

اسماء و صفات الهی از دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری

عزت پرچم*

مرحوم علی شیخ الاسلامی**

چکیده

موضوع دانش عرفان نظری، حق سبحانه تعالی است و تعینات ذات مطلق فقط در قالب اسماء و صفات الهی قابل شناسایی است، لذا بحث از اسماء و صفات که موجب شناخت خداوند است، ضرورت می‌یابد. مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، با مذاقه در آراء سبزواری به مسئله اسماء و صفات الهی از منظر معرفت‌شناسی و نقش آن در ایجاد موجودات، سلوک و معرفت الهی، به ارتباط حق با عالم آفرینش و نیز علم و مشیت الهی می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد از منظر وحدت شخصی وجود، وجود حقیقی خداوند است و سایر موجودات نماد و شئون آن هستند که از طریق اسماء با خداوند ارتباط دارند. صفات نیز از نظر مفهوم متکثر و از نظر ذات دارای یک مصداق بوده و تعلیم اسماء، تکوینی و وجودی است. اگرچه نمی‌توان اسماء و صفات خداوندی را جدای از ذات باری تعالی دانست، ولی در مقام اطلاق، اسماء و صفات را می‌توان برای او اعتبار نمود.

واژگان کلیدی

اسماء، صفات، معرفت، علم، مشیت، سبزواری.

*. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
za_parcham@yahoo.com

** استاد عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
a.sheikoslam@srbau.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۳۰

الف) مقدمه

۱. بیان مسئله

در فلسفه و عرفان اسلامی، معرفت به ذات و اسماء و صفات الهی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی در زمینه توحید به‌شمار می‌رود و حکما و عرفا، در مسئله ذات و اسماء و صفات الهی، مباحث متنوعی را مطرح ساخته‌اند. در فلسفه، مباحثی مثل: نقش عقل در شناخت ذات و اسماء و صفات الهی، و تقسیم صفات به ثبوتیه و سلبيه، تفاوت اسم و صفات، وحدت و کثرت اسماء و صفات، عینیت اسماء و صفات با ذات، فصول متناهی از کتب فلسفی را در خداشناسی (الهیات بالمعنی الاخص) به خود اختصاص داده است. یکی از اندیشمندانی که به غور و بررسی پیرامون این موضوع پرداخته است، حکیم ملاهادی سبزواری است، فیلسوف و عارف قرن سیزدهم که ضمن احاطه بر حکمت نظری و آگاهی از علوم باطنی، با تألیفاتی ارزشمند که غالباً با تحلیلی دقیق و علمی همراه بود، تأثیری شگرف در حوزه دین، حکمت و فلسفه اسلامی بر جای نهاد. سبزواری به پیروی از ملاصدرا بین حکمت، عرفان و شهود ارتباط برقرار نمود و توانست عناصر عرفانی را بسیار آشکارتر گسترش دهد. (نصر، ۱۳۸۳: ۴۴۹ - ۴۴۸) روش وی در طرح هر موضوعی از موضوعات عقلی و عرفانی، با طرح آیه یا روایتی بود که عملاً اثبات کند قواعد عقلی و معارف عرفانی جدای از قرآن و سنت نیستند. وی در تعریف اسماء و صفات الهی به نظر عرفا مخصوصاً ابن عربی نظر دارد که اسم را از جهتی عین مسمی و از جهتی دیگر متمایز از آن می‌داند. سبزواری در بحث تعلیم اسماء با استناد به آیه قرآنی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ خدا همه نام‌ها را به آدم آموخت»، اسماء را مسماهای آن اسم‌ها بر می‌شمرد که حقایقی خارجی در پشت پرده غیب هستند. وی با رویکردی عرفانی، انسانی را که تحت تعلیم الهی قرار گرفته، جامع کل اسماء برشمرده و برتری او را نسبت به ملائکه، ناشی از جامعیت کل او می‌داند. از دیگر مبانی سبزواری، وحدت وجود است که تحقق کامل کثیری از مبانی اعتقادی بر آن توقف دارد. بدون درک اساسی این مهم که ریشه مبانی عرفانی، و حکمت الهی است، حل مشکلات و تحقیق عویصات میسر نخواهد بود. (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۵۶) در وحدت شخصی وجود نیز معتقد است که وجود حقیقی فقط خداوند متعال است و موجودات و اشیاء، همه مظاهر اسماء و صفات حقند و همین بیانگر رابطه میان خلق و حق است، زیرا اگرچه اسماء و صفات متفاوتند، ولی این تفاوت در افعال خداوند متجلی است نه در ذات، لذا نظام آفرینش و موجودات عالم جلوه‌های اسماء و صفات حق‌اند که به تبع اسماء و صفات وجوداً و مصداقاً عین ذات حق تعالی هستند. وی بیان می‌دارد که اشیاء در مرتبه احدیت، سابقه نیستی دارند و در مرتبه و احدیت و فیض اقدس ظهور علمی دارند، در مرتبه نفس رحمانی و فیض مقدس ایجاد می‌شوند.

سبزواری برای مولوی احترام و ارزش خاصی قائل است؛ لذا ضمن شرح مثنوی به بیان اقوال عرفا و آیات و روایاتی که محققان در کتب عرفان نظری به آنها استدلال کرده‌اند، می‌پردازد. در این نوشتار با توجه به اهمیت و جایگاه اسماء وصفات الهی در عرفان نظری، ابتدا به پاره‌ای از اصول و مبانی فکری و روش علمی سبزواری در مورد اسماء وصفات حق تعالی اشاره کرده، سپس به واکاوی و تحلیل نظرات وی که گاهی نوآورانه و بدیع است، می‌پردازیم.

اکثر عرفا و اهل معرفت همچون: عبدالکریم قشیری، سمعانی، ابن عربی، عبدالکریم جیلی، علامه طباطبایی و سایرین با توجه به مشرب عرفانی و دیدگاه علمی خویش، اسماء وصفات الهی را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و در مقالات مختلف دیدگاه‌های آنان مورد بررسی قرار گرفته است، لذا بیان اندیشه و دیدگاه سبزواری به‌عنوان یک حکیم عارف در مورد اسماء و صفات الهی، لازم و ضروری به نظر می‌رسید.

۲. پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع تحقیق، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نیافته، اما از آنچه نزدیک به موضوع است می‌توان به موارد زیر اشاره نمود.

ابلق‌دار (۱۳۸۴) در «تأثیر شناخت اسماء الهی (اسماء الحسنی) در مسیر معرفت به حق»، رمز کمال انسان و عارف و سالک الی الله و رسیدنش به قرب الهی و زندگی در جوار رحمت حق تعالی را، در این می‌داند که ما غرق در اسماء الحسنی شویم و فقر وجودی خویش را درک کنیم. بنابراین، انسان می‌تواند با شناخت نفس خود به شناخت خدا برسد. بزرگ مقام (۱۳۷۶) در نتیجه تحقیق خود درباره «مسئله اسماء و صفات الهی» بیان می‌کند که اسماء و صفات مخلوقند. حسب آیات قرآن و روایات صریح، برای خداوند اسم و صفت است. اما آنچه از روایات مشخصاً به دست می‌آید، این است که اسم و صفت، مخلوق ذات هستند نه عین ذات. این اسم و صفت، دال و راهنمای به وجود حضرت حقند و اسم غیر از مسمی، دال غیر از مدلول و صفت غیر از موصوف است.

شیخ شعاعی (۱۳۷۸) در «اسماء و صفات خداوند و توقیفیت آنها» بر این باور است که قضایای گزارش‌دهنده صفات خداوند تحلیلی‌اند و نیازمند اثبات نیستند و اگر تصور درستی از خدا وجود داشته باشد، همه کمالات در او نهفته است، چنان که سنت آنسلم و بناونتورا در قرون وسطی و با تبیینی ضعیف‌تر، رنه‌دکارت در فلسفه جدید به آن اذعان کرده‌اند و اگر گاهی استدلال و اقامه ارائه می‌شود به این جهت است که خدا به درستی شناخته نشده و تصور ما از خدا غلط است. عمرانی (۱۳۹۸) در «گونه‌شناسی اسماء حق تعالی در دعای عرفه امام حسین علیه السلام و تطبیق آن با مباحث عرفانی» طبق نتیجه‌ای که بیان می‌کند در دعای عرفه تقسیمات متعددی پیرامون اسماء الهی قابل طرح است که اکثر آنها با مطالب

عارفان در کتب عرفان نظری همخوانی دارد و همچنین، از عبارات دعای عرفه برداشت می‌شود که از لحاظ لفظی و تکوینی، گرامی‌ترین اسم و پاکیزه‌ترین اسم‌ها برای حق تعالی است. عرفاتی (۱۳۹۱) نگارنده «جایگاه اسماء‌الهی در عرفان اسلامی از منظر ابن عرفی و امام خمینی» نیز می‌گوید گرچه اسماء و صفات، نسبت‌های الهی هستند و به خودی خود وجود عینی ندارند، ولی موجودات عینی وابسته به آنها می‌باشند. اسم به معنای ذات حق به اعتبار صفتی از صفاتش است. اسماء‌الهی به افعالی، صفاتی و ذاتی همچنین به جمالی و جلالی تقسیم می‌شود. اسم اعظم «الله» جامع تمام اسماء‌الهی است و انسان کامل مظهر آن است. عبادات و منازل سیر و سلوک نیز تحت تأثیر اسماء واقع می‌شوند.

ب) مفهوم‌شناسی

اسما و صفات در فلسفه و عرفان معنایی مشابه دارند و تنها فرقیشان به رقیقه بودن معنای آن در فلسفه و حقیقه بودن آن در عرفان است. اسم در این اصطلاح عبارت است از ذات با بعضی شئون، اعتبارات و حیثیات، زیرا برای خداوند متعال به مقتضای «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) او هر روز در کاری است «شئون ذاتیه و مراتب عینی‌ای است که براساس هریک از آنها برای او اسم یا صفتی به‌دست می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۴۲)

۱. مفهوم اسماء‌الهی

سبزواری بیان می‌دارد: «اسم» مأخوذ از «سمه» است و «سمه» علامت است و دلالت کردن و علامت بودنش بمواضعه است، نه بطبع و وجوب. فرق میانه «اسم» و «صفت» آن است که: اسم «مشتق» است، چون: «علیم» و «قدیر» و غیرهما و صفت، مبدأ اشتقاق است، چون: «علم» و «قدرت» و مانند اینها، پس مفهوم اسم، «مرکب» است و مفهوم صفت «بسیط». (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۳۷)

از دیدگاه سبزواری، «مسمی» عبارت است از تصور ذات بدون در نظر گرفتن تعینات، اگر نفس وجود را که با هیچ تعینی لحاظ نشده بلکه به‌صورت لاتعین صرف در نظر گرفته شود، «مسمی» گویند. سبزواری اسم را از جهتی عین مسمی و از سوی دیگر متمایز با مسمی بیان نموده است: «آیا «اسم» عین «مسمی» است، یا غیرمسمی؟ حق آن است که «عین» است بالذات، «غیر» است بالاعتبار». (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۰۰) به عبارت دیگر اسم از جهتی عین مسمی است، هرچند از جهت دیگر مغایر با آن است (سبزواری، ۱۳۸۹: ۴۳). چه، مصداق اسماء و صفات بالذات یکی است و مغایرتی ندارد، مگر بالاعتبار و صفت، عین ذات است. پس، «اسم» عین «مسمی» است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۷) به بیان دیگر اسم عین همان وجودی است که «مسمی» به اعتبار تعین است و چیزی غیر اوست به

اعتبار «لاتعین»، و «صفت» از نظر وجودی و مصداقی عین ذات است و از نظر مفهومی غیر اوست. (سبزواری، ۱۳۹۳: ۵۱۹)

در وحدت شخصی وجود، سبزواری بر این باور است که وجود حقیقی، فقط خداوند متعال است و موجودات نمودی بیش نیستند: «اشیاء همه مظاهر اسماء وصفات حَقْد و مظهر فانی در حقیقت ظاهره است، و آنچه شیئیت خود آنهاست شیئیت ماهیتی است نه شیئیت وجود. و شیئیت ماهیتی به لسان حکیم و عین ثابت به لسان عرفاء، اگرچه عدم نیست، لیکن وجود هم نیست، نمود بود است. تعیین‌ها امور اعتباریست و وجود صورت. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۹) از این رو او معتقد است که موجودات، همه مظاهر اسمای حسنی هستند و اسمای حسنی واجبند بوجوب بالذات چه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است، درواقع وجودات، همه چون عکس‌اند، برای اسماء وصفات واحداحدی. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۰) به بیان دیگر همه وجودات و ماهیات، اظلال وجود احدی و اسماء و صفات و اعیان ثابتات مقام واحدیت هستند. «سبحان من ربط الوحده بالوحده و اکثره بالکثره». یعنی وحدت وجود این ماهیات و تعینات امکانیه مربوط است به مرتبه احدیت وجود، کثرت این ماهیات مربوط است به کثرت اسماء وصفات و اعیان ثابتات لوازم آنها، و کثرت به حسب مفاهیم است و بس در علم. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۴۲)

بنابراین هر موجودی، از عالم، مظهر و آئینه اسمی از اسماء‌الله است، چه عکس در آینه کبرای سرپا نمای صفات و اسمای عاکس، چون همه نمودار اسماء و صفات وی است، ظهور اوست و ظهور شیء مباین با آن شیء نیست. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۵۸)

قابل ذکر است اسماء‌الهی در عین آنکه بی‌نهایت‌اند، از حیث ترتیب و اجمال منحصر در اسمای ذاتی، صفاتی و افعالی می‌باشند، زیرا اسم به اعتبار نسبت و تعین بر ذات اطلاق می‌گردد و این اعتبار یا امر عدمی نسبی محض است؛ مانند غنی، اول و آخر، یا غیرنسبی است، مانند قدوس و سلام که این قسم اسمای ذات نامیده می‌شود. یا به اعتبار معنای وجودی است و این اعتبار یا متوقف بر تعقل غیر نیست؛ مانند حی و واجب یا متوقف بر تعقل غیر است بدون وجود آن؛ مانند عالم و قادر که به چنین اسمایی، اسمای صفات گفته می‌شود. یا آنکه بر وجود غیر توقف دارد؛ مانند خالق و رازق و از این اسماء، اسمای افعال تعبیر می‌گردد؛ چه اینکه آنها مصادر افعال الهی‌اند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۳) یکی از مباحث دیگر درباره اسماء‌الهی تقسیم آن به اسم تکوینی و لفظی است، اسم تکوینی عبارت از حقیقت عینی و خارجی است که شأنی از شئون ذات واجب الوجودی است، و اسم لفظی عبارت از اسماء لفظی که اسم اسم هستند، (همان، ۱۳۹۳: ۵۱) به عنوان مثال و تقریب به ذهن آب با صفت معینی که اسم است به مانند اینکه امواج دریا تطورات، شئون و شکن‌های آب دریا‌اند، هر موج آب متشأن به شکن و حدی است، و این امواج استقلال وجودی ندارد، چه اینکه هیچ‌یکی از آن امواج، دریا نیستند،

اما از دریا جدا هم نیستند، هر یکی از آن امواج اسم خاصی است و اگر بخواهیم برای این امواج که شئون ریاست الفاظی به اقتضای خواص آب در این مظاهر و به حسب غلبه وصفی از اوصاف آن وضع شود، این الفاظ اسماء آن اسم‌های شئونی هستند که اسمای اسماء گفته می‌شوند. (همان: ۵۲)

۲. مفهوم صفات الهی

صفت در اصطلاح کلامی، فلسفی و عرفانی ارتباط معنایی نزدیکی با اسم دارد و با تبیین فرق این دو، معنای اصطلاحی صفت نیز روشن می‌شود، فخر رازی با تفکیک اسم از صفت در اصطلاح متکلمان، معتقد است صفت بر ذات مسمی همراه اتصاف به وصفی از اوصاف دلالت می‌کند، همانند عالم و قادر که بر ذات متصف به علم و قدرت دلالت دارند. در مقابل، اسم بر ذات مسمی من حیث هی دلالت می‌کند، همانند زید و بکر که بر ذات مسمی دلالت دارند. (ر. ک: فخر رازی، ۱۳۹۶: ۱ / ۲۷)

سبزواری با پذیرش دیدگاه عرفای پیشین، درباره فرق اسم و صفت، معتقد است ذات شیء که عبارت از هویت و نحوه وجود آن است، دارای نعوت کلی اعم از ذاتی و عرضی است که مفاهیم آنها بر آن هویت صدق می‌کنند. آن مفاهیم مشتق قابل صدق بر ذات، «اسماء» نامیده می‌شوند و مبادی آنها «صفات» هستند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵)

بدین ترتیب، ذات احدی خداوند همراه با اعتبار صفت معینی از صفات یا تجلی خاصی از تجلیات ذاتی یا فعلی خویش، «اسم» نامیده می‌شود. قابل ذکر است که گاهی ذات خدا همراه صفات یا تجلی خاصی از تجلیات ذاتی یا فعلی خویش، «اسم» نامیده می‌شود و همچنین هرگاه ذات خدا را همراه صفاتی همچون علم، قدرت و حیات ملاحظه کنیم، اسم «عالم، قادر، حی و ...» حاصل می‌شود و هرگاه خود علم، قدرت و حیات را بدون ملاحظه ذات الهی اعتبار کنیم، صفات الهی قلمداد می‌شوند. بنابراین معنای ذات شیء، در اسم قرار داده شده است، در حالی که در صفت داخل نمی‌باشد. (همان: ۵۵) هرگاه برای انتزاع صفتی از ذات و وصف کردن ذات به آن صفت، تصور ذات کافی باشد، و تصور فاعلیت خداوند لازم نباشد، آن صفت، صفت ذات یا ذاتی خواهد بود، مانند صفت حیات و حی، اراده و مرید، علم و عالم، قدرت و قادر و هرگاه تصور فاعلیت خداوند لازم باشد، آن را صفت فعل یا فاعل گویند، مانند خلق و خالق، رزق و رازق، اماته و ممیت، احیاء و محیی، مغفرت و غافر، انتقام و منتقم، و مانند آن. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲ / ۴۱) صفاتی که به باری تعالی نسبت داده می‌شوند زاید بر «ذات» نیستند، بلکه این صفات اگرچه هم از نظر مفهوم و هم از نظر حقیقت با هم متفاوت‌اند، ما معنایی که از علم داریم، غیر از معنایی است که از حیات یا سایر صفات داریم، اما در ذات مقدس الهی، مصداق این صفات، همان ذات خداست. صفات خداوند از نظر مصداق، عین ذات و عین همدیگر هستند.

صفات الهی از چند منظر قابل تقسیم هستند. بنابر تقسیم اول، صفات یا ایجابی و ثبوتی هستند یا سلبی. از منظر سبزواری، صفات الهی به صفات ثبوتیه و صفات سلبیه و به عبارتی به صفات جمال و جلال تقسیم می‌شود. صفات ثبوتیه خدا سه قسم است: یکی حقیقیه محضه و دوم حقیقیه ذات اضافه و سیم اضافه محضه. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۱۵) صفات ثبوتیه حقیقیه آن است که نه اضافه است در مفهوش و نه ملزوم اضافه چون حیات و علم ذات به ذات و اما حقیقت ذات اضافه آن است که اگرچه اضافه نیست ولی صاحب اضافه است چون قدرت و علم به غیر اما اضافیه محضه نفس اضافات است چون خالقیت، رازقیت (همان: ۱۱۸) و صفات جلال یا صفات سلبی صفاتی‌اند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کنند، از خداوند سلب می‌شوند، مانند: ترکیب، جسمانیت، مکان، جهت، ظلم، عبث و غیره. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۱) پس صفات جمال آن است که تجمل و بها ذات به سبب آنهاست و صفات جلال آن است که تجلیل و تمجید ذات اقدس الهی به آنها کنند؛ چون سبوح، قدوس؛ بنابراین صفات جمال با صفات ثبوتیه یکی است و صفات جلال با سلبیه؛ این دو اصطلاح صفت جمال و جلال با تعبیر ذی‌الجلال و الاکرام در آیه کریمه: «تبارک اسم ربک ذی‌الجلال و الاکرام» هماهنگ است، زیرا صفت جلال عبارت است از آنچه ذات خداوند را از مشابهت با غیر آن منزه می‌دارد، و صفت اکرام عبارت است از آنچه ذات الهی به آن آراسته است، پس خداوند با صفات کمال وصف می‌شود، و با صفات جلال از نواقص پیراسته می‌گردد». (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۱)

از منظر سبزواری صفات سلبیه به نقص برخورد می‌کند لذا صفات سلبیه سلب است و سلب سلب ثبوت است و نیز جمال جلال است چه در نزد تجلی اعظم بجمال مطلق، قهاریتی است، آن جمال اجمل را که هیچ نمی‌ماند چنان که نزد خورشید طلوع خورشید هیچ نور بنظر نیاید برای کواکب در قوس النهار. (همان: ۱۱۹)

حکیم سبزواری در توضیح صفات لطفیه و قهریه می‌گوید: اما صفات لطفیه چون رحمت و مغفرت و صفاتی چون غضب و انتقام و معاقبت صفات قهریه‌اند. (همان) از نظر او صفات قهریه الهی ناشی از لطف اوست؛ مانند بلاها و مصیبت‌ها و مرض‌ها که سبب تبّه و بیداری انسان گردیده و دل او را به خداوند مشغول می‌دارد.

صفات تنزیهیه آنست که در ماسوی مانند ندارد چه همه ماسوی بتعین محدودند و تشبیهیه آنست که در مادیات آیتش یافت شود چون سمیع و بصیر که تشبیه بسمع و بصر حیوانات می‌شود. (همان)

ج) چارچوب نظری تحقیق

۱. جایگاه اسماء و صفات الهی

جایگاه اسماء و صفات اعم از ذاتی و فعلی در مرتبه واحدیت است. مقام واحدیت، نخستین تعین عقلی

ذات حق تعالی است که تعینات در آن، صورت تفصیل می‌یابند. در این تعین خداوند به صورت تفصیل حقیقی علمی و وجود نسبی اسمایی و نیز به نحو اجمال حقیقی وجودی و نسبی علمی ظاهر می‌شود. ذات احدیت، مرحله سقوط کافه اعتبارات است، اما ذات واحدیت، تعلق اعتبارات در ظهور ذات و مرتبه ثبوت و اندراج حقیقی و اصلی اعتبارات غیرمتناهی می‌باشد. متعلق واحدیت، ظهور ذات و اعتبار نسبت‌های مندرج در احدیت است. ذات به این اعتبار، منشأ اسماء و صفات می‌گردد و به همین دلیل گاهی در لسان عرفا «واحدیت اجمالی» لقب می‌گیرد. به اختصار می‌توان گفت که حضرت واحدیت، صورت تعین اول است و ارکان آن نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعین اول می‌باشد. (فناری ۱۳۷۴: ۱۷۸)

اسماء و صفات الهی در حضرت واحدیت، حجاب‌های نورانی هستند که هر کدام به اندازه مقام و رتبه خود، حقیقت ذات غیبی را می‌پوشانند. غیب‌الغیوب دائماً در پس پرده اسماء و صفات محتجب است و در شعاع نورانیت آنها چاره‌ای جز اختفاء ندارد. به شهود اسماء و صفات، مشهود می‌شود و به ظهور آنها ظاهر می‌گردد. بر این مبنا پنهان شدنش نیز به واسطه اسماء و صفات و در دایره وجودی آنها رخ می‌دهد؛ چراکه مطلق، باطن مقید است و در حجاب آن قرار دارد. (سبزواری، ۱۳۹۳: ۴۱۶) حقیقت غیبی، باطن اسماء و صفات است، در کسوت آنها، لباس ظهور می‌پوشد و در حضور آنها چون گوهری نایاب، مستور می‌گردد. از نظر سبزواری اسم‌ها همان اسماء و صفات حق تعالی در مقام واحدیت است. او معتقد است اشیاء در مرتبه احدیت سابقه نیستی دارند و در مرتبه واحدیت ایجاد می‌شوند:

حق تعالی را مرتبه احدیت و واحدیت است که در مرتبه احدیت، نه «اسم» و نه «رسم» و اسماء حسنی، من حیث المفاهیم الكثيره، مسلوب است، نه من حیث التَّحَقُّق که همه به یک تحقّق متحقّق‌اند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۱۹)

بنابراین مرتبه ظهور حق در اسماء و صفات را واحدیت گویند. وجود حق تعالی و حضرت واحدیتش، دارای همه اسماء حسنی و صفات علیاست و همه موجودند به وجود ذات اقدسش. (همان: ۱۵۴)

سبزواری معتقد است اسم‌الله، اسم اعظم و مستجمع جمیع صفات الهی است؛ «الله» تعبیر است، از مرتبه واحدیت که وجود ذات، از حیثیت مجمعیّت، جمیع اسماء و صفات باشد، از نظر برخی «الله» اسم اعظم است، به سبب جامعیت مدلولش، همه اسماء و صفات را و تا توهم ترکیب نشود، حق فرموده: «احد»، چه تکثر به حسب اسماء و صفات است، نه به حسب وجود که وجود هر یک با دیگری، و وجود جمیع، با وجود مسمی و موصوف واحد است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۱۴)

۲. تعلیم اسماء

اسماء خداوند همان حقیقت کمال‌های وجود است که ترتیب خاصی میان آنها برقرار می‌باشد، و برخی از

آنها از بعضی دیگر نشأت گرفته‌اند، و روشن است که اسمی که اسم دیگر از آن ناشی شده است، دارای گستره بیشتر و درجه بالاتر و اثر بزرگتری نسبت به اسم نشأت گرفته از آن می‌باشد. اگر این سلسله را از پائین به بالا دنبال کنیم، به اسمی خواهیم رسید که بزرگترین اسماء است و همه آثار وجودی که در عالم هستی برای اسماء ثابت است، به او منتهی می‌گردد (که آن اسم اعظم است). (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲ / ۴۳)

تعلیم اسماء ذات، صفات و افعال به انسان توسط خداوند بیانگر برتری و والایی مقام انسان است. این تعلیم به معنای علم و آگاهی انسان به حقایق و اسرار عالم هستی است؛ «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» منظور از اسماء مسماهای آنها بوده است. اسماء یا مسماهای اسمایی که خدا به آدم تعلیم داده، حقایق خارجی و یا موجودات مخصوصی هستند که در پشت پرده غیب (غیب آسمان و زمین) مخفی بوده و علم آنها برای موجود زمینی و خاکی مانند آدم ﷺ امکان داشته است، درحالی‌که برای فرشته‌ها امکان نداشته است. پس مراد از علم به اسماء همان حقائق و موجودات خارجی است که دارای حیات و علم بوده‌اند. «اسماء نامبرده، و یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند، که در پس پرده غیب قرار داشته‌اند، و به همین جهت علم به آنها غیر آن نحوه علمی است که ما به اسماء موجودات داریم، چون اگر از سنخ علم ما بود، باید بعد از آنکه آدم به ملائکه خبر از آن اسماء داد، ملائکه هم مثل آدم دانای به آن اسماء شده باشند، و در داشتن آن علم با او مساوی باشند، برای اینکه هرچند در این صورت آدم به آنان تعلیم داده، ولی خود آدم هم به تعلیم خدا آن را آموخته بود. پس دیگر نباید آدم اشرف از ملائکه باشد».

(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۸۰)

سبزواری موضوع تعلیم اسماء را از دیدگاه عرفانی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد از نظر او چون انسان جامعیت کل اسماء را دارد تحت تعلیم الهی قرار گرفته و برتری او نسبت به ملائکه ناشی از جامعیت کل اوست: «اگر مراد تعلیم اسماء اشیاء باشد، مراد مفاهیم آنهاست و جامعیت آدم است که نوع اخیر کل الانواع است و این همه مفاهیم موجوده به وجودات متشکته را به وجود واحد به وحدت حقه ظلیه مصداق است». (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۹۹) او معتقد است که نوع ظرفیت وجودی انسان به گونه‌ای است که قابلیت درک و آگاهی از کلیه امور را دارد:

شأن جامعیت کمال انسانی سزاوار آن است که بر همه امور و مراتب موجودات اطلاعی داشته باشد. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۶۷)

از نظر سبزواری تعلیم اسماء، تعلیم تکوینی و وجودی است که دارای دو وجه است: یک وجه آن آموزش اسمای کلیه اشیاء و موجودات و چگونگی طرز استفاده از آنان است و وجه دیگر آن این است که انسان مظهر اسم اعظم خداوند است و مظهر کلیه اسماء و صفات اوست: «تعلیم کردن همه اسماء را به

آدم، مظهر ساختن اوست برای همه اسماء و این تعلیم و تعلّم، وجودی است و تکوینی». (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۳۷) «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره / ۲۹) «یک وجهی که تعلیم تکوینی باشد اسماء موجودات را که مثلاً تغذیه را و هرگونه شهوت را که در وجود انسان گذاردند، معنا و مصداق الفاظ موضوعه برای صنوف تغذیه و فنون شهوت را می‌رسد و گرنه مثل طوطی خواهد بود که معانی الفاظ را به تقلید بگوید. وجهی دیگر آنکه تعلیم تکوینی اسماء الهی باشد که آدم را مظهر اعظم و آینه اتمّ قرار داد برای اسماء و صفات خود چنان که در حدیث است که «تخلّثوا باخلاق الله» و آدم بالفعل همه اسماء و صفات جمالیه و جلالیه را مجلی و مظهر است». (سبزواری، ۱۳۷۶: ۲۲۴)

حکیم سبزواری در تبیین این که انسان تنها موجودی است که می‌تواند مظهر کل اسماء باشد و سایر موجودات مظهر یک یا چند اسم هستند بیان می‌دارد:

باید دانست که تعلیم اسماء نه همین تعلیم الفاظ بود، بلکه اگر اسماء الله تعالی باشد مراد مظهریت آدم است از برای کل اسماء، که هیچ نوع از مخلوقات مظهریت کل را ندارد به جز آدم. چه ملائکه، اگرچه مقربین و صافات صفاً باشند، مظهر سبوح و قدوس و سلام و نحو اینهاوند. و حیوانات صامته مظاهر سمیع و بصیر و حی و قدیر و مانند اینها می‌باشند. و شیاطین مظاهر مضلّ و متکبر و عزیز و نحو اینهاوند ... همه اسماء مظاهر ذاتند، همه اشیاء مظاهر اسماء، به خلاف آدم که هیکل توحید و مظهر جامع است آینه سر تا پا نماست، اصول اسماء و فروع اسماء را حکایت می‌کند و در تحت اسم جلاله که الله است واقع است. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۹۹)

۳. ارتباط سیر و سلوک با اسماء الحسنی

به باور عارفان خداوند متعال در مقام ذات خود، مطلق از هر قید و فراتر از هر اسمی است و اساساً بالاتر از آن است که به تصور محدود ما انسان‌ها درآید و البته این به معنای آن نیست که انسان، راهی برای برقراری ارتباط با خداوند نداشته باشد، بلکه هر انسانی از طریق اسماء الهی می‌تواند به حق متعال توجه کرده و با او در ارتباط باشد و اساساً رابطه عالم با حق متعال از طریق اسماء بوده و دریافت فیض وجود و کمالات متفرع بر وجود، به واسطه اسماء الهی صورت می‌گیرد. اما فراتر از اسماء حسنی الهی، ذات مطلق حق متعال قرار دارد که به گفته عارفان، از حیثه دریافت بشری خارج بوده و هیچ اسم و خبری از او نیست. (ر. ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۸ به بعد)

سبزواری نیز بهره سلوکی سالک را از دو اسم الهی ظاهر و باطن توضیح داده است. به گفته وی سالکی که بهره از اسم ظاهر برده متناسب با آن، به ظاهر خود مشغول است، یعنی با آراستن ظاهر خود

به گونه‌های مختلف عبادت می‌پردازد. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۹)

از نظر اهل معرفت، عرفان همان سیر و سلوک به سوی حق است که به واسطه آن عین‌الیقین و حق‌الیقین حاصل می‌گردد؛ به بیان دیگر هدف سلوک باطن، وصول به حقیقت است:

علم عرفان به معنای واقعی همان سلوک و سیر بحق است بوسیله علم و عمل که از ناحیه سیر عقل نظری «علم‌الیقین» و از ناحیه عقل عملی و تنویر روح و نفس «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» حاصل می‌شود. غایت و نهایت سلوک باطن وصول بعین و اصل حقیقت است. (سبزواری، ۱۴۸: ۱۳۷۶)

از نظر سبزواری سیر افراد در مسیر الی‌الله و وصول به حق وابسته به میزان ایمان و معرفت قلبی آنان است:

تفاوت سیرها در «سرعت» و «بطء»، به تفاوت انوار ایمان و ایقان است، و تفاوت انوار، به تفاوت نیت است که: «آثما الاعمال بالنیات» و تفاوت نیت به «معارف» است که نیت قربت محضه، بسته است به «معرفت» تامه، و بلندی مرتبه علم، به حسب بلندی نیت است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۳۹)

از نظر سبزواری راه وصول به حق سهل و آسان نیست، بلکه بسیار دشوار و طاقت‌فرساست و این امر تنها برای افرادی که به مقام شهود رسیده‌اند، ممکن می‌گردد:

سلوک راه حق بسیار مشکل و دشوار است طی این طریق با قدم شهود نصیب اوحدی از مردم است که در هر عصر روندگان و توفیق‌یافتگان آن در غایت ندرت می‌باشند و در برخی از اعصار شاید کسی را نتوان پیدا نمود که بسلامت این بار را به منزل رسانیده باشد و به مقامات شهود رسیده باشد. (همان: ۱۵۱)

به لحاظ اینکه مقام شهود، مقدمه وصول به حق است، سبزواری معتقد است که سالک برای رسیدن به مقام شهود سه مرحله را باید طی نماید: نخست آنکه: عوالم را چون بیت‌المرآت ببیند، از برای اسماء وصفات حضرت ذات. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۷) دوم آنکه: از «ریاضت» و «کثرت ذکر» و «فکر» به جایی رسیده که در نظر شهودش، مظاهر نمانده، همه جا، اسماء حسنی مشاهده می‌کند. (همان: ۱۲۸) سوم آنکه: در نظر شهودکننده، به جز «ذات» نباشد و کثرت مفاهیم اسماء و صفات هم نماند. (همان) به عبارت دیگر کثرات امکانیه را که در نزد سالک در ابتدای سلوک به وصف کثرت ملاحظه می‌نمود بعد از طی طرق و رفع حجب بین سالک و حق مطلق، جمیع کثرات در نظر حق بین و روح مکاشف او از تجلیات یک وجود ساری در کثرات محسوب می‌شود. بیان این مطلب به طور اختصار از این قرار است: سفر و سیر معنوی عبارت است از عروج سالک از مواطن کثرت بسوی وحدت، شخص مسافر بسوی حق

در ابتدای سلوک آنچه را که می‌بیند به صورت کثرت می‌بیند و از وحدت و آثار آن در اوائل سلوک چه بسا اعراض داشته باشد. با مجاهدات مشکله و پی‌درپی و عبادات شرعیه و اطاعت از اوامر الهیه بعد از بیداری از خواب غفلت خود را محتجب بکثرات و موانع می‌بیند. ترقی انسانی از این مقام که مقام نفس است بدون ریاضات و اذکار مخصوص^۱ امکان ندارد. «ریاضات علمی و عملی» بعد از طی مقامات نفس و استخلاص از احتجاب تام بکثرات، بمقام قلب می‌رسد و بعد از ترقی از مقام قلب بمقام روح و از مقام روح به مقام «سر» نائل می‌گردد، مراتب و مقامات بعد از قلب تا مقام «سر» همان حجب نورانیه بین حق و سالک است. چون حجب و وسایط ظلمانی بعد از ترقی از مقام نفس به مقام قلب مرتفع می‌گردند، انوار مقام قلب نیز از حجب نورانیه به‌شمار می‌روند. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۷۹) بین (قلب و روح و سر) مراتب حجب متکثر است. ترقی از مقام روح به مقام «سر» همان اعراض از خلق و فناء در توحید است. مقام «سر و خفی و اخفی» از مراتب فناء در ذات محسوب می‌شود؛ سالک بعد از فنای در وجود حق و انغمار در وحدت، وجودش وجود حقانی می‌گردد و حالت «محو» در احدیت وجود به او دست می‌دهد.^۲

اگر سالک در این موطن، مشمول عنایت الهیه واقع شود و از فناء مطلق به بقا، گرایش پیدا نماید، شروع به سفر ثانی می‌نماید، سفر اول سفر از خلق به حق و سفر ثانی سفر از حق به خلق و سیر از وحدت به کثرت می‌باشد. وجود سالک به واسطه نیل به مقام وحدت و ولایت وجودش حقانی می‌شود. سالک بعد از رجوع به کثرت شروع به سیر در اسماء یکی بعد از دیگری می‌نماید، بعد از سیر در اسماء به مظاهر و صور اسماء و نحوه ظهور آنها علم پیدا نموده و به مقتضیات اسماء و اعیان ثابته واقف می‌شود. سالک بعد نیل تام به مقام صحو بعد از محو و فناء عن الفنائین، و سیر در اسماء و اعیان دایره ولایت او تمام می‌شود و بعد شروع به سفر ثالث می‌نماید، در سفر ثانی و ثالث و رابع سالک متصف به وجود حقانی، کثرت اشیاء و مظاهر اسماء را «علي ما هي عليها» در مقام وحدت صرافت وجود مستهلک و وحدت حقه حق را به نحو وحدت متجلی در متکثرات می‌بیند، نه وحدت او را منصرف از کثرت و نه کثرت او را معرض از وحدت می‌نماید. (همان: ۱۸۰)

۴. آفرینش جهان (ربط خلق با حق)

ذات اقدس الهی در مرتبه و جایگاه رفیع خود، خالی از هر نوع تعیین و محدودیت است، لذا در آن جایگاه، مطلقاً کثرتی وجود ندارد، لیکن ذات در اسم اعظم تجلی پیدا می‌کند، اولین تعیین در صفحه وجود شکل

۱. اذکار ظاهری علت تحقق قلب عارف بمقام ذکر می‌گردد و قلب او دائم متوجه بحق می‌شود و آنی از آن حضرت غفلت ندارد.
 ۲. نیکلسون از این حالت و مشاهده تعبیر بوحدهت شهود نموده است در حالتی که وحدت شهود متفرع بر وحدت وجود است این واقع را سالک در مقام شهود می‌یابد و بچشم قلب وحدت وجود را می‌بیند.

می‌گیرد. هرچه وجود در مراتب پایین‌تر نزول می‌یابد، این تعین‌ها نیز بیشتر می‌شود. براساس این تعین‌ها است که کثرت جهان شکل می‌گیرد. دیدگاه سبزواری در این خصوص چنین ترسیم شده است: «پس خداوند متعال، آنگاه که اراده فرمود، موجودات به منظور رؤیت نفس و کمالات ذاتیش در آینه‌ای کامل و جامع، ظاهر شود، به اسم اعظم اتمی که دارای مقام احدیت جمع بود، تجلی نمود. پس، از این تجلی، آسمان‌های ارواح و زمین‌های اشباح نورانی گردید. پس تمام مراتب وجودی و حقایق نزولی و صعودی، نتیجه تعین تجلی ذاتی است که به وسیله اسم اعظم حاصل گردید. پس مقام خلافت، مقام استجماع تمام حقایق الهی و اسماء مکنون و محزون است. و از آنجا که در وجود از ناحیه خداوند متعال، حجابی وجود ندارد، پس حجاب ناشی از تعینات و حدودات است. ... در این صورت ذات او به ذات خودش در اشیاء ظاهر گردید و بر حد اطلاق او، زمین و آسمان نورانی شد:

نوری که حقیقت اطلاقی جامع برای کل حقایق و تعینات مشهود و معلوم در همه عوالم وجود است. (سبزواری، ۱۳۹۳: ۵۲۱)

این کثرت اسمایی که از تعین‌ها برمی‌خیزند، هرگز با وحدت اطلاق ذات احدیت منافاتی ندارند، چراکه ذات حضرت حق تعالی به مثابه نوری است که همه اشباح و هیاکل را نورانی نموده و به هر کدام از آنها هویت وجودی عطا می‌فرماید. (همان: ۵۲۲)

از منظر سبزواری، در حقیقت خداوند به واسطه اسماء و صفات، خود را متجلی ساخته است. اگرچه اسماء و صفات او متفاوتند، این تفاوت در افعال او متجلی است نه در ذات او، زیرا ذات حق، وجود بحت بسیط است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۵۸) از این رو می‌فرماید:

كنت كنزا مخفيا؛ فأحببت أن أعرف؛ فخلقت الخلق لكي أعرف؛ معنی ظاهرش این است که: من کنز مخفی بودم، پس دوست داشتم که شناخته بشوم، ایجاد و خلقت خلق نمودم تا بشناسند مرا. (سبزواری، ۵۲: ۱۳۸۳)

در مرتبه احدیت کلیه اعیان و اسماء و صوراعیان و مظاهر اسماء در ذات مستهلک هستند. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۹۰) در حقیقت خدای تعالی نور حقیقی و نور وجود و مظهر همه ماهیات است؛ چه ماهیات علمیه و جویبه که «اعیان ثابته» لوازم اسماء و صفات‌اند و چه ماهیات جبروتیه و چه ماهیات ملکوتیه و چه ماهیات ناسوتیه، از سفلیه و علویه، (سبزواری، ۱۳۸۳: ۷۸) پس همه، مظاهر اسماء و صفات اویند. (همان: ۷۵)

بررسی نظرات سبزواری در مورد خلقت و آفرینش هستی بیانگر این است که او معتقد به نظریه

وحدت وجود شخصی است، بدین معنا که مصداق بالذات وجود، حضرت حق است و ماسوی‌الله، نمود و شئون او یا ظهورات و مجالی حق تعالی هستند و وجود کثرات خدش‌های به بساطت ذات حق تعالی وارد نمی‌کند. حق تعالی و موجودات عالم با هم دو گونه نسبت دارند و طبعاً علم او هم به موجودات عالم، دو نوع است: «وحدت در کثرت» آن است که: وجودات، همه چون عکوسند، برای اسماء و صفات واحد احدی، پس اگر ملاحظه عاکس واحد شود که اسماء و صفات او، عین یکدیگر و عین ذاتند، به حسب وجود «وحدت» است و اگر ملاحظه تفاوت معکوس شود و تفاوت مفاهیم اسماء و صفات، «کثرت» است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۰۰) معرفت کامله آن است که آدمی در معرفتش ذوالعینین باشد، نه اعور. مثل آن که وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه و ظهور در بطون و بطون در ظهور الی غیر ذلک. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۸۲)

سبزواری معتقد است که کلیه موجودات عین ربط به خداوند سبحان هستند و چیزی جدای از حق نیستند و اختلاف آنان ناشی از ماهیت آنهاست. «وجودات» عین ربطند و بالتمام، نفس فقرند، نه اینکه «شیئی» و «ربط» و «فقر» و «وجود»، در هر قابل، دارند خود. و قابل آنها، از حیطة وجود حق بیرون نیستند و بینونت صفتی دارند از حق، نه عزلتی و آنچه گویند که: «وجودات جسمانیته، تغیر و تغایر دارند و علم حق، واحد بسیط باید باشد»، جوابش آن است که: وجودات به جهت نورانیت و حضور در نزد حق بسیط محیط و حیثیت علمیت، تغایر و تغیر ندارند و اینها به جهت ماهیت و نفسیت و حیثیت معلومیت است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۵۰) سپس او اشاره می‌کند که اگر حقیقت اشیاء را که عین وابستگی به حق است درک کردیم لابد خود حق را درک کرده‌ایم. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است:

اللهم أرنا الأشياء كما هي، خدایا چیزها را همان‌گونه که هستند، به من بنما.
(ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ۴ / ۱۳۲)

بنابر نظر سبزواری کلیه موجودات برای تحقق و استمرار و بقا در عالم هستی وابستگی ذاتی با حضرت حق دارند و اگر یک لحظه این ارتباط قطع شود عالم هستی به دره نیستی و فناء سقوط خواهند کرد: «ذات ما از ذات حق تعالی پیدا شده است؛ «المتعلقات بنفسها» یعنی در ذات خود متعلقند، «المتدلیات بذاتها»، یعنی به حسب ذاتشان وابسته به حق‌اند، یعنی ذاتشان عین وابستگی است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۵۱)

۵. مشیت الهی و حقیقت محمدیه

یکی از موضوعات مهم عرفان اسلامی، «حقیقت محمدیه» است، این موضوع درباره مظهریت تام الهی و تجلی خداوند و ذات مع‌التعین‌الاول بوده و در خصوص کیفیت و آغاز و سیر خلقت و مراتب هستی و

اینکه اولین مرتبه از مراتب خلقت و نظام هستی که موجود به وجود خارجی شد، بحث و نظریه‌پردازی می‌شود. موضوعی که در متون اسلامی با عنوان «وجود نوریه» یاد شده است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰۹)

«مشیت» از ماده «شیء» مصدر «شاء، یشاء» است؛ راغب آن را به معنی «ایجاد کردن شیء» و «اصابت کردن» معنا نموده است. در قرآن آمده است:

چنین است خدا هر چه بخواهد می‌آفریند، چون مشیت او به خلقت هر چیزی قرار گیرد به محض اینکه گوید موجود باش همان دم موجود شود. (آل عمران / ۴۷؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۵۶)

از نظر عرفانی، مشیت همان حقیقت وجود عام است که از جهتی عین حق و از جهتی عین خلق است، مشیت همان وجود منبسط و اراده فعلیه و رحمت واسعه و حقیقت محمدیه است. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۲۵۶)

همچنین برخی از صادر اول تعبیر به وجود منبسط و فیض مقدس و مشیت فعلیه کنند. (همان: ۳۶۲) نهایت اینکه حقیقت وجود عین حیات، علم، اراده، مشیت، عشق، قدرت و تکلم و نحو اینهاست.

بنابراین همه صفات او بالفعل، بل عین ذات اوست. ولی ظهور اینها در اشیا مثل ظهور خود وجود حقیقی به تفاوت است. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۶) عموم مشیت و عموم قدرت او متعلق به جمیع مظاهر است. چه مظاهر لطف چه مظاهر قهر؛ زیرا وجود، خود، مشیت حق است. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۸۹)

در شرح و بسط این موضوع در جهان بینی عرفانی مخصوصاً مکتب سبزواری، مطالب و مسائل مهمی مطرح گردیده است، این موارد که بیشتر حول محور اولین و کامل‌ترین و جامع‌ترین مخلوق می‌باشد، تحت‌عناوین و تعابیر مختلف و در عین حال قریب به هم، مورد توجه قرار گرفته است. از جمله: عقل اول، صادر اول، معلول اول، علت ثانی، روح اعظم، اسم اعظم، نور اعظم و اول، قلم، لوح محفوظ، در بیضاء، حضرت واحدیت، نفس الرحمن، انسان کبیر، روح القدس، حقیقه الحقایق، جوهر، هباء و ... این حقیقت کلی و واحد که تعین اول است در واقع نام‌های مختلف به لحاظ اعتبارات گوناگون گرفته. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۵۳) عرفا و حکمای اسلامی علاوه بر استدلال‌ات و استنادات شهودی و حکمی، از مستندات و دلایل قرآنی و روایی مخصوصاً روایات قدسی نیز بر اثبات و تأیید این مطلب استفاده کرده بلکه آن را اساس نظریات خویش قرار داده و نتیجه گرفته‌اند که منظور از وجود نوری و روحانی پیامبر اعظم ﷺ همان حقیقت محمدیه ﷺ می‌باشد که به دلیل هویت و ظرفیت تام خویش لیاقت اولین مخلوق و دومین علت را یافته، از یکسو خلق و عبد خداست و از سوی دیگر، مربی و فیاض مخلوقات مادون می‌باشد، به همین جهت واسطه فیض والمدد میان حق و خلق است. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۹)

حاصل آنکه آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیا دارد عین ذات مقدس اوست و به صرف اراده سنیه خود

حقایق وجودی را از مقام خفاء به مقام ظهور خارجی آورده است و محتاج به اراده زائد بر ذات نمی‌باشد. اراده، علم و قدرت و جمیع کمالات وجودی او مثل وجود او کلی و سعی و محیط بر جمیع وجودات و مقدورات و معلومات و مسموعات و مبصرات می‌باشد. مشیت و اراده و علم و قدرت کلی حق به نظام کلی وجود تعلق می‌گیرد. پس ایجاد حق، عبارت است از ایجاد همه حقایق وجودی روی این قاعده جمیع عالم وجود به یک اراده عالی حق موجوده شده‌اند و چون حق واحد حقیقی است متعلق ایجاد او هم موجودی است واحد محیط بر همه حقایق که همان وجود منبسط و اراده فعلیه حق باشد. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۷۴)

از اهل عصمت و طهارت وارد شده است: «ان الله خلق الاشياء بالمشیه و المشیه بنفسها...». این حدیث همان تفسیر آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَهُ...»؛ (قمر / ۵۰) فرمان ما فقط یک امر است است. از این مشیت به اراده فعلیه هم تعبیر کرده‌اند. اراده فعلیه و مشیت فعلیه همان وجود منبسط است که فیض مقدس به آن اطلاق شده است، عرفاً به آن نفس رحمانی نیز اطلاق کرده‌اند اهل حق، اول صادر از حق را همین وجود می‌دانند که از تجلی و سریان آن کثرات ظاهر شده‌اند وجه باقی بعد از فناء اشیاء همین وجود است که از آن به نور احمد و حقیقت علوی تعبیر کرده‌اند لذا از اهل عصمت وارد شده است: «نحن مشیه الله» قطعاً مراد امام مشیت و اراده عین ذات که علم به نظام اصلح باشد نیست. (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۶۱) در احادیث ائمه معصومین وارد است که هر مخلوق آفریده می‌شود به علم و مشیت، قضا و قدر و کتاب و اجل است باید بپذیری که امور تدریجیه به تدریج خلقت می‌شود، زمانی در آن موجود نمی‌شود مانند آنی که در آن موجود می‌شود و حرکت که متصل واحد سیال است و همچنین زمان (اگرچه اقصر قطعه از آن باشد) دفعی الوجود نیست و باید به تدریج موجود شود. (همان: ۳۲۰)

با توجه به نظر سبزواری مقام حقیقت محمدیه رحمت واسعه و فیض مقدس و نفس رحمانیست. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۸۱) از نظر او اصل حقیقت محمدیه حقیقت در اسم اعظم است چون مقام غیب او که مفتاح مفاتیح غیب وجود است عین مقام احدیت است و مرتبه اول انباء او اظهار اسماء و صفات تفصیلی در عالم اعیان و صور و مرتبه واحدیت است. (سبزواری، ۲۵۴: ۱۳۷۶)

۱. در روایات عامه و خاصه از حضرت ختمی مرتبت وارد شده است: «اول ما خلق الله نوری» این روایت و روایات دیگری که در تقدم حضرت ختمی و آل امجاد او وارد شده است منافات ندارد. حضرت حق مشیت را که وجود منبسط است بدون واسطه خلق نموده است و اول تعیینی که عارض این حقیقت شده است تعین نور احمدی و علوی است و این مشیت سریان دارد در اشیاء بسریان واسطه در فیض «محمد و آل او علیهم السلام» در معراج تحلیلی نه ترکیبی چون فیض بعد از استقرار در رحم به طرف نهایت خود که مبدع باشد عروج می‌کند و در هر مرتبه‌ایی حکم آن مرتبه را با خود واجد است تا آنکه جامع جمیع حضرات شود و فناء در حق برای او حاصل شود بعد رجوع بکثرت نموده به هدایت بپردازد.

انسان کامل و حقیقت محمدیه مطلقه و وقوع او در تحت اسم اعظم ذات و مقام لی مَحَ اللَّهُ است. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۳ / ۴۰۶) اومظهر اعظم و «اسم اعظم» خدا است؛ به بیان دیگر انسان کامل مثال الله الاعلی و آیت الله الکبری است، بلکه مشیت الله است. چنان که در حقیقت محمدیه وارد است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ» و حق تعلیم و تعلّم او به همه اسماء حسناى حق جمالیّه و جلالیّه، تنزیهیه و تشبیهیه، تخلّق و تحقّق اوست به آنها، و باقی را مظهریت بعضی از آنهاست، اصل اوست که همه از مشکات نور او، مقتبس اند و او «نور الله» است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۳۷)

بنا بر نظر سبزواری حقیقت محمدیه را سعه و انبساطی است که ادوار سابقه و لاحقّه را فرا گرفته است، «كنت كزراً رحمه مخفيه: یعنی آن رحمت واسعه، کنز مخفی بود، و امت مهتدیه او - از سابقین و لاحقین - مقام ظهور اوست. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۴۶) پس دوره موسویه مشمول دوره ختمیه است که فرموده: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين؛ من نبی بودم آنگاه که آدم بین آب و خاک بود». (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۴ / ۱۲۱) «و قال أيضاً: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي؛ نخستین آفریده خدا نور من بود». (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱ / ۲۱۶). و به باطن مثال اعلاى حق است که ثانی ندارد، «وَكَلِّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»، (نحل / ۶۰) و رحمت واسعه و ظلّ ممدود حق است، ولهذا خاتم است. و یکی از وجوه قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، (شوری / ۱۱) آن است که نیست مثل مثل او (به فتح مثلثه) چیزی. چه، سایه بلند پایه حق است حقیقت محمدیه ﷺ. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱ / ۲۴۵)

سبزواری معتقد است چون نفس مقدسه ختمی، ماهیت ندارد، صاحب مقام «أَوْ أَدْنَى» (نجم / ۹) و «وجود منبسط» است، و از القاب آن حضرت «رَحْمَهُ لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء / ۱۰۷) است که مساوق است با رحمت واسعه که از اسماء «وجود منبسط» است و نیز از اسماء وجود منبسط در نزد عرفاء «حقیقت محمدیه» است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۴۱)

حاصل آنکه عقل کلی اول با عقل کلی آخر، که عقل انسان کامل و حقیقت محمدیه است، واحد است. لهذا فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي، و ایضاً نُورِي». و ایضاً فرموده ائمه است که «تَحْنُ الْأَوَّلُونَ الْآخِرُونَ». اولیت، به حسب بدو سلسله نزولیه، و آخریت به حسب ختم سلسله صعودیه. که خاتمه کتاب تکوین، فاتحه آن کتاب است! پس مدرکات آن عقل کل، مدرکات این عقل کل است. (سبزواری، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۶۵)

نتیجه

در عرفان اسلامی اسماء و صفات حق تعالی در ارتباط با ذات پروردگار مورد مطالعه و تأمل قرار می‌گیرد. این بدان روست که عرفا اساساً عرفان را «علم به حضرت الوهی از حیث اسماء و صفاتش» تعریف می‌کنند

و از این رهگذر، خداوند را با حیثیت اسماء و صفات مورد ملاحظه قرار می‌دهند. صفات، نسبت‌ها و تجلیات ذات الهی هستند؛ به‌گونه‌ای که ذات چنانچه با صفات و تعینات خود جلوه‌گر شود، در فرآیند نظام تجلی، اسم تصویر خود را بازمی‌یابد. این حقیقت در پهنه عرفان اسلامی جاری است که خداوند متعال به واسطه اسماء و صفات دست در کار آفرینش و ظهور دارد.

سبزواری ضمن اشراف بر نظرات عرفا در تعریف اسم و صفت، صفات الهی را عین ذات حق و عین یکدیگر می‌داند که در این معنا صفات از نظر مفهوم متکثر ولی از نظر ذات دارای یک مصداق هستند. وی تعلیم اسماء را تعلیم تکوینی و وجودی می‌داند و برای آن دو وجه قائل می‌شود: یکی آموزش کلیه اسماء اشیاء و طرز استفاده از آنها و دیگر آنکه چون انسان تنها موجودی است که جامعیت کل اسماء را دارد و آیین تمام‌نمای حضرت حق است باید از اسرار الهی آگاه باشد و مورد تعلیم حضرت حق باشد.

وی معتقد است میزان معرفت الهی در وصول به حق که مستلزم نایل شدن به مقام شهود است، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. مقام شهود دارای مراحل است که در آخرین مرحله آن سالک چیزی جز ذات حق مشاهده نمی‌کند. به بیان دیگر محور بحث معرفت الهی، معرفت نفس است که مستلزم معرفت حضرات معصومین علیهم‌السلام است زیرا تا انسان به معرفت آنان نایل نشود به معرفت نفس دسترسی پیدا نمی‌کند. سبزواری درباره علم حق تعالی به موجودات آن را علم حضوری برمی‌شمرد و بیان می‌دارد حضرت حق از طریق وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، نسبت به موجودات علم حضوری دارد و به واسطه این دو عامل با آنان ارتباط دارد. وی در تبیین این حقیقت، موجودات را عین تعلق و ربط با حق می‌داند؛ همان ربطی که با خداوند سبحان سبب ایجاد و بقای آنان در عالم هستی است. بنابراین موجودات بدون ارتباط و تعلق به حق قادر به ادامه حیات نیستند. وی در تقریر علم، اراده و مشیت خدای سبحان، این سه را مساوق یکدیگر می‌داند که خداوند به محض علم به چیزی اراده و مشیت او به آفرینش تعلق گرفته و آن شیء آفریده می‌شود.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سیدجلال، ۱۳۷۶، *رسائل حکیم سبزواری*، تهران، اسوه.
۲. آملی، سیدحیدر، ۱۳۷۵، *مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم محیی الدین عربی*، ترجمه: محمدجوزی، تهران، روزنه.
۳. ابلق دار، صدیقه، ۱۳۸۴، «تأثیر شناخت اسماء الهی در مسیر معرفت به حق»، *دانشکده ادبیات و علوم اسلامی دانشگاه تهران*، ش ۱۷۶، تهران، ص ۱۸۰ - ۱۵۳.

۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دارسید الشهداء للنشر.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۸۳، *الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و المالکیه*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ ق، *توحید صدوق*، قم، جامعه مدرسین.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۹، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، دانشگاه تهران، تهران.
۸. بزرگ مقام، محسن، ۱۳۷۶، «مسئله اسماء و صفات الهی»، *کیهان اندیشه*، قم، ش ۷۱، ص ۱۰۰ - ۸۹.
۹. خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۷۴، *شرح مثنوی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۳، *أسرار الحکم فی المفتیح و المختتم*، قم، مطبوعات دینی.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۳، *دیوان اشعار حکیم سبزواری «اسرار»*، سبزواری، ابن یمن.
۱۳. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۳، *هادی المضلین (در علم کلام)*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۸۹، *شرح دعای صباح*، تهران، بنیاد فرهنگی حفظ و نشر آثار اهل البیت، چ دوم.
۱۵. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۹۳، *شرح الاسماء الله الحسنی*، علی شیخ الاسلامی، قم، مؤسسه انتشاراتی نشر عقیق، چ دوم.
۱۶. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۹۴، *منظومه*، شرح: *منتظری*، تهران، سرایی.
۱۷. شیخ شجاعی، عباس، ۱۳۷۸، «اسماء و صفات خداوند و توفیقیت آنها»، ش ۳۲، قم، *کلام اسلامی*، ص ۱۵۵ - ۱۳۴.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر قرآن الکریم*، قم، بیدار.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. عرفاتی، علی، ۱۳۹۱، «جایگاه اسماء الهی در عرفان اسلامی از منظر ابن عرفی و امام خمینی»، ش ۳۱، تهران، *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، ص ۲۴۷ - ۲۲۹.
۲۳. عمرانی، مسعود، ۱۳۹۸، «گونه‌شناسی اسماء حق تعالی در دعای عرفه امام حسین علیه السلام و تطبیق آن با مباحث عرفانی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، مشهد، ش ۲۴، ص ۱۹۶ - ۱۷۳.
۲۴. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۳۹۶، *لوامع البینات فی شرح الاسماء الله الحسنی و الصفات*، قاهره، المطبعه الشرقيه.
۲۵. فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری فی کشف حقائق الدر شرح تائیه ابن فارض*، مقدمه و تعلیقات: جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. فارسی، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأُنس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح محمدخواجه، تهران، مولی.
۲۷. قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، مصحح: جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. کنگره بزرگداشت دو‌یستمین سال تولد حکیم سبزواری، ۱۳۷۴، *مجموعه مقالات کنگره*، سبزواری، دانشگاه تربیت معلم سبزواری.
۲۹. گوهرین، صادق، ۱۳۸۸، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، انتشارات زوار.
۳۰. مجلسی، محمد بن باقر بن محمد بن تقی، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۱. موحد، محمدعلی، موحد، صمد، ۱۳۸۵، *فصوص الحکم (ترجمه و تحلیل)*، تهران، نشر کارنامه.
۳۲. محمدیان، عباس، ۱۳۸۱، *حکیم عاشق (سیری در اندیشه‌های حکمی و عرفانی حکیم سبزواری)*، سبزواری، دانشگاه تربیت معلم سبزواری.
۳۳. مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران، انتشارات اساطیر.
۳۴. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳، *سنت عقلائی اسلامی در ایران*، ترجمه و تحقیق سعیددهقانی، تهران، قصیده سرا.