

وجود یا عدم بودن مظهر عرفانی

H.ramazani89@gmail.com

vahedjavan@ut.ac.ir

حسین رمضانی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

وحید واحد جوان / استادیار دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۱

چکیده

از منظر متکلمان و فلاسفه اسلامی، خداوند متعال همه ما سوی‌الله را خلق و ایجاد کرده است و مخلوقات، حقیقتاً موجودند و انکار کثرات و موجودیت مخلوقات، انکار بدیهیات است. از سوی دیگر، عارفان اسلامی با توجه به نظریه وحدت شخصی وجود، معتقدند مخلوقات، وجود حقیقی ندارند. آنها به مخلوقات، عنوان مظهر و نمود داده‌اند. در برخی از آثار عرفانی، از مخلوقات به عدم تعبیر شده و برخی از عارفان، واژه‌های خیال، وهم و اعتبار را برای کثرات و مخلوقات به کار برده‌اند.

پژوهش حاضر می‌کوشد به تحلیل عارفان و حکمای متاله درباره وجود یا عدم بودن مخلوقات و موجودات پردازد و به این سؤال یا اشکال پاسخ دهد که اگر مظهر و نمود عرفانی، وجود یا عدم نباشد، ارتفاع نقیضان رخ می‌دهد که امر باطلی است؛ اگر وجود باشد، با سخن عارفان نمی‌سازد که می‌گویند نمود، وجود نیست؛ و اگر عدم باشد، انکار بدیهی رخ می‌دهد و مستلزم عدم خالقیت خداوند و نفی مخلوقات است.

در این مقاله روشن شده است که نزد عارفان، کثرات و مخلوقات از اساس نفی نمی‌شوند و گرچه بنابر نظریه وحدت شخصی وجود، به کثرات و مخلوقات، وجود حقیقی گفته نمی‌شود، اما این همه مسئله نیست؛ عرفا معتقدند که کثرات و مخلوقات، بالوجود، موجودند؛ یعنی مظاهر و آیات فی نفسه معدوم و بالوجود موجودند؛ از این رو، با وجود نبودن مظهر و نمود، نه ارتفاع نقیضان رخ می‌دهد، نه انکار بدیهی اتفاق می‌افتد و نه این مسئله مستلزم انکار خالقیت خداوند متعال است.

کلیدواژه‌ها: وجود، عدم، خلق، مظهر، نمود، وحدت وجود، عرفان اسلامی.

طرح مسئله

از دیدگاه متکلمان و فلاسفه اسلامی، همه موجودات امکانی و آثار و افعال آنها بالمباشره یا بالتسبیب مخلوقات خداوند متعال اند (سبحانی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳ و ۳۴۶). همچنین از نگاه ایشان، مخلوقات حقیقتاً موجودند و انکار کثرات و موجودیت مخلوقات، انکار بدیهیات است (مطهری، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۹؛ ج ۹، ص ۱۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۱؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ص ۳۵۲؛ صافی گلپایگانی، بی تا، ج ۳، ص ۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۶).

از سوی دیگر، عارفان اسلامی با توجه به دیدگاه وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی معتقدند: مخلوقات، وجود حقیقی ندارند. آنها به مخلوقات، عنوان مظهر، نمود، جلوه و آیت را داده‌اند. (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۸۰؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۰۷؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸؛ آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴)؛ تا جایی که در برخی از آثار عرفانی، از مخلوقات و موجودات، به «عدم» تعبیر شده است (بلخی، ۱۳۷۵، ص ۲۶؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۷).

از جهت دیگر، برخی از عارفان، عبارات «خیال»، «وهم» و «اعتبار» را برای کثرات و مخلوقات به کار برده‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۰؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۵۳؛ خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۸ و ۷۲؛ خمینی، بی تا، ص ۴۱؛ خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹).

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که از نظرگاه عرفان اسلامی، مظهر، جلوه، نمود و آیتی که عارفان اسلامی به مخلوقات نسبت می‌دهند، وجود است یا عدم؟ موجود است یا معدوم؟ چرا که در نگاه کلامی و فلسفی، اگر نمود و جلوه عرفانی، وجود یا عدم نباشد، ارتفاع نقیضان (وجود و لا وجود = عدم) رخ می‌دهد که امر باطلی است؛ اگر وجود باشد، با سخن عارفان نمی‌سازد که می‌گویند نمود، وجود حقیقی ندارد؛ و اگر عدم باشد، انکار بدیهی رخ می‌دهد و مستلزم عدم خالقیت خداوند و نفی مخلوقات اوست و این با محتوای قرآن کریم و روایات معتبر نمی‌خواند و باطل است.

تبیین واژگان

وجود

مفهوم وجود که در فارسی به هستی، بود، بودن و یافتن معنا می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، کلمه وجود)، مفهومی است بدیهی که تعقل آن نیاز به وساطت مفهوم دیگری ندارد؛ یعنی خودبه‌خود ادراک می‌شود؛ از این رو، معرف (اعم از حدّ و رسم) ندارد؛ زیرا معرف باید مفهومی روشن‌تر از معرف داشته باشد؛ حال آنکه مفهومی واضح‌تر از مفهوم وجود نیست؛ علاوه بر آن، وجود، جنس و فصل و عرض خاصه‌ای که از کلیات خمس به شمار می‌رود، ندارد؛ درحالی‌که معرف از همین امور تشکیل می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۰؛ طباطبایی، بی تا، ص ۱۰).

وجود در کتب حکمی و عرفانی، دست کم چند اطلاق و اصطلاح دارد (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۵).

۱. به معنای وجدان؛ ۲. به معنای مصدری و اثباتی؛ ۳. وجودات مفیده و هستی‌های خاص؛ ۴. نفس رحمانی یا همان وجود عام و منبسط که اطلاق، قید آن است (فناری، بی‌تا، ص ۱۵۰ و ۱۵۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۷)؛ ۵. تحقق عینی داشتن بالذات و فی‌نفسه که در مقابل تحقق داشتن بالغیر و فی‌غیره است؛ ۶. وجود مطلق لابشرط مقسمی (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۸؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲- ۵، ص ۱۷۴).

عدم

عدم، مقابل و نقیض وجود است و در فارسی به معنای مرگ، فقدان، نابودی و نیستی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ماده عدم).

همان‌گونه که برای وجود در کتب حکمی و عرفانی، چند اطلاق و اصطلاح است، برای عدم هم می‌توان مواردی را در نظر گرفت؛ از جمله: ۱. عدم به معنای عدم وجدان؛ ۲. عدم به معنای مطلق که اعم از نبودن بالذات و نبودن بالغیر است؛ ۳. عدم‌های خاص؛ مانند عدم انسان و عدم درخت؛ و ۴. عدم تحقق عینی بالذات و فی‌نفسه؛ گرچه بالغیر و فی‌غیره موجود باشد.

خلق

معنای اصلی ماده (خ ل ق) ایجاد شیء به کیفیت مخصوص (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳ ص ۱۱۵) یا به معنای اندازه‌گیری، تدبیر و نظم مستقیم و استوار در امور است. واژه خَلَق در معنای نوآفرینی و ایجاد چیزی به کار می‌رود، بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد و ایجادش بدون نمونه داشتن باشد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۹۶).

بیشترین کاربرد «خلق»، در بحث اسم «الخالق» است (هاشمی و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۶۹). این صفت خداوند متعال در سوره‌های انعام (۶) ۱۰۲، رعد (۱۳) ۱۶، حجر (۱۵) ۲۸، فاطر (۳۵) ۳، ص (۳۸) ۷۱، زمر (۳۹) ۶۲ غافر (۴۰) ۶۲ طور (۵۲) ۳۵، واقعه (۵۶) ۵۹ و حشر (۵۹) ۲۴ آمده است.

وحدت وجود

در نگاه عارفان، در دار هستی، تنها یک وجود و موجود، حقیقی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳؛ قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۰؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۵۱۵؛ همو، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۱۱).

وجود در مدعی «وحدت شخصی وجود»، صرف، بحث و واجب است (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۲؛ فناری، بی‌تا، ص ۱۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۸؛ قمشاهی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ص ۵- ۶).

در آثار عرفانی، تصریح شده است که وحدت وجود، وحدت عددی نیست؛ بلکه وحدت حقیقی و صرف است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ص ۵ - ۶).

وجودی که واحد، صرف و واجب بالذات است، وجود خداوند متعال است و همین وجود واحد، تجلی کرده و در مظاهر گوناگون و آیات مختلف ظاهر شده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۸۰؛ همو، ۱۹۴۶، ص ۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۵؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹).

البته در وحدت شخصی وجود، ماسوای خداوند یعنی کثرات و مخلوقات، عدم محض (مطلقاً و از جمیع جهات) و هیچ و پوچ نیستند و عرفا چنین نظری ندارند؛ گرچه اکثر کسانی که متخصص و محقق در فن عرفان نیستند، چنین گمانی دارند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۸).

بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود من حیث هو وجود، کثرت و تشکیک نمی‌پذیرد؛ بلکه کثرت و تشکیک، وصف ظهورات و آیات وجود است، نه خود وجود (فناری، بی تا، ص ۱۶۷؛ ابن ترکه، ۱۴۲۴، ص ۱۰۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۹).

و در وحدت شخصی وجود، حق متعال ممتاز از خلق است، به امتیاز احاطی؛ و چنین نیست که حق و خلق، عینیت مطلقه و دوطرفه داشته باشند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳، ص ۸۶؛ رضانی، ۱۴۲۴، ص ۷۴).

ظهور و مظهر

واژه ظهور به معنای آشکار شدن و پدیدار شدن، و واژه مظهر به معنای محل ظهور و جلوه‌گاه (دهخدا، ۱۳۷۷) از ماده «ظهر» هستند. اصل ماده ظهر بر قوت و بروز دلالت می‌کند: «ظهر: أصل صحیح واحد یدلّ علی قوّة و بروز، من ذلك ظَهَرَ الشيءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا، فهو ظَاهِرٌ، إذا انكشف و برز» (ابن فارس، بی تا، ج ۳ ص ۴۷۱).

با توجه به دیدگاه وحدت وجود در عرفان اسلامی، مخلوقات و کثرات عالم، وجود بما هو وجود نیستند؛ بلکه مظاهر وجود حقیقی واحدند؛ (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۸۰؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۰۷؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸).

درباره معنای عرفانی ظهور و مظهر چنین گفته می‌شود: خداوند متعال که در مقام ذات، هیچ تعینی ندارد (در واقع، تعینات ملحوظ نیستند)، چون با تعینی از تعینات لحاظ می‌شود، مسئله ظهور و مظهر رخ می‌دهد (ابن ترکه، ۱۴۲۴، ص ۱۵۸؛ رضانی، ۱۴۲۴، ص ۴۰۶).

در واقع مسئله ظهور، تنزّل (کمالات) حق تعالی به مراتب گوناگون به نحو تجلی - نه تجافی - است. در این ظهور است که مظاهر گوناگون پدیدار می‌شوند و عالم کثرت معنا می‌یابد. مثال آیینیه (صورت مرآتیی) نماد خوب ظهور است که امر حقیقی و اصیل در امر مجازی و تبعی بدون استلزام حلول، اتحاد و تجافی، آشکار و نمایان می‌شود.

از منظر اهل معرفت، فاعلیت و خالقیت خداوند متعال به نحو تجلی است (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۵۵)، نه به نحو صدور، حلول، اتحاد و مانند آن؛ و مخلوقات عالم، مجالی و مظاهر خداوند متعال اند. محیی‌الدین ابن عربی با نقد مسلک‌های علیت و صدور (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۲۶۲)، خلق از عدم زمانی (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۵۱). حلول و اتحاد (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۳۱۶؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۶۸-۶۹)، اصطلاح تجلی را برای فاعلیت و خالقیت خداوند متعال برگزیده است.

جایگاه نمود و مظهر در نظام هستی

از منظر اهل معرفت، کثرات و مخلوقات (به تعبیر عرفانی: مظاهر و نمودها) از اساس نفی نمی‌شوند. محیی‌الدین ابن عربی در جاهای گوناگون **فتوحات** تصریح می‌کند که نزد محققان صوفیه ثابت شده است در دار هستی جز الله چیزی نیست و ما گر چه موجودیم، اما وجود ما بالله است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۳۹۸). وی تأکید می‌کند که هر موجودی، در تحققش نیازمند به خداست؛ پس کل عالم، «موجود به» است و تنها خداست که «موجود بالذات» است (همان، ج ۱، ص ۳۶).

ابن عربی بیان می‌کند که کثرت، موجود است و اغیار مشهودند و عالم و جاهل و آمر و مأمور و حاکم و محکوم‌علیه و محکوم‌به و محکوم‌فیه و مرید و مراد و تخیر و جبر و فاصل و مفصول و واصل و موصول و قریب و اقرب و وعد و وعید و... [همه موجود و مشهودند] (همان، ج ۳، ص ۱۳۱).

همچنین بسیاری از مباحث عرفان نظری که از اصل توحید عرفانی (وحدت شخصی وجود) نشئت می‌گیرد، به معنای پذیرش کثرت است؛ برای نمونه:

۱. بحث از حضرات خمس (قیصری، داوود، ۱۳۷۵).

۲. بحث تمایز احاطی بین حق و خلق (ابن ترکه، ۱۴۲۴، ص ۹۱).

حال اگر به کثرات و مخلوقات - بر اساس وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی - وجود نمی‌گویند، بلکه مظهر، جلوه و آیت می‌گویند، و فاعلیت و خالقیت خداوند متعال، فاعلیت بالتجلی است، سؤال اصلی این است که مظهر و جلوه، وجود است یا عدم؟ موجود است یا معدوم؟

اگر عارفان در پاسخ بفرمایند: مظاهر، وجود دارند و موجودند؛ پس چرا به آنها وجود نمی‌گویند؟ و اگر در پاسخ بگویند: عدم‌اند؛ پس چرا آنها را مظهر و نمود می‌نامند؟ و اگر نه وجودند و نه عدم، آیا ارتفاع دو نقیض رخ نمی‌دهد؟ که در این صورت باطل خواهد بود.

به بیان دیگر، کثرات و جلوه‌ها اگر موجودند، پس نمی‌توان گفت که تنها یک وجود، موجود حقیقی است (و اعتقاد به وحدت وجود، باطل می‌شود)؛ و اگر معدوم‌اند، پذیرش کثرات در کنار چنین وحدتی بی‌معناست!

در پاسخ و تحلیل این سؤال یا اشکال چنین گفته می‌شود:

واسطه نبودن مظهر و نمود

مظهر و نمود به معنای واسطه بین «وجود» و «عدم» نیست تا خیال شود ارتفاع نقیضان رخ می‌دهد؛ زیرا «وجود»، مخصوص خداوند واجب تعالی است و نقیض آن، «لا وجود» است که شامل ممتنع و ممکن (فی حد نفسه) می‌شود. از سوی دیگر، مظهر و نمود، مختص ممکن است و نقیض آن، لا مظهر و لا نمود است (وجود و لا وجود/ نمود و لا نمود)؛ بنابراین در هیچ یک واسطه لازم نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲).

در واقع، نفی «وجود» بر اساس وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی از ماسوی‌الله و مظهر و آیت بودن آنها، مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضان نیست؛ زیرا «وجود» و «لا وجود»، نقیض یکدیگر هستند و بر مظهر و آیت وجود، (فی حد نفسه) «وجود» صدق نمی‌کند و «لا وجود» صادق است و مظهر و آیت نیز نقیض «لا وجود» نیست تا آنکه اجتماع آیت و مظهر با «لا وجود» مستلزم جمع دو نقیض باشد. در واقع، نقیض آیت و مظهر، سلب آن است که می‌شود «لا آیت» و «لا مظهر»؛ پس «بود» و «نبود» و «وجود» و «لا وجود» نقیض هم‌اند و «نمود» و «سلب نمود» نقیض یکدیگرند و مظهر و آیت خداوند، «وجود» ندارد و «لا وجود» بر او صادق است؛ پس ارتفاع نقیضان نمی‌شود؛ و از سوی دیگر، «مظهر» و «نمود» است و «سلب مظهر و نمود» نیست؛ پس ارتفاع نقیضان لازم نمی‌آید (همان، ج ۳، ص ۳۸۰).

ناممکن بودن ادراک معلول بما هو معلول

از طریق تحلیل نهایی معلول در حکمت متعالیه، به دست می‌آید که ادراک معلول بما هو معلول (و به تعبیر عرفانی: مظهر و نمود) بدون توجه به علت (به تعبیر عرفانی: ظاهر و متجلی)، امکان ندارد؛ چراکه در قوام معلول (مظهر)، ربط به علت (ظاهر و متجلی) اخذ شده است و ذات معلول (مظهر)، چیزی جز ربط به علت (ظاهر و متجلی) نیست. جناب صدرالمآلهین شیرازی، تبیین می‌کند که معلول فاقد جنبه فی نفسه است (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰) و مفهوم مستقلی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و جز وابستگی، قیام و ربط به علت، چیزی نیست. اساساً حقیقت معلول، به نحو مستقل قابل ادراک نیست و تنها در شعاع و فروغ ادراک وجود علت، درک‌شدنی و حکم‌پذیر است (همو، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۲۹؛ ج ۲، ص ۲۹۹، ۳۰۰ و ۳۰۵).

در نگاه ادق حکمت متعالیه، معلول که وجود فی نفسه ندارد، وجودی در کنار وجود علت نیست که وجود فی نفسه دارد: «ان اقل مراتب الاتنیئیه بین شیئین اثنین ان یکون لکل منهما وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینه» (همو، ج ۳، ص ۳۱۴)؛ لذا معلول فقط و فقط اثر و طور و شأن علت حساب می‌شود (همو، ج ۲، ص ۳۰۰) و اطلاق وجود حقیقی بر آن صحیح نیست: «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق باطواره و تشوئاته بشئونه الذاتیه» (همو، ج ۲، ص ۳۰۵)؛ در نتیجه، در حکمت متعالیه نیز تشأن و تجلی، جانشین علیت و صدور می‌شود.

دو عبارت معروف جناب صدرالمتهلین چنین است:

أن جميع الوجودات الإمكانية والإتیاتية الإرتباطية التعلیقة، اعتبارات و شئون للوجود الواجبي و أشعة و ضلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهوية، ولا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة و آيات مستقلة، لأن التابعة والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أن لها حقائق على حياها، عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذاتها محض الفاقة والتعلق. فالحقائق لها إلا كونها توابع لحقیقة واحدة. فالحقیقة واحدة و ليس غيرها إلا شئونها و فنونها و حیثياتها و أطوارها و لمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها (همو، ج ۱، ص ۴۷).

تحقق أن لجميع الوجودات أصلاً واحداً أو نسخاً فارداً هو الحقیقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسمائه و نوعته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما ورائه جهاته و حیثياته ... قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأثناء فليس إلا شأناً من شئون الواحد القیوم و نعتاً من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناه أولاً أن في الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقیقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحیثیه لا انفصال شيء مابين عنه (همو، ج ۲، ص ۳۰۰).

می توان چنین استدلال کرد: هرگونه حکم، از جمله حکم به وجود یا عدم بودن چیزی، متفرع بر چیزی است که بتوان آن را با لحاظ استقلالی ملاحظه کرد؛ چون کثرات عالم (آیات) را نمی شود به نحو استقلالی ملاحظه کرد؛ پس در مورد کثرات عالم، نمی توان به نحو استقلالی سخن گفت که موجودند یا نه، و وجودند یا نه! از این رو، کثرات عالم، به سبب وجود حقیقی و با لحاظ او، موجودند؛ گرچه به خودی خود و بدون لحاظ وجود حقیقی، معدوم اند.

این یعنی حقیقت کثرات و مخلوقات، جز مظهر و آیت و نمود، چیزی نیست. آنها وجود حقیقی ندارند و در پرتو وجود حقیقی موجودند. در واقع، کثرات تنها شائی از شئون وجود مستقل خداوند متعال که ظاهر و متجلی است دارای حکم و متصف به وصفاند و هرچه از اوصاف و احکام بر کثرات داده می شود، بدین معناست که وجود مستقل در شائی از شئون خود دارای آن وصف و حکم است.

از ظواهر و نصوص قرآن کریم نیز این مسئله استفاده می شود. قرآن کریم به آیتیّت همه مخلوقات اشاره و بر آن دلالت می کند. برای مثال می فرماید: «وفي الأرض آيات للموقنین و في أنفسكم...» (ذاریات: ۲۰ و ۲۱)؛ «وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون» (جاثیه: ۴)؛ «و من آياته الليلُ والنهارُ والشمسُ والقمرُ» (فصلت: ۳۷)؛ «سنزيبهم آياتنا في الأفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (فصلت: ۵۳)

آیتیّت مخلوقات، عین ذات آنهاست و وصف و عرض مفارق آنها نیست؛ از این رو، مخلوقات به تمام ذات خود، آیت حقیقی - نه اعتباری - خداوند متعال اند؛ بر این اساس، موجودی که آیت حقیقی است، هیچ جنبه استقلالی ندارد و تنها آیت محسوب می شود و جز صاحب آیت، چیزی را نشان نمی دهد و نمی تواند جز صاحبش را آیتیّت کند؛ در نتیجه، حقیقت مخلوقات جز «نمود» و «مظهر» چیزی نخواهد بود.

معنای وجودی که از مظهر سلب می‌شود

چون وجود و عدم، اصطلاحات گوناگونی دارد، باید روشن شود که کدام اصطلاح «وجود» بر «مظهر» و «نمود» حمل نمی‌شود و کدام اصطلاح «عدم» بر آنها حمل و کدام از آنها سلب می‌شود. از این رو، سؤال می‌شود: مراد از وجود و موجود بودن یا نبودن مظاهر و نمونها چیست؟

اگر مراد، مصداق بالذات وجود و موجود است، این اشکال وارد می‌شود که کثرات و مظاهر، چنین وجود و تحقیقی ندارند و مصداق بالذات وجود و موجود نیستند؛ اما چنین نیست که اگر چیزی مصداق بالذات وجود و موجود نبود، هیچ نحوه تحقق و وجودی نداشته باشد و باطل محض بوده باشد؛ بلکه می‌تواند آن شیء، به نحو بالعرض و به حیثیت تقییدی وجود بالذات و حقیقی، موجود و متحقق باشد و به آن، آیت، مظهر، نمود، شأن، جلوه و مانند آن گفته شود، نه وجود حقیقی!

در واقع، در عرفان اسلامی و میراث محققان صوفیه و بر اساس وحدت شخصی وجود، فقط تحقق و وجود بالذات و فی‌نفسه از ماسوی‌الله، نفی می‌شود، نه مطلق تحقق و وجود (حتی وجود فی‌غیره، مجازی و بالعرض)؛ و این معنا با وحدت وجود بالذات، حقیقی، اطلاقی و بی‌نهایت خداوند متعال، قابل جمع است و هیچ‌گاه تناقضی رخ نخواهد داد. و اگر مراد، مصداق بالعرض وجود و موجود باشد، اشکال این است که کثرات و مظاهر، وجود و موجودند، نه عدم و معدوم.

به همین دلیل، جناب صدرالمتألهین شیرازی در این باره بیان داشته است که اکثر کسانی که به مقام عارفان و کنه مراد آنان نرسیده‌اند، گمان کرده‌اند، در نظر آنها، کثرات، هیچ و پوچ‌اند و هیچ نحوه تحقیقی ندارند؛ در حالی که چنین نیست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۸).

ارزیابی چند اشکال مرتبط

معنای عدم بودن مظاهر و کثرات

ممکن است گفته شود: در آثار اهل معرفت، در مواردی به کثرات و مظاهر، عدم و اعدام گفته شده است؛ برای نمونه: «العالم مع قطع النظر عن الوجود الحق عدم محض لا یمكن شهوده» (جندی، ص ۲۹۷)؛ «قد ثبت أن غیره تعالی عدم محض» (آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، ص ۶۸۰).

در پاسخ گفته می‌شود: استفاده و کاربرد از یک کلمه یک بحث است و معنایی که مراد بوده، بحثی دیگر است. در عرفان، کثرات و موجودات، فی‌نفسه عدم‌اند؛ ولی این همه مسئله نیست؛ بلکه عرفا تصریح کرده‌اند که کثرات و مخلوقات، بالوجود موجودند؛ یعنی هر دو طرف قضیه را باید با هم در نظر گرفت؛ ماهیات، کثرات، مظاهر، آیات و موجودات و همه عالم امکان، فی‌نفسه معدوم و بالوجود موجود و متحقق‌اند (ابن ترکه، ۱۴۲۴، ص ۱۵۶؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۵، ص ۳۶).

معنای خیال و وهم بودن مظاهر و کثرات

گرچه عارفان از واژه‌های خیال، وهم و مانند آن نیز در آثار خود استفاده کرده‌اند، اما اینها اصطلاحاتی است که باید در فضای عرفان و بر اساس مبانی و اصول عرفان معنا شود، نه در فضای لغت یا عرف یا علوم دیگر؛ از این رو، عارفان، تحقق به حیثیت تفییدی را تحقق مجازی، اعتباری، وهمی و خیالی می‌نامند و در مقابل، تحقیقی که مصداق بالذات موجودیت است، تحقق حقیقی می‌دانند. محیی‌الدین ابن عربی می‌نویسد: «فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی، و هذا معنی الخیال. أی خیال لک أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس كذلك فی نفس الأمر»؛ یعنی عالم متوهم است و وجود حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیال تو می‌آید که عالم امری مستقل و قائم به خود و خارج از حق است؛ و حال آنکه چنین نیست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۱۰۳).

معنای اعتباری بودن مظاهر و کثرات

مراد اهل معرفت از اعتباری بودن مظاهر و کثرات، اعتباری به اصطلاح عرفان است، نه اعتباری در اصطلاح حکمت یا علوم دیگر. اعتباری در عرفان اسلامی در مقابل حقیقت اصیل و فی‌نفسه و بالذات است که همان خداوند متعال است و ماسوی‌الله بر این اساس، اعتباری محسوب می‌شوند؛ زیرا همه ماسوی‌الله و مظاهر، بر آن حقیقت واحد اصیل تکیه کرده‌اند؛ گرچه در فلسفه به آنها حقیقت گفته شود (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲ ج ۱، ص ۳۳).

رابطه آیات خلق با دیدگاه وحدت وجود و کثرت مظاهر

آیات و روایات فراوانی که از خلق و مخلوق، کثرت و کثرات، ویژگی‌ها و آثار آنها سخن می‌گویند، با مظهر بودن و وجود حقیقی نداشتن مخلوقات (به لحاظ عرفانی) منافاتی ندارند؛ زیرا:

اولاً قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام هیچ‌گاه مخلوقات را مستقل و بریده و بی‌نیاز از خداوند متعال معرفی نکرده‌اند و اگر در مواردی کمالی را به غیر خداوند نسبت داده‌اند، در موارد دیگر که اصل است، آن کمال را حصر کرده و تنها مخصوص خداوند دانسته‌اند؛

ثانیاً در مواردی که اوصاف و افعال به‌ظاهر مستقلی برای مخلوقات بیان کرده‌اند، بر اساس فهم ساده عرفی، یا مقام بحث، خطاب و گاه جدال احسن بوده است.

دلیل این مسئله، جمع‌بندی این نوع آیات با آیات توحید صفاتی و افعالی و نفی هرگونه وصف و فعل مستقل از مخلوقات است.

علت برداشت‌های نادرست از کلام اهل معرفت

یکی از مهم‌ترین عوامل برداشت‌های نادرست از عبارات اهل معرفت این است که در کلام و فلسفه غالباً اصطلاح وجود در مطلق بودن (اعم از وجود بالذات، وجود بالغیر، وجود فی‌نفسه، وجود فی‌غیره و...) به کار می‌رود (طباطبایی،

بی‌تا، ص ۳۱). وقتی عارفان، وجود حقیقی و بالذات و فی‌نفسه را از مخلوقات نفی می‌کنند، گمان می‌شود که مطلق وجود، حتی وجود بالغیر، فی‌غیره و مجازی نیز از کثرات و مظاهر نفی می‌شوند و چه بسا ایشان چنین اندیشه‌ای را انکار بدیهیات می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ ج ۱، ص ۱۵۶)؛ درحالی که عارفان اسلامی چنین دیدگاهی ندارند.

نتیجه‌گیری

با تحلیل مسئله مظهر و نمود بدین نتیجه می‌رسیم که عارفان در بحث وحدت یا کثرت وجود، معتقدند که وجود و موجود حقیقی، یکی است و وحدت دارد و منحصر در حضرت حق یعنی خداوند متعال است و مخلوقات و کثرات عالم، وجود بما هو وجود نیستند؛ بلکه اطوار، شئون، جلوه‌ها و آیات آن وجود حقیقی‌اند.

گرچه از نگاه عرفان، کثرات و مخلوقات، وجود حقیقی ندارند، اما عارفان کثرات و مخلوقات (مظاهر و نموده‌ها) را از اساس نفی نمی‌کنند؛ بلکه خالقیت، مخلوقیت و موجودیت مخلوقات را با مبانی خود تفسیر می‌کنند.

در تحلیل عرفانی، به کثرات و مخلوقات، وجود گفته نمی‌شود و آنها وجود حقیقی ندارند، بلکه فی‌نفسها عدم‌اند؛ لکن این، همه مسئله نیست. عرفا تصریح کرده‌اند که کثرات و مخلوقات، بالوجود موجودند؛ یعنی دو طرف قضیه را باید با هم در نظر گرفت. ماهیات، کثرات، مظاهر، آیات و موجودات، فی‌نفسه معدوم و بالوجود موجودند.

در نظر عارفان، وجود بالذات و فی‌نفسه از کثرات و مخلوقات نفی می‌شود، نه وجود فی‌غیره؛ از این رو ارتقاع نقیضان (وجود و لا وجود) رخ نخواهد داد.

همچنین روشن شد که عارفان، مطلق کثرات (مخلوقات) و مطلق موجودیت را از ماسوی‌الله نفی نمی‌کنند تا با مسئله خالقیت و مخلوقیت منافات داشته باشد یا انکار بدیهی رخ دهد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۶ *هستی از منظر فلسفه و عرفان*، سوم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
- آملی، سید حیدر، ۱۳۸۴، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- _____، ۱۳۵۲، *المقدمات من نص النصوص*، اول، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، تهران.
- _____، ۱۳۶۸، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، اول، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
- ابن فارس، احمد، بی‌تا، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه* (ج۴)، اول، دار الصادر، بیروت.
- _____، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه* (ج۱۴)، تحقیق عثمان یحیی، دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- _____، ۱۳۷۵، *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران.
- _____، ۱۹۴۶، *فصوص الحکم*، اول، دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.
- بلخی رومی، ۱۳۷۵، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، ناهید، تهران.
- ابن ترکه اصفهانی، صافق‌الدین علی بن محمد، ۱۴۲۴، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، تصحیح و تعلیق شیخ حسن رضائی، مؤسسه ام‌القری، بیروت.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، بی‌تا، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، قم، تشیع.
- _____، ۱۳۷۳، *انه الحق*، قم، قیام.
- خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، بی‌تا، *تقریرات فلسفه*، مقرر آیت‌الله سید عبد‌الغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، بی‌تا، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *فرهنگ (لغت نامه) دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲: *المفردات فی غریب القرآن*، اول، دارالعلم، دمشق - بیروت.
- رضائی، حسن، ۱۴۲۴، *تعلیقات بر التمهید فی شرح قواعد التوحید*، دوم، مؤسسه ام‌القری، بیروت.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *الالهیات فی هدی‌الکتاب و السنه و العقل*، مقرر: حسن مکی عاملی، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۴، *شرح مثنوی*، محقق و مصحح: مصطفی بروجردی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، با مقدمه محمدرضا مظفر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، اول، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، بی‌تا، *معارف دین*، قم، دفتر نشر آثار آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
- _____، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.

—، بی تا، **بدایه الحکمه**، اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

—، ۱۴۲۷، **الرسائل التوحیدیه**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.

فنازی، محمد حمزه، بی تا، **مصباح الأنس بین المعقول والمشهود**، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم کیالی، دار الکتب العلمیه، بیروت.

قمشه‌ای، محمد رضا، ۱۳۷۸، مجموعه آثار آقا محمد رضا قمشه‌ای حکیم صهباء، محقق و مصحح: حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچمی، کانون پژوهش، اصفهان.

قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱، **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

—، ۲۰۱۰، **مفتاح الغیب**، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم کیالی، اول، دار الکتب العلمیه، بیروت.

قیصری، داوود، ۱۳۷۵، **شرح فصوص الحکم**، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

—، ۱۳۸۱، **رسائل قیصری**، رساله فی التوحید و النبوة و الولاية، تهران، حکمت و فلسفه ایران.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، **شرح فصوص الحکم**، قم، چهارم، بیدار.

لایجی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۵، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مطهری، مرتضی، بی تا، **مجموعه آثار استاد مرتضی مطهری**، تهران، صدرا.

محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۹، **زمزم عرفان**، یادنامه فقیه عارف حضرت آیت‌الله محمدتقی بهجت، قم، دارالحدیث.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، **شرح نهایه الحکمه**، محقق: عبدالرسول عیودیت، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۵، **پیام امام امیرالمؤمنین**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.