین خارجی در میان نیست، بلکه تنها اوست و نمایشهای او. نمایشها در واقع معدومند و بهره‌ی از وجود ندارند. اما عدم محض هم نیستند و بوجهی ثبوت دارند، اما در عین ثبوت، در عدمند. اینجا یک اشکال پیش می‌آید که ثبوت و عدم چگونه باهم جمع شده‌اند؟ سیدحیدر این متناقض‌نما را چنین حل میکند: اعیان ثابت‌ه در عین عدم بودنشان ثابتند، زیرا حق تعالی به اسم «نور»، یعنی همان وجود، در صور خلق متجدداً در همه‌ی آنات ظاهر میشود. بنابراین اعیان در عدم خود باقیند، چراکه اگر دائماً در عدم نباشند و موجود باشند، تعیین و وجود دادن به آنها ترجیحی ندارد. پس به اسم ظاهر است که این اعیان، آن به آن، وجود می‌یابند، در عینی که معدومند.

وجود مختص حق تعالی است و ماسوای او بهره‌ی از وجود نداشته بلکه جز مظاهر و نمایشهای او چیز دیگر نیستند. آنها تنها نسبتی با وجود مطلق دارند و در کتم عدمند. بمقتضای اسم «نور» حق تعالی است که آن وجود مطلق در صور مظاهر و اعیان ظاهر شده و در واقع از بطون به ظهور آمده است. پس این اعیان و ماهیات و مظاهر در عین عدم، آن به آن، با اسم «نور» وجود و ثبوت می‌یابند. پس در عین عدم، ثبوت دارند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ترجمه‌ی علی‌نقی فیض‌الاسلام، تهران، فقیه، ۱۳۷۹.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

-----، «مقدمه»، در: زنوزی، عبدالله، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

آملی، سیدحیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران،

انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲.

-----، تفسیر المحيط الأعظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.

-----، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

-----، نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

ابن منظور، أبو الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۲۰۱۳م.

اربابون، حسین، «قضایای پارادوکسیکال در اندیشه‌ی صدرالدین دشتکی و ریاضیدانان معاصر»، مجموعه مقالات یازدهمین و دوازدهمین همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتالیهین شیرازی (ملاصدرا)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷. استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۹۲.

بستانی، فواد افرام، فرهنگ ابجدی عربی به فارسی، ترجمه‌ی رضا مهیار، تهران، اسلامی، ۱۳۷۶.

بیدهندی، محمد، «بررسی و تحلیل مفهوم حقیقت در اندیشه‌ی ملاصدرا و هیدگر»، خردنامه صدرا، ش ۴۵، پاییز ۱۳۸۵، ص ۳۱-۱۵.

حبیبی، محسن؛ رضایی، صادق، «معنای حقیقت از منظر حکمای مسلمان با تأکید بر آثار ابن عربی»، فصلنامه تاریخ فلسفه، ش ۲۴، بهار ۱۳۹۵، ص ۱۲۸-۱۰۱.

خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.

زنوزی، عبدالله، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، مقدمه و تحصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

شاپوری، سعید، «فهم از حقیقت نزد پیشاسقراطیان»، فصلنامه تاریخ فلسفه، ش ۱۹، زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۷۶-۱۵۹.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیائی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

قاسمی، جواد، فرهنگ اصطلاحات فلسفه، کلام، منطق، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸.

قرشی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۷.

کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسایل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.