

Examining the Truth of Man in the Divine *Suq'* from Sa'id al-Din Farghani's Perspective and Its Theological Implications

✉ **Ali Imani Nasab**  / PhD in Islamic Theology, Qom University 313ali.i.n@gmail.com
Abbas Izadpanah / Assistant Professor at the Department of Philosophy and Islamic Theology, Qom University
abbas_izadpanah@yahoo.com

Seyyed Ahmad Reza Shahrokhi / Assistant Professor at the Department of Philosophy and Islamic Theology, Qom University
s.ahmadrezashahrokhi@gmail.com

Received: 2024/11/18 - **Accepted:** 2025/02/05

Abstract

Different schools of thought in the Islamic world have proposed theories regarding the truth of man based on their accepted principles, generally focusing on the external existence of the human truth. However, in the mystical worldview, where all beings are manifestations of God's existence, not only the external existence of human truth but also the origins of their being in the station of essence and the truth in the divine *Suq'* can be examined. Farghani, as one of the most prominent mystics of the Ibn Arabi school, presented profound anthropological discussions about the truth of man in his works. This study examines the essence and the stages of the divine *Suq'* (first and second stages) and concludes that, according to Farghani, the source of human existence is the divine essence. The truth of man can be sought in all the stages of the divine *Suq'*, though this truth possesses its own specific characteristics in each stage. Overall, Farghani's views on the divine existence as the origin of human existence and the presence of human truth in the divine *Suq'* align with the philosophical system of Mulla Sadra and are also compatible with various Qur'anic verses and hadiths. Farghani's interpretations of verses and narratives, even if contrary to the initial appearances of certain verses and hadiths, agree with the apparent meanings of others. His views on the divine existence as the origin of human existence and man's journey in the divine *Suq'* have significant theological implications discussed in this research.

Keywords: truth of human, divine *Suq'*, Farghani, fixed essences, nature, the Muhammadan truth.

بررسی حقیقت انسان در صقع ربوبی از منظر سعیدالدین فرغانی و پیامدهای کلامی آن

313ali.i.n@gmail.com

abbas_izadpanah@yahoo.com

s.ahmadrezashahrokhi@gmail.com

علی ایمانی نسب / ID / دکترای کلام اسلامی دانشگاه قم

عباس ایزدپناه / استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

سیداحمد رضا شاهرخ / استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

چکیده

نحله‌های مختلف فکری در جهان اسلام هریک بر اساس مبانی پذیرفته خود، در باب اینکه حقیقت انسان چیست، نظریاتی ارائه داده‌اند که عموماً ناظر به وجود خارجی حقیقت انسان است؛ اما در جهان بینی عرفانی که موجودات همگی تجلیاتی از وجود خداوند هستند، علاوه بر اینکه می‌توان وجود خارجی حقیقت انسان مخلوق را بررسی کرد، می‌توان به مبادی وجود او در مقام ذات و حقیقت آنکه در صقع ربوبی است، نیز نظر کرد. فرغانی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین عارفان مکتب ابن عربی، در آثار خود، مباحث انسان‌شناسانه عمیقی در باب حقیقت انسان ارائه کرده که در این نوشتار با بررسی مقام ذات و مراتب صقع ربوبی (مرتبه اول و مرتبه دوم) می‌توان به این نتیجه دست یافت که از نگاه فرغانی، سرچشمه وجود انسان ذات الهی است و حقیقت انسان را در تمام مراتب صقع ربوبی می‌توان جست‌وجو کرد که البته این حقیقت در هر یک از این مراتب، ویژگی‌های خاص خود را دارد. کلیت آراء فرغانی در باب سرچشمه گرفتن وجود انسان از وجود الهی و حضور حقیقت انسان در صقع ربوبی، علاوه بر اینکه با دستگاه فلسفی ملاصدرا همخوانی دارد، با آیات و روایات نیز سازگار است؛ زیرا برداشتهای فرغانی از آیات و احادیث، حتی اگر برخلاف ظهور بدوی برخی آیات و روایات باشند، موافق ظواهر برخی دیگر از آیات و روایات‌اند. آراء فرغانی در باب سرچشمه گرفتن وجود انسان از وجود الهی و سیر انسان در صقع ربوبی دارای پیامدهای کلامی مهمی است که در این تحقیق به آنها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: حقیقت انسان، صقع ربوبی، فرغانی، اعیان ثابته، طینت، حقیقت محمدیه.

مقدمه

از منظر عرفانی، انسان همچون سایر موجودات، از یکسو ریشه در ذات الهی دارد و از سوی دیگر، قابلیت دارد که مظهر تام خداوند باشد و در ذات حق فانی شود. از این رو انسان کامل را در عرفان، «الحق الخلق» نامیده‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۵۶) که اشاره‌ای است به جنبه حقی و جنبه خلقی وجود انسان کامل. گرچه این وصف صرفاً شایسته انسان کامل است، اما از منظری دیگر، می‌توان هر انسان را از این جهت که دارای دو مرتبه «خلق» و «حقی» است، بررسی کرد:

مرتبه خلقی: از این منظر، به انسان به عنوان مخلوقی ممکن الوجود نگاه می‌شود که خارج از صقع ربوبی است و با خداوند نوعی غیریت دارد. برای شناخت این مرتبه، از مسائلی بحث می‌شود؛ همچون ماهیت نفس انسان چیست؟ ساحت‌های وجودی آن کدام است؟ آیا صرفاً جسمانی است یا ساحت‌های مجرد و مثالی هم دارد؟ در آثار عرفانی و فلسفی و کلامی دانشوران مسلمان به این سنخ مباحث اشاره شده است.

مرتبه حقی: از این منظر، به انسان نگاهی فراتر از مخلوقی ممکن الوجود می‌شود، بلکه از اصل و حقیقت آن و احوالات آن در لاهوت نظر می‌شود. از این دریچه می‌توان بررسی کرد که چه مراتبی در لاهوت طی شده تا در نهایت، انسان به عنوان مخلوق، متجلی شده است. پیش‌قراولان طرح این مباحث عارفان هستند که بر اندیشه فیلسوفانی همچون صدرالمতألهین و تابعان ایشان نیز تأثیر بسزایی داشته است.

در این تحقیق، جنبه حقانی انسان از منظر فرغانی، به مثابه یکی از نامدارترین و اثرگذارترین شاگردان مکتب ابن عربی تبیین می‌شود و علاوه بر آن، میزان انطباق آراء او با آموزه‌های دینی سنجیده و پیامدهای الهیاتی آن بیان می‌گردد.

در آثار عرفان‌پژوهان معاصر، به موضوع «حقیقت انسان در صقع ربوبی»، در آثار عارفان و به‌ویژه در آثار عرفانی مکتب ابن عربی توجه شده است که از جمله آنها می‌توان به کتاب *مبانی و اصول عرفان نظری* اشاره کرد که ذیل عنوان «حقیقت انسانی یا حقیقت محمدی» به این موضوع از منظر عرفانی پرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۵۸۷-۵۹۰)؛ اما در هیچ پژوهشی به تفصیل در قالب مقاله، پایان‌نامه، رساله و کتاب، به «حقیقت انسان در صقع ربوبی» از منظر فرغانی پرداخته نشده است. از این رو تحقیق پیش‌رو چه از لحاظ تبیین تفصیلی دیدگاه فرغانی و چه از لحاظ تحلیل و سنجش آن با آموزه‌های دینی و چه از لحاظ بیان پیامدهای کلامی آن بدیع است.

لازم به ذکر است که اصطلاح «صقع ربوبی» در آثار عارفان متقدم بر مکتب ابن عربی مشاهده نمی‌شود، اما در آثار فیلسوفان و از جمله صدرالمতألهین به کار گرفته شده که مقصود از آن واحدیت یا مرتبه لاهوت است که مشتمل بر اسماء و صفات الهی است (ر.ک. صدرالمতألهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۲۳۲؛ ج ۷، ص ۳۲؛ ۱۳۶۳، ص ۴۳۶).

در آثار عرفان‌پژوهان معاصر، این اصطلاح به‌وفور به کار برده شده که در معنایی نسبتاً نزدیک به اصطلاح ملاصدر است. در اصطلاح معاصران، مقصود از «صقع ربوبی» مراتبی از وجود است که در مقابل جهان آفرینش (عالم عقل و مثال و ماده) قرار دارد که موجودات به صورت مخلوقات امکانی با حفظ تعینات و حدود خاص خود، وجود ندارند (برای نمونه، ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۵۵، ۴۷۹ و ۵۸۳). مضمون معادل «صقع ربوبی» در آثار عرفانی، «علم الهی مشتمل بر تعین اول و تعین ثانی» یا «مرتبه احدیث و واحدیت» است.

۱. نگاهی کلی به مراتب تجلیات از نگاه فرغانی

از منظر فرغانی، کُنه ذات الهی وجود مطلق و بی‌نهایتی است که غیب مکنون است و برای هیچ‌کس جز خود خداوند قابل درک نیست؛ اما این ذات، تجلیات یا ظهوراتی دارد. مقصود از «تجلی» این است که ذات به نحو ویژه‌ای تعین یابد. این تجلیات ممکن است عینی یا علمی باشند. فرغانی این تجلیات را در ساحت وجودشناسی با کلماتی همچون «تعین»، «ظهور»، «تنوعات ظهور»، «فیض»، «شعاع نوری» و «فرع»، «شئون» و «احوال» نیز بیان می‌کند.

بر اساس چیشی که فرغانی از نظام هستی ارائه می‌کند، یگانه وجود اصیلی که متن واقعیت را فراگرفته وجود ذات خداوند است و کثرت‌ها سراسر تجلیات آن در قوس نزول هستند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۳ و ۳۰۲؛ ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۶۴). فرغانی این تجلیات را دارای پنج مرتبه می‌داند که «حضرات خمس» نامیده می‌شوند. از این پنج مرتبه دو تای آنها در مرتبه صقع ربوبی و از نوع تجلی علمی در ذات حق است که تنها برای خداوند آشکار است و عبارت‌اند از: «تعین اول» (صفت احدیت) و «تعین ثانی» (تفصیل اسماء و صفات) که «تجلیات حقی» نامیده می‌شوند. سه تای دیگر خارج از صقع ربوبی و از نوع تجلی عینی در جهان خلقت‌اند که عبارت‌اند از: مرتبه «ارواح» و «مثال» و «محسوسات» که «تجلیات خلقی» نامیده می‌شوند.

«حقیقت انسان کامل اکمل» نیز جامع همه این تجلیات است که «نفس رحمانی» نامیده می‌شود و به نوعی حضرت ششم است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۳-۴۴؛ ج ۲، ص ۹۸).

۲. ریشه وجود انسان در مقام ذات

مقام ذات دارای اطلاق است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸؛ ج ۲، ص ۲۰۵) که ضرورتاً باید آن را اطلاق مقسمی شمرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۲۱۱-۲۱۶). چون این مرتبه از وجود، هیچ تعین و قیدی ندارد و مطلق است، تحت حکمی نیز قرار نمی‌گیرد و جز خداوند کسی آن را نمی‌داند. در مقام اطلاق ذاتی، مجالی برای اینکه ذات الهی اسم یا تعینی اعتبار شود، وجود ندارد، جز اینکه ذات است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸-۱۹ و ۲۳۳).

در این مقام، حقیقت انسان به مثابه حقیقتی متعین وجود ندارد، اما فرغانی ریشه وجود انسان را در همین مرتبه از ذات جست‌وجو می‌کند. او می‌نویسد: «خداوند وجود مطلق واحدی است که اصل و ریشه برای هر وجود متعین و مقیدی است و هر موجود متعین مقیدی فرع آن مطلق اصل و شعاعی از نور اوست، و این اصل افاضه‌دهنده آن شعاع از اصل نور وجودی اوست (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۶۴). از این‌رو فرغانی مقام ذات را «باطن کل باطن» می‌داند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸) که البته چون خداوند بسیط محض است، اصل و ریشه و باطن حقیقت انسان به صورت غیرممتاز و به صورت مندمج با سایر حقایق در مقام ذات پروردگار وجود دارد.

۳. حقیقت انسان = تعین اول

نخستین تعین که مقتضای ذات خداوند است این است که خداوند بر خودش تجلی می‌کند و ذات خود را حضوراً می‌یابد، بی‌آنکه بین ذات و این علم حضوری، تقدم و تأخر و غیبت و فقدانی وجود داشته باشد (فرغانی، ۱۳۷۹،

ص ۱۲۳). به زبان ساده، تعیین اول همان علم حضوری خداوند به خودش است که قد و قامت یکپارچه و بی‌نهایت خود را می‌نگرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۲۲۸).

از این‌رو در تعیین اول، دو چیز محوریّت دارد: «علم خداوند» که عین ذات است و «متعلق این علم؛ یعنی خود خداوند به جهت وحدت حقیقیّه ذاتی‌اش» (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۵-۲۸ و ۳۱؛ ۱۳۷۹، ص ۱۲۳). در این مرتبه، خداوند ذات خود را به نحو احدی می‌نگرد و هنوز به تفصیل موجود در خود که همان اسماء و صفات و حقایق ممکنات است، عنایت ندارد. از این‌رو در تعیین اول، اسم «احد» بر سایر اسماء الهی غلبه یافته و درواقع تنها این اسم است که به شکل متعین وجود دارد، برخلاف مقام ذات که گرچه اسم «احد» و همه اسماء در آن وجود دارند، اما همه به نحو اطلاقی و اندراجی موجودند و هیچ‌یک بر دیگری غلبه ندارد و موجب ظهور تعین و اسم خاصی نمی‌شود (ر.ک. فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۹-۴۰ و ۱۷۰؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲-۱۲۳).

از نگاه فرغانی، تعین اول «حقیقه الحقائق» و جامع تعینات است؛ زیرا مشتمل بر تفصیل «حقایق الاهیة یا اسمائیه» یا همان اسماء و صفات الهی و «حقایق کونیة یا ممکنه» یا همان حقایق مخلوقات الهی است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰ و ۴۳). حقایق کونیة در تعیین اول پنهان‌اند و به صورت اندماجی موجودند و به اراده الهی، از خفا به‌در می‌آیند و به صورت مخلوق ظهور می‌یابند. از این نظر، یکی از اسماء تعین اول را «حقیقه الحقائق» نامیده‌اند؛ به این معنا که تمام حقایق مادون را به نحو اندراجی در خود دارد و جامع تمام تعینات و حقایق الهی و کونی است، و چون همه تعینات الهی و کونی مفصل با عنوان «حقایق» نامیده می‌شوند، به تعین اول که اصل و باطن آنها را به نحو اندماجی در خود دارد، «حقیقه الحقائق» می‌گویند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ۱۳۷۹، ص ۱۲۶).

از این‌رو حقایق تمام انسان‌ها در تعیین اول، به شکل نامتعین و اندماجی حضور دارد، البته به استثنای حقیقت انسان اکمل که فرغانی آن را عین تعین اول و حقیقت انسانیت اول می‌داند. بنابراین حقیقت انسان اکمل (که همان تعین اول است) با سایر حقایق کونی (که مشتمل بر حقایق سایر انسان‌ها غیر از انسان اکمل است) تفاوتی مهم دارد؛ زیرا حقایق کونی در تعیین اول، به شکل متعین هیچ حضوری ندارند و به صورت اندماجی با سایر حقایق موجودند، اما حقیقت انسان اکمل که فرغانی آن را حقیقت انسانیت می‌داند حقیقتی متعین است که شامل تعین اول می‌شود. فرغانی بارها بر اینکه حقیقت انسانیت شامل تعین اول است، تصریح کرده: آن برزخ و فاصل را (بین الوحدة و الکثرة) حقیقت انسانیت خوانند و او شامل تعین اول است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸).

از دید فرغانی، حقیقت انسانیت یا همان تعین اول، باطن تعین دوم است که در تعیین دوم نیز ظاهر می‌شود. همین حقیقت انسانیت است که در سیری نزولی، مراتب گوناگون را طی می‌کند تا اینکه در نهایت به شکل صورت عنصری انسان ظاهر می‌شود که صورت ظاهری حقیقت انسانیت است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۰؛ ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۶۴).

مقصود فرغانی از «حقیقت انسانیت یا تعین اول»، حقیقت انسان اکمل یا حقیقت حضرت محمد ﷺ است که آن را «حقیقت احمدیه» می‌نامد. فرغانی تعبیر «حقیقت احمدیه» را فراوان به کار برده که اشاره‌ای است به والاترین حقیقت پیشینی حضرت محمد ﷺ در صقع ربوبی، پیش از آنکه به عنوان مخلوقی ممکن متجلی شود.

این نگاه فرغانی به حقیقت احمدیه، برخلاف برداشت بسیاری از عارفان و حکما مانند ابن عربی (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۹۴)، عبدالقادر جیلانی (جیلانی، ۱۴۲۸ق، ص ۸) و روزبهان بقلی شیرازی (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۹۹) و حکیم متأله ملاصدراست (صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ج ۲، ص ۵۴۷) که حقیقت احمدیه را در ساحت تعینات امکانی و معادل «عقل اول» می دانند.

قونوی و فرغانی از نخستین عارفانی هستند که حقیقت محمدیه را در ساحت تعینات حقی و در صقع ربوبی دانسته و آن را با روح محمدی در عالم ارواح (عالم عقل) که نخستین مخلوق در خارج از صقع ربوبی و در ساحت تعینات خلقی است، متفاوت می دانند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴).

از همین رو برخی گزاره های دینی که بعضی از دانشوران منطبق بر حقیقت روحانی پیامبر اکرم ﷺ به عنوان حقیقت روحانی پیامبر در عالم عقل می دانند، فرغانی آنها را منطبق بر حقیقت پیشینی پیامبر ﷺ در صقع ربوبی و معادل «تعین اول» می داند و نام «حقیقت انسانیت» را بر آن می نهد.

برای نمونه، فرغانی حدیث نبوی «أول ما خلق الله تعالى نوری» (حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۰) را ناظر به حقیقت احمدیه و تعین اول می داند و می نویسد: اولین تعین از غیب حقیقی... عین برزخیت اول است که گفتیم: حقیقت احمدیه و حقیقه الحقائق است... و او عین نور احمدی است که در سخن پیامبر ﷺ به آن اشاره شده: «أول ما خلق الله تعالى نوری» (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۲).

فرغانی در توجیه تبیین خود از این روایت می گوید: «خَلَقَ» در اینجا، نه ابداع و آفرینش، بلکه به معنای «قَدَر» است؛ زیرا در اصل لغت به همین معنا وضع شده است. او می نویسد: اول ما خلق الله تعالى نوری؛ یعنی اولین چیزی که خداوند با تعین بخشیدن آن را مقدر کرد نور من بود که همان تجلی اول (تعین اول) است، و این مبتنی بر اصل وضع در لغت است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۳).

بنابراین حقیقت محمدیه با وجود عنصری پیامبر ﷺ ارتباط تنگاتنگی می یابد؛ به این صورت که وجود حقیقت محمدیه در نشئه جسمانی، صورتی از همان نور احمدی تعین اول است و درواقع، تعین اول باطن حضرت محمد ﷺ در عالم ماده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۳ و ۱۰۳).

پس وقتی از حقیقت انسان در صقع ربوبی سخن می گوئیم مهم ترین و شریف ترین مرتبه آن حقیقت احمدیه است که خود منشأ و ریشه و باطن سایر حقایق انسانی هم هست: معنا و باطن حضرت محمد ﷺ و حقیقت آن که حقیقه الحقائق است، منشأ و اصل جمیع معانی و باطن حقایق و ارواح انسانی و غیر انسانی است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۶).

بنابراین، برخلاف سایر انسان ها که تعین وجودی حقیقت آنها در تعین ثانی در صقع ربوبی است و در تعین اول صرفاً به صورت مندمج وجود دارند و در تعین اول وجود ندارند - که در ادامه، بحث آن خواهد آمد - باطن حقیقت حضرت محمد ﷺ در صقع ربوبی، معادل تعین اول است و به همین سبب، تنها حضرت محمد ﷺ توانایی بالقوه انسانی را در قوس صعود در بازیافتن به این مقام به فعلیت رسانده است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۰).

از دید فرغانی، علت نام‌گذاری تعین اول به «حقیقت احمدیه» این است که تعین اول، هم منشأ و مبدأ حضرت محمد ﷺ در قوس نزول است و هم مقرّ و بازگشتگاه ایشان در قوس صعود: ... و آن نیست، مگر حقیقة الحقائق که حقیقت احمدیه است به اعتبار اولیت تعین آن، و حقیقت محمدیه است به اعتبار آخریت آن، هنگام رجوع به مقرّش (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰۲). مقام مرجعیت در قوس صعود همان است که در قرآن با تعبیر «أو أدنی» (نجم: ۹) از آن یاد شده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۱).

۵. حقیقت انسان در مقام تعین دوم

دومین تجلی ذات الهی در صقع ربوبی، تعین دوم است که سایه تعین اول است و مانند تعین اول، تعین علمی خداوند بوده، عبارت است از: علم الهی به ذات خود که از همه اسماء و صفات کمالیه خود و نیز حقایق موجودات که به صورت مندمج در او حاضرند، به گونه تفصیلی آگاهی می‌یابد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳).

فرغانی تعین ثانی را نیز «حقیقت انسانیت کمالی» نامیده است: تعین دوم نفسی مذکور به اسم‌های فراوانی نامیده شده است... و به اعتبار اندراج حقایق کلیه اصلیه در آن به «حقیقت انسانی کمالی» نامیده می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴). گاهی نیز آن را «حقیقت انسانیت» نامیده که مشتمل بر اصول حقایق است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۵؛ ۱۳۷۹، ص ۱۲۸) که حقیقت انسانی از این مقام سرچشمه می‌گیرد که به اعتباری آن را «مقام قاب قوسین» نیز نامیده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۵؛ ۱۳۷۹، ص ۱۲۸): زیرا اولیای کامل الهی (انبیا و اوصیا و امامان علیهم السلام) می‌توانند در قوس صعود به آن باریابند؛ زیرا موطن اولیه‌شان بوده است.

فرغانی از میان ممکنات، همواره بر اینکه حقیقت انسان‌ها در تعین دوم منشأ نزول آن در عوالم ارواح و مثال و ماده است، به‌طور ویژه تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که هر موجودی که حقیقت او انسانی است در مراتب گوناگون هستی در عوالم ارواح و مثال و ماده از اسمی تعین یافته که حقیقت انسانیت از آن پدید آمده و سیری نزولی را طی کرده تا در نهایت، به شکل انسان محسوس درآمده است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶).

فرغانی حقیقت انسان‌ها را در این تعین به یک شکل نمی‌بیند و بین کاملان و غیر کاملان فرق می‌نهد. غیر کاملان نیز خودشان طیف گسترده‌ای را شامل می‌شوند که یک سر آن انبیا و اوصیا هستند و سر دیگر آن کافران و منافقان. کاملان یا خلفای کامل که در رأس تعین دوم هستند، تعدادشان اندک است و حتی بسیاری از انبیا و حجت‌های الهی از تابعان آنها هستند. نمونه این انسان‌های کامل، پیامبران اولوالعزم هستند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۹) که غیر از خلفای کامل، وجود و حقیقت سایر انسان‌ها از اینان منشعب شده است.

فرغانی در تبیین حقیقت انسان‌ها در تعین ثانی، از برخی مفاهیم منطقی همچون «کلیات خمس» استفاده کرده و نسبت خلفای کامل را به سایر رسولان و انبیا نسبت اصل به فرع یا نسبت جنس به نوع دانسته است. همین نسبت بین امت‌های انبیا و رسولان الهی برقرار است؛ یعنی انبیا و رسولان غیرکامل جنس پیروان خود هستند. خود خلفای کامل نیز نوعی هستند که جنس آنها حقیقت احمدیه است. از همین رو به سبب اینکه جنس همه انواع انسانی به

«حقیقت احمدیه» ختم می‌شود، حقیقت احمدیه جنس الاجناس یا جنس اعلا محسوب می‌گردد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۷). از این‌رو در واقع، حقیقت محمدیه حقیقتی کلی است و سایر حقایق انسانی در تعین ثانی، به‌منزله جزئیاتی برای آن به‌شمار می‌آیند که حقیقت محمدیه در آنها سریان دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۹).

فرغانی پس از تبیین انتشای درختواری حقایق انسانی به دو جهت وجوبی و امکانی که در تعین ثانی وجود دارد، اشاره می‌کند و در تبیین حقایق انسانی از آنها بهره می‌برد. جهت وجوب به جانب حق تعالی ناظر است؛ زیرا حقیقت آن در صقع ربوبی است و جهت امکانی به جانب خلق ناظر است؛ زیرا در علم حق به ماهیت آنها ارتباط دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۳). از نگاه فرغانی، حقایق انسانی، همگی دارای هر دو جهت هستند؛ اما به تناسب اینکه کدام جهت در آنها قوی‌تر است، موجب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰).

۱-۵. انسان‌ها به‌مثابه اعیان ثابت و استعداد ذاتی آنها در این مرتبه

اعیان ثابت به‌صورت ماهیات و حقایق ممکنات هستند که در تعین ثانی معلوم حق قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، اعیان ثابت به‌صورت‌های علمی موجودات به شکل معلومات تفصیلی یا همان حقایق کونیه در تعین ثانی‌اند که متعلق علم الهی قرار دارند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷).

اعیان ثابت را «ماهیات» نیز می‌نامند؛ زیرا در پاسخ هویت اشیا می‌آیند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰) و از ازل در علم حق ثابت بوده و تا ابد نیز همچنان ثابت خواهند ماند (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱). ازجمله وجوه تسمیه آنها به «اعیان ثابت» این است که از مرتبه تعین دوم هرگز بیرون نمی‌روند و در آن، ثبوت ازلی و ابدی دارند. از این‌رو خودشان هیچ‌گاه وجود عینی خارجی نمی‌یابند، جز آثار و احکام و عوارض آنها. بنابراین «ثبوت» در این اصطلاح، به‌معنای وجود علمی در صقع ربوبی است و چون این ثبوت در تعین ثانی، ذاتی آنهاست، محال است که از آن جدا شود؛ همان‌گونه که وجود ذهنی اشیا با وصف ذهنی بودن آنها محال است در خارج محقق شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۳).

فرغانی متذکر می‌شود که اعیان ثابت در علم حق، در مرتبه تعین ثانی، خودشان برای خودشان، نه ظهوری دارند و نه شعوری، و معدوم نسبی‌اند و فقط برای عالم به آنها (یعنی خداوند)، آشکارند و وجود دارند. البته باید توجه داشت که این معدومیت صرفاً از جنبه وجود عینی مظاهر خارجی آنهاست و به‌معنای نفی وجود علمی آنها در مرتبه تعین ثانی نیست (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰ و ۳۰۱؛ ۱۳۷۹، ص ۱۳۵).

فرغانی در تبیین اعیان ثابت در نصوص دینی، این آیه را ذکر می‌کند: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷). از نگاه فرغانی، «شیء» که مخاطب امر ایجابی «كن» می‌شود، همان عین ثابت است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۸ و ۶۶۸).

انسان‌ها همانند سایر حقایق کونی، به‌عنوان عین ثابت در تعین دوم، متعلق علم الهی قرار دارد و اعیان ثابت آنها اقتضائاتی ذاتی دارند که فرغانی آنها را «استعداد کلی غیرمجموع» می‌نامد و انسان‌ها در این موطن با زبان همین استعداد، درخواست‌هایی دارند و برخی امور را قبول و برخی امور را رد می‌کنند و با خداوند عهدهایی می‌بندند.

این استعداد در برابر «استعداد جزئی مجعول» است که در اعیان خارجی بعد از ایجاد شدن آنها توسط جاعل، جعل یا عارض شده و جزئی است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۹-۱۰؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸). اما استعداد کلی غیرمجموع توسط هیچ فاعلی جعل نشده، بلکه وصفی ذاتی برای حقایق ممکنات (اعیان ثابته) است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۰). علت اینکه استعدادهای اعیان ثابته غیرمجموع است این است که خود اعیان ثابته مجعول نیستند؛ زیرا به قول قیصری، جعل به هنگام ایجاد شدن در خارج معنا می‌یابد و اعیان ثابته موجود نیستند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰). از این رو وقتی اصل اعیان ثابته مجعول نباشند، طبیعتاً اقتضائات و استعدادهای نهفته در آنها نیز مجعول نخواهند بود. اما کلی بودن استعداد اعیان ثابته بدین معناست که استعدادهای جزئی اعیان خارجی، در آنها مندرج هستند؛ زیرا در عین ثابت آنها وجود دارند (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰۲).

از مجعول بودن اعیان ثابته می‌توان نتیجه گرفت که علم خداوند به حقایق موجودات، تابع معلومات یا اعیان ثابته است؛ یعنی علم خداوند در آنها تأثیری ندارد و درواقع خداوند به اعیان ثابته همان گونه که هستند، علم دارد. اساساً بنا به آموزه‌های مکتب ابن عربی، علم تابع معلوم است و از نظر رتبی متأخر از معلوم است و علم الهی تابع احوالی است که اعیان ثابته به واسطه استعدادها و قبول آنها به خداوند اعطا می‌کنند (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۱۴-۸۱۵). پس علم خداوند تأثیری در اقتضائات ذاتی اعیان ثابته ندارد، بلکه این اعیان هستند که اقتضائاتی ذاتی دارند و خداوند به آنها علم دارد (ر.ک. ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۱).

از نگاه فرغانی، وجود علمی حقایق انسان‌ها یا همان اعیان ثابته در تعیین ثانی با خداوند، اولین عهد خود را قبل از عهد «لست بربکم» (اعراف: ۱۷۲) در عالم «ذر» بسته که عهد عالم در صورتی از آن عهد سابق است (ر.ک. فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶ و ۴۹۷). البته فرغانی تأکید می‌کند که حقیقت انسان‌ها در موطن تعیین ثانی هیچ شعوری به خود و دیگری نداشته، بلکه مخاطب این عهد وجود علمی انسان‌ها بوده و به زبان استعداد صورت گرفته است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۰). مضمون این عهد آن است که انسان‌ها وحدت و اطلاق وجود را به کثرت و انحراف آلوده نکنند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۸). از منظر فرغانی، اعیان ثابته از یک طرف، با زبان استعدادی خود سبب تعیین و ظهور وجودشان در خارج شدند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۷۳۶)، و از طرف دیگر نیز حقایق اسمائیه طالب ظهور کمال خود در خارج به واسطه مظاهرشان (اعیان ثابته) شدند و ائتلاف و جمع شدن این دو عامل منجر به امر ایجاد یا همان خطاب «کُن» می‌شود که در آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» به آن اشاره شده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۲۸).

۲-۵. جهت وجوبی و امکانی حقایق انسانی

فرغانی به دو جهت «وجوبی» و «امکانی» اشاره می‌کند که در حقایق انسانی در تعیین ثانی وجود دارند. جهت وجوب به جانب حق تعالی ناظر است؛ زیرا حقیقت آن در صقع ربوبی است و جهت امکانی به جانب خلق ناظر است؛ زیرا به ماهیت آنها در علم حق ارتباط دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص ۳۷۱).

از نگاه فرغانی، حقایق انسانی، همگی دارای هر دو جهت هستند؛ اما جهتی که در آنها قوی‌تر است موجب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰). فرغانی از میل حقایق انسان‌ها به کفر و ایمان در تعیین ثانی نیز سخن گفته که جز با میل استعدادی که برای اعیان ثابته مطرح کرده است، معنادار نخواهد بود. هرچه حقیقت به سمت امکان متمایل باشد در حیطه کفر و ضلالت، بیشتر وارد می‌شود و هرچه به سمت وجوب متمایل شود به سمت ایمان و هدایت. از این رو حقایق کفار در بالاترین حد خود، به طرف امکان مایل است و حقایق مؤمنان و اولیای الهی به طرف وجوب متمایل است که به تناسب شدت میل آنها به قبول وجوب، وجوب درجات آنها مشخص می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۰).

۶. نفس رحمانی یگانه تجلی خداوند

تمام تجلیات نزولی انسان، خواه تجلیاتی که در صقع ربوبی به‌عنوان وجود علمی دارد و خواه تجلیات خارج از صقع ربوبی که به‌عنوان وجود عینی دارد، همگی در بستر نفس رحمانی صورت می‌گیرد و اساساً نفس رحمانی حقیقتی جدا از حقیقت انسان کامل نیست. فرغانی نفس رحمانی را «الوجود المطلق الرحمانی» می‌نامد که از باطن غیب حقیقی برخاسته و ظاهر و باطن همه چیز، غیر از کنه ذات الهی است و در سرسلسله ظهور این وجود واحد سریانی، تعیین اول و ثانی‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۷ و ۸۳).

از دید فرغانی، نفس رحمانی، هم عین تعیین اول است و هم عین تعیین ثانی و هم در همه تعینات خلقی از عالم ارواح و مثال و ماده ساری و منبسط است و در هر مرتبه‌ای لباس آن عالم را می‌پوشد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰-۸۰ و ۱۲۳). فرغانی در تبیین نفس رحمانی از آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵) نیز بهره گرفته است. از دید او، ظل همان نفس رحمانی است که خداوند با گسترش آن موجب بروز تعینات حق (تعیین اول و ثانی) و خلقی (در عوالم ارواح، مثال و ماده) می‌شود. چون نفس رحمانی با تعیین اول عینیت دارد، و تعیین اول نیز همان حقیقت احمدیه و باطن انسان کامل است، پس می‌توان نتیجه گرفت: نفس رحمانی چهره سریانی انسان کامل است.

فرغانی تصریح می‌کند که فیض وجودی نفس رحمانی به‌منزله تنفس انسان کامل است که از طریق آن، به همه عالم که صورت تفصیلی انسان کامل است، می‌رسد. البته مقصود تنفس انسان کامل عنصری در جهان محسوس نیست، بلکه منظور تنفس حقیقت و باطن انسان کامل است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۹۸) و درواقع حقیقت سایر انسان‌ها از شئون حقیقت انسان کامل است.

۷. بررسی آراء فرغانی و پیامدهای کلامی آن

لازمه نگاه هستی‌شناسانه فرغانی درباره هستی نامحدود خداوند و تجلیات این هستی نامحدود، وحدت شخصی وجود است که گرچه در زمان ایشان با این اصطلاح بیان نمی‌شده، اما مضمون آن توسط ایشان بیان گردیده است. بر این اساس، هر تجلی الهی و از جمله انسان که شریف‌ترین تجلی الهی است، وجودش از وجود خداوند سرچشمه گرفته است.

صدرالمتألهین در برهانی کردن وحدت شخصی وجود، تلاش وافر کرده است تا با مبانی اختصاصی خود و طرح عین الربط بودن معلول وجود خداوند، وحدت شخصی وجود را به اثبات برساند (ر.ک. منزّه و کاوندی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹-۱۸۶). وحدت شخصی وجود را از بی‌نهایت بودن واجب الوجود نیز می‌توان اثبات کرد. روایات فراوانی در باب نامحدود بودن خداوند وجود دارد که اگر به لوازم عقلی آنها توجه شود، ما را به وحدت شخصی وجود می‌رسانند؛ زیرا اگر خداوند وجود بی‌نهایت باشد، پس هیچ چیز دیگری را در برابر وجود او نمی‌توان موجود دانست؛ زیرا فرض هر وجود دیگری در برابر وجود بی‌نهایت، لازمه‌اش این است که آن وجود بی‌نهایت، بی‌نهایت نباشد و این خلف است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶).

آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) را نیز می‌توان اشاره به همین معنا دانست. مطابق این آیه، خداوند همه نظام هستی را از اول تا آخر و از باطن تا ظاهر فرا گرفته است و در نتیجه، موطنی برای غیر باقی نمی‌گذارد. از برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام که دلالت می‌کنند بر اینکه نور اولین مخلوق از نور خداوند منفصل شده است نیز می‌توان برداشت کرد که حقیقت وجود انسان از وجود خداوند سرچشمه گرفته که در اینجا به ذکر یک روایت در این باب بسنده می‌شود: امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «يَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشَعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۱۷). منشأ بودن ذات الهی برای حقیقت انسان را از آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) نیز می‌توان برداشت کرد. در این آیه، منشأ وجود تمام مخلوقات «نزد خداوند» (عندنا) شمرده شده است. می‌توان این عندیت را «عندیت ذاتی» خداوند و اشاره به ذات او دانست. همان‌گونه که عندیت در آیه «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ» (لقمان: ۳۴) به ذات الهی اشاره دارد. بنابراین، انسانی که در عالم ماده پا نهاده، خزائنی در عوالم بالا دارد که در نهایت به صقع الهی می‌رسد و از آن موطن نازل شده و در عالم ماده پدیدار شده است.

فرغانی آیه «أَلَمْ تَر إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» را ناظر به حقیقت انسان کامل و همان نفس رحمانی دانست. روایتی از امام صادق علیه‌السلام در تأویل این آیه نقل شده که کاملاً با تأویل فرغانی از این آیه منطبق است. امام صادق علیه‌السلام در تأویل این آیه به مفضل فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَوَّلُ مَا خَلَقَ النُّورَ الظَّلِّيَّ» (خصیبی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۳۷).

زمانی کلام ایشان با آیه ارتباط معنایی پیدا می‌کند که نور ظلی، ناشی از مدّ ظل (امتداد ظل) باشد که لازمه‌اش این است که پیش از خلق اولین مخلوق نیز ظلی بوده باشد که این ظل از وجود خداوند و در مرتبه صقع ربوبی وجود دارد. سایه خداوند در مرتبه صقع ربوبی را می‌توان اولین تعینات و تجلیات علمی خداوند به ذات خودش دانست که در قالب صفت احدیت و اسماء و صفات گوناگون برای خداوند ظاهر می‌شود (تعین اول و تعین ثانی) و با امتداد این سایه، اولین مخلوق که همان حقیقت انسانی در عام عقل باشد، پدیدار شده است. از این‌رو با توجه به اینکه اولین مخلوق در خارج از صقع ربوبی هویتی انسانی دارد، پس ظهور انسان، امتداد وجود الهی در بستر نفس رحمانی است. بنابراین، حقایق تمام انسان‌ها در رتبه قبل از خلق، در صقع الهی است.

فرغانی در روایت «اول ما خلق الله تعالی نوری»، خلق را به معنای تقدیر دانست و در نتیجه، خلق نور نبوی در این روایت را تعین (تقدیر) علمی خلوند در مرتبه تعین اول (و پیش از خلق تمام مخلوقات) دانست و آن را «حقیقت احمدیه» نامید. مدعی فرغانی درباره معنای «خَلَقَ» در کتاب‌های لغت تأیید می‌شود؛ زیرا در بیشتر کتاب‌های لغت یکی از معانی اصلی «خلق»، تقدیر و اندازه‌گیری ذکر شده است. برای نمونه، ابن اثیر می‌نویسد: «أصل الخلق التَّقدير» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۰).

بنابراین می‌توان گفت: فرغانی در تبیین این روایت دچار تأویل نشده و برداشتی خلاف ظاهر روایت ارائه نکرده است. البته چون «خلق» به معنای آفرینش نیز هست، چه بسا خلقت نور در این قبیل روایات به معنای ابداع در ساحت تعینات امکانی در عالم عقل نیز باشد - آن گونه که بیشتر فیلسوفان و برخی عارفان روایت را معنا کرده‌اند.

می‌توان «خلق» را در این گونه روایات، هم به معنای تقدیر دانست و هم به معنای آفرینش و هر دو معنا را درست دانست؛ زیرا همان گونه که در اصول فقه بحث شده، جایز است لفظ واحد در معانی متعدد استعمال شود و بهترین دلیل جواز آن، وقوع آن در قرآن و احادیث و کلام ادب است (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۲۲)، به ویژه آنکه اهل بیت علیهم‌السلام تصریح کرده‌اند که کلام ایشان دارای وجوه معنایی متعدد است. فقط در کتاب *بصائر الدرجات* پانزده روایت با اسناد متصل نقل شده، با این مضمون که اهل بیت علیهم‌السلام ممکن است در عبارات خود، هفتاد وجه معنا را اراده کنند.

برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام فقیه‌ترین اصحاب خود را کسانی دانسته‌اند که بتوانند این وجوه معنایی متعدد را دریابند: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ مَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ إِنَّ كَلَامَنَا لَيَنْصَرِفُ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۹).

گفتنی است آخوند خراسانی با استعمال لفظ واحد در معانی متعدد مخالفت کرده، با این استدلال که استعمال لفظ (یعنی مرآت قرار دادن لفظ برای معنی)، همان گونه که در جهان تکوین محال است که در آن واحد، یک آینه دو تصویر را نشان دهد، در عالم لفظ و معنا هم محال است که یک لفظ در آن واحد در دو معنای مستقل استعمال شود (ر.ک. آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶-۳۸)؛ اما این استدلال مخدوش است؛ زیرا استعمال لفظ در بیش از یک معنا امری تکوینی نیست، بلکه امری اعتباری و تابع اراده متکلم است و متکلم می‌تواند برای یک لفظ در آن واحد، دو معنا را اراده کند.

مدعی فرغانی درباره حقیقت انسان و عینیت آن با تعین اول با انگاره «فنا» سازگار است. فرغانی مقام «أو أدنی» در آیه «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» را ناظر به مرتبه حقیقت محمدیه یا تعین اول در قوس صعود می‌داند که در آن فنا رخ می‌دهد. درواقع چون انسان قابلیت وصول به این مرتبه را دارد، پس ناگزیر از همین مرتبه نیز نازل شده که به منزله آن است که حقیقت انسان در صقع ربوبی ریشه دارد. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز می‌توان شواهدی بر این معنا یافت. بنا به آیات قرآن و روایات، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مقام «قَاب قَوْسَيْنِ و او ادنی» رسیدند که غیر از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ کس به مرتبه «أو أدنی» نرسید (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

در توصیف این مقام، روایاتی وارد شده است که به نظر می‌رسد به زبان رمز و استعاره است و درک آنها به سادگی میسر نیست و احتمالاً به مقام «فنا» که همان «لقاء الله» است، اشاره داد. ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام گفتیم:

«قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» چیست؟ فرمودند: «به مقدار فاصله میان دو سر هلال کمان، و در میان آن دو حجابی می‌درخشید و خاموش می‌شد و به گمانم فرمودند: زیرجذی بود. سپس پیامبر ﷺ نور عظمت را از اندازه سوراخ سوزن تا آنچه خدا خواهد، مشاهده نمودند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۰).

نور عظمت الهی را می‌توان اشاره به مراتب صقع ربوبی دانست که پیامبر ﷺ در معراج مشاهده کردند و در آن موطن، فنا را درک نمودند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۹۵). می‌توان کلام امام صادق ﷺ را که در پی می‌آید، در جهت دیدگاه فرغانی درباره حقیقت احمدیه در قوس نزول و حقیقت محمدیه در قوس صعود دانست. امام صادق ﷺ بیان می‌دارند که اولین فردی که به ندای «ألست بربکم» خداوند پاسخ داد، رسول الله ﷺ بودند؛ زیرا ایشان نزدیک‌ترین مخلوقات به خداوند بودند. سپس می‌فرمایند:

وَكَانَ بِالْمَكَانِ الَّذِي قَالَ لَهُ جَبْرِئِيلُ لَمَّا أَسْرَى بِهِ إِلَيَّ السَّمَاءِ: تَقْدَمُ يَا مُحَمَّدُ! ... وَلَوْ أَنَّ رُوحَهُ وَنَفْسَهُ كَانَتْ مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ لَمَّا قَدَّرَ أَنْ يَبْلُغَهُ، فَكَانَ مِنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - كَمَا قَالَ اللَّهُ: «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، أَيْ بَلْ أَدْنَى (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۶).

اگر همان‌گونه که عارفان متقدم و معاصر بیان کرده‌اند مقام «او ادنی» را مقام فنا بدانیم (موسوی خمینی، ۱۴۳۴ق، ص ۷۱)، آنگاه این روایت بر نزول حقیقت حضرت محمد ﷺ از صقع الهی و سپس عودت آن به صقع الهی (حالت فنا) دلالت دارد؛ یعنی پیامبر ﷺ چون از مرتبه لاهوتی تعین اول صادر شده است، می‌تواند به آن مقام بار یابد.

اما دیدگاه فرغانی در باب حضور حقیقت انسان‌ها در تعین ثانی و انتشای درختواری حقایق انسان‌ها در این تعین، با انگاره وحدت شخصی وجود و حقیقه الحقائق خداوند بودن سازگار است که مشتمل بر تمام حقایق موجودات امکانی است. اما در این مرتبه، هر انسانی تعین خاص خود را می‌یابد؛ به این معنا که در تعین ثانی، وجودش مقدر شده، مورد علم الهی قرار می‌گیرد. از این‌رو انتشای درختواری حقایق انسانی را در تعین ثانی باید به این معنا دانست که انسان‌ها در مرتبه‌ای مطابق تعینات علمی آنها در تعین ثانی به عنوان ممکن‌الوجود پا به هستی می‌گذارند؛ یعنی در خارج از صقع ربوبی نیز به صورت درختواری و توسط واسطه‌هایی پدید می‌آیند که در نهایت همگی به تعداد معدودی خلیفه کامل الهی می‌رسد و آنها نیز به عقل اول ختم می‌شوند.

کلیت این معنا پذیرفتنی است و در روایات اهل بیت ﷺ به نقش حقیقت عقلی پیامبر در پیدایش حقیقت سایر اهل بیت ﷺ اشاره شده (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۲) و نیز به نقش ملائکه در نفخ روح انسان‌ها اشاره گردیده که فرغانی نیز اشاراتی به آن دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵). همچنین در این باره که پیروان هر نبی یا وصی به منزله شاخه و فرعی از وجود پیامبر خود هستند، روایاتی از اهل بیت ﷺ نقل شده است که دلالت دارد بر اینکه ارواح انبیا از روح پیامبر اکرم ﷺ و ارواح اولیا و شهدا و صالحان، از ارواح انبیا خلق شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۲). همچنین از اهل بیت ﷺ نقل شده که مؤمنان فرع طینتی هستند که اصل آن متعلق به انبیاست؛ یعنی طینت مؤمنان از طینت اصلی انبیاست.

امام صادق ﷺ فرمودند: «طینت‌ها سه تا هستند: طینت انبیا که مؤمن از آن طینت است، اما انبیا از خالص آن هستند و آنها اصل‌اند و فضل خود را دارند و مؤمن فرع آن است...» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶).

در باب اعیان ثابتۀ نیز که درواقع وجود علمی حقایق موجودات در صقع الهی است که از مرحله خفا به مرحله ظهور می‌رسند و خلق می‌شوند، آراء فرغانی در این باب با آموزه‌های دینی همخوانی دارد و هیچ محذور عقلی یا نقلی برای دلالت «شیء» بر اعیان ثابتۀ در آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» وجود ندارد؛ همان‌گونه که آیت‌الله جوادی آملی نیز اعیان ثابتۀ را «شیء» در همین آیه دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۶۷۴). تعریف فرغانی از اعیان ثابتۀ که وجود علمی حقایق اشیا در مرتبۀ صقع الهی است، با روایاتی که درباره علم الهی قبل از اشیا وارد شده، همخوانی دارد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۷).
امام باقر علیه السلام هم می‌فرماید: «كَانَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ. فَعِلْمُهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعِلْمِهِ بِهِ بَعْدَ كَوْنِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۷).

بنا به این روایات، علم الهی صوری عارض بر ذات او نیست، بلکه عین ذات الهی است و در مرتبۀ قبل از خلق نیز وجود دارد و اعیان ثابتۀ نیز صور زاید بر ذات نیستند، بلکه همان حقایق موجودات هستند که در ذات الهی به شکل مندمج وجود دارند و در مرحله خلق، از خفا به در می‌آیند و آشکار می‌شوند. از این رو انگارۀ اعیان ثابتۀ با روایات اهل بیت علیهم السلام درباره علم الهی سازگاری دارد و آنچه فرغانی درباره استعداد ذاتی غیرمجموع اعیان ثابتۀ و مباحث ذیل آن مطرح کرده از عالی‌ترین مباحث عرفانی است که تأثیرات مهمی در حل گرہ‌های کلامی در حیطۀ جبر و اختیار دارد.

بنا به آنچه فرغانی درباره اعیان ثابتۀ بیان کرده، حقایق انسان‌ها در مرتبۀ اعیان ثابتۀ به زبان استعدادی، طالب ظهور و خروج از عدم بودند. بنابراین با انگارۀ اعیان ثابتۀ، جبری بودن خلقت منتفی می‌شود و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که من خواستار خلق شدن نبوده‌ام؛ زیرا عین ثابت هر انسانی با زبان استعداد ذاتی، طالب وجود یافتن بوده است. مولوی این حقیقت را به زیبایی ترسیم کرده است:

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۷).

از عبارات فرغانی درباره اعیان ثابتۀ در پاسخ به جبری نبودن وجود یافتن انسان‌ها می‌توان جبری نبودن خلق انسان‌ها از طینت‌های مختلف در عالم ذر را نیز استفاده کرد. بنا به روایاتی فراوان، انسان‌ها از طینت‌های مختلفی خلق شده‌اند. برخی انسان‌ها از طینت علیین و بهشتی خلق شده‌اند و برخی از طینت سجینی و ناری و برخی از مخلوطی از این دو (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲-۶).

مطابق روایات، این طینت بیانگر ذاتیات هر انسانی است. اولیای الهی و مؤمنان از طینت نیکو آفریده شده‌اند و کافران از طینت دوزخی و مستضعفان نیز از طینت ترابی. چون نوع طینت در نوع باور و عملکرد انسان تأثیرگذار است، بنابراین، باید نسبت این مسئله با جبر و تبعیض خداوند روشن شود.

برخی اندیشمندان معاصر بیان کرده‌اند که تأثیر طینت در حد اقتضاست و به جبر نمی‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۰۰). این سخن گرچه به‌خودی‌خود درست است، اما به شبهه تبعیض خداوند بین بندگان پاسخ نمی‌دهد؛ زیرا این پرسش جای طرح دارد که چرا خداوند بین بندگان تبعیض نهاده و با خلق آنها از طینت‌های مختلف، زمینه‌های نیکی یا پلیدی را در وجودشان کاشته است؟

این سؤالی است که به نظر می‌رسد جز با انگاره اعیان ثابت‌ه نمی‌توان پاسخ درخوری به آن داد، و گرچه خود فرغانی چنین استفاده‌ای را از مبحث اعیان ثابت‌ه در باب طینت نکرده، اما مجلسی اول با وجود اینکه عالمی اخبارگراست، از انگاره اعیان ثابت‌ه برای حل مشکل مذکور بهره برده است. ایشان در ذیل روایتی از امام رضا علیه السلام درباره مشیت الهی و نسبت آن با افعال حسنات و سیئات آدمیان، با دو رویکرد فلسفی و عرفانی آن را تشریح کرده و از اقتضائات ماهیت انسان‌ها و غیرمجموع بودن آنها یا از حضور اعیان ثابت‌ه اشیا در حضرت علمیه پروردگار (تعین ثانی) به فیض اقدس یاد کرده و بیان نموده است که علم خداوند به حقایق اشیا و خواش‌هایی که به زبان استعداد خود داشتند، علت شد که خداوند به فیض مقدس، آنچه را در فیض اقدس درخواست کرده بودند، پاسخ دهد.

مجلسی اول این مبنا را در فهم احادیث مربوط به «طینت» مفید دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۵۷) و گرچه توضیح بیشتری در این باره نداده، اما از اشاره او به بحث طینت می‌توان فهمید که از دیدگاه او حقایق انسان‌ها در مرتبه اعیان ثابت‌ه، اقتضای طینت خاصی را می‌کرده و از این رو خداوند بنا به اقتضائات ذاتی عین ثابت هر انسان، آن را از آن طینتی که عین ثابتش اقتضا می‌کرده، در عالم ذر آفریده است. از این رو نمی‌توان خداوند را متهم به خلقت جبری انسان‌ها از طینت‌ها و تأثیری که در سرنوشت آنها دارد، متهم کرد.

روایتی از امام صادق علیه السلام با آنچه درباره اعیان ثابت‌ه بیان شد، همخوانی دارد. امام صادق علیه السلام فرمودند: «خداوند به دوستداران خود توان شناخت خود را داد و به‌خاطر حقیقت محبتی که آنان اهل آن بودند، سنگینی پذیرش ایمان و عمل نیک را از آنان برداشت. و به اهل معصیت نیز توانایی بر نافرمانی داد و آنان را از پذیرش آن بازداشت و این همه به این سبب بود که خداوند از پیش به آنان علم داشت (السبق علمه فیهم... فوافقوا ما سبق لهم فی علمه)». سپس امام بیان می‌کنند که «این است معنای اینکه خداوند خواست هر آنچه خواست و این سرّ است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۴).

بنابراین، علاوه بر اینکه باید ماهیت سرّگونه بودن این امر را از نظر دور نداشت، مسئله تبعیض در خلق انسان‌ها از طینت‌های مختلف را این گونه می‌توان پاسخ داد که اگر قائل شویم تأثیر طینت در حد اقتضاست - که درست هم هست - به‌منزله آن است که قدرت انتخاب در انسان‌ها منتفی نیست، و این نشان می‌دهد که هر فرد ذاتی دارد که می‌تواند برخلاف اقتضای طینت خود، امری را انتخاب کند. اما چون خداوند به علم ازلی خود به جوهره ذاتی افراد و نیات و انتخاب‌های آنان آگاه است، آنان را از طینتی می‌آفریند که ذات وجودی‌شان با آن مساخت دارد؛ یعنی همان کافری که از طینت سجینی خلق شده است، خداوند می‌داند که اگر او را از طینت سجینی هم نمی‌آفرید باز هم مطابق جوهره ذاتی‌اش انتخاب‌هایی متناسب با همان طینت سجینی‌اش می‌کرد.

از این رو خداوند او را از طینتی می‌آفریند که با ذات او مساخت داشته باشد؛ زیرا در واقع چنین کافری با زبان استعدادی، طینت سجینی را طلب می‌کرده و اقتضای عدالت و حکمت الهی نیز همین است که آنچه ذات فرد اقتضا می‌کند به او داده شود و کاری برخلاف این کار، عقلاً محال و خلاف حکمت است. برای مثال، عقلاً ممکن نیست کافری که انتخاب‌هایش با طینت سجینی تناسب دارد از طینت بهشتی آفریده شود.

این قضیه برای طینت انبیا و امامان و مؤمنان هم صدق می‌کند. خداوند آنها را از طینتی می‌آفریند که با جوهره وجودی معطرشان مساخت دارد. انبیا و مؤمنان از برترین طینت‌ها - هر کدام به تناسب خلوص درونی‌شان از طینت نیکو - آفریده شده‌اند و کفار نیز هر کدام به تناسب ستیز درونی‌شان با حق از طینت پلید آفریده شده‌اند و مستضعفان نیز که در میانه این دو هستند، نه از طینت نیکو آفریده شده‌اند و نه از طینت پلید، بلکه به تعبیر روایات، از طینت ترابی آفریده شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳)؛ یعنی نه آب عذب فرات در طینت آنان وجود دارد و نه آب ملح اجاج. به همین سبب است که نه اهل ایمان هستند و نه اهل کفر.

نتیجه‌گیری

اگر حقیقت انسان را صقع ربوبی بدانیم و سیری رتبی برای تنزل انسان از آن موطن در نظر بگیریم، می‌توان بواطنی طولی در صقع ربوبی برای انسان در نظر گرفت که عبارت‌اند از: «باطن الباطن = مقام ذات»، «باطن الباطن = مقام تعین اول»، «باطن = تعین دوم و اعیان ثابت».

از تحلیل‌های عرفانی فرغانی می‌توان در برخی مسائل کلامی استفاده شایان کرد؛ از جمله درباره انسان‌شناسی دینی، تحلیل «فنا» و گزاره‌های مربوط به آن، پاسخ به شبهات جبری بودن اصل خلقت انسان، و نیز تبعیض خداوند در خلقت انسان‌ها از طینت‌های متفاوت. به‌ویژه مسئله «طینت» که از پیچیده‌ترین مسائل کلامی است، تنها با استفاده از انگاره اعیان ثابت پاسخ درخوری می‌یابد که روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز همسو با آن وجود دارد.

بنابراین همان‌گونه که حکمت صدرایی متأثر از آموزه‌های عرفانی بنا شده است، می‌توان در بررسی مسائل کلامی با مراجعه مستقیم به آثار عرفانی از آنها بهره جست، و همان‌گونه که می‌توان با رویکردهای «عقلی» و «نقلی» مسائل کلامی را بررسی کرد، می‌توان با رویکرد «عرفانی» نیز به مسائل کلامی نگریست و در کنار «کلام عقلی» و «کلام نقلی» از «کلام شهودی» نیز سخن گفت و از رهگذر تعامل میان رویکردهای عقلی و نقلی و شهودی، به نتایج کلامی دقیق‌تر و تازه‌تری دست یافت.

منابع

قرآن کریم.

آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الاصول*. قم: مؤسسه آل البيت.

ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحديث والأثر*. تحقیق محمد محمود طناحی و طاهر احمد زاوی. قم: اسماعیلیان.

ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.

امینی نژاد، علی (۱۳۹۸). *آموزش بودمانی مبانی عرفان اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*. تحقیق احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

جندی، مؤیدالدین (۱۴۳۳ق). *شرح فصوص الحکم*. قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تسبیح*. تحقیق احمد قدسی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *رحیق مختوم*. تحقیق محمد صفایی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *تحریر ایقاف النائمین*. قم: اسراء.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران.

جیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۸ق). *سرّ الأسرار و مظهر الأنوار فیما یتحتاج الیه الأبرار*. تحقیق احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حکیم ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). *ختم الاولیاء*. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مهد الآداب الشرقیه.

خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الکبری*. بیروت: البلاغ.

سبحانی، جعفر (۱۳۹۵). *الموجز فی اصول الفقه*. قم: مؤسسه امام صادق.

صدرالمতألهین (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مصطفوی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*. تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی. قم: کتابخانه

آیت الله مرعشی نجفی.

فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). *منتهی المذاکر فی شرح تائیه ابن فارض*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب.

قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. تحقیق جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی. قم:

مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

منزه، مهدی و کاوندی، سحر (۱۳۹۶). ملاصدرا، وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی؛ گذر ملاصدرا از وحدت تشکیکی به وحدت

شخصی. *حکمت صدرایی*، ۲(۵)، ۱۶۹-۱۸۶.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۳۴ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و تعلیقات علی مصباح الأنس*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی علیه السلام.

مولوی، جلال الدین (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تحقیق توفیق سبحانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۷). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سیدعطاء انزلی، ویراست دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.