



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی
سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

تصحیح انتقادی رساله «وحدت هویت و شیئیت حقه» اثر علیقلی بن قرچغای خان



رضا حصاری^۱

حامد ناجی اصفهانی^۲

مهدی عسگری^۳

چکیده

علیقلی بن قرچغای خان، از جمله حکیمان متأله مدرسه فلسفی اصفهان است. وی رسائل و کتاب‌های گوناگونی در زمینه‌های مختلف مانند فلسفه، تفسیر قرآن و حدیث نگاشته است. از جمله رساله‌های کوتاهی که وی به رشته تحریر درآورده است، رساله وحدت هویت و شیئیت حقه است که تاکنون تصحیح نشده است. وی در این رساله کوشیده است تفسیری دقیق از مفاهیمی مانند شیء، لاشیء، ظل، اعتباری بودن حقایق اشیاء و صفات انسانی ارائه دهد و وجوه اشتراک و اختلاف میان دیدگاه خود و رویکرد صوفیه را تبیین نماید. در جستار حاضر تلاش شده است افزون بر تحقیق و تصحیح رساله، برخی از مطالب مطرح شده، تحلیل و بررسی گردد. «ناکافی بودن تفسیر وی از موهوم بودن ممکنات و مخلوقات»، «نادرست بودن تشبیه مخلوقات به تصویر فرد دو بین» و «عدم اتصاف خداوند به تعیین موجودات امکانی» سه نقدی است که در نهایت به دیدگاه‌های مصنف در این رساله وارد است.

واژگان کلیدی: علیقلی بن قرچغای خان، وحدت هویت، موهوم بودن، ظل، تعیین.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۸/۲۲

yazahra2233@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه فلسفه دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم قم (نویسنده مسئول)

hamed.naji@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشکده فلسفه اخلاق دانشگاه اصفهان

mehdiaskri1371@gmail.com

۳. دانش‌جوی دکتری گروه فلسفه دانشکده فلسفه و اخلاق دانشگاه ادیان و مذاهب قم

✽ طرح مسئله

شناخت ذات خداوند و چگونگی نسبت او با مخلوقات از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه حکما و فیلسوفان مسلمان بوده است. گرچه بر بساطت ذات الهی اتفاق نظر وجود دارد؛ ولی درباره نسبت خدا با مخلوقات و موجودات امکانی، تفسیرهای گوناگونی از سوی حکما و عارفان الهی ارائه شده است. بیشتر حکما و فلاسفه با مشکک دانستن حقیقت وجود، اسناد وجود به ممکنات را امری حقیقی می‌دانند؛ از همین رو آنها را معلول خداوند می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵-۳۷؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۵-۹۹)؛ ولی عارفان الهی با پذیرش تشکیک در مظاهر وجود، کوشیده‌اند تفسیر دیگری از مخلوقات ارائه کنند که با متون قرآنی و روایی تطبیق بیشتری داشته باشد.

آنان با بهره‌گیری و الهام از برخی آیات و روایات تلاش کرده‌اند که وجود را تنها مختص به حق تعالی بدانند و مخلوقات و ممکنات را مظهر، آیه و شأن او بدانند. براساس نظریه وحدت شخصی وجود، هستی و تحقق تنها مختص به ذات خداوند بوده، لذا اسناد وجود به او حقیقی و واقعی است، ولی اسناد وجود به ماسوی او مجازی و غیر حقیقی است (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۲۲؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۸).

وجود همین نوع نگاه به رابطه میان حق تعالی و مخلوقات وی، سبب ارائه دیدگاه‌های گوناگونی در این باره شده است و رساله‌ها و کتاب‌های گوناگونی نسبت به تبیین مسئله نوشته شده است. نکته مهم و حائز اهمیت دیگر، ارائه تفسیر و تبیین صحیح از موهوم بودن و اعتباری دانستن مخلوقات است. نبود تبیین دقیق از این معنا سبب اتهامات زیادی به عارفان الهی شده است.

از جمله حکیمانی که تلاش نموده است به توضیح و تبیین این مسئله بپردازد و نگاه متفاوتی به این مسئله داشته باشد، علیقلی بن قرچغای خان (۱۰۲۵-۱۰۹۱) است. علیقلی، فرزند قرچغای خان ترکمان اصفهانی، عارف و فیلسوف گمنام دوران صفوی است. پدر وی از نزدیکان شاه عباس بود. فرزند وی مهدی قلی خان، مدرسه «خان» را در قم تأسیس نمود که امروزه به عنوان مدرسه «آیت الله بروجردی» شناخته می‌شود. وی از محمد تقی مجلسی بهره برده است. محمد علی نام دیگر برادر اوست (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۴۱۰).

از جمله اساتید وی ملارجبعلی تبریزی، آقا حسین خوانساری و ملا شمس‌گیلانی بودند. آثار و

کتاب‌های مختلفی از وی به جامانده است. گرچه بیشتر شهرت او به تصوّف و عرفان است؛ ولی در میان آثار او، نوشته‌هایی درباره تفسیر احادیث و آیات قرآن نیز دیده می‌شود. برخی دیگر از آثار او عبارت است از «احیای حکمت، الأربعون حدیثاً، شرح اثولوجیا، تعلیقه بر اشارات، مرآة الوجود و الماهیة» که تنها برخی از آنها تصحیح و چاپ شده است. از جمله این رساله‌ها، رساله «وحدت هویت و شیئیت حقّه» است.

وی در این رساله دیدگاه خود را نسبت به معنای موهوم و اعتباری بودن مخلوقات توضیح می‌دهد. وی اشتراک و افتراق دیدگاه خود و رویکرد عارفان الهی در این مسئله را نشان داده است و در نهایت کوشیده است با نشان دادن نقص و کاستی موجود در مبانی عرفا، از دیدگاه خود در این مسئله دفاع نماید. البته وی این مسئله را به طور اجمالی بیان کرده است و تفصیل آن را به کتاب دیگر خود یعنی رساله سعیدیّه فی تهافت الصوفیّه ارجاع داده است.

۱. شیوه تصحیح

تنها نسخه‌ای که از این رساله در کتابخانه‌های نسخ خطی شناسایی شده است، نسخه‌ای متعلق به کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۷۴۳۱/۳ که در ۷ برگ است. خط این رساله نستعلیق و به زبان فارسی است که توسط مؤلف در سال ۱۰۸۲ نگاشته شده است. نسخه، به خط خود مؤلف است. به جهت روانی کلماتی افزوده شده است؛ لذا هر آنچه که داخل گروه است، افزوده مصححان است.

با بهره‌گیری از رسم الخط رایج، متن رساله به صورت یک دست نوشته شده است. اسم‌های مختوم به «ها» با جمع فارسی «ها» مانند «گفته‌ها» به جای «گفته‌ها»، «سؤالها» به جای «سؤال‌ها» و... به صورت امروزی تبدیل شده است و به جهت سهولت در خواندن برخی از اسماء مختوم به همزه که به کلمه مابعد خود اضافه می‌شوند مانند: «پرده حجاب» به «پرده حجاب» تبدیل گردیده است. به جهت روان شدن متن، حرفی که به کلمات چسبیده است مانند «بمطالب» به جای «به مطالب» تبدیل شده است.

۲. تحلیل و بررسی مطلب موجود در رساله

برخی از مطالب موجود در رساله در ضمن بیان سه نکته ارزیابی می‌شود:

۱-۲. تفسیر عبارت «موهوم بودن مخلوقات» و نقد آن

قرچغای خان نسبت به توضیح و تبیین عبارت «امور فاقر الذات که ماسوی الله است، همگی امر موهوم

و نمود بی‌بود است»، بر این باور است که «نفس کل از جهت فنای خویش در ذات الهی، بلکه از جهت فنای در فنا، از ذات، علوم ذاتی و کسبی خود غافل است و در نتیجه علم و معلومات او، عین علم حضوری خداوند خواهد بود؛ از همین رو، عارفی که در این مقام است، همه موجودات و ممکنات را امر موهوم و نمود بی‌بود می‌بیند».

پیش از بررسی و تحلیل این مطالب، توضیح دو اصطلاح ضروری است:

۱-۱-۲. نفس کل

در سلسله مراتب نظام هستی، پس از مرتبه عقل کل، مرتبه نفس کل قرار دارد که در جهت وجود و انیت عقل کل صادر شده است (عارف اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹). برخی در توضیح این اصطلاح بر این باورند که نفس کلی یا نفس کل، حقیقتی ماورای موجودات مادی و جسمانی است که نفوس جزئیّه مادون خود، مانند نفس زید، نفس بکر و... را تدبیر می‌کند (اخوان الصفاء، ۱۳۸۷، ص ۳۰۳).

مصتّف این رساله در کتاب دیگر خود یعنی احیای حکمت در توضیح این اصطلاح چنین بیان می‌دارد که نفس کل عبارت است از: جوهری مجزّد و نورانی که در همه علم و سایر کمالات بالفعل است. البته ایشان ایجاد فعل توسط نفس کل را متوقّف بر وجود شروط و معدّات مشروط می‌داند؛ برخلاف عقل کل که ایجاد فعل توسط او متوقّف بر وجود شروط و معدّات نیست (قرچغای خان، ۱۳۷۷، ص ۴۹۸). وی شرط یادشده را اعمّ از بدن یا نفس دیگر می‌داند. «بدن» نیز می‌تواند مثالی، جسمانی، مرکب یا بسیط باشد. آبدان مرگّب در حیوان و گیاهان و انسان‌ها وجود دارد و آبدان بسیط در مورد افلاک مطرح می‌شود. درباره تأثیر نفوس نیز باید گفت که می‌تواند بر بدن خود یا بدن دیگری باشد (همان، ص ۴۷۴).

۲-۱-۲. فنای در فنا

فنای در فنا، مرتبه‌ای است که پس از فنای در افعال، صفات و ذات حاصل می‌شود؛ یعنی سالک به سوی خدا، پس از آنکه از این سه مرتبه گذر نمود، به مرتبه چهارمی واصل می‌شود که فنای در فنا نامیده می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۶۹).

به بیان دیگر فنای در فنا عبارت است از: تجلّی جلالی و کبریایی ذات بسیط الهی بر مرتبه باطن و مقام سرّ سالک و عارف به سوی خدا که سبب محو ذوات، صفات، افعال و آثار اشیاء می‌شود. افزون بر این، سبب محو صفات، افعال و آثار خود سالک نیز می‌شود. این محو تا اندازه‌ای است که معرفت و شعور به وجود محو و فنا نیز

در سالک از بین می‌رود و در نظر چنین عارف سالکی، تنها حق مشاهده می‌شود. در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام از این مقام، به مقام «کمال الإخلاص» نیز تعبیر شده است. البته ذکر این نکته ضروری است که این چنین کشفی تنها به اندازه استعداد سالک خواهد بود (زنوزی، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۳۰).

پس از بیان این دو اصطلاح، شایسته است که دیدگاه مصنف نسبت به مطلب مذکور مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

۳-۱-۲. نقد دیدگاه مصنف

یکی از مسائل مهم پیرامون مسئله وحدت شخصی وجود، چگونگی توجیه کثرات عالم است. به بیان دیگر، در صورت پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود، حق تعالی به عنوان تنها موجودی خواهد بود که از وجود حقیقی برخوردار است؛ یعنی براساس این مبنا، عنوان «وجود» به دیگر موجودات حقیقتاً حمل نمی‌شود؛ بلکه صرفاً بر او به طور حقیقی اطلاق می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۱۰۳؛ همدانی، ۱۹۶۲م، ص ۴۵؛ صدرالمتهلین، بی تا، ص ۱۴۷).

در این صورت باید پرسید که با چه تعبیر و عنوانی از سایر موجودات و ممکنات یاد می‌شود؟ در متون عرفانی و برخی متون فلسفی، از سایر مخلوقات و موجودات ممکن با عناوینی مانند فقیر بالذات، وهم، خیال و... یاد می‌شود. به جهت جلوگیری از اشتباه و رفع شبهه، آنان به هنگام بیان این گونه تعابیر، سعی در تبیین مقصود خود داشته‌اند. باتوجه به آنچه ذکر شد، مصنف این رساله سعی دارد مقصود عارفان الهی درباره بهره‌گیری از این گونه تعابیر را تبیین کند. وی بر این باور است که مقصود از موهوم بودن مخلوقات امکانی، همان «فناى نفس کلّ در ذات الهی» است؛ از همین روست که عارف در این مقام، همه موجودات امکانی را امر موهوم می‌بیند.

ولی این گونه به نظر می‌رسد که ارائه معنای واضحی از معنای موهوم بودن موجودات امکانی، ارتباطی به فناى نفس کلّ در ذات الهی نداشته باشد. افزون بر این می‌توان مقصود عارفان الهی از این گونه تعابیر را به صورتی تبیین نمود که به عارفی که در این مقام است، اختصاصی نداشته باشد. در واقع مسئله مورد بحث، در این باره نیست که چه فردی با چه مقامی از مقامات عرفانی می‌تواند این گونه شهود نماید، تا آنکه این شهود، به عارفی که در این مقام است، اختصاص داده شود. بنابراین آنچه از اهمیّت برخوردار است، ارائه

تصویری روشن از تعابیری است که عارفان و حکیمان متأله براساس مبانی وحدت شخصی وجود، از نحوه وجود مخلوقات و موجودات امکانی کرده‌اند.

نسبت به تبیین دیدگاه عارفان الهی در این باره، می‌توان دو تحلیل ارائه نمود: تحلیل نخست براساس نظریه وحدت تشکیکی وجود و تحلیل دوم براساس نظریه وحدت شخصی وجود است. در ادامه تفسیر «موهوم بودن اشیاء براساس نظریه وحدت شخصی وجود» که مدعای عارفان است، تبیین خواهد شد.

۴-۱-۲. تحلیل معنای «موهوم بودن مخلوقات» براساس مبانی وحدت شخصی وجود

تحلیل نخست: صدرالمتألهین در کتاب الأسفار الأربعة به این مسئله پرداخته است. وی تلاش نموده است با تحلیل حقیقت موجود خارجی، دیدگاه خود را نسبت به این مسئله توضیح دهد. در دیدگاه وی موجودی که در عالم خارج است را به سه صورت می‌توان تحلیل نمود. این سه حالت عبارت‌اند از:

۱. ملاحظه موجود خارجی بدون تفکیک جهت امکان ذاتی و جهت وجودی آن: در این حالت، هر یک از موجودات امکانی، موجود و حقیقت واحدی خواهند بود.
۲. ملاحظه و اعتبار جهت وجودی شیء خارجی: در این حالت، حیثیت و جنبه وجود، به صورت مطلق و بدون اختصاص به مرتبه‌ای از مراتب در نظر گرفته می‌شود.
۳. اعتبار جنبه ماهوی شیء خارجی: یعنی پس از تحلیل شیء خارجی به دو جهت وجودی و ماهوی، تنها حیثیت ماهوی شیء خارجی مورد نظر است.

صدرالمتألهین بر این باور است که سخنان و عبارات عارفان الهی و حکیمان متأله، که دلالت بر موهوم بودن مخلوقات و موجودات امکانی می‌کند، در واقع ناظر به حالت سوم است؛ زیرا ملاحظه ماهیت بدون در نظر گرفتن جنبه وجودی آن، اعتباری بودن آن را نتیجه خواهد داد؛ لذا تردیدی وجود ندارد که چنین ماهیتی، عدمی است. اساساً پس از تحلیل شیء خارجی به دو جهت وجودی و ماهوی دانسته می‌شود که ماهیت تنها در پرتو وجود است که بارز و ظاهر می‌شود؛ لذا بدون لحاظ وجود، امری معدوم است. بنابراین، مقصود از اعتباری یا موهوم بودن مخلوقات امکانی، لحاظ این جنبه از اشیاء خارجی است (صدرالمتألهین، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۰). البته باید به این نکته توجه داشت که براساس اصالت وجود ماهیت، نه در متن واقع بلکه تنها در موطن ذهن ظهور دارد؛ بدین معنا که ماهیت، ظهور وجودات در عالم ذهن است.

براساس آنچه ذکر شد، می‌توان چنین گفت که دقت ناکافی در سخنان عارفان الهی، موجب فهم نادرست از رویکرد آنان در این مسئله می‌شود و در نتیجه این گونه حکم می‌شود که نظریه وحدت شخصی وجود، با عقل صریح مخالف است؛ لذا نمی‌توان توجیهی عقلی برای آن یافت (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۷).

سخن نگارنده در این قسمت ناظر به افرادی است که این چنین گمانی کرده‌اند؛ نه اینکه مؤلف رساله چنین گفته باشد. در واقع سعی نگارنده در نکته نخست، به چالش کشیدن تنها این مهم است که مصنف موهوم بودن مخلوقات را براساس فنای نفس کل در ذات الهی می‌داند نه چیزی فراتر از آن.

تحلیل دوم: در این تحلیل، حیثیت وجود اشیاء خارجی مورد ملاحظه است. براساس پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود، موجودی که حقیقتاً و واقعاً از وجود برخوردار است، خداوند است؛ یعنی اسناد وجود به ذات الهی حقیقی است و سایر مخلوقات فاقد وجود حقیقی‌اند؛ لذا اسناد وجود به آنها مجازی است. از این رو، این تحلیل در گامی فراتر، نه تنها ماهیت اشیاء خارجی را بدون ملاحظه وجودشان، امری اعتباری می‌داند؛ بلکه وجود آنها را نیز امری موهوم و اعتباری می‌داند. در واقع اسناد دادن وجود به اشیاء به طور مجازی توضیح دهنده معنای اعتباری و موهوم بودن اشیاء است. این تحلیل سبب نفی همه احکام و لوازم اشیاء نظام هستی نخواهد شد؛ زیرا در این تحلیل کثرات و احکامی که مشتمل بر آن‌اند، از «بود» به «نمود» تنزل می‌یابد. در عرفان اسلامی همه اشیاء به سه قسم تقسیم می‌شوند؛ گرچه قسم سوم صرفاً فرض است. این سه قسم عبارت‌اند از:

۱. بود: تنها مختص به ذات الهی است و اسناد وجود به آن حقیقی است.

۲. نمود: همه مخلوقات امکانی این گونه‌اند.

۳. نبود: عدم محض است که هیچ واقعیتی ندارد.

بنابراین، اعتباری یا موهوم دانستن اشیاء نظام هستی به نفی کثرات و احکام آن نخواهد بود؛ بلکه به معنای نفی وجود حقیقی از آنها و اسناد مجازی وجود به آنها است؛ لذا تحلیلی که مصنف این رساله ارائه داده است، صحیح به نظر نمی‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳-۳۶ و ۶۰-۶۱).

۲-۲. ادعای تشبیه مخلوقات به تصویر فرد دویین و نقد آن

مصنف این رساله به هنگام توضیح چگونگی موهوم بودن مخلوقات و ممکنات، به شعری از اشعار خواجه نصیرالدین طوسی تمسک می‌کند. در مصراع انتهایی این شعر، مخلوقات نظام هستی به دومین

تصویری که فرد احوال می‌بیند، تشبیه شده است؛ ولی باید گفت که این تشبیه درست نیست. به بیان دیگر به جهت اثبات موهوم یا اعتباری بودن موجودات امکانی، نباید آنها به دومین تصویری که فرد احوال می‌بیند، تشبیه نمود. دلیل این امر آن است که گرچه اسناد وجود به ممکنات، مجازی است و از این رو به اعتباری بودن آنها حکم می‌شود؛ ولی در عین حال، آنها مظاهر، آیات و شئون حق تعالی هستند و از این جهت حقیقی‌اند. به بیان دیگر، ممکنات نظام هستی در عین آنکه اسناد وجود به آنها مجازی است؛ ولی حقیقتاً و واقعاً مظهر اسماء، صفات و ذات خداوند هستند و در این مظهریت کاذب و دروغین نخواهند بود. نسبت به کیفیت رؤیت فرد احوال باید گفت که چنین فردی هر شیء را دوشیء می‌بیند؛ یعنی مثلاً یک درخت را دو درخت می‌بیند. در این رؤیت، تنها تصویر نخست صحیح است و تصویر دوم مطابق با واقع نیست و کاذب است.

بدین ترتیب، براساس اینکه مخلوقات نظام هستی واقعاً و حقیقتاً مظهر خداوند به شمار می‌روند، نمی‌توان آنها را به دومین تصویری که فرد احوال می‌بیند، تشبیه نمود؛ زیرا تصویر دومی که چنین فردی می‌بیند، مطابق با خارج نیست؛ اما موجودات نظام هستی در مظهر خداوند، حقیقی و واقعی‌اند. در نهایت، تشبیه موجودات امکانی به دومین تصویری که فرد احوال می‌بیند، صحیح نخواهد بود (همان، ج ۱، ص ۳۴-۳۵).

البته در صورتی که وجه تشابه میان دو مثال مذکور «حقیقی دانستن آن چیزی که حقیقی نیست» در نظر گرفته شود، تشبیه مورد بحث درست خواهد بود؛ زیرا براساس نظریه وحدت شخصی وجود، اسناد وجود به مظاهر امکانی، حقیقی نیست؛ بلکه مجازی است و به همین جهت، سلب وجود از آنها صحیح خواهد بود.

۲-۳. ادعای ائصاف خداوند به تعین موجودات امکانی و نقد آن

مصنف این رساله به هنگام بیان نخستین وجه تفاوت میان دیدگاه خویش و صوفیه بیان می‌دارد که در دیدگاه عارفان همه موجودات امکانی، حقایق اعتباری و موهوم‌اند که به ذات الهی قائم‌اند. وی این‌گونه دیدگاه صوفیه را شرح می‌دهد که از منظر آنان، موجودات امکانی مشتمل بر تعین و تقییدند و از این رو بر ذات الهی حمل می‌شوند؛ در نتیجه باید گفت که ذات الهی، به دلیل آنکه قیوم همه موجودات است، متعین به آن تعین‌ها و متقیید به این قیود است.

قرچغای خان، نادرست بودن این دیدگاه را این‌طور تقریر می‌کند که متعین شدن خداوند به موجودات نظام

هستی، مستلزم پذیرش احتیاج خدا به تعینات و تقیدات آن ممکنات خواهد بود؛ درحالی که وجود نقص و احتیاج در ذات الهی، باغناء ذاتی او ناسازگار است. در نتیجه، این رویکرد صوفیه صحیح نخواهد بود.

نسبت به ارزیابی و نقد دیدگاه مصنف این رساله در این بخش باید گفت که اساساً ذات الهی، در شهودی که سالک عارف از آن داشته است، مشتمل بر سه مرتبه یا مقام است:

مرتبه نخست: مقام ذات که از آن با عبارت «لا اسم له و لا رسم له» تعبیر و با عنوان «هویت غیبیه» از آن یاد می‌شود.

مرتبه دوم: مقام احدیت. در این مرتبه همه اسماء و صفات الهی به طور اجمالی وجود دارد؛ به گونه‌ای که امتیاز آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. از این مرتبه با عنوان «تعین اول» نیز یاد می‌شود.

مرتبه سوم: مقام واحدیت. در این مرتبه همه اسماء و صفات الهی از یکدیگر ممتاز و جدا هستند؛ لذا در این مرتبه هر اسمی مشتمل بر احکام و لوازم خاصی خواهد بود. نام دیگر این مرتبه «تعین ثانی» است. اعیان ثابت، که صورت علمی و حقایق اشیاء نظام هستی محسوب می‌شوند، از لوازم این مرتبه به‌شمار می‌روند. پس از این مراتب، عالم خلق و آفرینش خواهد بود که مشتمل بر عالم عقول، مثال و ماده است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۳۱؛ کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۱-۳۲).

اکنون باید به این نکته توجه داشت که براساس قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء کمالاً و لیس بشیء منها» ذات الهی واجد همه کمالات موجودات نظام هستی است؛ یعنی هر نوع کمال و خیری که در نظام هستی وجود داشته باشد، به طور برتر و شریف‌تر در خداوند وجود دارد. این سخن می‌تواند تعمیم داده شود که هر مرتبه برتری، همه کمالات (و نه نقص و احتیاج) مرتبه و مراتب مادون خویش را داراست (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۵۷؛ خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳). بر همین اساس ذات الهی هیچ‌گاه به نقص، احتیاج یا فقر ذاتی موجودات متصف نمی‌شود. نتیجه این سخن آن است که خداوند هیچ‌گاه متعین یا مقید به تعین یا قید دیگر موجودات نمی‌شود. گرچه مبدأ، قیوم و نگه‌دارنده همه موجودات نظام هستی، خداوند است؛ ولی پذیرش این امر سبب آن نمی‌شود که خداوند به قیود و تعین این موجودات، که ناشی از محدودیت و نقصان وجودی آنهاست، مقید شود.

به بیان دیگر کمالاتی که در مرتبه اعیان ثابت موجودات تحقق دارد، در مرتبه واحدیت به طور شریف‌تر

و برتر تحقیق دارد. همین تحلیل نسبت به مرتبه واحدیت و مرتبه احدیت مطرح می‌شود. این سخن بیان‌گر آن است که حق تعالی، به دلیل آنکه سرشار از برترین درجه کمال و خیر است، به حدود و قیودی که در مراتب مادون خویش است محدود نمی‌شود. البته باید به این مهم توجه نمود که اتصاف خداوند به قیود و تعینات مراتب مادون، براساس اسماء و صفات خود و لوازم آنها (اعیان ثابتة) است؛ نه آنکه ذات الهی بدون واسطه به قیود موجودات متصّف گردد.

عبارت عبدالرحمن جامی در این باره چنین است: «اثر وجود حق سبحانه در اعیان ثابتة در نسبت ظهور است؛ یعنی اعیان را و احوال اعیان را در عین، ظاهر مگرداند؛ همچنانکه در علم بود و اثر اعیان ثابتة در وجود حق سبحانه تعین و تقید وی، تعین و تقید صفات وی است؛ زیرا که وجود را فی نفسه اطلاق و عدم تعین و تقید است و همچنین اسماء و صفات او را و چون به احکام و احوال عینی از اعیان ثابتة منسب گردد، به سبب آن انصباع، متعین و متقید گردد و به حسب تعین و تقید وی، اسماء و صفات وی نیز متعین و متقید شوند؛ زیرا که ظهور اسماء و صفات به حسب استعداد ایشان است (اعیان است) و شک نیست که استعداد هر عینی، نوعی از تعین و تقید را تقاضا میکند؛ چه در ذات و چه در اسماء و صفات» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۳). برخی از عبارات قونوی نیز به این مهم اشاره دارد (قونوی، ۱۳۷۱، ۵۱-۵۲).

بنابراین، ذات الهی از جهت اطلاق خود، فارغ از هرگونه اطلاق و تقییدی است و اتصاف او به احکام دیگر موجودات از حیث اسماء و صفات خود است. پذیرش این امر مستلزم نقصان و کاستی در ذات الهی نخواهد شد؛ زیرا متعین شدن ذات الهی به قیود موجودات، منافاتی با اطلاق و صرافت ذاتی او نخواهد داشت؛ لذا دیدگاه مصنف نسبت به نقد رویکرد عرفا با نقصان و کاستی مواجه است و در نتیجه نمی‌تواند پذیرفته شود.

❁ نتیجه‌گیری

در دیدگاه حکیم قرچغای، نفس کلّ از جهت فنا در ذات الهی، نسبت به علوم ذاتی و کسبی خود غافل است و لذا معلومات او، عین علم حضوری خداوند هستند. عارفی که در این مقام است، همه موجودات نظام هستی را به صورت امر موهوم و نمود بی بود مشاهده می‌کند؛ لکن معنای موهوم بودن موجودات امکانی، به فنای نفس کلّ در ذات خداوند ارتباطی ندارد. افزون بر این، رویکرد عرفا در این باره می‌تواند به گونه‌ای توضیح داده شود که اختصاص به عارفی که در حالت مذکور است، نداشته باشد. همچنین تشبیهی که وی از آن بهره برده است (تمسک به شباهت میان دومین تصویری که فرد احول می‌بیند با موجودات نظام هستی) نادرست است؛ زیرا، گرچه اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی است و از این جهت حکم به اعتباریت آنها می‌شود؛ اما در مظهریت نسبت به اسماء و صفات الهی، حقیق هستند. با توجه به قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء کمالاً و لیس بشیء منها نقصاً» باید گفت که ذات الهی مشتمل بر همه کمالات موجودات مادون خود است و به طور کلی، هر مرتبه بالاتری همه کمالات مراتب مادون خویش را داراست؛ لذا ذات الهی هیچ‌گاه متّصف به نقائص نمی‌شود. نتیجه آنکه خداوند گرچه مبدأ و قیوم آنهاست؛ ولی هیچ‌گاه متعین به تعین موجودات نمی‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[متن رساله]

یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو، یا من هو شیء بحقیقة الشیئیة و ما دونه لاشیء عنده، و یا من هو حق بحقیقة الحقّه و ما دونه باطل لديه. عرفنا هویتک القاهرة الحقّة، و شیئیک الباهرة الصادقة، و حقیقتک الظاهرة البیّنة، و أفننا من هویتنا الضعیفة الباطلة بشخصنا، و ولّنا لجلال هویتک العزیزة الحقّه، و أدمننا بدوامک و بقائک بحق جاه حبیبک و محبوبک محمد و علی و آلهما الطیبین صلواتک علیه و علیهم أجمعین.

و بعد، این رساله‌ای است از کمترین بندگان علیقلی بن قرچغای خان در بیان وحدت هویت و شیئیت حقّه و انحصار مصداق و منشأ انتزاع مفهوم هویت و شیئیت صادقانه اعتباریّه ذهنیه، در ذات اقدس باری تعالی و تقدّس به مسلک انبیاء و اولیاء و حکمای الهی، نه به مسلک عوام صوفیه و سوفسطائی که از حدیث شریف وارده در بیان عالم مثال و اّظلال، استنباط و اقتباس کرده، در برابر وحدت وجود؛ بل وحدت موجود عوام صوفیه، مستی به وحدت هویت و شیئیت حقّه معصومیّه (کذا) ساختم.

و الحقّ این مسئله‌ای است عزیز و لطیف، و مطلبی است عظیم و شریف، و این مسلک، مسلکی است قوی و متین، و طریق است طاهر و مبین، و چون نباشد چنین و حال آنکه این مسئله، مسئله‌ای است که ثمره و نتیجه جمیع مسائل و مطالب اولی و آخری است.

و این مسلک، مسلکی است که متمسک است به جبل المتین قرآن مبین، و مقتبس است از انوار سید المرسلین و ائمه معصومین. و تا حال تحریر که هزار هشتاد و سه از هجرت نبوی است، ندیده‌ام و نه شنیده‌ام که بیان این مسئله غامضه کرده باشند، به این نحو و به این آیین. امید از عنایت الهی اینکه برادران روحانی من از مطالعه این رساله علیه محظوظ و بهره‌مند گشته، به این مسئله غامضه لطیفه قدسیّه، عارف، و از آرای سخیفه و همیه شعریّه محفوظ و مصون باشند، به محمد و آل الطیبین و الله الموقّ و المعین. لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و صلّی الله علی محمد و آل الطاهریّن.

فی الکافی عن ابی جعفر علیه السلام قال: «إن الله خلق الخلق، فخلق من أحبّ ممّا أحبّ، و كان ما أحبّ أن خلقه / ۱۵۹ من طینه الجنّه، و خلق من أبغض ممّا أبغض، و كان ما أبغض أن خلقه من طینه النار، ثمّ بعثهم فی الظلال. فقلت: و أی شیء الظلال؟ قال: ألم ترالی ظلّک فی الشمس شیء و لیس بشیء» زاد فی روایة العیاشی: «و قال: ثمّ بعث فیهم الأنبیاء یدعونهم إلى الإقرار بالله و هو قوله: ﴿وَلَوْ لِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾، ثمّ دعاهم

إلى الإقرار بالنبيين، فأقر بعضهم وأنكر بعض، ثم دعوهم إلى ولايتنا، فأقر بها، والله من أحب الله وأنكرها من أبغض وهو قوله: ﴿وَمَا كُنَّا لِنُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبْنَا بِهٖ مِنْ قَبْلُ﴾^۱ ثم قال أبو جعفر عليه السلام: كان التكذيب ثمه^۲.

[بیان دو معنی نسبت به ظل]

اول، بدان که ظل قائم به ذی ظل را به دو معنی اطلاق می کنند:

[۱] یکی به معنی اعم، و آن عبارت از: شَبَّحَ و مثال و نمونه ذی ظل است، چون نورِ نَبِّرِ اعْظَمَ، قیاس به نَبِّرِ اعْظَمَ. و هر معلولِ مفعولِ قیاس به علّتِ فاعلی خود.

[۲] دوم به معنی اخصّ، و آن عبارت از: ظَلَّی است که متشکّل باشد به شَبَّحَ و نمونه شکل ذی ظلّ، چون سایه جسم کثیف محدود و متشکّل به شکل مای عینی و عنصری، چه ظلّ به این معنی متحقّق نیست مگر به سبب و علّت فاعلی او؛ یعنی جسم کثیف محدود و متشکّل به شرط وجود نور.

و ظلمت عبارت از: عدم ملکه نور است، قائم به امر منوّر بالقوه چنان که ظاهر است، پس ظلّ به معنای اخصّ عبارت از امری است که: مرگّب باشد از ظلمت و از شکل آن ظلمت به شَبَّحَ و نمونه شکل ذی ظلّ. و مراد حدیث شریف از قوله: «ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظُّلُمَاتِ»^۳ بدان مثالی نفوس انسانی است در عالم مُثَلِّ مقداریه مُعَلَّقَه که گاهی «أظلال» و گاهی «عالم دز» و گاهی «عالم اشباح» نیز گویند^۳. و شک نیست که اطلاق ظلّ به این عالم، به معنی اعمّ است، نه به معنی اخصّ. و مراد از قوله: «ألم تر إلى ظلّك من الشمس شیء و لیس بشیء؟» ظلّ به معنای اخصّ است.

[بیان دو معنای شیء و اقسام متصوّر در آن]

و همچنین شیء را به دو معنی اطلاق می کنند:

[۱] یکی به معنی اعمّ و آن عبارت از: ممکن آن یشیر الیه است به اشاره ذهنی یا خارجی به وجهه ما، اعمّ از اینکه آن امر مشاراً الیه، غنیّ الذات باشد یا فاقر الذات. و اگر فاقر الذات باشد، ظلّ باشد یا ذی ظلّ و علیّی تقدیرین جوهر باشد یا عرض، و اگر جوهر باشد، مجرّد باشد یا مادّی. و بالجمله هرچه امر خارجی و واقعی بوده، ماصدق و منشاء انتزاع مفهوم کلی، اعاری از شیئیت کلی، و ممکن آن الهیت مطلق باشد.

[۲] دوم به معنی اخصّ و آن عبارت از: امری است در خارج و واقع که مقابل موهوم و مقابل نمود بی بود

بوده، امر محقق باشد.

[بیان دو معنی نسبت به مفهوم لا شیء]

و همچنین لا شیء را نیز به دو معنی اطلاق می‌کنند:

[۱] یکی به معنی اعمّ و مطلق /۱۶۰/ و آن عبارت از مفهومی است که: ماصدق و منشاء انتزاع نداشته باشد مطلقاً که لیس صرف و لا شیء محض خوانند.

[۲] دوم به معنی اخصّ و آن عبارت از امری است [که]: در خارج و واقع که موهوم محض و نمود بی بود محض باشد در واقع، نه امر محقق.

[تبیین معنای حدیث مذکور]

و چون این دانسته شد، گوئیم: مراد حدیث شریف. و الله أعلم و ولیّه. این است که: ظلّ بدن انسان که مرگب از ظلمت و شکل، به شیخ شکل بدن انسان است، از جهت ظلمت عدم نور و بالقوه نور است. و از جهت شکل، به شیخ شکل بدن انسان، موجود بالتبعی است که... موهوم و نمود بی بود بدن انسانی است به شرط بدن انسانی، و از این بابت است مبصرات و مسموعات مبرسمین^۵ که موهومات محض و نمودهای بی بود محض اند، چنان که ظاهر است. و عالم مثال و اخلال معلقه قیاس به ذی ظلّ خود، همین حکم وارد.

پس این حدیث شریف فی الحقیقه قانون همه و معیار کلی است که حضرت معصوم علیه السلام اشاره کرده است، به اینکه هر ظلّی با ذی ظلّ خود همین حکم [را] دارد تا آنکه منتهی شود به ذی ظلّی که فوق جمیع ذی ظلّ بوده، علت جمیع اخلال و ذی اخلال باشد؛ یعنی چنان که ظلّ بدن انسان، شیء است به وجهی. یعنی به معنی اعمّ. و لا شیء است به وجهی. یعنی به معنی اخصّ به شرط بدن انسانی. همچنان اصل و عالم اعیان شیء است به وجهی. یعنی به معنی اعمّ. و لا شیء است به وجهی. یعنی به معنی اخصّ. به شرط مثل و اشباح انسان.

و همچنین فوق این عالم اعیان که عالم مثال و عالم اظله و عالم اشباح معلقه خیالیّه گویند، شیء است به معنی اعمّ و لا شیء است به معنی اخصّ به شرط ذی ظلّ خود که عالم عقول ربّ النوعیه است.

و همچنین فوق این عالم اظله که عالم نفوس قادسه و عالم عقول ربّ النوعیه است، شیء است به معنی

اعمّ، ولا شئ، است به معنی اخصّ، به شرط ذی ظلّ خود که عقل کلّ است.

و همچنین فوق این عالم عقول ربّ النوعیّه و عالم نفوس قادسه که عقل کلّ است، شیء است به معنی اعمّ و لا شئ، است به معنی اخصّ؛ یعنی شیء موهوم و نمود بی بُود است به شرط ذی ظلّ خود که ذات غنیّ الذات باری تعالی است، ولی ذات اقدس باری جلّ شأنه شیء محقّق است فی نفسه نه شیء موهوم؛ یعنی فی نفسه ۱۶۷/ مصداق مفهوم شیئیّت است نه بالغیر که شیء موهوم است به شرط ذی ظلّ خود.

پس از این حدیث شریف، ظاهر و بین باشد که شیء حقیقت واحدی است و آن ذات اقدس باری تعالی است، چنان که در حدیث شریف دیگر وارد است که: «أَنَّ شَيْءًا بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ»^۶. و در حدیث دیگر وارد است که «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو»^۷ و ظاهر شد که غیر او، اعمّ از اینکه ماهیّت باشد یا وجود یا امر مرکب از ماهیّت و وجود، همگی لا شئ به معنی اخصّ، یعنی شیء موهوم و نمود بی بُود است لا غیر. کما قال سیّد الشهداء فی دعاء العرفه: «الهی، مَنْ کانت حقیانیته دعایه فکیف لا تكون دعایه دعایه؟»^۸.

تنبیه [تبیین معنای موهوم بودن موجودات ممکن]

ولی باید دانسته شود که مراد از امر موهوم و نمود بی بُود بودن ما سوی الله، نه این است که سوای واجب الوجود، دیگر جمیع معلومات بالکنه و بالوجه نفس ناطقه انسانی، به ما هو انسان ای بما هو عالم بمعلوماته به علم الانفعالی، همگی موهومات نفس ناطقه اند، و الاّ لازم آید که سوای واجب الوجود دیگر همگی معلومات نفس ناطقه، حتّی نفس ناطقه که مدرک ذات خود و معلومات خود است، امر موهوم و نمود بی بوده، [و] هیچ فرقی میان عالم اعیان و ظلّ عالم اعیان نباشد و هو باطل و سفسطه؛ بلکه، مراد این است که هر ما تحتی در مرتبه خود قیاس به علم مافوق خود، موهوم و نمود بی بود اوست تا واجب الوجود که مافوق محض است، چنان که ظلّ بدن انسانی که ما تحت محض است، قیاس به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالقوّه و قیاس به علم زمانی و انفعالی نفس ناطقه متعلّق به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالفعل است.

و عالم اعیان از سماویّات و عنصریّات و موالیّد ثلاثه آنها قیاس به عالم مثال، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است امکاناً به امکان الذاتی. و قیاس به علم فعلی و ابداعی نفوس متعلّق به عالم مثال، امری موهوم و نمود بی بود/ ۱۶۲/ فعلی و ابداعی است واجباً بالفعل و قیاس به عالم ظلّ محض، امری جمعی است، چنان که ظاهر است.

و همچنین عالم مُثَلُّ مُعَلَّقَه خیالیه، قیاس به عالم نفوس و عقول ربّ النوعیه، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع، و قیاس به عالم اعیان امر جمعی است در واقع. و همچنین نفوس و عقول ربّ النوعیه قیاس به علم عقل کلّ، موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع. و قیاس به عالم مُثَلُّ خیالیّه امری حقیقی است در واقع. و عقل کلّ قیاس به علم اشرف واجب الوجود، امر موهوم و نمود بی بود است به نحو اعلی و اشرف از جمیع اعلی و اشرف. و قیاس به نفوس و عقول ربّ النوعیه امر حقیقی است.

تنبیه [تبیین معنای موهوم بودن موجودات ممکن]

ولی باید دانسته شود که مراد از امر موهوم و نمود بی بُود بودن ما سوی الله، نه این است که سوی واجب الوجود، دیگر جمیع معلومات بالکُنه و بالوجه نفس ناطقه انسانی، به ما هو انسان ای بما هو عالم بمعلوماته به علم الانفعالی، همگی موهومات نفس ناطقه اند، و الا لازم آید که سوی واجب الوجود دیگر همگی معلومات نفس ناطقه، حتّی نفس ناطقه که مدرک ذات خود و معلومات خود است، امر موهوم و نمود بی بوده، [و] هیچ فرقی میان عالم اعیان و ظلّ عالم اعیان نباشد و هو باطل و سفسطه؛ بلکه، مراد این است که هر ما تحتی در مرتبه خود قیاس به علم مافوق خود، موهوم و نمود بی بود اوست تا واجب الوجود که مافوق محض است، چنان که ظلّ بدن انسانی که ما تحت محض است، قیاس به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالقوّه و قیاس به علم زمانی و انفعالی نفس ناطقه متعلّق به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالفعل است.

و عالم اعیان از سماویات و عنصریات و موالید ثلاثه آنها قیاس به عالم مثال، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است امکاناً به امکان الداتی. و قیاس به علم فعلی و ابداعی نفوس متعلّق به عالم مثال، امری موهوم و نمود بی بود / ۱۶۲/ فعلی و ابداعی است واجباً بالفعل و قیاس به عالم ظلّ محض، امری جمعی است، چنان که ظاهر است.

و همچنین عالم مُثَلُّ مُعَلَّقَه خیالیه، قیاس به عالم نفوس و عقول ربّ النوعیه، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع، و قیاس به عالم اعیان امر جمعی است در واقع. و همچنین نفوس و عقول ربّ النوعیه قیاس به علم عقل کلّ، موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع. و قیاس به عالم مُثَلُّ خیالیّه امری حقیقی است در واقع. و عقل کلّ قیاس به علم اشرف واجب الوجود، امر موهوم و نمود بی بود است به نحو اعلی و اشرف از جمیع اعلی و اشرف. و قیاس به نفوس و عقول ربّ النوعیه امر حقیقی است.

پس ظاهر و بین شد که مراد انبیاء و اولیاء و حکما و عرفای الهی از این قول که: «امور فاقر الذات که ماسوی الله است، همگی امر موهوم و نمود بی بود است» این است که: نفس کل، به حسب جهت فَنای فی الله؛ بل به حسب جهت فَنای فی الفناکه در آن مرتبه از شدت و له و شخوص به جناب الهی، بالکلیته از ذات خود و از علوم ذاتی و کسبی خود غافل بوده، علم او عین علم حضوری به ذات اقدس باری است، همگی ماسوی الله را در این مرتبه، امر موهوم و نمود بی بود می بینند، حادثاً و اکتسابیاً، چنان که به حسب اشرف نفوس جزئیّه، یعنی نفس مقدّس خاتم النبیین و خاتم الوصیین و ائمه معصومین و سایر انبیاء و اولیاء می بینند، حادثاً و اکتسابیاً؛ و عقل کل به محض وله و شخوص ابداعی ازلی و ابدی جمیع ماسوی الله را در علم باری تعالی، امر موهوم و نمود بی بود می بینند، به علم حضوری و شهودی فطریاً و ابداعاً/۱۶۳.

این است مراد حضرت امام الثقلین و حکیم الخافقین ابوالحسنین. صلوات الله و تسلیماته علیه. از آن قول که گفت: «عَظَمَ الخالق عندك يُصَغَّرُ المخلوق في عينك وكن متأهباً بالنور السرمد عن الظلّ الزایل، و بالوجود الحقّ عن الوهم الباطل»^۹.

و از آن قول مشهور که در جواب کمیل گفت: «قال کمیل: یا مولای، ما الحقیقه؟ فقال علیه: ما لك والحقیقه؟ قال کمیل: أو لست صاحب سرك؟ فقال علیه: بلی! لیکن ترشح عليك ما تظفح منی. قال کمیل: أو مثلك تخیب سائلاً؟ فقال علیه: الحقیقه كشف سبحات الجلال من غیر اشاره. فقال زدنی فیہ بیاناً. فقال علیه: محو الموهوم مع صحو المعلوم. فقال: زدنی بیاناً. فقال علیه: هتك الستر لعلبة السرّ. فقال زدنی فیہ بیاناً. فقال علیه: جذب الأحديّة لصفة التوحيد. فقال: زدنی بیاناً. فقال علیه: نور يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. فقال: زدنی بیاناً. فقال علیه: أطف السراج فقد طلع الصبح»^{۱۰}

و الله أعلم مراد از قوله: «محو الموهوم مع صحو المعلوم» و از قوله: «أطف السراج فقد طلع الصبح» این است که حقیقت حق، وقتی ظاهر می شود که، محو گردد حقایق موهومه، پس محو کن از نظر و خیال خود سراج ظلیت را که صبح حقیقت ذی ظلیت حق طالع شود. و تواند بود که یکی از بطون آیه کریمه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^{۱۱} و آیه عظیمه ﴿ذَلِكَ بَأْنُ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾^{۱۲} همین معنی باشد که گفته شد. و مؤید این است، آنچه حضرت رسول ﷺ تحسین قول لبید کرد و گفت /۱۶۴ که: «أحسن الأقوال قول لبید: كل شيء ما خلا الله باطل»^{۱۳}.

تتمیم [موهوم بودن صفات کمالی انسان]

و چون توحید هویت حقه و وحدت شیئیت صادق، ثابت و ظاهر شد، توحید صفات کمالیه و توحید افعال به طریق اولی ثابت و ظاهر است، چه هرگاه ذوات فاقر الذات ما سوی الله در نزد واجب الوجود، امر موهوم و نمود بی بود باشد، صفات کمالیه ایشان نیز از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و مانند آن و افعال و تأثیر ایشان نیز به طریق اولی موهوم و نمود بی بود بوده، موصوف به صفات کمالیه حقه و به افعال و تأثیر واقعیه منحصر در ذات اقدس باری تعالی خواهد بود.

تفریق [تیین مصنف در بیان وجوه افتراق و اشتراک میان اعتقادات خویش و دیدگاه صوفیه]

[وجه اشتراک]

و به باید دانست که مابه الاشتراک میانه این مذهب ما و مذهب صوفیه، اینکه ایشان نیز ما سوی الله را امر موهوم و نمود بی بود می دانند، چنان که گویند:

«موجود بحق واحد اول باشد
هرچه که جز او بنماید اندر نظرت
باقی همه موهوم و مخیل باشد
نقش دومین چشم احوال باشد»^{۱۴}

[انخستین وجه تفاوت]

و ما به الافتراق اینکه، ایشان ما سوی الله را امور فاقر الذات و موهوم الذاتی می دانند که قائم باشد به ذات غنی الذات. جل شأنه. به عنوان تعین و تقید، به حیثیتی که باعث و محمول باشد به ذات اقدس او، و ذات اقدس را قیوم می دانند به عنوان متعین و متقید به آن قیود و تعینات، به حیثیتی که موصوف و منوعوت باشد به آن تعینات.

و شک نیست که متعین یا متعلق شدن به امری، لازم دارد نقص و احتیاج را به ما التعین به احتیاج ما، و این لایق غنی الذات من جمیع الجهات نیست. و ما، ما سوی الله را امور فاقر الذاتی می دانیم که قائم باشد به ذات غنی الذات، نه به عنوان تعین و ناعتیت، بلکه قائم باشد به او به عنوان /۱۶۵/ ظلیت به ذی ظل و مفعولیت به فاعل. و ذات اقدس غنی الذات، قیوم او باشد به عنوان ذی ظلیت و فاعلیت که ممتنع است ناعتیت و منوعوتیت مابینه ای نحو قائم و قیوم، چنان که همه اینها را در رساله سعیدیه فی تهافت الصوفیه^{۱۵} به تفصیل همه بیان کرده ایم. اگر خواهد آنجا رجوع کند.

[دومین عامل تفاوت]

و فرقی دیگر اینکه ایشان، وجود بدیهی را - که معین صفتی است - کأنه قائم به ذات دانسته، عین ذات اقدس می دانند، و ما ذات اقدس را امری می دانیم که قیوم ماهیت و قیوم وجود ماهیت باشد نه عین وجود یا متّصف به وجود، و لهذا ایشان به وحدت وجود قائل اند، [و] ما به وحدت هویت و شیئیت حقّه.

این بود غرض از این رساله. والحمد لله علی مننه و إحسانه أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و صلی الله علی محمد و آله. حرّره مؤلّفه فی شهر ذی الحجّه ۱۰۸۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

❁ پی‌نوشت

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۶.
۲. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ج ۲، ص ۱۲۷.
۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۰؛ دشتکی، منصور بن محمد، اشراق هیاکل النور لشکف ظلمات شواکل الغرور، ص ۲۵۲.
۴. در اینجا کلمه‌ای در نسخه هست که خوانا نیست. احتمال دارد که «اتصال» باشد یا «آنها».
۵. فردی که به بیماری برسام مبتلاست. نوعی بیماری مالیخولیایی است.
۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۸۱.
۷. طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الأخلاق، ص ۳۴۶.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال، ص ۳۴۸. البتّه اصل آن بدین صورت است: «الهی، مَنْ کانت..... حقائقه دعاوی، فکیف لاتکون دعاویّه دعاوی؟».
۹. حدیثی به این مضمون در منابع حدیثی، تفسیری و عرفانی یافت نشد، تنها قسمت نخست روایت یعنی «عظم الخالق عندک یصغّر المخلوق فی عینک»، در منابع حدیثی آمده است. سید رضی، نهج البلاغه، ص ۴۹۲.
۱۰. مجلسی، محمد تقی، روضة المتّقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۸۱.
۱۱. قصص (۲۸): ۸۸.
۱۲. لقمان (۳۱): ۳۰.
۱۳. صحیح بخاری، باب آیام الجاهلیّه، ۵۳/۵.
۱۴. این ابیات از آن خواجه نصیرالدین طوسی است. نگر به: هدایت، رضاقلی، تذکره ریاض العارفین، ص ۳۹۶؛ اقبالی، معظّمه، شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۱۱۵.
۱۵. از این رساله تاکنون در کتاب‌های نسخ خطّی، نسخه‌ای پیدا نشده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد حسن، (۱۴۰۳ق)، الذریعة إلى تصانیف الشیعه، بیروت: دارالأضواء.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تصحیح و تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، اقبال الأعمال، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴. ابن عربی، محمد بن محمد، (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دارالکتب العربیة.
۵. اقبالی، معظمه، (۱۳۷۰)، شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: وزارت ارشاد.
۶. اخوان الصفاء، (۱۳۸۷)، مجمل الحکمه، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، اشعه اللمعات، تصحیح و تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
۸. ——— (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، ریح مختوم، قم: نشر اسراء.
۱۰. ——— (۱۳۸۷)، عین النضاح، قم: نشر اسراء.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۱۲. خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی رحمته الله علیه، تحریر سید عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۳. زنوزی، عبدالله، (۱۳۷۱)، انوار الجلیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. زنوزی، علی بن عبدالله، (۱۳۸۰)، بدایع الحکم، تصحیح محمد جواد ساروی و رسول فحتی مجد، تبریز: دانشگاه تبریز.
۱۵. ——— (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس زنوزی، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
۱۶. دشتکی، منصورین محمد، (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل النور لشکف ظلمات شواکل الغرور، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۱۷. سبزواری، هادی، (۱۳۷۶)، مجموعه رسائل حکیم سبزواری، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر اسوه.
۱۸. شریف الرضی، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح و تحقیق صبحی صالح، قم: نشر هجرت.

۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۰. ——— (۱۳۸۲)، **شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء**، تصحیح نجف قلی حبیبی، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. ——— (بی‌تا)، **مجموعه رسائل**، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، **نهایة الحکمه**، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته علیه.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق)، **مکارم الأخلاق**، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۲۴. عارف اسفراینی، اسماعیل بن قربان، (۱۳۸۳)، **انوار العرفان**، تصحیح سعید نظری توکلی، قم: بوستان کتاب.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، **التفسیر**، محقق هاشم رسولی، تهران، مکتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۶. فرغانی، سعید الدین، (۱۳۷۹)، **مشارق الدراری**، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۷. قرچغای خان، علی قلی، (۱۳۷۷)، **احیای حکمت**، تصحیح فاطمه فنا، تهران: میراث مکتوب.
۲۸. قونوی، محمد بن اسحاق، (۱۳۷۱)، **النصوص**، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، **مجموعه رسائل و مصتفات عبدالرزاق کاشانی**، تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، تصحیح و تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی اشتهاردی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۳۲. نراقی، مهدی، (۱۳۸۱)، **اللمعات العرشیه**، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، کرج: نشر عهد.
۳۳. نسفی، عزیز الدین، (۱۳۸۶)، **الإنسان الكامل**، تصحیح و تحقیق ماریژان موله، تهران: طهوری.
۳۴. هدایت، رضا قلی، (۱۳۴۴)، **تذکرة ریاض العارفین**، به کوشش مهدی علی گرکانی، تهران: کتابفروشی محمودی.
۳۵. همایی، جلال الدین، (۱۳۸۵)، **مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)**، تهران: نشر هما.
۳۶. همدانی، عین القضاة، (۱۹۶۲م)، **شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان**، پاریس: بیبلیون.



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

Critical Correction of the Treatise "Unity of Identity and True Objectivity" Effect of Aliqoli ibn Qurchaghay Khan

Reza Hesari¹

Hamed Najjlsfahani²

Mehdi Asgari³



Abstract

Aliqoli ibn Qurchaghay Khan is one of the philosopher-theologians of the Isfahan philosophical school. He has written various treatises and books in various fields such as philosophy, Quranic interpretation and hadith. One of the short treatises that he has written is the treatise on the Unity of Identity and True Objectivity, which has not been corrected until now. In this treatise, he has tried to provide an accurate interpretation of concepts such as object, non-object, shadow, the validity of the realities of objects and human attributes, and to explain the similarities and differences between his own views and the Sufi approach. In the present study, in addition to researching and correcting the treatise, some of the issues raised have been analyzed and reviewed. "The inadequacy of his interpretation of the ambiguity of possibilities and creatures", "The incorrectness of comparing creatures to the image of a double-sighted person" and "The non-attribution of God to the determination of possible beings" are three criticisms that are ultimately applied to the author's views in this treatise.

Keywords: Aliqoli ibn Qurchaghay Khan, Unity of Identity, Ambiguity, Shadow, Determination.

*Received date: 2022/ 11 /13

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Ph.D. student, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir Al-Uloom University, Qom (corresponding author) yazahra2233@gmail.com

2. Assistant Professor of the Philosophy Department at the Faculty of Moral Philosophy, University of Isfahan hamed.najji@gmail.com

3. Doctoral student of the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Qom University of Religions and Religions askri2233@gmail.com

