

انوار معرفت

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
دوفصل نامه «انوار معرفت» به استناد ماده
واحدۀ مصوب ۱۳۹۷/۰۹/۰۶ شورای عالی
انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۸۸۹
مورخ ۱۳۹۷/۰۹/۱۷ شورای اعطای مجوزها و
امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی
حوزه‌های علمیه، از شماره ۱۲ حائز رتبه
«علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

علیرضا کرمانی

سر دبیر

احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی

روح‌الله فریس‌آبادی

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

چاپ

زمزم

اعضای هیئت تحریریه

علی امینی‌نژاد

استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

حسن سعیدی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد فتاوی اشکوری

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محسن قمی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

یار علی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

علیرضا کرمانی

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد مهدی گرجیان

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی علیه السلام اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۶۸ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۹ - دورنگار

۳۷۱۶۵-۱۸۶ صندوق پستی (۰۲۵) ۳۲۹۳۴۴۸۳

نمایه در:

magiran.com & noormags.ir & iki.ac.ir &

nashriyat.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
 ۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
 ۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
 ۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
 ۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
- ع از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
- ع فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست

پیامبرشناسی و امام‌شناسی از منظر عرفان اسلامی / ۵

سیدرضا اسحاق‌نیا

تبیین مسئله «نفس‌الامر» از منظر عرفان / ۲۱

حسن رمضانی

چیستی خداوند در الهیات فلسفی و عرفانی و سنجش آن با دیدگاه میرزامهدی اصفهانی / ۳۳

حسین عشاقی

بررسی دیدگاه «کتنانه‌پذیری ذات حق» در عرفان / ۴۹

مسلم گریوانی

اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی عرفانی؛ نقدی بر مقاله «چیستی انسان‌شناسی» / ۶۵

کمال احمد سعیدی / حسین مظفری / محمد سربخشی

نظریه ظهورات وجودیه از خزائن الهیه / ۸۳

محمدعلی اردستانی

چیستی اخلاق‌الله با رویکرد عرفانی / ۹۷

محمد مهدی منادی

تحلیل تعارض اولیه عبارات ابن‌عربی درباره قلمرو نفس رحمانی / ۱۱۵

ابوالفضل توسلی‌زاده / کمال رضا نوروزی / محسن ایزدی

عرفان اجتماعی در منظومه فکری استاد شهید مطهری / ۱۳۱

محمدجواد رودگر

مهم‌ترین عامل رفع فساد از اجتماع از دیدگاه ابن‌عربی / ۱۴۵

محمود جوادی‌والا

بررسی و تحلیل نظر مولوی در باب تجسم اعمال با محوریت غزلیات شمس تبریزی / ۱۶۱

کمال علی آهنچی / پرستو کریمی / علی محمدی آسیابادی

تعریف انسان در ساختار انسان‌شناسی عرفانی ابن‌عربی و آگوستین / ۱۷۹

کمال محمدجواد نیک‌دل / علیرضا کرمانی

۲۰۶ / Abstracts

پیامبر شناسی و امام شناسی از منظر عرفان اسلامی

r.eshaqnia isca.ac.ir

سیدرضا اسحاق نیا / استادیار گروه دائرةالمعارف‌های قرآن کریم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۹

چکیده

بهترین و کامل‌ترین تصویر از ابعاد شخصیت وجودی پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ را می‌توان از مبانی و آموزه‌های اصیل عرفانی به دست آورد و آن را در راستای مقصود اصلی روایاتی دانست که بر لزوم معرفت ایشان تأکید می‌نمایند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی با اشاره به پاره‌ای از مسائل عرفان نظری درصدد ارائه تصویر یاد شده است. بر پایه این تصویر پیامبر ﷺ و امام ﷺ نه تنها برای عالم عناصر و طبیعت به منزله جان و قلب و نفس‌اند و از این رو، با اذن الهی همه رخدادهای آن تحت فرمان ایشان است، بلکه موجودات عوالم برتر نیز از ظهورات وجوداتشان در آن عوالم محسوب می‌گردند؛ با این توضیح که افتراق میان امامان از یک سو، و پیامبر اکرم ﷺ از سوی دیگر، و نیز میان هر امامی با امام دیگر، در ظاهر و برحسب صورت بوده و این جدایی در عالم طبیعت حاصل گشته است، و گرنه با توجه به باطن و حقیقت، همه آنان در عوالم مافوق با یکدیگر متحدند.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، حضرات خمس، خلافت، ولایت، ختمیت.

براساس دعای معروفی که امام صادق علیه السلام به خواندن آن در زمان غیبت توصیه فرموده‌اند، شناخت خدا لازمه شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله و شناخت پیامبر صلی الله علیه و آله شرط لازم برای شناخت امام و حجت خداست و بدون شناخت حجت خدا گمراهی در دین قطعی است: «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۴۶-۱۴۷). همچنین بر پایه روایت مشهور نزد فریقین از پیامبر صلی الله علیه و آله با اختلاف تعبیر، زمین تا روز قیامت هیچ‌گاه از حجت الهی بر خلق خالی نیست و هرکس امام زمان خویش را شناسد مرگی از نوع جاهلی برای او رقم می‌خورد: «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» (صدوق، بی‌تا، ص ۴۰۹)؛ بدین معنا که وی در فرصت عمر خود از هدایت و راهبری امام خویش در امر دین و دنیا بی‌بهره می‌ماند و پس از مرگ نیز از سعادت جاوید محروم و به شقاوت ابدی گرفتار می‌گردد، چنان‌که در برهه جاهلیت پیش از بعثت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله غالب اشخاص تحت تأثیر آموزه‌های جاهلی با پرستش انواع بت‌ها در مسیری که برخلاف تعالیم همه پیامبران الهی بوده است گام برداشته و با تقلید از نیاکان خود خویشتن را از هدایت‌ها و راهنمایی‌های وحیانی محروم ساخته‌اند؛ به‌گونه‌ای که با مبعوث شدن پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله نیز بر پیمودن راه باطل خویش اصرار ورزیده و با لجاجت تمام در مقابل دعوت ایشان ایستادگی کردند و بدین‌وسیله دین و دنیا و آخرتشان را تباہ ساختند. به گزارش قرآن آنان با اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله را نظاره می‌کردند، ولی بصیرت و شناخت حقیقی لازم را درباره ایشان نداشتند: «و تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف: ۱۹۸). بدیهی است برای شناخت لازم از مصداق مشخص پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام معرفت به اصطلاح شناسنامه‌ای ایشان گریزناپذیر است. راه وصول به این شناخت در پیامبر صلی الله علیه و آله، منحصر به ظهور اعجاز الهی به دست وی و در حال حاضر قرآن عظیم‌الشأن بوده که معجزه باقیه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است و برای دستیابی به این معرفت در امام علیه السلام باید سراغ تنصیص پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص جانشینان بعد از خود و نیز تنصیص هر امام قبلی درباره امام بعدی رفت؛ آن‌گونه که در جوامع معتبر روایی نقل گردیده است، مانند روایت جابر بن عبدالله رضی الله عنه که درباره اولی الامر در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین پرسید: ما خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله را شناختیم و از آنها اطاعت نمودیم، اولی الامر کی که به اطاعت از ایشان فرمان داده شدیم، چه کسانی هستند؟ حضرت آنان را جانشینان خود معرفی کرده و به نام یک‌یک دوازده امام تصریح فرموده (فاضل مقداد، ۱۳۷۰ق، ص ۵۶) یا روایتی که به نحو تواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل گردیده است که درباره امام حسین علیه السلام فرمود: این، امام، فرزند امام، برادر امام و و پدر نه امام است که نهمی ایشان قائم‌شان می‌باشد (حلی، ۱۳۹۹ق، ص ۴۲۳). با این حال این معرفت قشری و سطحی گرچه لازم و بایسته است تا به غیر ایشان در امر رسالت و امامت رجوع نشود، اما بسنده کردن به آن کافی و شایسته نیست؛ چنان‌که برخی از اهل کتاب پیامبر صلی الله علیه و آله را مانند فرزندان‌شان می‌شناختند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (انعام: ۲۰)، ولی موجب ایمان آنها به ایشان نگردید. این معرفت در صورتی که همراه با شناخت حقیقی از شخصیت وجودی و ممتاز پیامبر صلی الله علیه و آله و

امام علیه السلام و نقش و جایگاه بی‌بدیل ایشان در نظام تکوین و آفرینش باشد، با گذر از محدوده‌ی ظاهری از وسعت و عمق لازم برخوردار، و به تبع آن تزلزل‌ناپذیر می‌گردد و در نتیجه برای صاحب آن شناخت همواره تسلیم و تبعیت محض و بی‌چون و چرا از پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در محیط تشریح را در پی خواهد داشت؛ نظیر آنچه عبدالله بن ابی یعفور به محضر امام صادق علیه السلام عرضه داشت که اگر اناری را از وسط نصف کند و بگوید یک نیمه آن حلال و نیمه‌ی دیگر آن حرام است، بدون هیچ پرسشی قبول خواهد کرد (قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۴) و در این خصوص تفاوتی میان زنده بودن و نبودن پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در ظاهر نیست؛ چنان که بر حسب روایات، زیارت مضع شریف امام علیه السلام با معرفت به حق وی، موجب قطعی برای بهشتی شدن زائر است و این معرفت، به وجوب اطاعت از امام علیه السلام تبیین گشته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۳۵). پژوهش حاضر با مرور برخی مسائل عرفانی سعی در ارائه نگاه دوم دارد و از این رو، ضرورت و اهمیت آن هرچه بیشتر آشکار می‌شود. همچنین اشاره به برخی مباحث متنوع عرفانی و ساماندهی منطقی آنها در راستای تبیین موضوع پژوهش با یادکرد شواهدی از آیات و احادیث و دعاها و زیارتنامه‌ها و نیز ارائه کدهایی در خلال مباحث که قابلیت شرح و بسط داشته باشند و بتوانند دستمایه پژوهش‌های دیگری در این موضوع گردند، می‌تواند شاخصه ممتاز این پژوهش به‌شمار آید. این پژوهش در دو قسمت سامان می‌یابد: نخست با بیان مقدماتی از عرفان در ارتباط با موضوع شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام آغاز می‌گردد؛ و سپس با ایلتنا بر مقدمات مذکور، در قسمت بعدی طی چند نکته اساسی به بیان ویژگی‌های شخصیت حقیقی ایشان، می‌پردازد؛ هرچند مباحث این دو قسمت چنان درهم تنیده‌اند که تفکیک کامل آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست.

۱. مقدمات عرفانی موضوع پیامبرشناسی و امام‌شناسی

در این قسمت به بیان مطالب متفرقه و گوناگونی می‌پردازیم که در ارتباط با پیامبر و امام‌شناسی از ابواب مختلف عرفان نظری به چشم می‌خورد:

۱. اسمای الهی، رابط میان ذات و ماسوا؛ ذات خداوند با وساطت اسماء و صفات خویش از قبیل علم و قدرت و اراده و ظهور در آنها، در موجودات عالم تأثیرگذار است؛ بدین معنا که ایجاد و پرورش موجودات عالم از سوی ذات احدیت به واسطه اسماء و صفات الهی صورت می‌گیرد و در نتیجه از سویی اسماء و صفات مریبی موجودات‌اند و از سوی دیگر، موجودات، مظاهر اسماء و صفات حق‌اند:

خلق را چون آب دان صاف و زلال و اندر آن تابان صفات ذو الجلال

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر ششم).

چنان که اسماء و صفات خود، مظاهر ذات‌اند:

همه اسماء مظاهر ذات‌اند همه اشیا مظاهر اسماء

(جامی، ۱۳۴۱، فاتحه الشباب، غزلیات).

سخن امیرمؤمنان علی علیه السلام در دعای کمیل که خدا را به اسمای وی که ارکان هر چیزی را پُر کرده، سوگند داده‌اند، گواهی بر مطلب مذکور است: «وبأسمائک التی ملأت ارکان کل شیء» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۸۴۴). براین اساس اسماء خداوندی از سنخ حقایق و واقعیات‌اند و نه از قبیل الفاظ و ازاین‌رو، مرتبه‌ای از مراتب هستی را به خود اختصاص داده‌اند که موسوم به مرتبه واحدیت است و اسمای ملفوظه در حقیقت اسمای اسمای حق‌اند. برابر دستور قرآن کریم، خداوند دارای اسمای حسنایی است که وی را به واسطه آن اسمای حسنا باید خواند: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) و برحسب روایت کافی اسمای حسنای الهی، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام هستند که عملی بدون معرفت ایشان مقبول درگاه خداوند نیست: «نحن والله الأسماء الحسنی التی لا یقبل الله الا بمعرفتنا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۴).

اسمای الهی خود مراتبی دارند و با نظام خاصی بر یکدیگر مترتبانند و در رأس آنها اسم جامع و اعظم «الله» و پس از آن اسم جامع «الرحمن» است: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اسراء: ۱۱۰) و سپس نوبت به اسم «الرحیم» می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹). با توجه به ظهور اسما در اشیاء، ترتیب یادشده میان اسما در موجودات عالم نیز تحقق می‌یابد؛ چنان‌که انسان کامل که مظهر اسم «الله» است، بر عقل اول در تحقق مقدم است و عقل اول که مظهر اسم «الرحمن» است نیز بر نفس کلیه که مظهر اسم «الرحیم» است، مقدم می‌باشد.

عقل اول عالمی کلی و وسیع است که همه حقایق عالم، اعم از کلیات و جزئیات در وی به نحو اجمال و بساطت موجودند و نفس کلیه نیز عالمی کلی و گسترده است که شامل حقایق کلیات عالم به نحو تفصیل است (همان، ص ۸۹). عقل اول، نظیر عقل بسیط و ملکه بسیطه علم خاصی از علوم در انسان است که از تدرّب و ممارست با مسائل آن علم برای وی حاصل می‌گردد و حصول آن او را بر ادراک تفصیلی مسائل و قواعد کلی علم موردنظر و نیز استنتاج جزئیات و فروع آن علم از قواعد مزبور، قادر می‌سازد و در نتیجه همه کلیات و جزئیات علم در ملکه آن علم یکپارچه موجودند؛ بدون اینکه کثرتی و ترکیبی در آن ملکه پدید آورند و نفس کلیه، نظیر مرتبه ادراک قواعد کلی علم مخصوصی از سوی انسان به نحو تفصیل و تمایز از یکدیگر است؛ برخلاف معلومات عقل بسیط که تمایزی از یکدیگر ندارند و مانند حروفی هستند که در قوه مرکب نوک قلم جمع‌اند و سپس با نوشتن بر روی صفحه کاغذ از یکدیگر جدا می‌گردند و یا نظیر شمشیر و چاقو و نیزه و زنجیری که پیش از ساخت آنها مانند گله خوابیده در صحرا و دشت، همه در آن جمع‌اند:

از الف تا یاء است در قوه مداد کاتبی کو تا نویسد صاد و ضاد

سیف و سکنین و سنان و سلسله خفته در آهن چو در هامون گله

۲. عالم علم و عالم عین: عالم در لغت مشتق از علامت و در اصطلاح به ماسوای خداوند اطلاق می‌گردد؛ زیرا ماسوا آیات و علامات اسما و صفات الهی‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹). عالم از آن‌رو که نخست در مرحله علم خداوند تحقق داشته و آنگاه به مرحله عین و خارج راه یافته است، به عالم علم و عین تقسیم می‌شود؛ چنان‌که قرآن

کریم آفرینش بدون علم را غیرممکن دانسته است: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴). عرفا به عالم علم، عالم اعیان ثابت‌ه می‌گویند. مقصود از این اصطلاح، اشیا در مرتبه علم ربوبی‌اند که از لوازم اسما و صفات و مظاهر علمی آنها در ذات به‌شمار می‌آیند؛ چنان‌که موجودات عینی و خارجی از مظاهر عینی در خارج از ذات به حساب می‌آیند. اینک با توجه به بطلان طفره در نظام هستی براساس برهان عقلی، موجودات با همان ترتیبی که در عالم علم دارند، در مرحله خارج و عالم عین متحقق می‌گردند:

فَالْكَوْنُ مِنْ نِظَامِ الْكِيَانِي يَنْشَأُ مِنْ نِظَامِ الْرَبَانِي

(سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، ص ۱۷۶).

بنابراین عالم عین خود مراتبی دارد که به ترتیب جبروت، ملکوت و ناسوت نامیده می‌شوند و همه آنها به وجود واحد امکانی که مخلوق حق و سایه بلندپایه وی و موسوم به وجود منبسط است، موجودند:

أَيُّ سَايَةٍ مِثَالِ غَايَةِ بِيْنَشِي دَرِ بِيْشِي وَجُوْدِ أَفْرِيشِي

(مکتبی، مثنوی لیلی و مجنون، تحمیدیه)

جبروت عبارت است از عالم ارواح؛ یعنی عالم عقول کلیه و ملائکه عقلی که جامع همه آنها عقل اول است و ملکوت که خود به‌علی و اسفل انقسام می‌یابد، به‌ترتیب عالم نفس کلیه سماوی و عالم مثال است و ناسوت نیز عالم ماده، مُلک و طبیعت است که از طبایع آغاز می‌گردد و به‌صورت جسمیه می‌رسد و نهایتاً به هیولی و ماده منتهی می‌شود.

بنابراین موجودات، نخست در عوالم جبروت و ملکوت تحقق می‌یابند و پس از آن در عالم ناسوت موجود می‌شوند و بدون پیشینه وجودی از عوالم قبلی، وجود آنها در عالم بعدی ناممکن است. ترتیب موجودات در دایره وجود خارجی از برترین مرتبه؛ یعنی عقول قاهره طولیه آغاز، و در نیم‌دایره سیر نزولی به مرتبه هیولا و ماده ختم می‌گردد و در این میان مراتب مُثُل نوریه، یعنی عقول عرضیه متکافئه، نفس کلیه، مُثُل معلقه، یعنی موجودات مثالی، طبایع، یعنی صور نوعیه و صورت جسمیه قرار می‌گیرند:

قَاہِرِ اَعْلٰی مِثَلِ ذٰی شَارِقِه فَنَفْسِ کُلِّ مِثَلِ مَعْلُقِه

فَالطَّبَعِ فَالصَّوْرَه فَالْهَيُولٰی وَاخْتَتَمَ الْقَوَسَ بِهَانَ زَوْلَا

(سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، ص ۱۸).

در قبال عوالم چهارگانه یادشده (اعیان ثابت، جبروت، ملکوت و ناسوت) عالمی است که جامع همه آنهاست و آن، وجود انسان کامل است که به‌تنهایی همه عوالم را دربرمی‌گیرد و اصطلاحاً به «کون جامع» نام‌بردار است: «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲).

جَامِ جِهَانِ نَمَا دَلِ اِنْسَانِ كَامِلِ اسْت مَرَاتِ حَقِّ نَمَا بَه حَقِيقَتِ هَمِيْنِ دَلِ اسْت

(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷، ملحقات).

۳. حقیقت انسانی: مراد از حقیقت انسانی، عین ثابت انسان کامل است (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۷۸)؛ از آن رو که وی به تمام معنا انسان است و از جهت انسانیت هیچ گونه کاستی و کمبودی ندارد. عین ثابت انسان کامل که در مرحله علم ربوبی از مرتبه واحدیت تحقق دارد، مظهر اسم جامع الله است و همان گونه که اسم جامع در همه اسما ظهور دارد و دربرگیرنده همه آنهاست، حقیقت انسانی نیز در همه حقایق عالم ظهور دارد و نیز شامل همه آنها می شود. براین اساس و با توجه به نشئت گرفتن نظام عینی موجودات از نظام علمی آنها، هر فردی از افراد عالم خواه در وجود علمی و عین ثابت و خواه در وجود عینی و خارجی مظهر انسان کامل است؛ چنان که انسان کامل اصلی، یعنی خاتم انبیاء ﷺ فرمود: «آدم و من دونه تحت لوائی» (قمی، بی تا، ماده «لوی») و یا فرمود: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶ ص ۴۰۲؛ ج ۶۵ ص ۲۷).

و یا امیرمؤمنان ﷺ فرمود: «کنت مع الأنبياء سرّاً و مع محمد جهراً» (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۷۹) و یا اینکه در خطبه البیان فرمود: «انا آدم انا نوح انا ابراهيم انا موسى...» (حائری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷۸-۲۱۳)؛ زیرا ولایت هر پیامبری شعبه‌ای از ولایت کلیه‌ای است که آن حضرت داراست و آن حضرت نیز به حسب روحانیت و ولایت کلیه با خاتم انبیاء ﷺ متحد است (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۷۹-۷۸)؛ آن گونه که در آیه مباحله، امیرمؤمنان ﷺ نفس نفیس پیامبر اکرم ﷺ شمرده شده است: «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمُ» (آل عمران: ۶۱) و خود نیز فرمود: «کنت ولیا و آدم بین الماء و الطین» (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۷۹)، بنابراین هر پیامبری مظهري از مظاهر جناب ایشان است. در روایتی پیامبر ﷺ به ابن مسعود فرمود: خداوند من و علی و حسن و حسین را از نور قدس خویش آفرید، پس چون اراده انشای خلق خود را فرمود، نور مرا شکافت و از آن آسمان‌ها و زمین را آفرید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۸ ص ۳۱۵). گفتنی است از آن جهت که همه افراد عالم مظاهر انسان کامل‌اند، تفاوتی میان خداوند و انسان‌های کامل؛ یعنی انبیا و اولیا نیست، جز اینکه ایشان بندگان ویژه خداوندند و به این نکته امام عصر علیه السلام در دعای ماه رجب اشاره فرموده‌اند: «فجعلتهم معادن لکلماتک و ارکانا لتوحیدک و آیاتک و مقاماتک التي لا تعطیل لها فی کل مکان یعرفک بها من عرفک لا فرق بینک و بینها الا انهم عبادک... فبهم ملأت سماءک و ارضک حتی ظهر ان لا اله الا انت» (مفاتیح الجنان، دعاهای هر روز ماه رجب؛ فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۶۰)؛

۴. کتاب‌های آفریده الهی: هر عالمی کتابی از کتاب‌های الهی است و هر موجودی کلمه است؛ چنان که در قرآن درباره حضرت عیسی ﷺ آمده است: «رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ کَلِمَتُهُ اَلْقَاهَا اِلٰی مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱)؛ زیرا کلمه برای اظهار امر مکتون و پوشیده وضع شده و موجودات عینی چون هر کدام بر وجود صانع حکیم و اسما و صفات وی دلالت دارند، پس هر کدام امر غیبی را اظهار می نمایند. در میان موجودات، عقول مجرد در قوس نزول و نفوس پیامبران و امامان ﷺ در قوس صعود کلمات تامه وجودی‌اند و در دعا چنین وارد شده است: «عود بکلمات الله التامات»، هر چند به اعتبار دیگری هر موجودی، کلمه تامه وجودی است، چون آنچه را در موجودیت او لازم است داراست؛ حتی هیولا که در حاشیه وجود قرار دارد با لازمش، یعنی قوه و استعدادش موجود است. در دعایی که امام باقر علیه السلام آن را در سحرهای ماه مبارک می خوانند، ابتدا آمده: «اللهم انی اسئلك بکلماتک من اتمها» و سپس گفته شده است «و کل کلماتک تامه» (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۵۹-۶۰). براین اساس خداوند با قلم قدرت خویش

کلمات وجودی را در کتاب وجودی هر عالمی نگاشته است. نخستین و برترین کتاب، عالم علم، یعنی عالم اعیان ثابت است که صورت علمی همه موجودات عالم عین و خارج در آن متحقق بوده و ام‌الکتاب است و مظهر آن در عالم عین و خارج، کتاب وجودی عقل اول است که به نحو وحدت و بساطت، مشتمل بر کلمات وجودی همه حقایق عالم، اعم از کلیات و جزئیات است و کتاب وجودی نفس کلیه نیز مظهري دیگر از ام‌الکتاب است که حاوی کلمات وجودی حقایق کلیات عالم به نحو تفصیل است؛ هرچند در اطلاقی دیگر ام‌الکتاب به خود عقل اول نیز گفته می‌شود، چنان‌که نفس کلیه کتاب مبین نامیده می‌شود. چهارمین کتاب، کتاب وجودی نفس منطبع در جسم کلی است که به کتاب محو و اثبات موسوم است؛ زیرا کتاب مزبور به حوادث تعلق می‌یابد و حوادث از جهت تبدل و تغییری که پیدا می‌کنند، محکوم به محو و اثبات می‌گردند. در برابر کتاب‌های چهارگانه یادشده کتاب وجودی انسان کامل است که جامع همه آنهاست و خود عالمی صغیر و نسخه عالم کبیر و انموذج و نمونه آن است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۰-۹۱)؛

۵. عقل کلی و نفس کلیه: مقصود از نفس کلیه نزد مشهور، نفس کلی فلک و سماء است که ناطق و عاقل می‌باشد؛ چنان‌که منظور از عقل کلی فرشته‌ای است که با اذن الهی واسطه در ایجاد فلک و مشوق حرکت اوست و مراد از جسم کلی جسم و جرم فلک (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۵۲)؛ زیرا سماء دارای جان و نفسی کلی است که به تصریح قرآن کریم، امر مربوط به هر آسمانی در او وحی می‌گردد: «وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲).

و كل ما هناك حي ناطق و لجمال الله دوما عاشق

(سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، ص ۲۶۹).

سماء افزون بر نفس کلی، دارای نفسی است که مدرک حوادث و پدیده‌های جزئی است که در عالم طبیعت رخ داده و دستخوش تغییر و زوال می‌گردند و حرکت سماء که برخاسته از ادراکات جزئی آن نفس نسبت به حدود مسافت حرکت در جرم فلک است، در پیدایش آن حوادث تأثیرگذارند. نفس مذکور براساس مبانی حکمت مشاء که نافی تجرد خیال‌اند، نفس منطبعه نامیده می‌شود؛ چون به‌زعم ایشان مادی بوده، در جرم فلک و آسمان انطباق یافته است؛ ولی با توجه به مبنای حکمت متعالیه که به تجرد خیال باور دارد، نفس منطبعه می‌تواند اشاره به مرتبه عالم مثال باشد که حوادث طبیعی تا از آن عبور نکنند در مرحله عالم طبیعت تحقق نمی‌یابند (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، حاشیه ص ۳۲۴)؛ بنابراین کتاب محو و اثبات می‌تواند اشاره به عالم مثال باشد. اما در اصطلاح عرفان مقصود از عقل کلی، عقل نبوی و مراد از نفس کلیه، نفس امام و ولی است (همان، حاشیه ص ۱۵۲). پیامبر ﷺ فرمود: «خُصِّصَتْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» و فاتحه وجودی همان عقل اول است: «أول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷)؛ پس مرتبه خاتم ﷺ مرتبه عقل اول است و مرتبه امیرالمؤمنین ﷺ مرتبه نفوس کلیه است که اشیا در آنها به نحو تفصیل حاصل‌اند (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۶۱). ناگفته نماند که مراتب مذکور اشاره به مراتب خاص هر کدام از پیامبر ﷺ و امام ﷺ است؛ وگرنه مراتب وجودی ایشان منحصر به مراتب یادشده نیست، بلکه شامل مراتب برتر مانند وجود منبسط که وجه‌الله است و نیز حقیقت انسانیه می‌شود؛ چنان‌که در ادامه نبوی فوق چنین آمده: «وهي مصدره ب الحمد لله رب العالمين». فاتحه الكتاب که با آیه مذکور آغاز گشته به پیامبر ﷺ

اختصاص داده شده است، زیرا وی مظهر اسم «الله» است؛ چنان که در قرآن رمی وی به خدا اسناد یافته است: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و بنا بر اتحاد ظاهر و مظهر نسبت به همه عوالم ربوبیت دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷-۱۲۸). مثاله سبزواری حقیقت محمدیه مطلقه را وجود منبسط دانسته که آن را فیض مقدس می‌نامند و رحمت بر جهانیان است: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷؛ سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، حاشیه ص ۳۳۲). وی در جای دیگری عقل کلی را روحانیت پیامبر ﷺ و رحمت واسعه را مقام تمامیت ایشان دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، حاشیه ص ۱۸۳) و یقیناً مقصود وی مقام تمامیت در مرحله عین و خارج است؛ وگرنه مقامات برتری نیز مانند حقیقت انسانی و حتی مرتبه احدیت برای آن حضرت متصور است و اما اینکه به ایشان عقل گویند با توجه به اینکه عقل از عقال است، به این جهت است که وی رابط میان واجب و ممکن است: «بکم فتح الله و بکم یختم» (جامعه کبیره).

دو سر خط حلقه هستی از حقیقت به هم تو پیوستی

(اوحدی مراغهای، ۱۳۴۰).

۲. ویژگی‌های شخصیت حقیقی پیامبر ﷺ و امام ﷺ

در این قسمت با توجه به مبانی گذشته به ویژگی‌های شخصیت پیامبر ﷺ و امام ﷺ و نقش و جایگاه بی‌بدیل ایشان در نظام هستی می‌پردازیم:

۱. عرش پیمای فرش‌نشین: پیامبر ﷺ و امام ﷺ از وجودی چنان جامع و گسترده برخوردارند که از مرتبه طبع تا مرتبه اخفی را دربر می‌گیرد. عرفا برای نفس ناطقه انسان هفت مرتبه قائل‌اند که به آنها لطایف سبع گویند و به هفت شهر عشق نیز معروف‌اند و نفس کامله پیامبر ﷺ و امام ﷺ به عنوان انسان کامل دارای تمامی این هفت مرتبه‌اند. مراتب مذکور عبارت‌اند از طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی. به نفس ناطقه به اعتبار مبدأ حرکت و سکون بودن و مرتبه بدن، طبع و به اعتبار مرتبه ادراک جزئیات، نفس و به اعتبار ادراک کلیات تفصیلیه، قلب و به لحاظ حصول ملکه بسیطه خلاق تفاسیل و عقل بسیط در آن، روح و به جهت اتحاد با عقل فعال، سر و به اعتبار فنا در مقام واحدیت، خفی و به جهت فناء در مرتبه احدیت، اخفی گویند (آملی، بی‌تا، ص ۱۳۱-۱۳۲). به عقل فعال در اصطلاح فهلویین، روان بخش و در اصطلاح شریعت جبرئیل ﷺ اطلاق می‌گردد و در اصطلاح مشائیین عقل دهم از عقول عشره طولیه است که به اعتقاد ایشان کدخدائیت عالم عناصر با اذن الهی به وی واگذار گردیده است (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، ص ۱۹۱). جبرئیل ﷺ پیامبر اعظم ﷺ را در شب معراج تا سدره‌المنتهی همراهی نمود و از ادامه مسیر با ایشان باز ایستاد و پیامبر ﷺ تا «فکان قاب قوسین» مرتبه واحدیت و مقام وحدت در کثرت، بلکه «او ادنی» مرتبه احدیت و مقام کثرت در وحدت پیش رفتند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۹۳). پیغمبر ﷺ و امام به اعتبار مرتبه طبع، جامع عالم ناسوت و به لحاظ مرتبه نفس، جامع عالم مثال و به اعتبار مرتبه قلب، جامع عالم نفس کلیه و به اعتبار مراتب روح و سر، جامع عالم عقل و به جهت مراتب خفی و اخفی جامع مراتب واحدیت و احدیت‌اند که به ترتیب، دو و یک مرتبه با ذات غیب‌الغیوب فاصله دارند.

عارفان مقام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تعین اول، یعنی مرتبه احدیت می‌دانند که به آن تعین علمی نیز می‌گویند؛ زیرا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی حق که علم وی به اشیا با ذات خویش بوده، در این مرتبه است؛ ذاتی که به عنوان بسیط‌الحقیقه جامع وجودات و کمالات اشیاست و این علم بالاتر از علم ذاتی ازلی و تفصیلی است که خداوند در مرتبه واحدیت از راه اعیان ثابت علمیه به اشیا دارد. بنابراین مرتبه وجودی پیامبر صلی الله علیه و آله و اوصیا و جانشینان ایشان از عرش علم تا فرش زمین را دربرمی‌گیرد. در زیارت حضرت صاحب الأمر چنین آمده است: «السلام علیک یا ناظر شجرة طوبی و سدره‌المتهی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۱۱۷). شجره طوبی درخت بهشتی است که اصل آن در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام است و در خانه هر مؤمنی یک شاخه از آن است و سدره‌المتهی، نهایت مراتب مثال است. بهشت در آسمان: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ» (ذاریات: ۲۲) و نزد سدره‌المتهی است: «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (نجم: ۱۵؛ طباطبائی، بی تا، ج ۱۹، ص ۳۱-۳۲) و امام عصر علیه السلام هم‌اکنون در حیات دنیوی خویش به آنها نظاره می‌کند؛

۲. مظهر اتم در همه عوالم از فرق تا قدم: ظهور انسان کامل؛ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در هر عالمی کامل‌ترین ظهور در آن عالم است به گونه‌ای که جامع همه ظهورات در آن مرتبه است. ظهور ایشان در مقام واحدیت و عالم علم با عین ثابتی است که مظهر اسم جامع و اعظم «الله» بوده و اصطلاحاً حقیقت انسانیه نامیده می‌شود که همان حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و حقیقت علویه علیه السلام و ولویه بوده، چنان که از معصومان علیهم السلام وارد گشته است: «کنا نورا واحدا ثم افترقنا» (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، حاشیه ص ۳۱۶) و این عین ثابت، جامع همه اعیان ثابت است و با توجه به قاعده عرفانی «اتحاد ظاهر و مظهر» که همان اتحاد وجود و ماهیتی است که در فلسفه گفته می‌شود، با اسم «الله» یکی است و از این رو، در زیارت «جامعه کبیره» از امام هادی علیه السلام که با آن همه امامان علیهم السلام را می‌توان زیارت کرد (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰)، تعبیر «و اسمائکم فی الأسماء» آمده است. همچنین ظهور پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در عالم عقل، با عقل اول است؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷) و عقل اول جامع همه عقول بوده، بلکه از جامعیت نسبت به همه اشیا برخوردار است؛ به نحوی که حکما گفته‌اند: «إذا كان العقل كان الأشياء»، بنابراین تعبیر «و ارواحکم فی الأرواح» در زیارت جامعه می‌تواند در همین رابطه و ناظر به ظهور ایشان به عنوان خلیفه‌الله در مرتبه عالم عقل باشد. اما ظهور آنان در عالم نفوس با نفس کلیه است که جامع همه نفوس می‌باشد: «وانفسکم فی النفوس» و ظهورشان در عالم برزخ و مثال نیز جامع همه وجودات مثالی است که احتمالاً فقره «و قبورکم فی القبور» اشاره به آن باشد؛ زیرا قبر در لسان روایات بر برزخ اطلاق گردیده است، مانند «القبر اما روضه من ریاض الجنه او حفرة من حفر النیران» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۱۴-۲۱۸) و بالأخره ظهور پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در عالم طبیعت، جامع ظهورات در مرتبه طبیعت است. البته جامعیت ظهور در این مرتبه، به اعتبار نفوسی است که به ابدان ایشان تعلق یافته و گواه بر آن جمله «واشرقت الأرض بنورکم» در زیارت جامعه است که به عنوان مظهر کامل خداوند زمین با نور وجود ایشان روشن شده است و از این روست که جسم پیامبر صلی الله علیه و آله به واسطه ارتباطی که با روح والای ایشان دارد، مروح بوده، محکوم به احکام خاصی است؛ از قبیل سایه نداشتن، منحصر نبودن دید آن حضرت به جلوی سر و معطر بودن عرق بدن مبارک ایشان و یا

جسم پاک ام الأئمه، صدیقه طاهره محکوم به طهارت همیشگی است؛ زیرا بدن به منزله ماده و نفس به منزله صورت است و ترکیب ماده و صورت بنا بر تحقیق، ترکیب اتحادی است و «حکم احد المتحدین یسری الی الآخر»:

بس بزرگان گفته‌اند نی از گزاف جسم پاکان عین جان افتاد صاف

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر اول).

و شاید بدین جهت است که در همان زیارت جامعه، نظر به عالم طبیعت به جای اجسامکم فی الأجسام، تعبیر «اجسادکم فی الأجساد» آمده؛ زیرا جسد بر جسم به اعتبار تعلق نفس به آن، اطلاق می‌گردد و خلافت ایشان در زمین با اجساد شریفشان تحقق می‌یابد (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۳۳۲). براین اساس پیامبر ﷺ امی است؛ بدین معنا که با عقل کلی خود، امّ الأقالام و با نفس کلی خود امّ الکتاب و با دژ بدن شریفش، امّ الصیاصی و زادگاه و مسکن عالی وی امّ القری است (همان، ص ۳۳۱).

ناگفته نماند مرتبه عقل با تأثیری که در مرتبه نفس دارد و برخاسته از تقدم آن در مرتبه است، حکم قلم را می‌یابد و برعکس مرتبه نفس به جهت تأثیری که از عقل دارد و ناشی از تأخر آن در مرتبه است، حکم لوح و کتاب را پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که قلم در لوح تأثیر می‌گذارد و کتاب و لوح از قلم تأثر می‌پذیرد. راز اعتقاد به احترام به پیامبر ﷺ و امام ﷺ را در زمان رحلت و غیبت و عدم حضورش در میان مردم، همانند احترام به وی در زمان حضور و حیاتش در همین نکته می‌توان جست‌وجو کرد که حکم مترتب بر بدن و جسم پیامبر ﷺ و امام ﷺ به اعتبار مرتبه نورانیت و روحانیت ایشان است و از این رو، در اذن دخول به زیارتگاه پیامبر ﷺ و امامی که در ظاهر در قید حیات نیست، چنین وارد گشته است: «اللهم انی اعتقد حرمه هذا المشهد فی غیبته کما اعتقدها فی حضرته» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۱۶۰). چراکه پیامبر ﷺ و جانشینان وی زنده‌اند و نزد خدا روزی می‌خورند و محل ایستادن زائر خویش را می‌بینند و کلام او را می‌شنوند و سلامش را پاسخ می‌دهند: «و انی اعلم ان رسولک و خلفائک ﷺ احياء یرزقون عند ربهم بیرون مقامی و یسمعون کلامی و یرتّون سلامی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۱۶۰).

سرّ به امامت رسیدن برخی ائمه ﷺ در کودکی مانند حضرت جواد ﷺ نیز در نکته یادشده نهفته است و آن اینکه خلافت ایشان در زمین گرچه با جسد شریفشان است، ولی محکوم بودن جسد به این حکم به اعتبار تعلق روحشان به آن است. از آنجاکه آثار و عوارض و اوصاف اجسام، متفرع بر ذوات و اصول و جواهر اجسام‌اند، براین اساس هنگامی که اصول و جواهر اجسام، جلوه‌های ظهور اصل و جوهر جسم پیامبر ﷺ و امام‌اند، بنابراین اوصاف و کمالات اجسام نیز جلوه‌های اوصاف و کمالات مرتبه جسمیت ایشان‌اند؛ چنان‌که تعبیر «و آثارکم فی الآثار» در زیارت مذکور می‌تواند در همین زمینه وارد شده باشد. بنابراین ایشان با باطنشان مقوم وجودی عالم باطن و با ظاهرشان مقوم وجودی عالم ظاهرند و نسبتشان به عوالم مانند نسبت ذاتیات به ماهیات است: «فما احلی اسمائکم و اکرم انفسکم و اعظم شأنکم و اجل خطرکم» (جامعه کبیره)؛

۳. دارای نفس کلیه الهیه: امیرمؤمنان ﷺ در حدیث نفس که آن را در پاسخ به درخواست جناب کمیل از حضرت، مبنی بر معرفت نفس بیان فرمودند (سبزواری، بی‌تا، شرح دعای صباح، ص ۴۴)، برای نفس چهار مرتبه

ذکر فرموده‌اند: الف) نفس نامیه نباتیه؛ ب) نفس حسیه حیوانیه؛ ج) نفس ناطقه قدسیه؛ د) نفس کلیه الهیه. مرتبه نخست، مخصوص نباتات بوده و منشأ نمو و رشد است. مرتبه دوم مخصوص حیوان و منشأ احساس است. مرتبه سوم به انسان اختصاص دارد و مبدأ نطق و ادراک کلی است و نهایتاً مرتبه چهارم از آن پیامبر ﷺ و امام ﷺ است که منشأ قدرت و تصرف ایشان در کل نظام عالم می‌باشد:

غیر از آن جانی که در گاو و خر است آدمی را نفس و جانی دیگر است
باز غیر از نفس و جان آدمی هست جانی در نبی و در ولی

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر چهارم).

پیامبر ﷺ و امام ﷺ به‌مثابه جان و نفس برای عالم‌اند و همان‌گونه که جسد و بدن از نفس فرمان می‌برد، عالم مطیع و فرمانبردار ایشان است:

یطیعه العنصر طاعه الجسد للنفس فالكل كجسمه يعد

(سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت فلسفه، ص ۳۳۲).

«بکم ینزل الغیث و بکم یمسک السماء ان تقع علی الأرض الا باذنہ و بکم ینفّس الهم و یکشف الضر» (جامعه کبیره). از احتجاج هشام بن حکم با عمرو بن عبید استفاده می‌شود که برای عالم قلبی است و آن امام ﷺ است. این مناظره مورد تأیید امام ﷺ قرار گرفته؛ زیرا در گزارشی که به دستور امام صادق ﷺ هشام از مناظره خود با عمرو در مجلس درس وی در مسجد بصره به ایشان داد، عمرو وجود دل در بدن را برای حصول یقین به آنچه بر اندام‌ها مانند چشم و گوش وارد می‌شود دانست و هشام در پاسخ او گفت: چگونه ممکن است خداوند مخلوقات را بدون وجود پیشوایی که در اختلافات به وی رجوع کنند، در سرگردانی رها کرده باشد و امام ﷺ از شنیدن گزارش هشام خندید و سوگند یاد فرمود که این مطلب در کتاب‌های ابراهیم ﷺ و موسی ﷺ آمده است (صدوق، بی‌تا، ص ۲۱۰). عزیز نسفی برای انسان کامل سه ویژگی قائل است:

۱. او پیوسته در هستی حضور دارد؛

۲. مرکز عالم و میوه درخت آفرینش است و مقصود خداوند از خلقت کائنات و موجودات ظهور او بوده است؛

۳. در هر زمان فقط یک انسان کامل است (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). «ما جعل الله لرجل من قلیین فی جوفه»

(احزاب: ۴)؛ چنان که در روایت عیون از حضرت رضا ﷺ چنین آمده: «الأمّام واحد دهره لا یدانیه احد» و در همان

روایت تعبیر همدم و رفیق، پدر مهربان، برادر برابر و مادر دلسوز به کودک برای امام درباره مردم به کار رفته است:

«الأمّام الأئیس الرفیق والوالد الشفیق و الأخ الشقیق و الأم البره بالولد الصغیر». پیامبر ﷺ درباره موسی ﷺ فرمود:

چنانچه زنده بود چاره‌ای جز پیروی من نداشت: «لو کان موسی حیا ما وسعه الا اتباعی» (سبزواری، ۱۳۷۵، ص

۲۷۷). در زیارتی که از امام جواد ﷺ برای پدر بزرگوارشان امام رضا ﷺ وارد شده و به زیارت جوادیه معروف است،

چنین آمده: «و بهم سکنت السواکن و تحرکت المتحرکات» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۵۴). البته مشیت

پیامبر ﷺ و امام ﷺ فانی در مشیت الهی است: «وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰). حتی در صورتی که مشیت خدا به کشته شدن آنها تعلق گرفته باشد، آن گونه که پیامبر ﷺ در خواب به سیدالشهدا ﷺ فرمود: «فان الله قد شاء ان يراک قتيلا» (سیدبن طاوس، بی تا، ص ۶۵) آنان در برابر اراده الهی تسلیم محض اند و از خود اختیاری ندارند؛ چنان که امام حسین ﷺ در لحظات آخر حیات به پیشگاه خدا عرضه داشت: «صبرا علی قضائک یا رب لا اله سواک یا غیاث المستغیثین» (موسوی مرقم، ۱۳۹۹ق، ص ۲۸۳). شاعری خوش ذوق در ماجرای ضربت خوردن امیرمؤمنان ﷺ چنین گفته است:

به فرقی کی اثر می کرد شمشیر گمانم ابن ملجم یا علی گفت

پیامبر ﷺ و امام ﷺ گاه قدرت تصرف خویش در عالم را در معرض دید دیگران به نمایش گذاشته اند. نمونه ای از این نمایش قدرت را می توان در ماجرای همراهی *ابی نذر* با رسول الله ﷺ به سوی تبوک و جا ماندن وی از قافله مسلمانان در مسیر حرکت به دلیل ضعف و کندی شترش مشاهده کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ حاشیه ص ۱۰، به نقل از: سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۱۷۸). وی با رها ساختن شتر و برداشتن متاعش پیاده به راه افتاد تا خود را به رسول الله ﷺ برساند. سپاه اسلام که در منطقه ای مشغول استراحت بودند، دیدند کسی زیر آفتاب سوزان ظهر به سوی آنان می آید. پیامبر ﷺ فرمود کاش/ ابو نذر باشد. اصحاب گفتند: ابو نذر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۲۱۵):

مصور شد به انشاء پیامبر مثال بوذری از کن ابادر

نمونه دیگر ماجرای جان بخشی امام رضا ﷺ به نقش دو شیر روی پرده در حضور *مأمون* است که بنا بر نقل شیخ *صدوق* در *عیون اخبار الرضا* پس از آمدن باران به دعای حضرت، حمیدین *مهران* که حاجب و پرده دار *مأمون* بوده، پیشنهاد تشکیل جلسه ای با حضور بزرگان کشور را برای مجادله با حضرت به *مأمون* داد تا اثر اجابت دعای وی در میان مردم خنثا گردد. وی در آن جلسه ضمن گفت و گو با امام ﷺ و جسارت به حضرت از ایشان خواست آن دو شیر را زنده کند تا او را بدرند؛ با اشاره امام ﷺ آن دو شیر پرده زنده شدند و غرش کنان به جان حمید افتادند و اثری از او به جای نگذاشتند و با دستور امام ﷺ به صورت اول خود درآمده و بر پرده ترسیم شدند (صدوق، ۱۳۹۶ق، ص ۵۵۵-۵۵۲):

۴. صاحب ولایت مطلقه کلیه الهیه: در سیر دوری وجود که از خدا آغاز و به وی ختم می گردد، قطب و محور اصلی نظام هستی که احکام عالم دایرمدار اوست و نیز مرکز دایره وجود از ازل تا ابد است، در معنا و باطن و محیط تجرد و وحدت یکی است و آن جز حقیقت محمدیه نیست: «بکم فتح الله و بکم یختم» (جامعه کبیره) و از این رو، ولایت کلیه مطلقه یکی است؛ ولی این ولایت در پیامبر ﷺ بالأصله و در امامان ﷺ بالتبعیه است، چنان که در خبر فرمود: «اولنا محمد اوسطنا محمد آخرنا محمد و کلنا محمد» (قمشه ای صهبا، ۱۳۵۴، ص ۶) و ذیل این خبر، یعنی «وکلنا محمد»، گواه اتحاد حقیقی امامان ﷺ با پیامبر ﷺ است و تنها همنام بودن امام باقر ﷺ و امام زمان ﷺ با پیامبر ﷺ مقصود نیست:

متحد بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنیید از منجینق	تا رود فرق از میان این فریق

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر اول).

البته چنان که پیش‌تر گذشت مرتبه امیرمؤمنان، مرتبه نفوس کلیه است که اشیاء در آن به نحو تفصیل حاصل‌اند؛ زیرا همان‌گونه که صور علمیه و کمالات از مرتبه روح بر نفس فائض می‌گردند، همچنین مرتبه ولایت آن حضرت از روحانیت خاتم‌النبین علیه السلام فائض می‌شود و از این رو، امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «انا عبد من عبید محمد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۹؛ فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۶۱)؛ و اما در محدوده صورت و عالم کثرت همان حقیقت محمدیه علیه السلام به صورت‌های گوناگون پیامبران از آدم علیه السلام تا خاتم علیه السلام ظاهر می‌گردد و چون نبی برخلاف ولی اسم الهی نیست تا در هر زمانی مستلزم مظهری در عالم باشد، از این رو، با ظهور خاتم علیه السلام، نبوت منقطع می‌گردد و پس از انقطاع دور نبوت، حقیقت مذکور تا دامنه قیامت در صورت‌های امامان معصوم و اولیای الهی از ابوالأئمه علیهم السلام تا قائم ایشان علیه السلام به عنوان خلفا و جانشینان خدا در زمین ظهور می‌یابد و ظهور حقیقت محمدیه علیه السلام در صورت‌های انبیا و اولیا به جهت آن است که مردم با آنان انس گیرند و از این رهگذر به کمال لایق خویش برسند و البته دوران غیبت احکام خاص خود را داراست: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال: ۴۲)؛ «بکم یسلک الی الرضوان و علی من جحد منکم غضب الرحمن» (زیارت جامعه کبیره).

پس به هر دوری ولیی قائم است / آزمایش تا قیامت دائم است

(شبستری، ۱۳۶۱).

و از این جهت تفاوتی میان پیامبران الهی نیست: «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹).

هر نبی و هر ولی را مسلکی است / چون که تا حق می‌رود جمله یکی است

(شبستری، ۱۳۶۱).

و راز اذن دخول از رسول‌الله صلی الله علیه و آله در زیارتگاه‌های امامان معصوم پس از اجازه گرفتن از پروردگار و پیش از اجازه خواستن از امام و فرشتگانی که در آن زیارتگاه اقامت دارند، در همین اتحاد حقیقت آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله نهفته است: «وانی استأذنک یا رب اولاً و استأذن رسولک صلی الله علیه و آله ثانیاً و استأذن خلیفتک الامام المفروض علی طاعته فی الدخول فی ساعتی هذه الی بیته و استأذن ملائکتک الموکلبین بهذه البقعة المبارکة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۱۶۰-۱۶۱).

جان گرگان و سگان از هم جداست / متحد جان‌های شیران خداست

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر چهارم).

چنان که در آغاز اذن دخول چنین آمده است: «اللهم انی وقتت علی باب من ابواب بیوت نبیک وآل نبیک علیه وعلیهم السلام وقد منعت الناس الدخول الی بیوته الا بأذن نبیک فقلت یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۱۶۰).

در این فقره سه نکته درخور توجه است:

نخست اینکه همه حرم‌های امامان مانند حرم پیامبر ﷺ در زمان زیارت، خانه رسول الله ﷺ و ایشان است و از این نکته معلوم می‌شود که فرقی میان حیات و ممات ظاهری ایشان نیست؛

دوم اینکه وقوف در درگاه ورود به مشاهد امامان ﷺ وقوف نزد باری از ابواب بیوت پیامبر ﷺ است و آن گواه اتحاد ایشان با پیامبر ﷺ در حقیقت است؛

سوم اینکه اجازه خواستن مستلزم اجازه دادن از سوی پیامبر ﷺ و امامی است که از آنها اجازه گرفته می‌شود، وگرنه اجازه خواستن لغو خواهد بود و این دلیل بر آن است که پیامبر ﷺ و امام ﷺ حی و حاضر و ناظر بر زائر خویش‌اند، هر چند حیات ظاهری در میان مردم نداشته باشند.

سخن پایانی اینکه حقیقت واحد محمدیه ﷺ متناسب با مقتضیات زمان و استعدادات مردم هر زمانی در یک صورت به عنوان پیامبر ﷺ و امام ﷺ ظهور یافته تا اینکه در دایره نبوت به ظهور خاتم‌النبین رسیده و در دایره ولایت هم اینک نبوت به وجود خاتم‌الاولیاء رسیده که «بیمنه رزق الوری و بوجوده ثبتت الأرض والسماء» (مفاتیح‌الجنان، دعای عدیله) و به گفته محقق طوسی در *تجرید الاعتقاد*: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا» (حلی، ۱۳۹۹ق، ص ۳۸۸)؛ تا وقتی که خدا بخواهد و به ظهور ایشان منجر شود و در نهایت این دور، به قیام ساعت منتهی گردد و از این جهت تفاضل میان پیامبران الهی تحقق می‌یابد: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸-۱۲۹) و افضل ایشان رسول الله ﷺ است که وجود عنصری وی نسخه مجمله حقیقت انسانیه است و همه مراتب در آن منطوقی می‌باشد؛ نحوه انطوا و اندراج عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۷۸). ائمه ﷺ نیز افضل از پیامبران‌اند؛ چنان که بر پایه روایتی علی ﷺ از پیامبر ﷺ پرسید: شما برترید یا جبرئیل؟ و حضرت در پاسخ فرمود: خداوند پیامبران مرسل را بر ملائکه مقرب و مرا بر همه پیامبران و مسلمانان برتری بخشیده و پس از من برتری برای تو و ائمه بعد از توست (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۶۲). پیامبر ﷺ در شب معراج در هر آسمانی از آسمان‌های هفتگانه (مراتب عالم مثال) پیامبری را دیدند؛ در آسمان اول، آدم ﷺ و در دوم، یحیی ﷺ و عیسی ﷺ و در سوم یوسف ﷺ و در چهارم ادریس ﷺ و در پنجم هارون ﷺ و در ششم موسی ﷺ و در هفتم ابراهیم ﷺ را مشاهده فرمودند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸) و این شاید اشاره به مرتبه خاص هر کدام از پیامبران مذکور باشد. از آنجا که ولایت به عنوان جنبه ارتباط باطنی با غیب و مبدأ عالم، پشتوانه نبوت و رسالت پیامبران به عنوان جنبه ظاهری و ارتباط ایشان با خلق است و در زمان ظهور از جماعت پیامبران تنها حضرت عیسی از آسمان فرود خواهد آمد و در نماز به حضرت مهدی ﷺ اقتدا خواهد کرد، عارفان عیسی ﷺ را خاتم ولایت عامه دانسته‌اند که مربوط به عموم انبیاست؛ چنان که حضرت مهدی ﷺ خاتم ولایت خاصه محمدیه‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۹ و ۴۱).

یکی خط است ز اول تا به آخر	بر او خلق جهان گشته مسافر
در این ره انبیا چون ساریان‌اند	دلیل و رهنمای کاروان‌اند
وز ایشان سید ما گشته سالار	هم او اول هم او آخر در این کار
احد در میم احمد گشته ظاهر	در این دور اول آمد عین آخر
ز احمد تا احد یک میم فرق است	جهانی اندر آن یک میم غرق است
بر او ختم آمده پایان این راه	در او مُنزل شده «ادعو الی الله»
مقام دلگشایش جمع جمع است	جمال جانفزایش شمع جمع است
شده او پیش و دل‌ها جمله از پی	گرفته دست جان‌ها دامن وی

(شبه‌ستری، ۱۳۶۱).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با رویکرد عرفانی و به منظور شناخت شخصیت پیامبر ﷺ و امام ﷺ، در بخش نخست براساس مبانی عرفان نظری به وساطت اسمای الهی میان ذات و موجودات عالم اشاره شد که براساس آن با ظهور اسماء، موجودات ابتدا در علم ربوبی به عنوان اعیان ثابته و با نظام خاصی تحقق یافته‌اند و سپس به منصف ظهور و بروز خارجی می‌رسند. در این میان عین ثابت انسان کامل که بر آن حقیقت انسانیه اطلاق می‌گردد و مظهر اسم اعظم و جامع «الله» است، از جامعیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که هر فردی از افراد عالم، چه در وجود علمی و چه در وجود عینی که آن نیز مراتبی دارد، مظهر اوست؛ بدین نحو که مظهر کامل و جامع در هر مرتبه از آن انسان کامل می‌باشد. سپس در ادامه نوشتار و در بخش دوم با توجه به اینکه حقیقت انسانیه (قطب و محور اصلی عالم از ازل تا ابد) حقیقت محمدیه ﷺ و حقیقت علویه ﷺ است، ویژگی‌های شخصیتی خاص پیامبر ﷺ و امام ﷺ ذکر گردید. بر پایه ویژگی‌های مزبور، ایشان از جامعیت وجودی به گستره عرش علم تا فرش طبیعت و عنصر برخوردارند و با ظواهرشان مقوم وجودات ظاهری و مشهود و با حقایق و بواطنشان مقوم وجودات باطنی و غیبی‌اند و دارای نفس کلیه الهیه‌اند و از این رو، به مثابه جان و نفس و قلب عالم هستند و صاحب ولایت مطلقه کلیه الهیه‌اند و عالم هستی تحت فرمان و خواست آنان اداره می‌شود؛ هرچند خواست آنها فانی و محو در خواست خداوند است. براین اساس حقیقت محمدیه و حقیقت علویه به مقتضای زمان‌های گوناگون و استعدادات مختلف مردم هر زمانی برای هدایت ایشان، به صورت پیامبران الهی از آدم ﷺ تا خاتم ﷺ جلوه‌گر گشته و پس از منقضی گشتن دور نبوت، حقیقت مذکور به صورت امامان معصوم و هم‌اکنون به صورت خاتم اولیاء مهدی موعود ﷺ ظهور یافته است تا به عصر ظهور موفورالسرور حضرتش منجر شود و این دور به قیام ساعت منتهی گردد:

هله عاشقان بشارت که نماند این جدایی برسد زمان دولت بکند خدا خدایی

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۵۷، *دیوار اشعار و رسائل*، به اهتمام برات زنجانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین، ۱۳۴۰، *دیوان (منطق العشاق، جام جم)*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، امیرکبیر.
- آملی، محمدتقی، بی‌تا، *درر الفوائد*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۴۱، *دیوان اشعار*، تهران، پیروز.
- حائری یزدی، علی، ۱۴۲۲ق، *الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب*، تحقیق سیدعلی عاشور، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۹۹ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۶، *شرح المنظومه*، چ پنجم، قم، دارالعلم.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الأسماء و شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، بی‌تا، *شرح الأسماء الحسنی*، قم، بصیرتی.
- سیدبن طاوس، بی‌تا، *التهوف علی قتلی الطفوف*، ترجمه سیداحمد فهری زنجانی، تهران، جهان.
- شبه‌ستری، محمودبن عبدالکریم، ۱۳۶۱، *گلشن راز*، به اهتمام صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهوری.
- صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۷، *عیون اخبار الرضا*، قم، دارالعلم.
- _____، ۱۳۹۶ق، *عیون اخبار الرضا*، ترجمه فارسی جمعی از مترجمان، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی‌تا، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *المیزان فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح‌المتجهد و سلاح‌المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه‌الشیعه.
- فاضل‌تونی، محمدحسین، ۱۳۶۰، *تعلیقه بر فصوص محیی‌الدین ابن عربی*، مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح محمد خوانساری، تهران، مولی.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۷۰ق، *النافع یوم‌الحشر فی شرح الباب‌الحادی عشر*، قم، مرکز نشر کتاب.
- قمشه‌ای صهباء، آقا محمدرضا، ۱۳۵۴، «ذیل فص شیخی فصوص‌الحکم شیخ‌اکبر محی‌الدین»، در: *مباحث ولایت با رساله موضوع*
- الخلافة الکبری*، به کوشش منوچهر صدوقی سها، قزوین، نور.
- قمی، شیخ عباس، بی‌تا، *سفینه البحار و مدینه‌الحکم والآثار*، قم، مؤسسه الاسلامیه.
- قیصری، محمدداوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۶، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی مقرر، عبدالرزاق، ۱۳۹۹ق، *مقتل‌الحسین*، تهران، دار‌الکتب الاسلامی.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۴، *ثنوی معنوی*، مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ارمغان.
- نسفی، عزیز، ۱۳۸۱، *انسان کامل*، به کوشش محمودرضا اسفندیار، قم، اهل قلم.

تبیین مسئله «نفس الامر» از منظر عرفان

h.ramazani89@gmail.com

حسن رضانی / استادیار گروه اخلاق و عرفان پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۴

چکیده

مسئله نفس الامر را از دو بُعد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌توان مورد پژوهش قرار داد. از بُعد هستی‌شناسی نفس الامر اشیا، واقعیاتی در مرتبه وجودی بالاتر است. حکیمان و عارفان مسلمان در مصداق این واقعیت اختلاف‌نظر دارند. در این نوشتار دیدگاه عارفان درباره مسئله نفس الامر از حیث هستی‌شناسی کانون بررسی قرار گرفته و پس از گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، مسئله نفس الامر از منظر عارفان به روش توصیفی - تحلیلی، تبیین و سپس با ادله قرآنی مستدل شده و این نتیجه به دست آمده که از نگاه عارفان مسلمان نفس الامر اشیا عبارت است از: اعیان ثابته یا همان وجود علمی اشیا پیش از ایجاد؛ البته به شرط تجرید کامل، حتی از همین وجود علمی، و رسیدن به ذواتی غیبی و ازلی که در غیب ذات حق مستجند و از نظر رتبه چه بسا قبل از اسما قرار بگیرند.

کلیدواژه‌ها: نفس الامر، عرفان، اعیان ثابته، حضرت علمیه، علم ازلی.

نفس الامر اصطلاحی است که اندیشمندان علوم عقلی در چپستی و مصداق آن اقوال مختلفی ابراز کرده‌اند. این واژه در فضای فلسفی بیشتر از بُعد معرفت‌شناسی مورد مذاقه قرار گرفته است. از این بُعد نفس الامر مطابق صورت‌های ذهنی، اعم از تصورات و تصدیقات است. واژه نفس الامر را از بُعد هستی‌شناسی نیز می‌توان مورد تحقیق قرار داد. از این منظر نفس الامر عبارت است از واقعیت اشیای اطراف ما، که می‌باید در مرتبه وجودی بالاتری لحاظ شود. حکمای اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی درباره نفس الامر اشیا مطرح کرده‌اند: برخی از آنان نفس کلیه، برخی دیگر لوح محفوظ و گروه آخر عقل اول را نفس الامر اشیا دانسته‌اند. این تحقیق می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که از منظر اهل عرفان نفس الامر اشیا در چه مرتبه‌ای از وجود تقرر دارد؟

تحقیق درباره حقیقت نفس الامر از نگاه اهل معرفت، تحقیقی بنیادین است و تبیین دقیق آن در عرفان اسلامی، به دلیل اختلاف روش حل مسئله در فلسفه و عرفان، ضروری به نظر می‌رسد. تاکنون درباره چپستی و حقیقت نفس الامر مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است. نویسنده مقاله «نفس الامر» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵ الف)، اقوال برخی فلاسفه و عرفا را درباره این مسئله بررسی کرده است. مقاله «نفس الامر» (معلمی، ۱۳۸۸)، اقوال فلاسفه را در باب این اصطلاح از حیث هستی‌شناسی مورد تحقیق قرار داده است. کتاب *نفس الامر در فلسفه اسلامی* (اردستانی، ۱۳۹۲)، نفس الامر را از منظر فلاسفه به بحث و تحلیل می‌گذارد. مقاله «نفس الامر و مناظ صدق» (عارفی، ۱۳۸۰)؛ مقاله «تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از صدق و نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبائی» (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵)؛ مقاله «ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن» (کاظمی، ۱۳۹۷)؛ مقاله «تبیین نفس الامر از منظر علامه طباطبائی» (کاظمی، ۱۳۹۶) و مقاله «مسئله نفس الامر در اندیشه علامه طباطبائی و فلسفه ابن‌سینا» (قربانی، ۱۳۸۶)، این مسئله را از نگاه فلسفی و دیدگاه یکی از فلاسفه مورد پژوهش قرار داده‌اند؛ اما تاکنون مقاله‌ای مستقل که مسئله نفس الامر را از منظر عرفان تبیین کرده باشد، نگاشته نشده و این نوشتار از این حیث، بدیع است.

نگارنده در تحقیق حاضر نخست مسئله نفس الامر را از منظر عرفان تبیین، و سپس با استناد به برخی آیات قرآن از جمله آیه ۵۰ سوره «طه» و آیه ۱۷ «رعد»، دیدگاه اهل معرفت در باب این مسئله را مستدل خواهد کرد.

۱. تبیین مسئله نفس الامر از منظر عرفا

در جای خود بیان شده که «اعیان ثابت» عبارت‌اند از وجود علمی اشیا پیش از ایجاد، که از ازل در علم باری تعالی یا همان «حضرت علمیه» با فیض اقدس حق (جلّ و اعلیٰ) رقم خورده‌اند. اکنون با توجه به این مطلب اگر «اعیان ثابت» را که عبارت از وجود علمی اشیا پیش از ایجاد هستند، حتی از این وجود علمی هم تجرید کنیم و خود اشیا را من حیث هی هی، که نه به وجود علمی موجودند و نه به وجود عینی، بلکه فقط و فقط خودشان هستند و خودشان، و نه چیز دیگری در نظر بگیریم از «نفس الامر» اشیا سر درمی‌آوریم و به ذواتی می‌رسیم غیبی و ازلی که در غیب ذات حق مستجن‌اند و از نظر رتبه چه‌بسا قبل از اسما قرار گیرند.

درواقع همین ذوات و نفس الامر اشیا هستند که متعلق علم ازلی حق‌اند و براساس آموزه عرفانی «عَلِمَ الْأَشْيَاءَ عَلَيَّ ما هی عَلَيَّها» یعنی او به همه اشیا همان گونه که هستند داناست؛ متبوع علم‌اند و علم نیز تابع آنهاست. این معلوم بودن، منجر به آفرینش می‌شود و از ایجاد اشیا در عالم خارج سر درمی‌آورد. محیی‌الدین بن عربی در این باره گوید:

و اعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم و لا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها و ما لا يتغير فيشبهها كلها في حال عدما على تنوعات تغييراتها إلى ما لا يتناهي فلا يوجد إلا كما هي عليه في نفسها... و العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۶)؛ بدان! خداوند نوشت، مگر آنچه را که دانست؛ و نیز ندانست، مگر آنچه را از صور معلومات (همان گونه که هستند) مشاهده کرد؛ چه آنهایی که بر حسب ذات تغییرناپذیرند و چه آنهایی که متغیرند، همه را با تمام تغییرهای نامتناهی‌شان مشاهده کرد؛ پس آنها را ایجاد نکرد، مگر طبق همان گونه و حالی که مقتضای ذات آنهاست... و علم، تابع معلوم است؛ نه اینکه معلوم، تابع علم باشد؛ پس این را بفهم.

البته باید دانست که مسئله تبعیت علم از معلوم یا مسئله تبعیت علم از نفس الامر الاشیا، مسئله کوچک و پیش‌یافتاده‌ای نیست که هر کسی با هر توان و سرمایه‌ای بتواند بر درک آن موفق شود؛ بلکه مسئله‌ای است بس بزرگ، دقیق و حساس که اگر کسی بخواهد آن را به خوبی درک و تصدیق کند، ابتدا باید از آن تصور صحیحی داشته باشد؛ و آن هم وابسته به این است که شخص از استعدادی بالا برخوردار باشد و افزون بر این، ریاضت‌های علمی و عملی بسیاری را تحمل نماید. بلی اگر این مسئله آن طور که باید مورد تحقیق واقع شده و با توجه به امور مزبور درست و صحیح تصور گردد، تصدیق و پذیرفتن آن آسان است، بلکه در این صورت احدی نمی‌تواند آن را انکار نماید. ابن عربی در توضیح و بیان اهمیت این مسئله و نیز ثمره آن در فهم مسئله مهم و حساس قضا و قدر (یا مسئله خیر و شر) و تفویض و تسلیم در برابر آن گوید:

و فرّق يا أخی بین کون الشیء موجودا فیتقدم العلم و جوده و بین کونه علی هذه الصور فی حال عدمه الألی له فهو مساوق للعلم الإلهی به و متقدم علیه بالرتبة لأنه لذاته أعطاه العلم به فاعلم ما ذکرناه فإنه ینفعک و یقویک فی باب التسلیم و التفویض للقضاء و القدر الذی قضاه حالک و لو لم یکن فی هذا الکتاب إلا هذه المسألة لکانت کافیه لكل صاحب نظر سدید و عقل سلیم و الله یقولُ الْحَقُّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبیل (همان، ج ۴، ص ۱۶)؛ ای برادر من! میان مسئله موجود بودن شیء و تقدم علم بر این موجودیت و مسئله بودن شیء بر آن صورت نفس الامری در حال عدم ازلی فرق بگذار! که این صورت نفس الامری شیء در حال عدم، با علم الهی به آن شیء مساوق و در عین حال از نظر رتبه بر آن مقدم است؛ زیرا آن صورت نفس الامری شیء است که با تکیه بر ذات خود معلومیت خویش را به حق تعالی عطا می‌کند. پس این مسئله را به خوبی درک کن! که به حال تو نافع است و نیز تو را در باب تفویض امر به خداوند و تسلیم شدن در برابر قضا و قدر الهی - که حال نفس الامری تو بر آن حاکم است - تقویت می‌کند. و اگر در این کتاب نبود، مگر همین مسئله، برای هر کسی که دارای نظری استوار و عقلی سلیم است کافی بود. و خداست که حق را گفته و هموست که به راه راست هدایت می‌کند.

او در بیان دیگری رتبه و درجه نفس الامر را بالاترین رتبه و درجه معرفی نموده و براین اساس تأکید کرده است: حتی ذات خداوند به عنوان کسی که به نفس الامر اشیا عالم است، تحت تسخیر نفس الامر معلوم است و دگرگونی‌اش تابع دگرگونی اوست؛ و می‌داند چه امری برای آن واجب و چه امری برایش مستحیل است و لذا به

چیزی جز آنچه مقتضای ذات و نفس الامر معلوم است قیام نمی‌کند. وی همچنین یادآور می‌شود: از جمله معلومات نفس‌الامری، نفس‌الامر خود خداست؛ از این رو، او در کنار علم به اقتضات نفس‌الامری اشیا به اقتضات نفس‌الامری خود نیز آگاه است و می‌داند چه امری برای او واجب و چه امری برایش محال است (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۲۸).

مطلبی که درباره ذوات و نفس‌الامر اشیا نباید از آن غفلت کرد محمول نبودن آنهاست؛ بدین معنا که هر چیزی از ازل بالضروره خودش، خودش بوده است و تا به ابد نیز بالضروره خودش، خودش خواهد بود و در این امر به کسی جز خودش مدیون نبوده و نیست و نخواهد بود؛ و در رأس همه امور و ذوات، نفس‌الامر و ذات خود حق تعالی است که ماهیت و حقیقتش صرف و محض وجود است و لذا در این امر (همانند سایر ذوات) به کسی جز خودش وابسته نیست؛ و از همین جهت است که او (به اعتراف همه و با هر مشربی) در بودن، تحقق داشتن و بقا به چیزی یا کسی هیچ‌گونه نیازی ندارد. دیگر ذوات نیز در این قضیه که بالضروره خودشان، خودشان هستند و در این امر به کسی جز خودشان وابسته نیستند، بنابراین آنها برخلاف خدا در بودن، تحقق و بقا به کسی که مانند آنها نیست، بلکه وجود عین ذات و حقیقت اوست، نیازمندند.

بدیهی است مطلب یادشده انکارناپذیر است؛ چون انکار آن به انکار ضروری‌ترین مطلبی که همگان آن را با هر مشربی پذیرفته‌اند می‌انجامد؛ و آن مطلب عبارت از این است که هستی، عین ذات و حقیقت خداست، و چون چنین است، او در بودن و همچنین بقا به چیزی یا کسی محتاج نیست. در صورت پذیرش این مطلب باید گفت: انسانیت، عین ذات انسان است و چون چنین است، او در انسان بودن به کسی نیازمند نیست. همچنین درباره سایر ذوات باید گفت: هر ذاتی، خودش عین ذات اوست و چون چنین است، او در این امر که خودش خودش هست، به کسی محتاج نیست. آری اگر احتیاجی وجود دارد (که دارد) در موجود بودن آن ذات است، نه اینکه آن ذات، آن ذات است. همین است معنای آن سخن معروفی که برخی از بوعلی سینا نقل کرده‌اند که او در مقام بحث با یکی از شاگردانش گفته است: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل اوجدها» (لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۶). «مشمشه» به معنای زردآلو است. گویا ابن‌سینا آنگاه که با شاگرد خویش درباره عدم مجموعیت ذوات و ماهیات یا همان نفس‌الامر اشیا بحث می‌کرده، مشغول خوردن زردآلو بوده است، لذا با اشاره به آنچه می‌خورده گفته است: خداوند این زردآلو را که مشاهده می‌کنید فقط ایجاد کرده است، نه اینکه او زردآلو را زردآلو کرده باشد؛ چراکه زردآلو از ازل زردآلو بوده و تا به ابد هم زردآلو خواهد بود و اصولاً زردآلو در این جهت نیازمند به جعل نیست، بلکه در موجودیت نیازمند به جعل است.

شبهه این سخن درباره اقتضات ذاتی اشیا مانند: امکان ذاتی اشیا یا امتناع ذاتی شریک‌الباری یا حسن ذاتی عدل و یا قبح ذاتی ظلم نیز جریان دارد. بدین معنا که اشیا ممکن‌الوجود ذاتاً ممکن‌اند و امکان، مقتضای ذات آنهاست؛ نه اینکه خدا (جل و اعلی) یا کس دیگری آنها را ممکن کرده باشد؛ چراکه در این صورت باید امکان بالغیر را بپذیریم؛ درحالی که امکان بالغیر محال است؛ زیرا آن شیء ممکنی که بر حسب فرض امکانش از ناحیه غیر تأمین

شده، با توجه به ذات خود او و صرفنظر از غير - به اقتضای انحصار مواد در سه ماده و جوب، امکان و امتناع - ذاتاً يا بايد واجب باشد يا ممتنع و يا ممکن؛ و در هريك از اين صور محذوری وجود دارد؛ زیرا اگر آن شيء صرفنظر از غير، ذاتاً ممکن باشد، پس او در امکان نیازی به غير ندارد و ممکن ساختن او توسط غير، عين تحصيل حاصل و محال است؛ و اگر ذاتاً واجب باشد، پس او امکان را نمی پذیرد و ممکن ساختن او به معنای ممکن شدن واجب و محال است؛ و اگر ذاتاً ممتنع باشد، پس او امکان را نمی پذیرد و ممکن ساختن او به معنای ممکن شدن ممتنع و محال است. بنابراین اشیای ممکن ذاتاً ممکن اند و امکان، مقتضای ذات آنهاست. لذا آنها از ازل تا به ابد ممکن اند و در ممکن بودن هیچ گاه به کسی يا چیزی (جز ذات خود) محتاج نبوده و نخواهند بود. امتناع شریک الباری نیز محکوم به همین حکم است؛ بدین معنا که شریک الباری ذاتاً ممتنع است و امتناع، مقتضای ذات اوست و لذا در این جهت بر کس يا چیزی دیگری متوقف نیست؛ زیرا در غير این صورت، شریک الباری صرفنظر از غير، ذاتاً يا واجب است و يا ممکن؛ و به اعتراف همگان هیچ کدام از این دو پذیرفتنی و صحیح نیست.

همچنین حُسن عدل و نیز قبح ظلم ذاتی این دو امرند و این گونه نیست که خدا يا کس دیگری عدل را حَسَن و ظلم را قبیح قرار داده باشد و صرفنظر از این جعل و این قرار داده، عدل نیکو و ظلم زشت نباشد؛ زیرا در غير این صورت باید بپذیرفت که ظلم و عدل نسبت به حُسن و قبح ذاتاً هیچ اقتضایی ندارند و خداست که مثلاً بدون هیچ ملاک و مصلحتی عدل را حَسَن و ظلم را قبیح قرار می دهد و اگر او بخواهد می تواند برعکس عمل کرده و عدل را قبیح و ظلم را نیکو قرار دهد؛ در صورتی که هرگز این گونه نیست؛ چون معقول نیست خدا ظلم را نیکو قرار داده، به آن دستور دهد و برعکس، عدل را قبیح قرار داده، از آن نهی نماید. بلکه معقول این است که گفته شود: عدل ذاتاً نیکو است و چون چنین است خداوند (جل و اعلى) به آن دستور می دهد و همچنین ظلم ذاتاً قبیح است و چون چنین است خداوند (عزوجل) از آن نهی می کند. چنان که خداوند در آیه ۹۰ سوره «نحل» می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَابْتِغَاءِ لَكُمُ التَّكْوِينِ». یا در آیه ۲۸ سوره «اعراف» در رد کسانی که ادعا می کنند خداوند به آنها دستور داده تا فحشا را انجام دهند به پیامبر ﷺ دستور می دهد به آنها بگوید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». مقدس اردبیلی ذیل این آیه شریفه چنین می گوید:

أَنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْقَبِيحِ، وَ أَنَّهُ قَبِيحٌ، وَ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ، وَ أَنَّ الْفِعْلَ فِي نَفْسِهِ قَبِيحٌ، مِنْ غَيْرِ أَمْرِ الشَّارِعِ، وَ أَمْتَالِهَا كَثِيرَةٌ فِي الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ مِثْلَ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» فَقَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ إِنَّ الْحَسَنَ مُحَضُّ قَوْلِ الشَّارِعِ أَفْعَلٌ، وَ الْقَبِيحُ قَوْلُهُ لَا تَفْعَلْ، بَاطِلٌ، وَ هُوَ وَاضِحٌ (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۷۲)؛ همانا خداوند به زشتی دستور نمی دهد، زیرا دستور به زشتی خود نیز زشت و ناپسند است و او کار زشت و ناپسند را انجام نمی دهد؛ و به درستی کار زشت و ناپسند ذاتاً و بدون آنکه شارع نهی کند قبیح است و نظیر این آیه در قرآن بسیار است؛ مانند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». بنابراین، این سخن اشعری که می گوید: حُسن و قبح فقط در امر و نهی شارع خلاصه می شود و ورای این امر و نهی حُسن و قبحی وجود ندارد، باطل است.

همچنین سید رضی ذیل آیه ۹۰ سوره «نحل» می‌گوید:

والحکیم لا یأمر إلا بما یریده و لا ینهی إلا عما یرکبه، لأن أمره بالشیء یدل علی حسنه، و نهیه عن الشیء یتکشف عن قبحه (سید رضی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۷۹)؛ حکیم جز به آنچه متعلق اراده و خوشنودی اوست دستور نمی‌دهد و از چیزی جز آنچه متعلق کراهت و ناخوشنودی اوست نهی نمی‌کند، زیرا دستور او به چیزی بر زیبایی (ذاتی) آن دلالت می‌کند، چنان‌که نهی او از چیزی از زشتی (ذاتی) آن برده برمی‌دارد.

در همین راستا برخی مفسران عامه نیز وجوب عدل و انصاف را پیش از حکم شرع، حکمی عقلی دانسته‌اند و حکم شرع را درباره آن، تأکیدی بر حکم عقل به‌شمار آورده‌اند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۱۲). مطلب قابل توجه و التفات بیشتر در این بحث آن است که اصولاً براساس این مطلب که اشیا و امور، صرف‌نظر از امر و نهی شارع، ذاتی و جایگاهی و اقتضایی دارند، می‌توان عدل را به نهادن هر چیزی در جایگاهش و نیز ظلم را به جابه‌جا کردن هر چیزی از جایگاهش معنا کرد؛ و گرنه در صورتی که ذاتی و جایگاهی و اقتضایی در کار نباشد، معنا ندارد که گفته شود: عدل این است که هر چیزی را در جایگاهش قرار دهند و همچنین معنا ندارد که گفته شود: ظلم آن است که چیزی را از جایگاهش جابه‌جا کنند؛ در صورتی که همگان عدل و ظلم را همین‌گونه که بیان شد معنا کرده‌اند. از این رو، برخی مفسران عارف‌مشرّب، پس از تعریف عدل به «وضع کل شیء موضعه» گفته‌اند: این معنا بدون شناخت تفصیل اشیا و بدون شناخت مراتب، مقامات و استحقاقات ذاتی و طبیعی آنها حاصل نمی‌گردد؛ چنان‌که ملاسلطانعلی گنابادی در این باره گوید:

العدل التوسط بین طرفی الإفراط و التفریط فی جملة الأمور، أو وضع کل شیء موضعه، و هو یحصل بمعرفه تفصیل الأشیاء بمراتبها و مقاماتها و دقائق استحقاقاتها بحسب تعیناتها و إعطاء کل ما تستحقه بحسب اقتضاء طباعها فی التکوینیات و اقتضاء أفعالها فی التکلیفیات و هو یقتضی السیاسات و اجراء الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و تهدید المعروض و ترغیب الراغب (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۴)؛ عدل عبارت از توسط بین دو طرف افراط و تفریط یا نهادن هر چیزی در جایگاه اوست؛ و این معنا جز با معرفت و شناخت تفصیل اشیا و نیز شناخت مراتب، مقامات و استحقاقات دقیق آنها - که بر حسب تعینات ذاتیشان رقم می‌خورد - و همچنین بخشیدن هر چیزی آنچه را که بر حسب اقتضانات طبیعی و تکوینی و نیز اقتضانات فعلی و تکلیفی مستحق آن است، حاصل نمی‌گردد؛ و همین امر است که مقتضی یاداش‌ها و مجازات‌ها، اجرای حدود، امر به معروف، نهی از منکر، تهدید اعراض‌کنندگان و تشویق راغبان است.

۲. دلایل قرآنی تطبیق نفس‌الامر بر اعیان ثابت

یکی از نصوصی که از حقیقت یادشده پرده برداشته و به نوعی تأکید می‌کند که هر چیزی ذاتی و جایگاهی دارد و امور تکوینی و تشریحی، تابع آن ذات و جایگاه بوده و براساس آن رقم خورده و می‌خورد آیه ۵۰ سوره «طه» است. طبق این آیه، حضرت موسی علیه السلام در پاسخ به پرسش فرعون از پروردگار او و برادرش هارون که در آیه ۲۰ این سوره مبارکه آمده: «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (پس کیست پروردگار شما ای موسی؟) می‌گوید: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ یعنی پروردگار ما کسی است که به هر چیزی آفرینش و ویژه‌اش را بخشیده و سپس او را هدایت کرده است.

بیان کیفیت و چگونگی دلالت این آیه بر مدعی، در دقت و تامل در کلمه «خَلَقَهُ» نهفته است. در این آیه تأکید شده که هر شیئی اقتضا و آفرینش ویژه خود را دارد که با اقتضا و آفرینش دیگر اشیا تناسبی ندارد. بدیهی است این معنا بدون در نظر گرفتن نفس الامر اشیا و اقتضائات نفس الامر آنها قابل تصور نیست. طبق این بیان، باید پذیرفت که آفرینش اشیا دارای فریندی مرحله به مرحله است: در مرحله نخست هر چیزی باید نفس الامری داشته باشد که ذاتی آن چیز و ویژه اوست و در مرحله بعد لازم است این نفس الامر دارای اقتضا یا اقتضائاتی باشد که ویژه آن چیز است و با نفس الامر دیگر اشیا و اقتضائاتش آنها مناسب نیست. آنگاه پس از این دو مرحله می‌توان گفت: خداوند (تبارک و تعالی) به هر چیزی آفرینش ویژه و مناسب با او را بخشیده و سپس برای رسیدن به کمال خاص و ویژه، هدایتش فرموده است؛ وگرنه معنا ندارد از آفرینش و هدایت اشیا با آن تعبیر و آن ادبیات سخن گفت. بلکه فقط کافی بود گفته شود: خداوند اشیا را آفرید و آنها را برای به کمال رسیدن هدایت فرمود؛ در صورتی که ادبیات مزبور، مفید معنایی بالاتر از این معنای ساده و معمولی است.

از این رو، ابن عربی در کتاب *فتوحات مکیه* در مقام پاسخ به پرسشی درباره معنای «عدل» با توجه به آیاتی همچون آیه ۳۹ سوره «دخان» «ما خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» و آیه ۳ سوره «حَقَّاف» «ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» و آیه ۱۰۵ سوره «اسراء» «و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ» که از مبنا و اساس آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنها موجود است و نیز مبنا و اساس فرو فرستادن قرآن سخن می‌گویند، «عدل» را به «حق مخلوق به» که اصطلاحی برگرفته از آیات مزبور است، تفسیر کرده و سپس این اصطلاح را به آنچه براساس مقتضای ذات یا حال برای هر چیزی لازم و ضروری است معنا نموده است و این آیات را با آیه ۵۰ سوره «طه» در ارتباط دانسته و سپس می‌گوید: «اگر این مطلب پذیرفته نشود و داستان آفرینش تابع نفس الامر اشیا و براساس مقتضای ذات آنها نباشد، لازمه‌اش آن است که اشیا و ممکنات، همه مثل هم بوده و با هم هیچ‌گونه تفاوتی نداشته باشند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰).

در توضیح و تعلیل این تالی فاسد، باید گفت: در صورت مزبور، می‌بایست برای تفاوت و اختلاف اشیا متفاوت، بلکه متباین با هم مأخذ و ملاکی را جست‌وجو کرد. بی‌شک نمی‌توان این اختلافات و تفاوت‌ها را به خدای واحد احد که اختلاف و تکثری ندارد و نسبتش به همه یکسان است نسبت داد و از طرفی دیگر در صورت انکار تفاوت و اختلاف نفس الامری اشیا، از نظر عقل نسبت ممکنات به پذیرش وجود و قبول خصوصیات و ویژگی‌های وجود، نسبتی واحد و یکسان است و از این رو، اختصاص دادن یکی از آنها به خصوصیتی و دیگری را به خصوصیتی دیگر، ترجیح بلامرجح است. پس در نتیجه باید همه مثل هم باشند و با هم هیچ تفاوت و اختلافی نداشته باشند؛ در صورتی که این امر برخلاف وجدان و مغایر با واقع موجود است.

ابن عربی، پس از بیان مذکور، تعابیر مختلفی که هر یک مفید بُعدی از ابعاد معنای مراد است و به اعتباری تمامی آنها صحیح و مطابق واقع است، برمی‌شمرد و همه را تصدیق می‌کند و می‌گوید:

فان قلت فيه: مختار، صدقت و إن قلت: حكيم، صدقت و إن قلت: لم يوجد هذه الأمور على هذا الترتيب إلا بحسب ما أعطاه العلم، صدقت و إن قلت: ذاته اقتضت أن يكون خلق كل شيء على ما هو عليه ذلك الشيء في ذاته و لوازمه و أعراضه لا تتبدل و لا تتحول و لا في الإمكان أن يكون ذلك اللازم أو العارض لغير ذلك الممكن صدقت، فبعد أن أعلمتكم صورة الأمر على ما هو عليه فقل ما تشاء فإن قولك من جملة من أعطى خلقه في ظهوره منك، فهو من جملة الأعراض في حقه و له صفة ذاتية و لازمة و عرضية من حيث نفسه، فاعلم ذلك (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰)؛ پس اگر بگوییم: حق تعالی مختار است، راست گفته‌ای. و اگر بگوییم: او حکیم است، راست گفته‌ای. و اگر بگوییم: او اشیا را به این نظام و این ترتیب ایجاد نکرد، مگر براساس آنچه علم او اقتضای کرد، راست گفته‌ای. و اگر بگوییم: ذات او اقتضا کرد هر چیزی را همان گونه که آن شیء در حد ذات خود و لوازم و اعراض ذات خود (که غیر قابل تبدیل و تغییر بوده و نیز انتقال آنها به شیء دیگری ممکن نیست) اقتضا داشت آفرید، درست گفته‌ای. بنابراین، بعد از آنکه من تو را از واقع امر (آن گونه که هست) آگاه کردم، هریک از تعابیر یادشده را که می‌پسندی به کار گیر! که قول و سخن تو نیز از جمله چیزهایی است که در به ظهور رسیدنش از تو اقتضایی دارد؛ زیرا آن قول و سخن، از جمله اعراضی است که سزاوار توست و با توجه به ذاتش از برای آن، صفتی ذاتی، لازم و عرضی است. پس این را بدان.

او در ادامه در تحقیق معنای «عدل» و ارتباط آن با انتساب اقتضائات اشیا به نفس الامر آنها می‌گوید:

فاعلم أن العدل هو الميل يقال عدل عن الطريق إذا مال عنه و عدل إليه إذا مال إليه و سمى الميل إلى الحق عدلا كما سمى الميل عن الحق جورا بمعنى إن الله خلق الخلق بالعدل أي أن الذات لها استحقاق من حيث هويتها و لها استحقاق من حيث مرتبتها و هي الألوهية فلما كان الميل مما تستحقه الذات لما تستحقه الألوهية التي تطلب المظاهر لذاتها سمى ذلك عدلا أي ميلا من استحقاق ذاتي إلى استحقاق إلهي لطلب المألوه ذلك الذي يستحقه و من أعطى المستحق ما يستحقه سمى عادلا و عطاؤه عدلا و هو الحق بما خلق الله الخلق إلا بالحق و هو إعطاؤه خلقه ما يستحقونه و ليس وراء هذا البيان و بسط العبارة ما يزيد عليها في الوضوح (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۰)؛ پس بدان! عدل عبارت از مایل شدن است؛ لذا وقتی کسی از راهی میل کند، گفته می‌شود: «عدل عن الطريق» چنان که وقتی کسی به راهی متمایل گردد، گفته می‌شود: «عدل إلى الطريق». همچنین روی آوردن به حق را «عدل» و روی گرداندن از حق را «جور» می‌نامند. براساس همین معناست که گفته می‌شود: حق تعالی خلق را براساس «عدل» آفرید؛ یعنی: به درستی حق را با توجه به ذات و هویتش، استحقاقی، (یعنی: بی‌نیازی از خلق و عدم آفرینش) و با توجه به مرتبه الوهیتش، استحقاقی دیگر (یعنی: آفرینش و پرورش) است؛ بنابراین از آن رو که خداوند از مقتضای ذاتی خود عدول و به مقتضای مرتبه الوهیتش (که بالذات جویای مظاهر است) میل نمود، این میل یا آن عدول «عدل» نامیده می‌شود؛ یعنی: میل از استحقاق ذاتی به استحقاق الهی، به خاطر آنچه مألوه براساس استحقاق ذاتی‌اش جویای آن است. و هر کس آنچه را که مستحق آن است به وی عطا کند «عادل» و عطای وی نیز «عدل» (که همان «حق» است) نامیده می‌شود. بنابراین خداوند هیچ‌یک از مخلوقات را نیافرید، جز به «حق» و آن هم عبارت از این است که خدا به خلقتش آنچه را که مستحق آن است عطا نماید و گذشته از این بیان و این عبارت، بیان و عبارتی که واضح‌تر باشد وجود ندارد.

بنابراین باید از انکار ذوات و نفس الامر اشیا دست برداشت و تفاوت و اختلاف نفس الامری آنها را پذیرفت و نیز اعتراف کرد که داستان آفرینش تابع نفس الامر اشیا و براساس اقتضائات ذاتی آنهاست و بدون آنکه ظلم و جور صورت گیرد، همه چیز در جایگاه ویژه خود استقرار یافته است و بدین گونه به قسط و عدل الهی (که غیر قابل انکار، بلکه مورد تأیید و قبول همگان است) معنا بخشید. چنان که ملاحظه نوری در تعلیقه خود بر کتاب *مفاتیح الغیب*

صدرالمثلهين پس از اشاره به تقرر ازلی ذوات اشیا و بیان این مطلب که تقرر هر چیزی مطابق با نفس الامر و اقتضائات ذات اوست، می‌گوید: «این تقرر - که مطابق با نفس الامر و اقتضائات ذات اشیاست - میزان موازین قسط و عدل بوده و نیز ملاک سنجش خیر و شر ذات هر کس و هر چیزی است». او در مقام تعلیل مطلب یادشده می‌گوید:

اذ ما لم يتعين شئیه الشیء و لم يتميز ما به هو هو و ما هو عليه فی حد ذاته و حریم نفسه لا يمكن ان يتميز خیره من شره، و شره من خیره، اذ خیر الشیء هو ما يناسب و يلائم قوام ذاته و تجوهره، و شره هو ما ینافی قوامه و تقوم ذاته، فتعين خیر الشیء و شره يتأخر بالضرورة عن تعین ذاته فی حد ذاته، و تقرر نفسه فی حد نفسه، فمن هاهنا صارت ذوات الاشیاء فی تقرراتها الثبوتية الاصلية اصولا ميزانية و موازین اصولية، فالمعاملة معها حسبما اقتضتها ذواتها الميزانية ان هی الامعاملة عدلية، لا ظلم و لا جور، و لا زین و لا شین فی تلك المعاملة بوجه اصلا، فاذا استاذنت تلك الذوات الازلية المعدومة بالعدم الاضافی، من ربهما الدخول فی تلك الوجود الذي ملكه تعالى و سألت منه الاذن فی ذلك الدخول حال العدم المنافی للوجود، فاذن تبارک و تعالى بقوله: کُنْ، فدخل کل فی دار وجوده المختص به و توابعه، فكان بعد ان لم یکن، و ذلك كما قال تعالى: «انما أمره إذا أراد شئاً أن یقول له کُنْ فیکون، فسبحان الذي ینده ملکوت کل شیءٍ و إليه تُرجعون» (نوری، ۱۳۶۳، ص ۴۷۵). زیرا تا چيستی و شئیت چیزی تعین نیابد و هویت او مطابق با حد و حریم ذاتش - آن طور که هست - ممتاز نگردد، امتیاز خیر و شر او از یکدیگر ممکن نیست؛ چون خیر هر چیزی همانی است که با ذات و جوهر او مناسب و ملایم است و شر او نیز همانی است که با تقوم و قوام ذات او منافی است. بنابراین، تعین خیر و شر هر چیزی از تعین و تقرر ذات و نفس او بالضرورة متأخر است. و از همین جاست که معلوم می‌شود ذوات اشیا در تقرر ثبوتی و اصلیشان، خود اصولی میزانی و موازینی اصولی اند؛ و از این رو، تعاملی که با آنها مطابق با مقتضای ذاتشان صورت گرفته و می‌گیرد، تعاملی است بس عادلانه که به هیچ وجه ظلم و جوری یا نام و ننگی در آن متصور نیست. پس آنگاه که آن ذوات ازلی - که به عدم اضافی و نسبی، معدوم بودند - برای ورود و دخول به ساحت وجود از پروردگارشان اجازه گرفتند، خداوند (تبارک و تعالی) با قول «کن» به آنها اجازه ورود به ساحت وجود را عنایت فرمود؛ پس هریک از آنها به خانه وجودی ویژه خود داخل گشت و بعد از آنکه موجود نبود، موجود شد؛ و این مطلب همانی است که خداوند (تبارک و تعالی) درباره آن می‌فرماید: «وقتی که او اراده کند چیزی را ایجاد نماید، کار او فقط این است که به آن چیز بگوید: باش! پس آن چیز موجود می‌شود». پس منزّه است خدایی که ملکوت هر چیزی در دست اوست و همه به سوی او بازگردانده می‌شوند.

بی‌شک وقتی که داستان آفرینش و خلق اشیا براساس «عدل» یا «حق» و یا همان «نفس الامر» و اقتضائات ذاتی اشیا صورت گرفته و خداوند هر موجودی را همان گونه که نفس الامر او مقتضی آن بوده ایجاد کرده باشد، جای هیچ گونه اعتراضی برای احدی باقی نمی‌ماند و هیچ کس نمی‌تواند بر خداوند اعتراض کرده و مثلاً بگوید: چرا مرا این گونه و در این حد و با این شرایط و این خصوصیات آفریدی؟ چون خداوند در پاسخ خواهد گفت: من تو را همان گونه که نفس الامر تو بوده و ذات اقتضا داشته آفریدم و اکنون نیز تو را همان گونه که هستی و قابلیت داری ربوبیت کرده و پرورش می‌دهم! پس چرا به من اعتراض می‌کنی؟! تو باید برگردی و اگر جای اعتراضی هست، به خودت اعتراض کنی و خودت را مورد بازخواست قرار دهی؛ نه من و نه کسی دیگر را.

از این روست که در این مجادله «حجت بالغه» از آن خداوند و «حجت داحضه» از آن معترضان محجوب است و سرانجام نیز غلبه از آن خداوند و مغلوبیت از آن محجوبان و بی‌خبران خواهد بود؛ چنان که این عربی در این باره می‌گوید:

و لذلك قال «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»: یعنی علی‌المحجوبین إذ قالوا للحق لِمَ فعلت بنا کذا و کذا مما لا یوافق أعراسهم، «فیکشف لهم عن ساق»، و هو الأمر الذی کشفه العارفون هنا، فیرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله و أن ذلک منهم، فإنه ما علمهم إلا علی ما هم علیه، فتدحض حجتهم و تبقى الحجة لله تعالی‌ البالغة (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۸۲)؛ و بدین خاطر فرمود: «پس حجت بالغه از آن خداوند است» یعنی: آنگاه (در قیامت) که محجوبان چیزی را برخلاف غرض‌های نفسانی خود مشاهده کرده و بر خدا اعتراض کنند و بگویند: تو چرا با ما چنین و چنان کردی؟! خداوند برای آنها حقیقت امر را روشن می‌سازد و آن همین حقیقتی است که عارفان آن را در اینجا (در نشئه دنیا) کشف کرده‌اند؛ پس آنان (محجوبان) نیز درمی‌یابند آنچه را که ادعا می‌کنند خدا درباره آنان انجام داده، او (یک طرفه و به گونه دلخواه خود) انجام نداده است، بلکه آنچه انجام داده همه از جانب خود آنان دیکته شده است؛ زیرا خداوند به آنها همان گونه که در نفس الامر خود بوده‌اند علم داشته (و نیز براساس همین علم و دانایی آنها را خلق کرده است) پس احتجاج آنها به جایی نمی‌رسد و باقی می‌ماند حجت بالغه خداوند که آن هم علیه آنان تمام می‌شود.

برهمن اساس سزاوار است خداوند ظلم به بندگان را از خود سلب، و تأکید کند که خود آنها هستند که به خود ظلم می‌کنند. چنان که قرآن کریم در آیات بسیاری و از جمله آیه ۱۱۸ سوره «نحل» می‌فرماید: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». / ابن عربی ذیل قول خداوند (تبارک و تعالی) در آیه ۲۹ سوره «تی» «وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ» می‌گوید:

أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به. بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم، و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون. و لذلك قال «وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، و ذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من أن نقول كذا و لا نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول. فلنا القول ماء و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳۱)؛ من این گونه نیستم که بر ضرر آنها کفر را (که مایه شقاوتشان است) مقدر کنم و سپس از آنان چیزی را بخواهم که انجام دادن آن مقدورشان نیست؛ بلکه با آنها معامله نکردیم، مگر همان گونه که به ایشان دانا شدیم و نیز به آنها دانا نشدیم، مگر همان گونه که خود آنها از ذات و نفس الامر خود به ما خبر دادند؛ پس اگر در این میان ستمی وجود دارد، خود آنها ستمکارند؛ و از همین روست که خداوند (تبارک و تعالی) می‌فرماید: «بلکه آنها هستند که همواره به خود ستم کرده‌اند» پس خداوند به آنها ستم نکرده است؛ و همچنین ما نیز به آنها نکفتیم، جز همان را که ذات ما اقتضا کرد بگویم و ذات ما همان گونه که هست برای ما معلوم است، یعنی معلوم است چه بگویم و چه نکویم؛ پس ما نکفتیم، جز آنچه را که دانستیم بگویم. پس، از جانب ما گفتن و از جانب آنان امتثال کردن و یا به‌رغم شنیدن، امتثال نکردن است.

یکی دیگر از آیاتی که می‌توان درباره نفس الامر اشیا و قابلیت ذاتی آنها بدان تمسک کرد، آیه ۱۷ سوره «رعد» است. خداوند (تبارک و تعالی) در این آیه می‌فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا... كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ»؛ او از آسمان، آبی را فرو فرستاد، پس آن آب در وادی‌ها جاری گشت و هریک از آنها به اندازه خویش از آن بهره مند شد... خداوند (جهت آگاهی و هدایت مردم) این گونه، مثل‌ها را بیان و تثبیت می‌کند.

در بیان چگونگی دلالت این آیه بر معنای مراد باید گفت: گرچه منطوق و نیز مفهوم ظاهری عبارت این آیه به نزول باران مادی از آسمان صوری و به جریان افتادن وادی‌ها و رودبارها و تقدیر این باران به قدر و اندازه ظرفیت و گنجایش هریک از وادی‌ها و رودبارها مربوط می‌شود، ولی با توجه به عبارت پایانی این آیه که می‌فرماید «كَذَلِكَ

يَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ» که بر تمثیلی بودن بیان یادشده دلالت می‌کند، می‌توان از این معنای ظاهری و تمثیلی عبور کرد و به مراتب بالاتر این آیه، یعنی «ممثل له» رسید و گفت: فیض وجود به‌سان بارانِ رحمتی که از آسمان بر زمین می‌بارد و در وادی‌ها و رودبارها جاری شده و هریک از آنها را به اندازه گنجایش و ظرفیتش بهره‌مند می‌سازد، لایزال از منبع فیاض علی الاطلاق فیضان می‌کند و در وادی ماهیات و نفس الامر اشیا جاری گشته و هریک از آنها را به اندازه ظرفیت و قابلیتش تحت پوشش قرار می‌دهد و آنها نیز به اندازه وسع و ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌شوند. علامه طباطبائی از بیان تمثیلی مزبور اصول و معارفی را برداشت کرده که در رأس همه آنها مطلب مذکور است. او در بیان نکات مستفاد از این آیه می‌گوید:

اصل نخست از اصولی که می‌توان آنها را از بیان تمثیلی یادشده برداشت نمود این است: به‌درستی فیض وجود - که از جانب حق تعالی بر موجودات نازل می‌گردد - به‌خودی‌خود از صورت و اندازه منزه است، و این نفس الامر و ظرفیت اشیا است که به آن، قدر و اندازه می‌بخشد. مانند باران رحمتی که از جانب آسمان‌ها و ابرها بر ساحت زمین فرو می‌بارد و با توجه به ظرفیت و قابلیت وادی‌ها و رودبارها - که با هم متفاوت و مختلف‌اند - اندازه‌ها و صورت‌هایی مختلف را به خود می‌گیرد. فیض وجود نیز همین‌گونه است؛ یعنی این فیض، به‌خودی‌خود بی‌اندازه بوده و از هرگونه صورتی خالی است، ولی با توجه به اندازه، ظرفیت، قابلیت و نفس الامر اشیا، متفاوت و مختلف می‌شود و نیز هریک از اشیا به اندازه قابلیت و استعداد ذاتی خویش از این داده الهی بهره‌مند می‌گردد. این اصل، اصلی بزرگ است که آیات بسیاری بر آن دلالت کرده و یا بدان اشاره نموده‌اند، مانند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۱۵) و «وَ أَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» (زمر: ۶) و همه آیات قدر بر این مطلب دلالت دارند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸).

چنان‌که علامه طباطبائی تأکید می‌کند، تمام آیاتی که بر قدر دلالت دارند، مستقیم یا غیرمستقیم بر ذوات و نفس الامر اشیا نیز دلالت می‌کنند و قطعاً تحقیق و بررسی درباره آنها به وضوح بیشتر این آموزه و رفع غموض و پیچیدگی از آن می‌انجامد. در پایان باید گفت: آفرینش اشیا براساس نفس الامر آنها امری نیست که به‌سادگی بتوان از کنار آن عبور کرد و از پذیرش سر باز زد و یا با تکیه بر برخی برداشت‌های سطحی از نصوص دینی با آن به مبارزه برخاست و از فضای علوم و معارف حقه دورش ساخته و به دست فراموشی‌اش سپرد؛ بلکه برعکس، آموزه‌ای است که با دقت هرچه بیشتر و تأمل بیشتری در نصوص معتبر دینی، حقایقش روشن و روشن‌تر از پیش شده و در نهایت پذیرش آن به‌رغم همه دشواری‌ها و پیچیدگی‌اش آسان‌تر خواهد گشت.

نتیجه‌گیری

از نگاه عرفان مسلمان نفس الامر اشیا عبارت است از اعیان ثابتة یا همان وجود علمی اشیا پیش از ایجاد، به شرط تجرید کامل، حتی از همین وجود علمی و رسیدن به ذواتی غیبی و ازلی که در غیب ذات حق مستجن‌اند و از نظر رتبه‌چهارم قبل از اسما قرار بگیرند و همین ذوات و نفس الامر اشیا هستند که متعلق علم ازلی حق‌اند. از منظر عرفان نفس الامر اشیا محمول نیست و در رأس همه امور و ذوات، نفس الامر و ذات حق تعالی است که ماهیت و حقیقتش صرف و محض وجود است و لذا در این امر همانند سایر ذوات به کسی جز خودش وابسته نیست.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۰۸ق، *احکام القرآن*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجلیل.
- ____، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ____، بی‌تا، *فتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسن زاده املی، حسن، ۱۳۶۵ الف، «نفس الامر»، در: *هشت رساله عربی: عرفانی، فلسفی، کلامی، و جالی، ریاضی*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۳۶۵، *اب هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۵، «تفسیر نوین معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از صدق و نفس الامر بر مبنای دیدگاه علامه طباطبائی»، *پژوهش‌های عقلی نوین*، ش ۱، ص ۳۷-۶۱.
- سید رضی، محمدبن حسین، ۱۴۰۶ق، *حقائق التأویل فی مشابه التنزیل*، شرح محمدرضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دار الأضواء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۰، «نفس الامر و مناط صدق»، *ذهن*، ش ۷۶، ص ۲۳-۶۶.
- قربانی، رحیم، ۱۳۸۶، «مسئله نفس الامر در اندیشه علامه طباطبائی و فلسفه ابن‌سینا»، *علامه*، ش ۱۴، ص ۱۳۵-۱۴۶.
- کاظمی، هادی، ۱۳۹۶، «تبیین نفس الامر از منظر علامه طباطبائی»، *نسیم خرد*، ش ۴، ص ۴۹-۶۲.
- ____، ۱۳۹۷، «ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن»، *نسیم خرد*، ش ۷، ص ۳۹-۶۶.
- گنابادی، ملاسلطانعلی، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- لاهیجی، عبدالرزاق، بی‌تا، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۸، «نفس الامر»، *آیین حکمت*، ش ۱، ص ۱۷۷-۱۸۸.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، بی‌تا، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه.
- نوری، ملاعلی، ۱۳۶۳، *تعلیقه بر مفاتیح الغیب ملاصدرا*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

چیستی خداوند در الهیات فلسفی و عرفانی و سنجش آن با دیدگاه میرزامهدی اصفهانی

oshshaq@yahoo.com

حسین عشاقی / دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴

چکیده

درباره ماهیت خداوند، بین فلاسفه و عرفا یک اتفاق نظر و یک اختلاف وجود دارد: فلاسفه و عرفا هر دو قائل‌اند که ماهیت خداوند چیزی جز وجود او نیست و خداوند برخلاف ممکنات که دارای دو حیثیت متفاوت وجود و ماهیت‌اند، ماهیتش با وجودش فرقی ندارد؛ ولی در اینکه وجودی که عین ماهیت خداوند است آیا وجودی است مقید یا لایشرط، بین آنها اختلاف نظر هست. فلاسفه وجود خداوند را مقید به خصوصیات واجب‌الوجودی می‌دانند، اما عرفا وجود حق را لایشرط از هر قیدی و خصوصیتی قرار می‌دهند. در این میان میرزامهدی اصفهانی دیدگاهی را مطرح می‌کند که نه مورد تأیید عقل است و نه مورد تصدیق آرای اهل بیت علیهم‌السلام. او می‌گوید «وجود» عین ذات حق نیست، بلکه مخلوق خداست. هدف این پژوهش این است که با شیوه توصیفی و اقامه برهان عقلی و نقلی روشن کند بین این انظار، نظر عرفا درست و شایسته تصدیق است.

کلیدواژه‌ها: ماهیت خداوند، وجود خداوند، فلاسفه و عرفا، وجود لایشرط، وجود مقید، ذات حق، خدای تفکیکیان.

مکتب تفکیک به سرکردگی میرزاهمدی اصفهانی، یکی از نحله‌هایی است که در قرن اخیر علیه فلاسفه و عرفا علم مخالفت بر پا کرده است. تفکیکیان، به توهم اینکه فلسفه و عرفان با مکتب اهل بیت^ع در تضادند یا همخوانی ندارند، کوشیده‌اند در برخی دیدگاه‌های فلسفی یا عرفانی که با گزاره‌های دینی ارتباط داشته است، به ایراداتی علیه فلاسفه و عرفا بپردازند. از جمله مواردی که تفکیکیان شدیداً علیه فلاسفه و عرفا موضع گرفته‌اند و با آنان ابراز مخالفت کرده‌اند مبحث ماهیت و چیستی خداوند است. درباره ماهیت و چیستی خداوند، فلاسفه و عرفا بر این باورند که ماهیت خداوند عین وجود اوست و ماهیتش حیثیتی متفاوت با وجود او نیست. البته بین عرفا و فلاسفه بر سر اینکه وجودی که عین ماهیت خداوند است وجود لایشرط است یا وجود مقید، نزاعی برقرار است؛ ولی هر دو گروه، ماهیت خداوند را همان حیثیت وجود او می‌دانند. میرزاهمدی اصفهانی در آثارش بارها علیه این دیدگاه فلاسفه و عرفا موضع مخالف گرفته و کوشیده با اشکالات سخیفی که به انکار خداوند منجر می‌شود به فلاسفه و عرفا اشکال کند. ما در مقاله حاضر نخست دیدگاه فلاسفه و عرفا را به براهین عقلی و هم به ادله نقلی تبیین و اثبات می‌کنیم و سپس به اشکالات میرزاهمدی علیه فلاسفه و عرفا می‌پردازیم و بطلان آنها را برای حق‌جویان گرامی روشن می‌سازیم.

۱. طرح دیدگاه فلاسفه و عرفا درباره ماهیت خداوند

درباره حقایق موجود، فلاسفه معتقدند که در ممکنات هر موجود امکانی دارای دو جنبه متغایر است: یکی وجود که همه حقایق موجود در داشتن آن مشترکند، و دیگر ماهیت که حیثیتی است که موجب امتیاز آن حقیقت موجود از سایر حقایق است؛ و این جنبه دوم به اصطلاح منطق دانان همان چیزی است که در جواب پرسش از «ما هو؟» (چیست آن؟) قرار می‌گیرد. اما در ماهیت واجب‌الوجودی، فلاسفه معتقدند که بین این دو جنبه مذکور تغایری نیست؛ بلکه ماهیت و چیستی خداوند چیزی جز همان وجود او نیست و ماهیتی مغایر با هستی‌اش ندارد.

عرفا نیز ماهیت واجب را همان حیثیت «وجود» او قرار می‌دهند و تا اینجای بحث بین دیدگاه فیلسوف و عارف تفاوتی نیست؛ اما در ادامه بحث بین دو دیدگاه فلسفی و عرفانی اختلافی شکل می‌گیرد و در اینجا منازعه‌ای بین فلاسفه و عرفا رخ می‌دهد و آن اینکه عموم فلاسفه معتقدند که وجودی که عین ماهیت و چیستی خداوند است وجودی است مقید و متعین به خصوصیات واجبی. برای نمونه محقق طوسی در این باره می‌گوید:

الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب‌الوجود لا الوجود المشترك الذی لا یوجد إلا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الأول لجميع الموجودات وإذا لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهیته هی اینتیه (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۸).

و نیز شهرزوری از فلاسفه اشراقی ابراز می‌دارد: «أما الواجب لذاته... فماهیته فی العقل لیس إلا الوجود الخاص المشخص» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲) و نیز صدرالمآلهین از فلاسفه حکمت متعالی می‌گوید: «واجب‌الوجود اینتیه ماهیته بمعنی أنه لا ماهیة له سوی الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهیة بخلاف الممكن»

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۶). در این عبارات بزرگان مکاتب سه‌گانه فلسفه مشائی اشراقی و متعالی صریحاً اعتراف دارند که وجودی که عین ماهیت خداوند است وجود خاص است.

اما عرفا بر این باورند که وجودی که عین ماهیت و چیستی خداوند است، وجودی است مطلق و لایشرط؛ به‌گونه‌ای که حتی اطلاق و لایشرطیت هم برای او قید نیست از جمله ابن‌عربی می‌گوید: «اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه...» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۶) و نیز صدرالدین قونوی می‌گوید: «فللوجود ان فهمت اعتباران: أحدهما من كونه وجودا فحسب وهو الحق...» (قونوی، بی‌تا، ص ۷۸).

اصل دیدگاه فلاسفه که ماهیت واجب بالذات با وجودش عینیت دارد سخن درستی است و این ادعا با براهینی قابل تأیید است؛ از جمله اینکه اگر واجب‌الوجود بالذات ماهیتی مغایر با وجود داشته باشد، لازم‌اش ممکن‌الوجود بودن واجب‌الوجود بالذات است و چنین لازمه‌ای به خاطر خلف فرض باطل است. پس ماهیت واجب بالذات بدون هیچ مغایرتی همان وجود اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۴). توضیح ملازمت این است که در فرض تغایر وجود و ماهیت در واجب‌الوجود بالذات، اتصاف ماهیت به وجود از قبیل اتصاف شیء است به وصف بیگانه بیرونی و اتصاف ذات به امر بیگانه بیرونی معلل به علتی است؛ زیرا وقتی فرض خود ذات و ماهیت فرض موجودیت و هستی برای او نباشد لازم است که علتی چنین اتصافی را محقق سازد و این علت از دو احتمال بیرون نیست: یا همان ماهیت چنین وصفی را برای خودش موجب می‌گردد و یا بیگانه‌ای چنین کاری را انجام می‌دهد. صورت اول باطل است؛ چون اگر علت موجودیت ماهیت خود ماهیت باشد، لازم‌اش این است که آن ماهیت درحالی که هنوز فاقد هستی است و خودش موجود نیست علت هستی شود که چنین لازمه‌ای آشکارا باطل است. بنابراین باید علت اتصاف ماهیت حق به وجود شیء بیگانه‌ای باشد که در این صورت واجب‌الوجود بالذات به دلیل نیازمندی به غیر در هستی ممکن‌الوجود خواهد بود و این خلاف فرض وجوب وجود ذاتی اوست؛ بنابراین ماهیت واجب‌الوجود بالذات عیناً همان وجود اوست و بخش اول ادعای فلاسفه درست است؛ اما این بخش از ادعای آنها که وجود متحد با ماهیت او وجود خاص است، باید مورد ارزیابی قرار گیرد که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

۲. نقد دیدگاه وجود خاص بودن ماهیت واجب بالذات

بخش دوم دیدگاه فلاسفه این است که آنها ماهیت واجب را وجودی خاص قرار می‌دهند که از سایر وجودات ممتاز است نه «وجود لایشرط» که تقید به خصوصیتی ندارد. این بخش از ادعای آنان با مقتضای برهانی که از آنها برای اثبات بخش اول نقل شد ناسازگار است؛ زیرا ماهیت واجب بالذات طبق بخش دوم ادعا وجودی است خاص؛ پس نسبت بین «وجود لایشرط» (که وجود تقید به هیچ قیدی ندارد) و وجود خاص او نسبت عموم و خصوص است. در این صورت اگر «وجود» مقوم درونی وجود خاص او باشد لازم می‌آید که ذات واجب بالذات از مابه‌الاشتراک بین وجودات و خصوصیتی مرکب باشد؛ ولی ترکب درباره ذات واجب بالذات پذیرفتنی نیست، بنابراین بناچار باید «وجود» بیرون از وجود خاص او باشد. اما خارج بودن «وجود» از ذات واجب‌الوجود با مقتضای برهان فوق‌الذکر

منافات دارد؛ چون براساس برهان فوق اگر «وجود» خارج از ذات واجب بالذات و عارض بر آن باشد، خلف فرض لازم می‌آید و واجب بالذات از واجب بالذات بودن ساقط می‌گردد. پس وجودی که ماهیت واجب‌الوجود بالذات است وجود خاص نیست، بلکه همان «وجود لابشرط» است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد. بنابراین گرچه ادعای فلاسفه در این باب که واجب‌الوجود بالذات ماهیتی جز همان وجود ندارد درست است؛ اما آنها این وجود را وجود خاص قرار می‌دهند و این با اصل ادعای یکی بودن وجود و ماهیت در واجب منافات دارد. پس درست این است که بگوییم ماهیت واجب بالذات وجودی است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد و مقید به قیدی و خصوصیتی نیست حتی خصوصیت اطلاق؛ و این همان دیدگاه عرفاست.

اشکال: ممکن است گفته شود که وجود واجب بالذات به اینکه «وجود محض» است از وجودات ربطی امکانی ممتاز است. در این صورت بدون لزوم ترکیب در حقیقتش از سایر وجودات ممتاز است و بنابراین اشکال فوق بر فلاسفه وارد نیست.

پاسخ این است که اگر محوضت وجود او حقیقت «وجود» را از اطلاق ساقط نمی‌کند، پس وجودی که عین ماهیت واجب بالذات است همان «وجود لابشرط» است؛ ولی این همان چیزی است که فلاسفه از آن پرهیز دارند و اگر حقیقت «وجود» را از اطلاق ساقط می‌کند پس لازم است مابه‌الامتیازی در کنار مابه‌الاشتراک «وجود» محقق باشد تا امتیاز تحقق یابد و این همان ترکیب از دو حیث مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز است که ذات حق را از واجب‌الوجود بودن ساقط می‌کند. بنابراین در این نزاع بین فلاسفه و عرفا باید جانب عرفا را گرفت و دیدگاه آنان را پذیرفت.

۳. اثبات دیدگاه عرفا در وجود لابشرط بودن ذات حق

افزون بر بیان فوق می‌توان دیدگاه عرفا را با صرف‌نظر از نزاع مذکور با براهینی اثبات کرد که در اینجا به دو برهان بسنده می‌کنیم:

برهان اول: بر مبنای امتناع ذاتی اجتماع نقیضین

از جمله براهینی که ادعای عرفا را به اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود لابشرط است» اثبات می‌کند، برهانی است که مبتنی بر امتناع ذاتی اجتماع نقیضین است.

توضیح اینکه اجتماع نقیضین ممتنع بالذات و محال ذاتی است؛ یعنی هر یک از «وجود» و «عدم» بذاته و به خودی خودش بدون دخالت هر بیگانه‌ای دیگری را طرد کرده و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد؛ زیرا اگر هرگونه قید یا شرطی در مناقضه «وجود» و ناسازگاری آن با «عدم» یا به عکس در مناقضه «عدم» و ناسازگاری آن با «وجود» نقشی و دخالتی داشته باشد، لازمه‌اش این است که بدون آن قید و شرط خود «وجود» و «عدم» با همدیگر مناقضه و ناسازگاری نداشته باشند و اگر مناقضه‌ای هست در اثر دخالت آن قید و شرط بیگانه است و این نتیجه‌اش این است که اجتماع «وجود» و «عدم» به خودی خود محال نباشد، بلکه اجتماع نقیضین جایز و ممکن

باشد؛ ولی معنای این سخن انکار اصل بدیهی امتناع ذاتی تناقض است که پذیرفته نیست. بنابراین هیچ شرط و قیدی یا به تعبیر دیگر، هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی در مناقضه و ناسازگاری «وجود» با «عدم» و نیز در مناقضه و ناسازگاری «عدم» با «وجود» نقشی ندارد، بلکه هریک از «وجود» و «عدم» بذاته و به خودی خودش دیگری را طرد کرده و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد.

اینک که روشن شد «وجود» بذاته و به خودی خودش «عدم» را طرد می‌کند و با آن مناقضه و ناسازگاری دارد، می‌توان نتیجه گرفت:

۱. «وجود» بذاته و به خودی خودش موجود است؛ زیرا اگر «وجود» بذاته موجود نباشد باید معدوم باشد و اگر «وجود» بذاته معدوم باشد با «عدم» ناسازگاری نخواهد داشت و «عدم» را طرد نمی‌کند؛ چون وجودی که معدوم است کمال مسانخت و سازگاری را با «عدم» دارد، بلکه معدوم بودن هر معدوم به ملاک «عدم» است و از این رو، «عدم» به خودی خود معدوم است. بنابراین اگر «وجود» بذاته معدوم باشد با «عدم» ناسازگاری نخواهد داشت و چنین لازمه‌ای با اصل بدیهی امتناع ذاتی اجتماع نقیضین منافات دارد. پس «وجود» بذاته معدوم نیست و به‌ناچار درست است که «وجود» بذاته و به خودی خودش موجود است؛ زیرا اینک که روشن شد که «وجود» بذاته معدوم نیست، اگر موجود هم نباشد ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛

۲. «وجود» بدون هر قید و شرط واجب‌الوجود بالذات است؛ توضیح اینکه با روشن شدن درستی گزاره ۱ (وجود بذاته و به خودی خودش موجود است) می‌گوییم لازمه درستی گزاره ۱ درستی دوم است (که وجود بدون هر قید و شرط واجب‌الوجود بالذات است)؛ زیرا وقتی ثابت شد که «وجود» موجود است و ثابت شد این موجودیت بذاته و به خودی خودش است، یعنی در حالی موجود است که هیچ قید و شرطی با آن نبوده است، روشن می‌گردد که (وجود بدون هر قید و شرطی واجب‌الوجود بالذات است)؛ زیرا موجودی که هیچ شرط و قیدی در موجودیتش ندارد واجب‌الوجود بالذات است و این گزاره «۲» را وقتی عکس مستوی کنیم، نتیجه می‌شود:

۳. واجب‌الوجود بالذات، «وجود» بدون هر قید و شرط است؛ و این همان مطلوب ماست. پس ذات حق همان «وجود لابلشروط» است.

برهان دوم: بر مبنای امتناع ارتفاع نقیضین

برهان دومی که ادعای عرفا را به اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود لابلشروط» است اثبات می‌کند، برهانی است مبتنی بر امتناع ذاتی ارتفاع نقیضین به اینکه بگوییم ذات حق یا وجود است یا عدم؛ زیرا به حکم امتناع ارتفاع نقیضین هر موضوع مفروضی از دو سوی تناقض بیرون نیست؛ بنابراین بر ذات حق نیز یکی از دو نقیض یعنی وجود و عدم باید حمل گردد؛ اما احتمال دوم به براهینی که برای اثبات موجودیت ذات حق هست باطل است؛ پس درست است بگوییم («ذات حق» وجود است) و در اینجا نیز دو احتمال قابل طرح است؛ زیرا وجودی که در محمول این گزاره است یا وجود لابلشروط و نامقید به هر خصوصیتی است یا وجودی است خاص و مقید به خصوصیتی. احتمال دوم باطل است؛ زیرا:

وجود خاص مرکب است از اصل وجود و خصوصیتی و اگر چنین وجودی ماهیت و ذات حق باشد لازم می‌آید که ذات حق مرکب باشد که پذیرفتنی نیست؛ پس ذات حق همان «وجود لابشرط» است. البته تذکر این نکته لازم است که «وجود لابشرط» با «موجود لابشرط» تفاوتی ندارد؛ زیرا در برهان اول اثبات شد که وجود بذاته و به خودی خودش موجود است. پس دو تعبیر «وجود لابشرط» و «موجود لابشرط» ملاً یکی هستند و فرقی ندارند. لذا در تعبیرات اهل فن گاهی ماهیت خداوند «وجود لابشرط» معرفی شده و گاهی «موجود لابشرط».

۴. دلالت نصوص دینی بر وجود لابشرط بودن ذات حق

تا این مرحله از این نوشتار با براهین عقلی مذکور ادعای عرفا اثبات گردید و آن اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود است، بدون تقید به قیدی و تحدید به خصوصیتی». اینک می‌گوییم افزون بر براهین عقلی نصوصی دینی نیز این دعوا را تأیید می‌کنند که در ادامه برخی از این نصوص را به حقیقت‌جویان گرامی ارائه می‌کنیم.

الف) دلالت‌های قرآنی بر مدعای عرفانی

آیات بسیاری بر ادعای عرفانی مذکور که «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است» دلالت دارند. در ادامه به بیان دو دسته از آنها می‌پردازیم:

دسته اول: از جمله آیاتی که ادعای عرفانی مذکور را تأیید و اثبات می‌کند، آیاتی است که مشتمل بر جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» است. در قرآن جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» مکرراً وارد شده است از جمله در آیه ۶۲ سوره «حج». معنای این عبارت این است که «تنها خداوند است که حق است»؛ اما کلمه حق در این گونه آیات به چه معناست؟ حق، معانی متفاوت دارد، اما وقتی این کلمه برای ذوات (نه برای عقاید) به کار می‌رود به معنای موجود است. ترجمه کلام فخررازی که خود یک لغت‌شناس است در اثبات این دعوا این است:

کلمه حق به معنای موجود است؛ زیرا این کلمه مقابل باطل به کار می‌رود و باطل به معنای معدوم است؛ چنان‌که از شعر لیبید که می‌گوید: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» همین معنا فهمیده می‌شود. بنابراین حال که «حق» مقابل «باطل» به معنای معدوم است، پس «حق» هم به معنای «موجود» است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۹).

همچنین کاربردهای این کلمه، معنای مذکور را برای کلمه حق تأیید می‌کند. مثلاً گفته می‌شود «السحر حق و العین حق» و این بدین معناست که سحر و چشم‌زخم موجودند و واقعیت دارند، نه اینکه معدوم و موهوم باشند و نیز مشتقات این کلمه در اشکال گوناگونش متضمن همین معنای موجودیت‌اند؛ مثلاً «تحقق» به معنای موجود شدن است و متحقق به معنای موجود شده است و تحقیق به معنا تحقق دادن و موجود کردن است و «حقایق الشیء» به معنای چیزهایی از شیء‌اند که تحقق یافته و ثبوت دارند (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸) و قیامت را «حاقه» می‌گویند؛ زیرا در آن مرحله امور متحقی مثل حساب و ثواب و عقاب واقع و موجود می‌گردند (همان، ص ۱۴۷).

حال که معنای کلمه «حق» روشن گشت، به‌خوبی معنای جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» که مکرراً در قرآن به کار رفته معلوم می‌گردد و مدعای ما را که ذات خداوند و چیستی او همان «موجود» است اثبات می‌کند؛ زیرا معرفه بودن

خبر و بودن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر در این جمله قرآنی افاده حصر می‌کند و معنای این جمله این می‌شود که تنها خداوند است که موجود است؛ چون فرق است بین اینکه مثلاً گفته شود «زید عالم فی المدینه» و اینکه گفته شود «زید هو العالم فی المدینه» در جمله اول حصری نیست و معنایش این است که زید مصداقی از عالم است ولی جمله دوم افاده حصر می‌کند و معنایش این است که زید تنها مصداق عالم است. در این شهر بر همین معنا جمله «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» این می‌شود که خداوند تنها مصداق موجود است و این محصور بودن موجودیت در خداوند نتیجه‌اش این می‌شود که موجودیت خداوند موجودیت مطلق و لاشروط باشد؛ زیرا طبق حصری که از آیه فهمیده می‌شود، این عنوان اصلاً مصداق دیگری ندارد تا برای تمایز موجودیت خداوند از سایر موجودیت‌ها لازم باشد قیدی و خصوصیتی به اصل موجودیت افزوده شود، بلکه «موجودیت» یک حقیقت بدون تقید و خالی از تعیین و محدودیت است و با انحصار آن در خداوند از سنخ خود دومی ندارد تا با تقید به خصوصیتی از دیگران تمایز یابد. پس این تعبیر قرآنی دلالت دارد بر اینکه موجودیت خداوند یک موجودیت متعین به تعینی و مقید به قیدی نیست؛ بلکه او همان «موجود» است که هیچ قیدی و تعینی ندارد. از سوی دیگر، او موجودی است که بین حیثیت موجودیتش و حیثیت ماهیت و چیستی‌اش تغایر و تفاوتی نیست؛ زیرا اگر موجودیت او با ماهیت و چیستی‌اش مغایر باشد، لازم می‌آید که خداوند از دو حیثیت متغایر هستی و چیستی یا وجود و ماهیت ترکب یابد که این نیز درباره خداوند پذیرفته نیست؛ زیرا هر مرکبی وابسته به اجزایش خواهد بود و وابستگی درباره خداوند هرگز پذیرفته نیست. پس روشن شد که جمله قرآنی «اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ» دلالت دارد که ماهیت و چیستی خداوند همان موجود است بدون تقید به قیدی یا اختلاط به حیثیتی؛ بلکه خداوند همان هستی بدون تقید و همان «موجود لاشروط» است.

دسته دوم: از جمله آیات دیگری که ادعای عرفانی مذکور را تأیید و اثبات می‌کند، آیاتی است که به گونه‌ای دلالت دارند که همه ماسوی‌الله صیوروت الی الله دارند. این مضمون در قرآن به شکل‌های گوناگونی مطرح شده است: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ «إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور: ۴۲)؛ «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹)؛ «إِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورُ» (لقمان: ۲۲)؛ «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم: ۴۲)؛ «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامت: ۱۲)؛ «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» (قیامت: ۳۰)؛ «إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى» (علق: ۸)؛ «وَأِلَيْهِ تَقْلُبُونَ» (عنکبوت: ۲۱). طبق مفاد این دسته از آیات، همه ماسوا با فَنای انانیتشان در واقعیت خداوند، به سوی او بازمی‌گردند و صیوروت الی الله می‌یابند و در پایان این صیوروت الی الله چیزی جز خدا باقی نخواهد ماند؛ بلکه همان‌گونه که قبل از آفرینش چیزی جز خدا نبوده است «کان الله ولم یکن مع شیء» بعد از صیوروت الی الله نیز چیزی جز ذات حق نخواهد بود؛ چنان‌که این ادعا از «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۸) قابل استنباط است؛ زیرا اعاده با بازگشت به همان نقطه شروع حاصل می‌گردد و در نقطه شروع چیزی جز ذات حق نبود؛ بنابراین برای اینکه «اعاده» انجام گردد باید آنچه با آفرینش شکل گرفته دوباره با فانی شدن آفرینش به شکل اولیه برگردد در آنجاست که همه ماسوا صیوروت الی الله می‌یابند و به او منقلب می‌گردند و معنای «وَأِلَيْهِ تَقْلُبُونَ» (عنکبوت: ۲۱) و مفاد «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹) تحقق می‌یابد.

پس این مسئله که همه ماسوی‌الله انانیت‌شان و هویتشان فانی شده و همه او می‌شوند، نکته‌ای است مسلم و قطعی که به‌صراحت مکرراً در قرآن و سایر نصوصی دینی پذیرفته شده است؛ ولی آنچه در اینجا باید روشن گردد نحوه وقوع این فناء و صیوروت الی الله است و تبیین درست این رجوع الی الله می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که توالی فاسدی بر آن مترتب نشود.

تحقیق در این باب نشان می‌دهد که مسئله فنای ماسوا در حضرت حق ممکن نیست جز با قبول دیدگاه عرفانی وحدت شخصی وجود؛ زیرا در فرض پذیرش هر نحوه کثرت واقعی در وجود، فنای ماسوا در ذات حق باید به اندکاک هویت اشیای موجوده در واقعیت و موجودیت خداوند تحقق یابد؛ زیرا اگر شیء ماسوائی اصلاً مندرک نگردد یا مندرک گردد، ولی در ذات حق مندرک و منحل نگردد، پس فئانی در ذات حق رخ نداده و صیوروت الی الله شکل نگرفته است و این خلاف این فرض قطعی قرآنی است که همه به خدا صیوروت می‌یابند: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) و برخلاف پایان بودن ذات الهی در این صیوروت‌ها است: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبِعُونَ» (نجم: ۴۲) و اگر شیء ماسوائی در ذات حق اندکاک و انحلال یابد، روشن است این ملازم با تغییرپذیری و تحول در ذات خداوند است؛ زیرا با انحلال شیء واقعی در ذات الهی خداوند منحل‌فیه خواهد شد که قبل از انحلال این عنوان برای او فعلیت نداشت؛ و با شیء بیگانه‌ای یکی شده که قبلاً با او یکی نبود. بنابراین با فرض کثرت واقعی وجود باید در ذات حق نوعی تحول و دگرگونی به‌تازید پذیرفته شود که این درباره خداوند پذیرفته نیست. از این‌رو، در فرض کثرت وجود صیوروت الی الله که قطعی‌الوقوع است، امکان تحقق ندارد. لذاست که باید مسئله صیوروت الی الله را در فرض وحدت وجود پذیرفت تا با تحقق صیوروت الی الله گرفتار لزوم تحول‌پذیری برای خداوند نشویم؛ بدین‌صورت که بگوییم همه ماسوا بالعرض موجودند؛ یعنی وجود واقعی خداوند بالعرض و به صورت عاریه‌ای به آنها انتساب می‌یابد. مثل اینکه وجود زید که در دید عامه وجود واقعی است به «رئیس» که عنوانی اعتباری است و موجودیت واقعی ندارد بالعرض انتساب می‌یابد. از این‌رو، وقتی این «رئیس» ریاستش زائل گردد فقط یک وجود ناواقعی زایل شده، اما وجود زید بدون تغییر واقعی همان است که قبلاً بوده. به نظر ما مسئله فنای موجودات ماسوائی در ذات الهی به همین شکل است. همه موجودات ماسوائی موجودیت‌شان عاریه‌ای است، ولی ما می‌پنداریم که ما و دیگران مالک موجود واقعی هستیم. با صیوروت الی الله همه به بی‌چیزی و بی‌واقعیتی خود می‌رسند و پشت‌پرده این وجود‌پنداری مشاهده می‌شود. آنجاست که خداوند می‌پرسد: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر: ۱۶) و همه ماسوا که اینک چیزی جز ذات الهی نیستند پاسخ می‌دهند: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ».

مؤید این دیدگاه این است که در بسیاری از آیات دال بر صیوروت الی الله ابتدا به این نکته توجه داده شده که مالکیت مخصوص خداوند است و اوست که مالک هر چیزی است. مثلاً آمده است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) و «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور: ۴۲) و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ یعنی قبل از طرح مسئله صیوروت الی الله و رجوع الی الله برای ما روشن شده که شما مالک هیچ چیز و از جمله مالک وجود واقعی نیستید، بلکه این وجود خداوند است که به صورت عاریه‌ای به شما انتساب یافته و بنابراین کسی نباید خود را مالک هستی بداند و ادعا کند «وجود من» یا «هستی من»؛ در این

صورت با رفع حجاب انانیت برای همه روشن می‌شود که این وجود عاریه‌ای به مالک حقیقی‌اش بازگشته و اینجاست که صیوروت الی الله شکل گرفته است، بدون اینکه در وجودِ تعین‌ناپذیر حق تغییری شکل گرفته باشد. با روشن شدن اینکه آیات صیوروت الی الله دلالت دارند که هستی منحصر در هستی خداوند است و ماسوا مالک هیچ چیز و هیچ وجودی واقعی نیستند، روشن می‌گردد که چیستی و ماهیت خداوند چیزی جز همان «موجود» لا بشرط نیست؛ زیرا چنان که بیان شد این عنوان جز ذات خداوند اصلاً مصداق دیگری ندارد تا برای تمایز موجودیت خداوند از سایر موجودیت‌ها لازم باشد قیدی و خصوصیتی به اصل موجودیت افزوده شود؛ بلکه «موجودیت» یک حقیقت بدون تقید و خالی از تعین و محدودیت است و از سوی دیگر، خداوند از دو حیثیت وجود و ماهیت مرکب نیست تا ورای موجودیتش ماهیت دیگری داشته باشد؛ پس ذات و ماهیت خدا عیناً همان موجودیت اوست، موجودیتی که لا بشرط از هر قیدی و خصوصی است.

(ب) دلالت‌های روایی بر مدعای عرفانی

روایات نیز بر ادعای عرفانی مذکور که «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است» دلالت دارند، در ادامه به بیان سه نمونه از این روایات می‌پردازیم:

حدیث اول: از احادیث دال بر گزاره «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است»، روایتی است که کلینی در *کافی* (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۱) و *صلوة در توحید* (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۴) از امام صادق علیه السلام نقل می‌کنند. براساس گزارش‌های این روایت زندیقی با امام صادق علیه السلام به بحث و گفت‌وگو می‌پردازد. در بخشی از این گفت‌وگو چنین آمده که آن زندیق از امام علیه السلام درباره ماهیت خدا می‌پرسد و می‌گوید: «فما هو؟» پرسش با تعبیر «ما هو؟» پرسش از ماهیت و چیستی شیء مورد سؤال است. او به امام می‌گوید خدا چیست؟ و چه حقیقتی دارد؟ امام هم به دنبال پرسش او از ماهیت خداوند تعریفی از ماهیت خداوند ارائه می‌کنند و در جواب می‌گویند: «شَیْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ»؛ یعنی خداوند همان «شیء» است اما شیئی است که با سایر اشیا متفاوت است و در ادامه تفاوت شیء بودن خدا را با سایر اشیا بیان می‌کنند و چنین می‌فرمایند: «ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَىٰ إِبْتَاتِ مَعْنَىٰ»؛ یعنی برگرد و توجه کن به معنای اثبات‌شده در بیانم و در ادامه پس از هشدار می‌گوید که دربارۀ دقیق بودن مطلب به زندیق می‌دهند خدا را این‌گونه تعریف می‌کنند و می‌گویند: «أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ»؛ یعنی خدا شیء است، اما شیئی است به حقیقتِ شیئیت.

در این بیان اولاً امام ذات و ماهیت خدا را همان «شیء» تعریف می‌کنند که مرادف با همان «موجود» است «أَنَّهُ شَيْءٌ» ثانیاً توجه می‌دهند که شیئیت خداوند با شیئیت دیگر موجودات متفاوت است. ثالثاً روشن می‌کنند این تفاوت شیئیت به دلیل این است که ذات خداوند شیئی است که شیئیتش بالحقیقه است «شَیْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ» و (به قرینه مقابله) دیگر اشیا شیئی هستند که شیئیت‌شان بالحقیقه نیست، بلکه بالمجاز و غیرحقیقی است.

نتیجه بیان امام علیه السلام درباره شاخصه‌های ماهیت خداوند این می‌شود که ما نباید دیگر اشیا را واقعاً شیء حقیقی بدانیم؛ زیرا اولاً اگر دیگر اشیا نیز شیء حقیقی باشند، خلاف فرمایش امام است که تفاوت بین شیئیت خداوند را با شیئیت دیگران به حقیقی بودن شیئیت خداوند و ناحقیقی بودن دیگران می‌داند و ثانیاً وقتی امام حقیقت خدا را به

«شیء حقیقی» تعریف می‌کنند اگر دیگران را نیز «شیء حقیقی» قرار دادیم به شرک ذاتی منجر می‌شود؛ زیرا تعریف خداوند که همان «شیء حقیقی» است اگر در جای دیگری صادق بود آن مصداق هم مصداق ماهیت خداست و باید فردی و مصداقی از «ذات خداوند» باشد و این همان تعدد ذات حقانی و شرک ذاتی است و گرفتار شدن است به چندخدایی، بلکه به بی‌نهایت خدایی، که براساس براهین توحید ذاتی محال و ناممکن است.

اینک که براساس این روایت روشن شد که ذات حق همان «شیء حقیقی» است و «شیء حقیقی» هیچ تعددی و کثرتی ندارد، روشن می‌شود که این «شیء حقیقی» مقید به خصوصیتی هم نیست؛ زیرا شیء حقیقی فرد دومی ندارد تا برای تمایز هریک نیاز به قیدی باشد. پس خداوند همان «شیء حقیقی» است که تقید به هیچ خصوصیتی ندارد و به تعبیر دیگر همان «موجود» بدون تقید است.

حدیث دوم: روایت دیگری که به استناد آن می‌توان اثبات کرد «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است»، حدیثی است که صدوق در التوحید روایت می‌کند:

مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عَيْنِدٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام مَا تَقُولُ إِذَا قِيلَ لَكَ أَخْبَرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَيْءٌ هُوَ أَمْ لَمْ يَأْتِ قَوْلُهُ لَهُ قَدْ أَثْبَتَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ شَيْئًا حَيْثُ يَقُولُ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنَكُمْ فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفْسِ الشَّيْئِيَّةِ عَنْهُ إِنْطَالُهُ وَنَفِيهِ قَالَ لِي صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ ثُمَّ قَالَ لِي الرَّضَاءُ عليه السلام فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ نَفْيٌ وَتَشْبِيهُ وَإِثْبَاتٌ بَعْدَ تَشْبِيهِ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۷).

مطابق مفاد این حدیث شریف امام علی بن موسی الرضا علیه السلام از محمد بن عیسی که یکی از پرورش یافته‌گان مکتب اهل بیت علیهم السلام است پرسش می‌کنند که چه نظر می‌دهی به این پرسش که آیا خداوند شیء است یا نه؟ و محمد بن عیسی هم به استناد قرآن و هم به استناد عقل پاسخ را مثبت می‌داند؛ به استناد قرآن می‌گوید خود خداوند در قرآن تعبیر «شیء» را برای خودش به کار برده، آنجا که فرموده است: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَكُمْ» (انعام: ۱۹) و به استناد عقل می‌گوید اگر شبیئت از خداوند نفی شود باید خداوند باطل و معدوم باشد و این پذیرفته نیست. پس خداوند «شیء» است اما او در شبیئت با سایر اشیاء یکسان نیست: «إِنَّهُ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ»؛ او شیء است اما نه مثل سایر اشیاء. امام رضا علیه السلام تا اینجا پاسخ محمد بن عیسی را تصدیق می‌کنند و با جمله «صَدَقْتَ وَأَصَبْتَ» بر آن مهر تأیید می‌زنند و در ادامه به راوی و دیگران تعلیم داده و یادآوری می‌کنند که در این مبحث سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه سلبی که شبیئت را از خداوند سلب و نفی می‌کنند. حضرت این دیدگاه را باطل می‌دانند و می‌فرمایند: «فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ»؛

۲. دیدگاه دیگر این است که شبیئت برای خداوند پذیرفته می‌شود، ولی شبیئت خداوند شبیه شبیئت دیگر اشیاء قرار داده می‌شود. حضرت این دیدگاه را نیز باطل می‌دانند و می‌فرمایند: «وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ»؛

۳. دیدگاه دیگر اینکه شبیئت برای خداوند پذیرفته شود، ولی شبیئت خداوند شبیه شبیئت دیگر اشیاء قرار داده نشود. حضرت این دیدگاه را درست می‌دانند و آن را تأیید می‌کنند و می‌فرمایند: «السَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا

تَشْبِیه». راه در مذهب و دیدگاه سوم است که شیئیت بدون تشبیه را برای خدا اثبات می‌کند. این دیدگاه که مورد تأیید امام است با توجه صدر روایت نشان می‌دهد که شیئیت خداوند شیئیت حقیقی است و شیئیت سایر اشیا شیئیت مجازی و غیرحقیقی است؛ زیرا در صدر حدیث وقتی محمد بن عیسی برهان عقلی را آورد، چنین گفت که «إِذْ فِی نَفْیِ الشَّیْئِیَّةِ عَنْهُ إِیْطَالُهُ وَنَفِیُّهُ»؛ خداوند «شیء» است، زیرا اگر شیئیت از او نفی شود خداوند معدوم خواهد بود؛ یعنی محمد بن عیسی شیئیت را مرداف با موجودیت قرار داد؛ لذا سلب شیئیت از خداوند را همان معدومیت خدا دانست و حضرت رضا علیه السلام این دیدگاه شاگردشان را تأیید کردند. پس شیئیت خداوند طبق این بیان مورد تأیید امام معصوم علیه السلام همان موجودیت خداوند است و از سوی دیگر، فرمودند دیگر اشیا را در شیئیت نباید همسان با شیئیت خداوند قرار داد. پس دیگر اشیا، شیء اند، اما نه شیئیتی که برای خداوند روشن و اثبات گردید و شیئیتی که برای خداوند روشن و اثبات شد شیئیتی بود که با آن موضوعی که این شیئیت را دارد از حریم معدومیت خارج و واقعاً او موجود خواهد بود. بنابراین دیگر موضوعات شیء اند، اما نه به شیئیتی که موضوع مفروض با آن از حریم معدومیت خارج و واقعاً موجود خواهد بود. پس سایر موضوعات شیء اند، اما نه هستند نه اینکه واقعا شیء حقیقی باشند که نافی معدومیت آنها باشد.

افزون بر این بیان، امام بلاواسطه در رد مذهب دوم این گونه استدلال کردند که فرمودند: «لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ»؛ یعنی «هیچ شیئی شبیه خداوند نیست». بنابراین اگر فردی از ماسوای موجود حقیقی (که نافی عدم است) باشد در این صورت بین شیئیت خداوند و شیئیت آن فرد در موجود حقیقی بودن و در اینکه شیئیت هر دو نافی عدم و طارد نیستی اند تشابه برقرار خواهد شد و این شیئیت در خدا یا تمام حقیقت خداوند است یا بخشی از حقیقت اوست صورت دوم محال و باطل است؛ زیرا اگر شیئیت بخشی از حقیقت خداوند باشد پس باید حداقل جزء دیگری به او ضمیمه شود که تا حقیقت خداوند تام گردد و این منجر به ترکب حقیقت خداوند از حداقل دو جزء می‌گردد که پذیرش آن درباره خداوند محال است. پس باید گفت شیئیت تمام حقیقت خداست. در این صورت اگر چیزی در شیئیت با خدا اشتراک داشته باشد، آن چیز در حقیقت و ذات خدا مشابه خداوند خواهد بود؛ زیرا آن چیز در شیئیت که تمام حقیقت و ذات خدا است با خدا مشابه است و بالتبع در این صورت جمله «لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ» نقض می‌گردد. پس هیچ فردی از ماسوا مثل خداوند موجود حقیقی نیست؛ بنابراین این حدیث نیز به خوبی دلالت دارد که نسبت بین خداوند و ماسوا نسبت بین شیء و شیء اند یا نسبت بین موجود حقیقی و موجود مجازی است.

اینک می‌گوییم به دلیل اینکه خداوند مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیت نیست، پس این شیئیت یا موجودیتی که در حدیث برای خداوند اثبات شده، همان چستی اوست که عین همان موجودیت اوست و از سوی دیگر، این موجودیت یا شیئیت منحصر در خداوند است؛ پس موجود دومی در کار نیست تا برای تمایز نیاز به قیدی باشد. بنابراین ماهیت خداوند همان «موجود» بدون تقید و بلاشرط است.

حدیث سوم: روایت سومی که به استناد آن می‌توان اثبات کرد «ماهیت خداوند همان موجود بدون تقید است» حدیثی است که صدوق در *التوحید* (۱۳۹۸ق، ص ۱۰۲) و کلینی در *کافی* (۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۰) روایت می‌کنند:

عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ كَتَبْتُ عَلَى يَدَيْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنٍ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ بِمَسَائِلَ فِيهَا أُخْبِرُنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ يُوصَفُ بِالصُّورَةِ وَبِالتَّخْطِيطِ فَإِنْ رَأَيْتَ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ مِنَ التَّوْحِيدِ فَكَتَبَ بِيَدِي عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنٍ سَأَلْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ عَنِ التَّوْحِيدِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِكَ فَتَعَالَى اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِخَلْقِهِ الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ وَاعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِهِ الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَانْفِ عَنِ اللَّهِ الْبَطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ فَلَا نَفِي وَلَا تَشْبِيهَ هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَلَا تُعَدُّ الْقُرْآنُ فَتَضَلُّ بَعْدَ الْبَيَانِ.

بر طبق مفاد این حدیث شریف، عبدالرحمن قصیر نامه‌ای را به خدمت امام صادق ۱۱۷۱ ارسال می‌کند و در آنجا متذکر می‌شود که گروهی در عراق هستند که انظار خاصی نسبت به خداوند دارند و سپس از آن حضرت درخواست می‌کند که مذهب درست را درباره توحید خداوند برایش بنویسند. امام صادق ۱۱۷۱ در نوشته‌ای که به او ارسال می‌کنند، درباره مذهب درست چنین پاسخ داده‌اند که مذهب درست همان است که در قرآن آمده است؛ سپس بر همین مبنا فرمان می‌دهند که تو بطلان و تشبیه را از خداوند نفی کن: «فَأَنْفِ عَنِ اللَّهِ الْبَطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ فَلَا نَفِي وَلَا تَشْبِيهَ» و سپس بلافاصله خداوند را بر پایه همین دستورالعمل بیان و تفسیر می‌کنند و می‌فرمایند: «هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ»؛ یعنی امام با ملاحظه نفی بطلان و نفی تشبیه خدا را این‌گونه معرفی می‌کند که «هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ»؛ یعنی این جمله هم شامل نفی بطلان است و هم شامل نفی تشبیه؛ شامل نفی بطلان است؛ زیرا «بطلان» یعنی عدم و نیستی، و نفی «بطلان» از خدا یعنی نفی نیستی از او. لذا آن حضرت خداوند را با تعبیر «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» معرفی می‌کند تا عدم و نیستی و بطلان از او نفی شود. همچنین این جمله شامل نفی تشبیه است؛ زیرا امام درصدد آن است که بگویند ماسوا در عنوان «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» شبیه و نظیر خداوند نیستند؛ بلکه این عنوان منحصر در خداوند است، وگرنه نقض غرض خواهد شد و نمی‌توان گفت امام در تعلیماتش تذکر می‌دهد که دیگران را همانند خدا قرار ندهید و در عین حال خودشان خداوند را به گونه‌ای معرفی کنند که دیگران هم همان‌گونه‌اند. این در شأن امام نیست؛ پس این عنوان معرفی‌شده مخصوص خداست. بنابراین ثبوت و موجودیت مخصوص خداوند است.

علاوه بر اینکه اگر «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» مشترک بین حق و خلق باشد، لازم می‌آید که خداوند مابه‌الامتیازی داشته باشد که او را از خلق که در ثبوت و وجود با خدا مشترک‌اند جدا کند که در این صورت ذات حق مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز خواهد شد که چنین چیزی درباره خداوند محال است. پس ثبوت و موجودیت مخصوص خداست؛ از این‌رو، امام جمله را به شکلی گفتند که افاده حصر کند؛ یعنی «الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ» را که مبتدای جمله است، مؤخر و «هو الله» را که خبر جمله است و حقیقت تأخیر است، مقدم قرار داد و براساس قانون ادبی «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر»، ثابت موجود را منحصر در الله قرار داد. بنابراین بر طبق مفاد این روایت «ثابت موجود» فقط خداوند است و دیگران ثبوت و موجودیت حقیقی ندارند؛ مگر بالعرض و المجاز. از این‌رو، طبق مفاد این حدیث نیز نسبت بین خدا و ماسوا نسبت بین شیء و شیء‌نماست؛ یعنی نسبت بین آن دو نسبت بین موجود حقیقی و موجود مجازی است.

چنان‌که قبلاً مکرراً بیان شد، این مشخص می‌سازد که ماهیت خداوند همان «موجود» بدون تقید و بلاشرط است.

۵. خلاف عقل و نقل بودن دیدگاه میرزاهمدی

پس از اینکه با استدلال‌های عقلی و نقلی اثبات شد که «ماهیت خداوند همان موجود یا وجود است بدون تقید به هر قیدی»، خلاف عقل و نقل بودن دیدگاه میرزاهمدی در این باب به‌خوبی آشکار می‌گردد. ما در ادامه به نقل دیدگاه‌های میرزاهمدی/اصفهانی در زمینه ماهیت و چیستی خداوند می‌پردازیم و خلاف عقل و نقل بودن آنها را به‌تفصیل روشن می‌سازیم و علی‌رغم مدعای پیروان او مبنی بر مطابقت مذهب آنان با آرای اهل‌بیت^ع نشان خواهیم داد که دیدگاه‌های او در این زمینه چقدر با عقل و نیز مذهب اهل‌بیت^ع فاصله دارد.

میرزاهمدی در آثارش مکرراً این ادعای عرفا را که «ذات حق همان وجود است» نقل می‌کند و این اشکال را بر آن وارد می‌کند که «وجود» همان خداوند نیست، بلکه مخلوق خداست. مثلاً در کتاب *ابواب‌الهدی* می‌گوید: «ان الوجود الظاهر بذاته الذی هو نقیض العدم لیس هو الرب تعالی شأنه بل هو من آیاته والحجة علی کمالاته» (اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷)؛ یعنی وجود که به‌خودی‌خود ظاهر و نقیض عدم است، همان پروردگار نیست، بلکه این وجود از آیات پروردگار و حجتی بر کمالات اوست. در نقد این بیان او می‌توان گفت:

اشکال اول: شما در این عبارت قبول دارید که «وجود» نقیض «عدم» است و می‌گویید: «هو نقیض العدم». با توجه به این اعتراف شما می‌گوییم: «وجود» (به‌خودی‌خودش بدون تقید به قیدی و شرطی) یا موجود است یا معدوم؛ اگر معدوم است پس با عدم سازگار است؛ چون هر «معدوم» با پذیرش «عدم» معدوم است و بنابراین بین امر «معدوم» و «عدم» مطارده‌ای نیست. در این صورت باید پذیرفت که «وجود» نقیض «عدم» نیست. حال آنکه شما قبول دارید که «وجود» نقیض «عدم» است و می‌گویید: «هو نقیض العدم». پس این احتمال باطل است و شما الزاماً باید قبول کنید که «وجود» موجود است.

وقتی قبول کردید که «وجود» موجود است، باید بپذیرید که این «وجود» موجود همان ذات حق است؛ زیرا هم او موجود است و هم او در حالی موجود است که طبق فرض، «بذاته»، و به خودی‌خودش و بدون دخالت هر قید و شرطی موجود است. بنابراین «وجود» به خودی‌خودش همان ذات حق است و آنچه میرزاهمدی می‌گوید که: «وجود» همان خداوند نیست، بلکه مخلوق خداست، توهمی بیش نیست.

اشکال دوم: اشکال دیگر به شما این است که واضح است که «ذات حق» عدم نیست؛ وگرنه خداوند هیچ و پوچ خواهد بود که آشکارا سخن باطلی است. ولی انتقای عدم از ذات حق به ثبوت وجود است در مرتبه ذات حق؛ چون عدم از مرتبه ذات حق مسلوب و منتفی است و اگر با انتقای عدم از مرتبه ذات حق «وجود» در مرتبه ذات حق نباشد، عدم در حریم ذات حق همچنان هست و باید ذات حق را همان عدم دانست (چون عدم چیزی جز نبود وجود نیست و شما وجود را آنجا نفی می‌کنید) و این هم خلاف فرض انتقای عدم است و هم قطعی‌البطلان؛ بنابراین حال که «ذات حق» عدم نیست باید «ذات حق» وجود باشد، وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و باید گفت ذات حق نه عدم است و نه وجود که بدیهی‌البطلان است و بنابراین روشن شد که «ذات حق» همان وجود است و سخن میرزا باطل و واهی است.

میرزاهمدی گویا متوجه بوده است که اگر ذات حق را وجود ندانیم، درحالی که او عدم هم نیست ارتفاع نقیضین

لازم می‌آید؛ از این رو، او در صدد پاسخ برآمده است و می‌گوید: «ولا یلزم ارتفاع النقیضین لأن مالک الوجود لیس فی رتبه الوجود والاتحاد فی الرتبه شرط التناقض» (همان).

توضیح پاسخ میرزاهمدی این است که او خداوند را خالق و مالک وجود می‌داند. روشن است مرتبه تحقق علتی، مقدم است بر مرتبه تحقق آن شیء مخلوق؛ پس مرتبه تحقق خداوند مقدم است بر مرتبه موجودیت «وجود» و به عکس مرتبه موجودیت «وجود» متأخر است از مرتبه تحقق خداوند. در این صورت عدم «وجود» (که نقیض «وجود» است) نیز در مرتبه ذات حق نیست؛ زیرا این عدم، نقیض «وجودی» است که متأخر از ذات حق است و مثل «وجود» متأخر از ذات حق است. پس درباره خداوند ارتفاع نقیضین رخ نمی‌دهد، چون این وجود و نقیض آن هر دو متأخر از ذات حق‌اند و مساسی با ذات حق که مقدم است ندارند. این مثل آن است که بگوییم خداوند نه «صادر نخستین» است و نه عدم «صادر نخستین». صادر نخستین نیست چون صادر نخستین، مخلوق خداست و خالق همان مخلوق نیست و عدم صادر نخستین هم نیست چون عدم هر چیز در مرتبه همان چیز است پس عدم صادر نخستین، متأخر از ذات حق قرار دارد و عدم متأخر از ذات حق متحد با ذات حق نیست. به همین صورت با انتفای وجود و عدم از ذات حق، ارتفاع نقیضین از «ذات حق» لازم نمی‌آید.

این تلاش بیهوده‌ای است که میرزاهمدی برای رهایی از اشکال ارتفاع نقیضین کرده است؛ ولی این پاسخ او خود چند اشکال دارد:

اولاً اینکه وجود (به‌خودی خودش و بدون دخالت هر قید و شرطی) مخلوق باشد یا نه، فعلاً خود مسئله متنازع‌فیه است و در نزاع بین عارف و دیگران خود اول الکلام است؛ پس نمی‌توان مخلوق بودن چنین وجودی را امری مسلم و پذیرفته دانست، مگر از باب مصادره به مطلوب؛ از این رو، جواب میرزا جز مصادره به مطلوب نیست؛ ثانیاً بالاتفاق و بالبداهه، «ذات حق» عدم نیست؛ و گرنه باید خدا را هیچ و پوچ قرار داد «تعالی عن ذلک علواً کبیراً»؛ اما معنای این گزاره درست این است که «ذات حق» به گونه‌ای است که عدم با ذات او متحد نیست. بنابراین عدم منتفی در این گزاره رتبه‌اش همان مرتبه «ذات حق» است نه مادون «ذات حق» و متأخر از ذات حق؛ چون ما در این گزاره می‌خواهیم بگوییم که ذات حق همان عدم نیست و چنین نیست که عدم عین «ذات حق» و در مرتبه او باشد؛ پس عدم منتفی در گزاره «ذات حق» عدم نیست) عدم در مرتبه ذات حق است نه متأخر از ذات او؛ پس نقیض این عدم یعنی «وجود» نیز در مرتبه ذات حق ثابت است؛ زیرا نقیضین باید در یک رتبه باشند. بنابراین طبق مفاد گزاره مذکور وقتی عدم در رتبه ذات حق نبود، باید وجود در همان رتبه تحقق داشته باشد؛ چون اگر با انتفای عدم از مرتبه ذات، وجودی در مرتبه ذات تحقق نیابد، پس عدم منتفی نشده، بلکه همچنان باقی است و این خلاف فرض انتفای عدم از مرتبه ذات است. بنابراین با انتفای عدم از مرتبه ذات باید وجود در مرتبه ذات تحقق داشته باشد و در این صورت برخلاف پندار میرزا باید پذیرفت که ذات حق، همان وجود است.

ثالثاً اگر ما سخن میرزا را در اینجا بپذیریم، لازم می‌آید که اصلاً هیچ جایی ارتفاع نقیضین باطل نباشد؛ یعنی ادعایی که او می‌کند همه جا تعمیم می‌یابد و بالتبع باید گفت ارتفاع نقیضین هیچ‌گاه محال نیست؛ چون موجودات از همدیگر متمایزند. مثلاً انسان متمایز از اسب است و اسب بالعکس متمایز از انسان است. در این صورت هیچ موضوعی نه وجود دیگری است و نه عدم دیگری؛ یعنی هم درست است بگوییم «انسان اسب نیست»؛ زیرا اسب و

انسان متمایزند و هیچ‌یک دیگری نیست و هم درست است بگویم «انسان ناسب نیست»: زیرا ناسب همان عدم اسب است و عدم هر چیزی عدم همان چیز است و به همان چیز تعلق می‌گیرد نه به چیز دیگری که خارج از حریم واقعیت شیء مفروض است و در مرتبه شیء مفروض نیست. مثلاً عدم سبب فقط عدم سبب است نه عدم پرتقال. بنابراین سخن میرزا به معنی انکار بطلان ارتفاع نقیضین است در همه موضوعات، نه در خصوص ذات حق؛ حال آنکه اصل امتناع ارتفاع نقیضین یکی از بدیهی‌ترین اصول عقلی است و در نصوص دینی هم آمده است که «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنزِلَةٌ». بنابراین تلاش میرزا برای پاسخ به اشکال ارتفاع نقیضین هرگز رافع اشکال نیست. و از همین جا روشن می‌شود که کلام میرزا افزون بر اینکه برخلاف برهان عقلانی است برخلاف روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز هست؛ زیرا در روایتی که قبلاً از امام صادق علیه‌السلام آوردیم امام در پاسخ به پرسش آن زندیق درباره ماهیت و چیستی خداوند فرمودند: «أَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ»؛ یعنی خداوند شیء است اما شیئی است به حقیقت شیئیت. اکنون به میرزا می‌گوییم این شیئی که امام به عنوان حقیقت و ماهیت خداوند مطرح می‌کنند از دو حال خارج نیست: یا وجود است یا عدم؛ زیرا وجود و عدم نقیضین هستند؛ همان‌گونه که میرزا خود به آن اعتراف دارد و هیچ موضوعی از نقیضین بیرون نیست. چنان که امام در همین حدیث مورد بحث با جمله «لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنزِلَةٌ» به آن تصریح می‌کنند. اما بدیهی است که احتمال دوم باطل است، وگرنه لازم می‌آید که خداوند هیچ و بوج باشد «تعالی عن ذلك علواً کبیراً». پس احتمال اول حق و درست است؛ بنابراین شیئی که امام آن را به عنوان ماهیت خداوند مطرح می‌کند همان وجود است؛ وگرنه طبق تبیینی که در ابتدای همین بند کردیم، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. پس ذات حق همان وجود است و انکار میرزا انحراف از قول امام صادق علیه‌السلام است. همین بیان درباره «شیء» در حدیث دوم و «ثابت موجود» در حدیث سوم که قبلاً بحثش گذشت جاری است و نتیجه این می‌شود که «شیء» یا «ثابت موجود» در کلام امام همان وجود است و انکار میرزا، پذیرفتنی نیست.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مقاله روشن شد که بین نظرات صاحب‌نظران دیدگاه عرفا درباره ماهیت و چیستی خداوند به اینکه «ماهیت و ذات حق همان وجود است بدون تقید به قیدی و تحدید به خصوصیتی» دیدگاه درست و حق است؛ اما دیدگاه فلاسفه که می‌گویند «ماهیت و ذات حق همان وجود مقید به خصوصیات واجبی است» و نیز دیدگاه تفکیکیان که می‌گویند «ماهیت و ذات حق مغایر با وجود است» هر دو باطل و نادرست‌اند.

بر دعوی سه‌گانه فوق هم برهانی عقلی هست و هم دلیل نقلی از نصوص قرآنی و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام. حقانیت دعوی عرفا در موضوع مقاله حاضر در بسیاری از مسائل مورد نزاع فلاسفه و عرفا تأثیرگذار است و نتایج مهمی از اثبات مدعای این مقاله قابل استنتاج است؛ از جمله نتایج مهم این مبنای عرفانی این است که فلسفه‌های رایج که همه براساس سختیت حق و خلق در اصل موجودیت تنظیم شده‌اند، باید به گونه دیگری تنظیم شوند و رابطه علیت و معلولیت بین حق و خلق را که در فلسفه‌های رایج براساس «نظام وجودی» تحلیل می‌کنند باید به گونه دیگری یعنی براساس «نظام ظهوری» تحلیل و توجیه کرد و این خود موجی را در کلیت مباحث فلسفی موجب می‌گردد.

منابع

ابن عربی محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.

اصفهانى، میرزամهدی، ۱۳۹۴، *ابواب الهدی*، مقدمه، تحقیق و تعلیق حسین مفید، چ دوم، تهران، منیر.

شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

صدوق، محمدین علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تصحیح سیداحمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، بلاغت.

فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قونوی، صدرالدین، بی‌تا، *رسالة النصوص*، بی‌جا، بی‌تا.

کلینی، یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیه.

بررسی دیدگاه «اکنانه‌ناپذیری ذات حق» در عرفان

mgrivani59@gmail.com

مسلم گریوانی / دکترای عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

چکیده

با نگرش فلسفی و کلامی، امکان معرفت صفات و فعل حق، بالتفصیل و معرفت ذات حق، بالاجمال مورد اتفاق است؛ ولی در معرفت‌شناسی عرفانی، معرفت حق از طریق تجلیات امکان‌پذیر و ذات حق، صرفاً متعلق شناخت خود حق قرار می‌گیرد و ذات او معلوم احدی حتی برای کمترین از اولیا نیز نخواهد بود؛ چراکه ذات بما هو ذات در عرفان، برخلاف «ذات در فلسفه و کلام» به معنای حقیقتی است که ظهور و تجلی ندارد و ورای تجلیات حقی و خلقی است که «اهل الله»، از آن با تعبیری چون «غیب الغیوب»، «کنز مخفی» و «مقام لاسم و لارسم» یاد می‌کنند. این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی ضمن تبیین مفهومی ذات، اکنانه ذات و بیان ویژگی‌های این دو تعبیر کلیدی در عرفان، به لوازم دیدگاه اکنانه‌ناپذیری ذات حق پرداخته است و در پایان دو چالش «امکان‌ناپذیری معرفت حق» و نیز «امکان معرفت اجمالی ذات» را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ذات، حق، اکنانه‌ناپذیری، معرفت حق، معرفت اجمالی، معرفت تفصیلی.

در بستر تفکر دینی، یکی از منازعات جدی اندیشمندان، تأمل و نزاع در زمینه امکان و میزان شناخت ذات حق تعالی بوده است. در میان عالمان دینی، کسانی بودند که معرفت خدا را مسدود می‌شمردند و معرفت خدا را تعطیل می‌انگاشتند (ابن تیمیه، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲) و بسیاری دیگر که باب معرفت را مفتوح می‌دانند در زمینه روش و محدوده و اجمال و تفصیل شناخت حق، اختلاف و نزاع جدی دارند. آنچه محل اتفاق و اجماع نظر متفکران شرق و غرب است، عبارت است از: «اكتناه‌ناپذیری ذات حق» یا استحاله معرفت به كنه خدا؛ چنان‌که *فلسوفین*، شناخت حقیقت «احد» را به هیچ‌رو ممکن نمی‌داند و معتقد است سخن گفتن از آن حقیقت، نه تنها در عبارت و وصف نمی‌گنجد، بلکه محال است. لذا وی همه صفات را از احد نفی می‌کند و می‌گوید:

احد اعجوبه‌ای در نیافتنی است که درباره آن حتی نمی‌توانیم گفت که هست، وگر نه صفتی را به او نسبت داده‌ایم. در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد... هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست (یاسپرس، ۱۳۹۸، ص ۹۹).

در عرفان یهودیت نیز *جرشوم/اسولم* از «تفاوت بین خداوند از حیث ذات خود، و خداوند از حیث ظهور خود» صحبت کرده است (هیک، ۱۳۸۱). چنان‌که *اکهارت* به عنوان یک حکیم و عارف مسیحی، با تمایز میان ذات احدیت ناشناختنی و خدای معلوم کتاب مقدس همین تأکید را دارد و می‌گوید: «خدا و ذات احدیت به اندازه آسمان و زمین از یکدیگر متفاوت‌اند» (هیک، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵).

همچنین *صدرالدین قونوی*، به نمایندگی از حکمای مسلمان، شناخت‌ناپذیری حقیقت و ذات حق را با تعبیر «عدم خلاف» و اتفاق میان متکلمان، حکیمان و عارفان اعلام می‌دارد:

ولا خلاف بین سائر المحققين من أهل الشرائع والأذواق والعقول السليمة أن حقيقة الحق سبحانه مجهولة، لا يحيط بها علم أحد سواه؛ لعدم المناسبة بين الحق من حيث ذاته و بين خلقه (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۵).

بنابراین معرفت احاطی و تفصیلی به كنه ذات اطلاق، مطلقاً برای غیر حق، مردود است بالاتفاق. مسئله دیگری که در موضوع ذات اطلاق و عرفانی حق، محل اتفاق حکما و عرفاست، امکان شناخت ذات حق با نظر به تعینات و ظهورات حق است؛ چنان‌که *قونوی* تصریح می‌کند:

فإنه معلوم من حيث تعينه و مشهود، وإنما نفى الاحاطة وتعذر الاحاطة، هو من حيث إطلاقه وعدم تعينه بأمر حيث أنه متى عرف من ذلك الوجه، عرف معرفة تامة، هذا هو المتعذر لا غير (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۴).

براساس این نگاه می‌توان نتیجه گرفت که شناخت حق، در پرتو تعینات و ظهورات حق میسر و مقدور است، و به تعبیر مذکور *قونوی*، وجه تعینی و ظهوری حق، هم «معلوم» حکیم است، هم «مشهود» عارف. بنابراین اهل‌الله در دو مسئله وفاق و اتفاق دارند: یکی عدم امکان معرفت اکتناهی ذات اطلاق حق؛ و دیگری امکان معرفت ذات تعینی و ظهوری حق.

گفتنی است که آنچه در این پرسش اخیر و یا محل نزاع مطرح‌نظر است، تبیین و تحلیل دیدگاه عرفانی به مسئله ذات حق است و نه حتی دیدگاه فلسفی و کلامی؛ چراکه معرفت اجمالی و بالوجه به ذات حق با نگرش

فلسفی و کلامی مورد اتفاق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۱)؛ چنان‌که شیخ اشراق می‌گوید: «و كما أنا أبصرنا الشمس ومنعنا نورها عن الاكتناه بها، وشدّة نورانيتها حجابها، فنعرف الحقّ الأوّل ولا نحيط به كما ورد في التنزيل: ولا يُحيطونَ بهِ علماً» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۰-۶۱).

با روشن شدن محل وفاق و نزاع در مسئله، پیش از هرگونه بیانی، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که در این پژوهش آنها را بررسی و تحلیل می‌کنیم؛ پرسش‌هایی از قبیل اینکه:

– مقصود از «ذات» و «اكتناه ذات» در عرفان چیست و تفاوت آن با نگاه فلسفی و کلامی به ذات کدام است؟
 – آیا معرفت اجمالی به ذات حق هم مصداق معرفت اکتناهی بوده و محال است یا نه؟
 – آیا اگر قائل به اکتناه‌ناپذیری ذات باشیم، به دامن شناخت‌ناپذیری خدا نغلطیدیم؟! اگر ذات خدا نامعلوم است، براساس این دیدگاه، روش و منطق شناخت خدا چگونه خواهد بود؟
 – هرگونه داوری اعم از تکذیب یا تصدیق و حمل یا سلب، فرع بر تصور موضوع است. بنا بر دیدگاه اکتناه‌ناپذیری، چگونه می‌توان خدا را تصور کرد، درحالی‌که اکتناه ذات و صفات ذات که عین ذات است معلوم احدی حتی اولیاءالله ﷺ نیست؟!

– معبود ما باید معروف ما باشد و اگر ذات حق، معروف ما نباشد پس معبود و متعلق عبادت ما کیست؟ فعل است یا صفات ذات و یا حقیقت دیگر؟

– همچنین اگر ذات قابل شناخت نیست، چه چیزی در دل ظهورات و ممکنات حضور دارد؟ آیا خود ذات است یا وجه ذات؟ اگر وجه است، این موجب انفکاک و انفصال ذات از ممکنات نمی‌گردد؟

– اگر ذات قابل شناخت نباشد پس اسما و صفاتی که در آیات معرفتی قرآن آمده است ناظر به ذات نیست؟
 – اگر ذات معلوم احدی نیست پس احکامی مثل وجود مطلق وحدت ذاتی، بساطت و خیر و نور محض بودن و سایر احکام و اوصاف را از کجا درمی‌یابیم؟

– دیدگاه کسانی که قائل به معرفت اجمالی ذات عرفانی هستند چیست و چه مستندات و تحلیلی برای آن دارند و متون عرفانی عرفا در این باره چگونه است؟

ما در این پژوهش، تقریر و تحریر یکی از اساتید فلسفه و عرفان یعنی *آیت‌الله جوادی آملی* را مناط و معیار تحلیل قرار می‌دهیم؛ چراکه وی «معرفت ذات و صفات ذاتی حق» را منطبقه ممنوعه معرفت معرفی کرده است. برای روشن شدن دیدگاه اکتناه‌ناپذیری ذات، لازم است به ایضاحی مفهومی درباره ارکان و کلمات کلیدی آن دست یابیم.

۱. مقامات و مواطن هستی در عرفان

عرفا برخلاف حکما که قائل به کثرت (یا در اصل وجود یا در ناحیه مراتب وجودی) هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۴۸)، معتقدند وجود، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است و هیچ کثرتی ندارد؛ نه کثرت طولی و

عرضی، و نه کثرت به شدت و ضعف. حقیقت وجود واحد است و آن حقیقت واحد، حق تعالی است. غیر حق هر چه هست، نمود و ظهور است، نه وجود؛ هستی‌نماست نه هستی؛ نظیر عکسی است که در آینه منعکس می‌شود؛ یا به‌سان سایه نسبت به صاحب سایه، و موج نسبت به دریاست. غیر حق، حکم ظل، عکس و تجلی حق را دارند. بنابراین عرفا اگر کثرتی قائل باشند آن را در ناحیه ظهورات، تجلیات و تعینات حق می‌دانند و بس؛ و این کثرت در مجالی و مظاهر، خللی در وحدت ذات حق ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

برای روشن شدن مقام ذات حق و تفاوت آن با تجلیات ذات حق، لازم است اشاره کوتاهی به مواطن و مراتب تجلیات حق داشته باشیم:

۱. مرتبه غیب الغیوب: در این مرحله، ذات حق بر ذات خود تجلی می‌کند و هیچ چیز اعم از صفت و اسم و اضافه و قیدی، حتی قید اطلاق اعتبار نشده است. این مرتبه مافوق مرتبه اسما و صفات و تعینات علمی و خلقی است. مرتبه‌ای است که برای هیچ انسانی وصول به آن به هیچ معنا ممکن نیست، حتی انبیا و اولیا؛

۲. مرتبه تعینات حقی: حق تعالی با این تعینات از کمون غیب مطلق خود خارج می‌شود و به منزه ظهور می‌رسد. این تعینات، نِسَب علمیه حق تعالی هستند که پس از شهود ذات حق از خود، به علم حضوری در درون صقع ربوبی شکل می‌گیرند. این تعینات خود در دو مرتبه تحقق می‌یابند؛ زیرا در مرتبه تعینات حقی، حق تعالی علم حضوری به ذات خویش می‌یابد. این علم، یا به صورت اطلاقی، یک‌پارچه و احدی است؛ طوری که همانند مقام ذات همه حقایق (البته به نحو علمی) مندمج و مستهلک‌اند؛ و یا به نحو علم تفصیلی به کمالات و اسما و صفات است، به گونه‌ای که به همه حقایق مندمج در خود آگاهی یابد. عرفا اولی را «تعین اول»، «مرتبه احدیت» و «مقام جمع‌الجمع» می‌نامند و از دومی تعبیر به «تعین دوم» می‌کنند. در تعین اول که مرتبه جمع تعینات و ریشه همه آنهاست، حق تعالی با قید «اطلاق و وحدت»، و در دومی که علم تفصیلی به اسما و صفات دارد به قید «اسما و اعیان» متعین می‌گردد. لذا در تعین ثانی دو گونه حقایق وجود دارد که نقش کلیدی در تحقق مرتبه بعدی یعنی تعینات خلقی دارد: یکی «اسمای الهیه» و دیگری «اعیان ثابته». عرفا معتقدند آنچه ما آنها را ماهیات، اشیا و مخلوقات می‌نامیم، از لوازم اسما و صفات اند. هر ماهیتی از ماهیات را مظهر اسمی از اسما و صفات می‌دانند و اساساً وجود ماهیات را نه امری مستقل، بلکه از «شئون حق» می‌شمارند. ماهیات (که عرفا از آنها تعبیر به «اعیان ثابته» می‌کنند) پس از آنکه در مراتب قبلی در دل اسما و صفات مکنون بودند اکنون ظهور پیدا می‌کنند؛ پس ماهیات، مظهر اسما و صفات‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱)؛

۳. مرتبه تعینات خلقی: تعیناتی وجودی و نه صرفاً علمی که خارج از صقع ربوبی بر نفس رحمانی حق تحقق دارند، تعینات خلقی حق شامل «عالم عقل»، «عالم مثال» و «عالم ماده» هستند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰).

نکته بسیار مهم براساس اندیشه وحدت شخصی وجود این است که همه ماهیات و اشیای عالم در مواطن متعددی با رعایت ویژگی‌های آن موطن تحقق دارند: هم در مقام ذات هستند؛ هم در مرتبه تعین اول و ثانی؛ و هم

در مرتبه تعینات خلقی. از آن سو نیز باید گفت: هریک از مراتب، امتداد و تعین یافته ذات حق است؛ یعنی ذات حق در همه مواطن (البته با رعایت ویژگی‌های آن موطن) حضور دارد؛ هم در تعینات حقی و هم در تعینات خلقی. عرفا از این امتداد حق به «نفس رحمانی» و «فیض منبسط» تعبیر می‌کنند.

آیت‌الله جوادی آملی با وام‌گیری از ادبیات فلسفی، عوالم عرفانی را اینچنین یک‌پارچه، تقریر و تعبیر می‌کند: وجود یا به صورت «لابشرط مقسمی» تصور می‌شود (ذات حق) یا وجود لابشرط قسمی است (فیض منبسط) یا وجود بشرط لا (مقام احدیت) یا وجود بشرط جمیع اشیا (مقام واحدیت) و یا وجود بشرط اشیا خاصه (وجود مقید) (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۴۴).

۲. بافت درونی مفهوم ذات، اکتناه ذات و وجه در عرفان

پس از بیان کوتاه از وجود و ظهورات وجود از نگاه عرفانی، لازم است درباره مرتبه ذات از نگاه عرفا متمرکز شویم. نخست اشاره‌ای کوتاه به ذات الهی از دیدگاه فلاسفه داریم. از نظر حکیم، ذات، وجود واجب با قید «بشرط لا» از ماهیت است. بشرط لا بودن واجب موضع غالب حکماست: «مراد از این مرتبه، مرتبه وجود بشرط است که همان واجب تعالی است» (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۵۱۱). صدرالمآلهین نیز خود به این مسئله اعتراف دارد که وجود بشرط لا نزد عرفا مرتبه احدیت و نزد حکما تمام حقیقت واجب است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

این تعریف از ذات، حتی مورد توجه برخی متکلمان نیز قرار گرفته است: «الوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقیقته» (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۹). «واجب وجود محض و وجود بشرط لا یا همان وجود صرف است که هیچ تقییدی در آن فرض ندارد» (نفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳۷).

این بالاترین مرتبه‌ای است که حکیم برای ذات واجب قائل است. به همین دلیل در برخی تعابیر حکمی صدرالمآلهین مقام احدیت که مقام جمع‌الجمع است بر ذات الهی تطبیق شده است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۸۴ و ۱۴۵). ذات الهی، همان موجود بسیطی است که هیچ کثرت و تعددی در آن راه ندارد و همان وجود خارجی خداوند است که عین صفات است و زاید یا نایب از صفات نیست. بنابراین از آنجاکه ذات در اصطلاح فلسفه و کلام عین صفات است و هیچ‌گونه تعددی بین آن ذات و صفات وجود ندارد، می‌توان علم حضوری به ذات حق داشت. البته حتی براساس این دیدگاه، علم حضوری به ذات خداوند، به معنای احاطه بر کنه و ذات خداوند نیست؛ بلکه علم ما به او شدت و ضعف دارد و اساساً هیچ‌کس جز خداوند بر ذات او احاطه ندارد و علم حضوری دیگران به ذات الهی فروتر از آن مرتبه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳۶). صدرالمآلهین می‌گوید:

حقیقة الواجب غیر معلومة لأحد بالعلم الحصولی الصوری فهذا مما لا خلاف فیه... وأما أن حقیقته غیر معلومة لأحد علما اکتناها وإحاطیا فهذا أيضا حق لا یعتبره شبهة إذ لیس للقوی العقلیة أو الحسیة التسلسل علیه بالإحاطة والاکتناه (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

وی بلافاصله متذکر می‌شود که با نفی معرفت اکتناهی حق، معرفت اجمالی او منتفی نمی‌گردد:

و أما أن ذاته لا يكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأبياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي... كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهاها لأن شدة نوريتهما حجابها ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علما «ولا يُحِيطُونَ بِهِ عُلَمَاءُ» (همان، ص ۱۱۴ و ۱۱۵).

عرفا اما هرگز مانند حکما حقیقت واجب را وجود بشرط لا نمی‌دانند؛ زیرا حق بشرط لا گرفتار تقييد است، اگرچه مقید به قید بشرط لایمی باشد. بشرط لا از نظر عرفا نخستین تجلی حق است نه حقیقت ذات (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۳۷). ذات حق در نگاه عرفا، مطلق از همه قیود و فوق مقامات عرفانی از جمله تعینات حقی و خلقی است: «ان حقیقة الحق عند العرفاء هو اللابشرط، لا بشرط لا، كما هو عند الحكماء» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

ذات در اصطلاح عرفا، مرتبه‌ای است که هیچ تعین و وصف و ظهور و نشانی برایش نیست و ذات در آن مرتبه با اطلاق و صرافت و بساطت محض همراه است. او در این مرتبه نه خود ظاهر است و نه برای او مظهری است. ابن عربی در آثار خود برای توصیف این مقام، همواره به این آیه استناد می‌کند: «يُحَدِّثُكُمْ اللهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸). همچنین ابن عربی میان خدایی که ظاهر است با خدایی که باطن است فرق قائل شده و اولی را «اله» و دومی را «ذات» می‌نامد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۴، ص ۳۹۴).

همچنین قونوی با اشاره به اینکه ذات بما هو ذات، نخستین مرتبه از اعتبارات عرفانی است، موطن ذات را عاری از هر گونه قید حتی قید اطلاق می‌داند و سایر اعتبارات و مقامات عرفانی در آن هضم می‌شوند. وی می‌گوید: ذات، ساقط‌کننده سایر اعتبارات است؛ طوری که هیچ‌یک از اعتبارات، تعینی برای ذات به‌شمار نمی‌روند و ذات محصور صفات سلبی و ایجابی و هر آنچه قابل تصور یا فرض باشد نیست و نسبت به آنها نیز اطلاق دارد. این مقام، مقامی است که زبان، بیانی برای توصیف و بلکه اشاره به آن نیست. نهایت چیزی که هست می‌توان با تعبیری از همین قبیل، آگاهی ایجاد کرد. در این مقام، ذات حق بر خودش علم دارد و دیگر هیچ اعتبار دیگری در این مرتبه نیست؛ چه علم به یک اضافه و نسبتی، چه اعتبار حکمی و چه تقید و تعینی به صفات ثبوتی و سلبی (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

محققان عرفانی به جای ذات حق، «وجه حق» را متعلق معرفت خلق معرفی می‌کنند. «وجه حق» در عرفان دو کاربرد دارد: گاهی از وجه حق به ذات حق تعبیر می‌شود که برخی عارفان، آیه «يَبْقَى وَجْهَ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» را برای آن شاهد می‌گیرند؛ یعنی همه تجلیات از بین می‌روند و تنها حق باقی می‌ماند. در این صورت وجه حق، ذات حق می‌شود. کاربرد دیگر از وجه حق، تجلیات خاصه حقی اراده می‌شود:

وجه چیزی است که انسان به آن رو می‌کند. لذا عرب، صورت را وجه می‌نامد. وجه خدای سبحان همان ظهور زوال‌ناپذیری است که از آن با عنوان فیض مطلق و عام حق یاد می‌شود. وجه الله با همه چیز متحد و بر همه چیز محیط است و رنگ هیچ چیز را نمی‌گیرد؛ زیرا مطلق با مقید متحد است بدون اینکه مقید با مطلق متحد باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۶، ص ۳۶۱).

وجه الله در کلام عرفا وجود منبسط نام دارد. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیا و رابطه میان حق و ممکنات است (مدرس زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴). عرفا در تبیین رابطه میان حق که از وجود حقیقی، و خلق که از وجود مجازی برخوردار است، ناچار به ارائه واسطه‌ای بودند؛ اما واسطه‌ای که میان حق و خلق، انفصالی ایجاد نکند. آنها برای این هدف، از ظرفیت قاعده الواحد البته با اصلاح و تطبیق آن با مبانی عرفانی استفاده کردند؛ به این بیان که از حق تعالی، وجود واحدی، متجلی می‌شود نه صدور و ثانیاً آن وجود واحد، نفس رحمانی و وجود بسیط نام دارد نه عقل اول (فناری، ۲۰۱۰، ص ۷۰ و ۶۹). ظهور و تجلی که تشکیکی و سریانی است و همه مراتب ظهور را از نخستین مرتبه تا واپسین مرتبه در خود دارد. لذا عرفا، وجود منبسط را برای سریان ذات در ظهورات و مجالی با اطلاق سعی که همه تعینات را اعم از حقی و خلقی فرامی‌گیرد، پذیرفتند. اما این وجود منبسط، مُنْک از ذات حق نیست، بلکه وجود منبسط (تجلی تفصیلی حق)، عین تعین اول (که تجلی اجمالی و جمعی حق است) و تعین اول، عین ذات حق است.

اما مقصود از اکنتاه ذات، معرفت تفصیلی، احاطه و شهود حقیقت حق و دسترسی به متن حقیقت است نه تصور و درک مفاهیم ناظر به ذات از قبیل واجب‌الوجود... که به تعبیر قونوی و صدرالمتألهین قابل ادراک است: «فهو أمر معقول یری أثره ولا یشهد عینه» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۹). به عبارتی دیگر، «ذات مطلق عرفانی» برای ما قابل اکنتاه نیست، اما مفهوم ذات اطلاق برای ما قابل فهم است و فهم آن برای ما مقدور است.

۳. ویژگی‌های ذات در متون عرفانی

در متون عرفانی، ویژگی‌هایی برای ذات حق بیان شده که همگی بیانگر و تفسیرگر این کریمه قرآنی درباره ذات الهی است: «يُحَدِّثُكُمْ اللهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸). برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. حیثیت اطلاق ذات: بر پایه تعریفی که عرفا از مقام ذات دارند، ویژگی اساسی ذات حق در متن خارج، «اطلاق قسمی» است که در برابر اطلاق قسمی قرار دارد. توضیح اینکه ذات حق، مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نیست؛ زیرا اگر مقید به قید اطلاق شود، اطلاق قسمی و متعین خواهد بود که مصداق «نفس رحمانی» است نه مقسمی که مصداق «ذات اطلاق» است. درحالی که ذات حق، نامتعین و نامحدود است. چنان‌که قیصری، با تفکیک ذات من حیث هی هی از ذات احدی، می‌گوید: «اعلم ان الذات الالهية اذا اعتبرت من حیث هی هی اعم من ان یکون موصوفة بصفة او غیر موصوفة بها» (قیصری، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

آیت‌الله جوادی آملی در شرح این ویژگی ذات می‌نویسد:

اطلاق ذاتی وجود، از سنخ اطلاق مفهومی ماهیات نیست که با حضور هر قیدی زایل گردد؛ نظیر کلی طبیعی (مثل مفهوم انسان) که قیود نسبت به آن، جنبه تهاجمی داشته و با هر قیدی نظیر انسان مؤمن، کافر، بلند و کوتاه مقید می‌گردد. یا نظیر مفهوم شیء نیست که با آسمان، و زمین، زمین باشد، بلکه اطلاق هستی نه تنها در معرض تهاجم هیچ قیدی قرار نگرفته، بلکه همه قیود را در زیر پوشش خود قرار می‌دهد، از

هیچ قیدی رنگ نمی‌گیرد، بلکه به همه قیود رنگ می‌بخشد. او با همه قیود و از جمله آسمان و زمین همراه است، بدون اینکه گردی از آنها بر اطلاق ذاتی او بنشیند: «هو الذی فی السماء إله و فی الأرض إله» (زخرف: ۸۴) و او به دلیل اطلاقی که دارد با همه امور همراه است: «و هو معکم این ما کنتم» (حدید: ۴) و در همه اشیا هست بدون آنکه با آنها آمیخته باشد و به هیچ‌یک از آنها مقید نیست بدون آنکه از آنها غایب باشد؛ زیرا «داخل فی الأشياء لا بالمازجه و خارج عنها لا بالمزیلة» (نهج البلاغه، خطبه ۱) او که از همه قیود منزّه است و دارای حیثیت اطلاقیه، در همه جا با اطلاق خود حضور دارد و به همین دلیل کسی که نظر به او بدوزد، او را در همه جا خواهد دید: «فایمنا تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) و خواهد گفت: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله» (شیخ بهائی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۷). ذات او نسبت به هر قیدی سُوح و قدوس است و همه امور مقید که به شرط شیء می‌باشند و حتی وجودی که با قید اطلاق، به عنوان وجود لابشرط قسمی مقید به همراهی با موجودات جزئی و محدود است، ظل، سایه و آیت آن حقیقت مطلق هستند (جوادی آملی، بی تا، ج ۱، ص ۷۰).

بنابراین همان‌طور که ذات حق، نه مطلق است نه مقید، همچنین می‌توان گفت: ذات حق، هم مطلق است هم مقید. مطلق است به این معنا که در حد نفس رحمانی تنزل نمی‌یابد؛ و مقید است یعنی در دل تعینات و شئون مقید حضور دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۱۵). پس «تعالی و عینیت» دو ویژگی است که از دل ویژگی اساسی «اطلاق ذات» حق استخراج می‌شود. ویژگی «تعالی» بیانگر گزاره «ذات حق نه مطلق است نه مقید»؛ و ویژگی «عینیت»، حکایتگر این گزاره است که «ذات حق هم مطلق است، هم مقید»؛ چنان‌که سخن حضرت امیر علیه السلام حق تعالی را چنین وصف کرده است: «داخل فی الأشياء لا بالمازجه و خارج عنها لا بالمباینه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵). همچنین قنوی در نص اول از *فصوص الحکم* می‌نویسد:

صور اطلاق الحق یشرط فیہ ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی، لا بمعنی انه اطلاق ضده التقیید، بل هو اطلاق عن الوحده والکثرة المعلومین وعن الحصر ایضاً فی الاطلاق والتقیید و فی الجمع بین کل ذلک، او التنزه عنه، فیصح فی حقه کل ذلک حال تنزهه عن الجمع، فنسبة کل ذلک الیه و غیره و سلبه عنه علی السواء (قنوی، ۱۴۰۴ق، ص ۷).

۲. شناخت‌ناپذیری: از آنجا که حق تعالی در مرتبه ذات، نه خود ظاهر است و نه برای او مظهری است؛ از این‌رو، برای هیچ‌کس شناخته نیست. مفاهیمی که عرفا در متون خود ناظر به این ویژگی ذات یاد می‌کنند عبارت است از: «غیب الغیب» و «باطن کل باطن»، «هویت ساریه» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۶)، «غیب الهویه»، «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «عنقاء مغرب»، «غیب مکنون»، «غیب مطلق» (قنوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶)، «انکر النکرات» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸۶) و

ناگفته پیداست که حقیقت حق در ذات خود برای همیشه «گنجی پنهان» است و تا زمانی که در غیب مطلق خود باشد، «راز رازها» یا غیب الغیوب خواهد بود. ما هر چه بخواهیم درباره هستی حق سخن بگوییم ناچاریم از جنبه تجلی او گفت‌وگو کنیم؛ چرا که حق در حالت عدم تجلی هرگز با زبان و تعبیر انسانی قابل وصف نیست. چنان‌که قنوی به صراحت اعلام می‌کند که مقام ذات منهای ظهورات قابل شناخت احدی نیست:

والجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والمعينات - لاستحالة ذلك - فإنه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً، لان الواحد في مقام وحدته الحقيقية التي لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم، ولا يدركه سواه ولا يتعلق به الا هو (قونوی، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

صدرالمتألهين نیز در توصیف این مقام عرفانی از تعبیر «الغيب المحجول المطلق» بهره می‌برد و می‌گوید:

الموجود المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية وغيب الهوية المطلق والذات الأحدية وهو ذات الحق تعالى... وهو الذي لا اسم له ولا رسم ولا نعت ولا يتعلق به معرفة وإدراك إذ كل ما له اسم ورسم ونعت وتعلق به معرفة وإدراك وخبر كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل والوهم وهو ليس كذلك فهو الغيب المحجول المطلق (صدرالمتألهين، ۱۳۹۰، ص ۵).

بنابراین ذات حق، معلوم احدی نیست و علم دیگران به وجه و تجلیات الهی تعلق می‌گیرد، نه به ذات او که مقدم بر مقام اسما و صفات و تجلیات الهی است؛ چراکه این مقام، تنها معلوم و مشهود خود خداوند است:

عنا شكار كس نشود دام بازچين كانجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۱۳۸۲، غزل ۷)

به خیال در ننگجد تو خیال خود مرنجان ز جهت بود مبرا، مطلب به هیچ سوش

(مولوی، ۱۳۹۸، غزل ۲۰۷)

همچنین ابن‌عربی می‌گوید: ما از حقیقت هیچ چیز شناخت نداریم، چگونه می‌توانیم به حقیقت او معرفت بیابیم:

ولست أعرف من شيء حقيقته وكيف أعرفه وأنتم فيه

(ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ص ۱۵۸)

سلب معلومیت از حقیقت هستی تنها مربوط به علم حصولی نیست و دانش حضوری و شهودی را نیز فرامی‌گیرد. هیچ ولی و وصی و هیچ عارفی به علم شهودی نیز نمی‌تواند به ذات حق اکتناه یابد و همه کسانی که به شناخت الهی راه یافته‌اند به ظهورات و تعینات او پی برده‌اند و از آگاهی و گفتار درباره هویت مطلقه بازمانده‌اند. عارف و حکیم همواره به شناخت وصف و اسم او نائل می‌شوند؛ حکیم به فهم ظل و عارف به مشاهده ظل و فیض منبسط می‌رسد. فیض منبسط، وجه بی‌کران الهی است و آنگاه که تعینات جزئی و مقید در هم شکسته شوند وجه الله آشکار می‌شود: «كلٌ منٌ عليها فانٌ ويبقى وجهٌ ربك ذوالجلال والاکرام» (رحمان: ۲۶ و ۲۷) و سخن از «الله» نیست؛ همچنان که در آیاتی مانند «كلٌ شيءٌ هالکٌ اِلَّا وجهَهُ» (قصص: ۸۸) مستثنا وجه خداست نه «الله»؛ زیرا «الله» فوق آن است که مورد بحث باشد و هویت مطلقه که در اعتبار عرفانی بالاتر از الله است (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۴۰).

در اینجا بیان این نکته ضروری است که بهرغم امتناع شناخت اکتناهی ذات اطلاقی حق، عرفا بر امکان شناخت حق از طریق ظهورات تصریح کرده‌اند. این‌عربی انواع شناخت‌های ما درباره حق تعالی را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. معرفت به حق از طریق تشبیه؛ ۲. معرفت حق با تنزیه او از صفات نقصی؛ ۳. عده‌ای که بین تشبیه و تنزیه جمع نموده‌اند.

وی سپس شناخت حق به وسیله هریک از تشبیه و تنزیه را به‌تنهایی ناقص می‌شمارد و می‌گوید:

کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه توصیف می‌کند جاهل است و کسی که با علم به نحوه توصیف قرآن تنها تنزیه می‌کند، دارای سوء ادب است و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی در قرآن کریم او را در عین تنزیه، تشبیه می‌کند، بر طریق حق است. هیچ تنزیهی بی‌شائبه تقیید و هیچ تشبیهی بی‌غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی، محدّد و اگر قائل به تنزیه شوی، مقید می‌باشی؛ چراکه در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم، بلکه در متن یکدیگر وارد شده‌اند. نظیر این آیه کریمه: «أَيُّسَ كَمَثَلُهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) که تشبیه و تنزیه را با یکدیگر جمع کرده است؛ زیرا در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات نموده (تشبیه)، وجود نظیر برای او نیز نفی می‌شود (تنزیه). خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد؛ ولی از جهت ذات و بطون غیب همانندی ندارد (این‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۵).

۳. حکم‌ناپذیری: یکی از پافشاری‌های عرفا درباره ذات حق، نفی هرگونه حکم از ذات اطلاقی است. قونوی در این‌باره می‌گوید: «ان الحق من حيث هو هو، بمعنى الإطلاق الذاتي، لا يصحّ ان يحكم عليه بحكم» (قونوی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷). آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل این ویژگی ذات حق می‌گوید:

چون ذات حق معلوم غیر او نیست، پس نه موضوع مسئله‌ای می‌شود و نه محمولی برای آن اثبات می‌گردد و هر محمولی که بر آن حمل شود موضوع آن ذات هستی نیست؛ بلکه موضوع تعینی از تعینات اوست (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۴۰).

۴. تعین‌ناپذیری: از نگاه عرفا، کنه مقام ذات حق، معلوم و مشهود هیچ‌کس نتواند بود، حتی رسول خدا ﷺ؛ زیرا علم ما به حق از طریق تعینات و ظهورات اوست و ذات حق در این مرتبه نامتعیّن و بدون هیچ قید حتی فاقد قید اطلاق است:

ان الحقيقة الحقّة والطبيعة الواجبة من حيث أنّها طبيعة واجبة لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه، ولا يتطرق إليها التعيّنات الخارجة عنها بجهة من الجهات. نعم تعيّناتها انما هو الإطلاق الحقيقي وأحدية الجمع الذاتي (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶۶).

۵. اسم و اشاره‌ناپذیری: یکی دیگر از ویژگی‌های ذات اطلاقی، اسم‌ناپذیری و اشاره‌ناپذیری ذات است. عرفا درباره ذات حق تعبیری دارند با عنوان «مقام لا اسم ولا رسم له» و مقام «لا اشاره الیه ولا عبارة عنه»؛ تعبیری که در اکثر متون عرفانی تصریح شده است. قیصری می‌گوید: «علم ان الحق من حيث إطلاقه واحاطته لا یسمى باسم ولا یضاف الیه حکم ولا يتعیّن بوصف ولا رسم» (قونوی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰).

عارفان خود تصریح دارند که انتساب حتی صفت اطلاق به عنوان اسم و صفت و قید برای ذات حق تعالی مجاز نیست (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). بنابراین در این اعتبار، عنوان «اطلاق» برای ذات واجب وصف و قید نیست، بلکه صرفاً «عنوان مشیر» خواهد بود.

در متون عرفانی عرفا، اکتناه، معرفت و علم به ذات حق نیز منتفی و نفی شده است. چنان‌که شیخ‌اکبر با صراحت می‌گوید:

أما الذات من حيث هي فلا اسم لها إذ ليست محل أثر ولا معلومة لأحد ولا ثم اسم يدل عليها معرى عن نسبة ولا يتمكن فإن الأسماء للتعريف والتمييز وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله فلا يعلم الله إلا الله (ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۷۰).

امام خمینی^{علیه‌السلام} نیز در حواشی خود بر شرح **فصوص**، علاوه بر نفی «اسم و رسم»، «اشاره» به آن و نیز «طمع» کسی به آن را نیز نفی کرده، می‌نویسد:

اما الذات، من حيث هي، فلا يتجلى في مرآة من المرآئي ولا يشاهدها سالك من أهل الله ولا مشاهد من أصحاب القلوب والأولياء، فهي غيب لا بمعنى الغيب الأحدى، بل لا اسم لها ولا رسم ولا إشارة إليها ولا طمع لأحد فيها: «عنا شكار كس نشود دام باز گیر» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶).

۴. پاسخ به دو پرسش

یکی از اشکالات این است که در متون عرفانی، حقیقت ذات به احکام و توصیفات فراوانی متصف شده است؛ از قبیل ذات مطلق، نامتعیّن، غیب‌الغیوب، حکم‌ناپذیری و... درحالی‌که طبق نظریه مذکور، هرگونه سخن و اتصاف آن حقیقت مقدور نیست؛ زیرا که از مجهول مطلق نمی‌توان به هیچ نحو خبر داد. در پاسخ به این پرسش، ملاحظه چند نکته ضروری می‌نماید:

یکم: درست است که از آن ذات نمی‌توان هیچ‌گونه خبری داد، ولی خبر دادن دو گونه است:

۱. خبر از ذات و خصوصیات و اعتبارات شیء دادن؛

۲. خبر از سلب اموری از وی دادن.

قسم اول در این موطن محال است؛ زیرا ذات تعین ندارد تا از او خبری داده شود، پس خصوصیت و اعتباری ندارد. پس قسم دوم صحیح است؛ چراکه خبر از امور سلبی دادن خبر از خود ذات نیست؛

دوم: اینکه اساساً ادراک احاطه است و حق به اطلاق احاطی خود به تعقل محاط در نمی‌آید؛ زیرا که محاط توانایی احاطه محیط ندارد. البته حق تعالی به لحاظ صفات و تعینات وصفی که از ناحیه اضافه الوهیت پیدا می‌کند، مورد تعقل قرار می‌گیرد، جز اینکه این معرفت احاطی نیست؛

سوم: اینکه چه‌بسا چیزی به هیچ وجه معلوم نباشد و مجهول مطلق باشد و نتوان از آن خبر داد، ولی با همین تعبیرات از آن خبر دادیم؛ چنان‌که معدوم مطلق هیچ نیست، ولی آن را قسیم موجود ذهنی و خارجی قرار می‌دهیم،

پس به حمل اولی از معدوم مطلق و مجهول خبری نتوان داد [ولی به حمل شایع صناعی از آن خبر می‌دهیم].
(صدرالمتألهین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).

پرسش دیگر این است که اگر معرفت ذات حق متنفی است آیا این منجر به انسداد باب معرفت الله نمی‌شود؟ اساساً اینکه این همه در متون دینی به مسئله معرفت حق توصیه شده چه می‌شود؟ پاسخ این است که هرگز باب معرفت خدا مسدود نخواهد شد؛ زیرا:

اولاً باب معرفت الله از طرق دیگر از قبیل شناخت اسما و صفات و ظهورات حق، مفتوح و ممکن است. بنابراین متعلق معرفت ما، و به‌دنبال آن، متعلق محبت و عبادت ما «وجه حق» است نه «ذات اطلاق و غیبی حق»، هرچند در نگاه حکما و عرفا، وجه عرفانی، منفک از ذات عرفانی نیست. بنابراین آنچه ما مأمور به معرفت هستیم، وجه حق است، نه ذات حق. اساساً معرفت و تفکر در ذات حق، منهی عنه است نه مأور به (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۲)؛

ثانیاً از دیدگاه عرفا، عجز از معرفت خداوند غایت معرفت اهل الله است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). همان گونه که صدرا گفته است: «اعتراف کردن به عجز از معرفت خدا واجب است، و این غایت معرفت خداست» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸). / ابن عربی هم گفته است: «سبحان من لم يجعل سبيلاً الى معرفته الا العجز عن معرفته» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶).

بنابراین نفس همین عجز و حیرت، معرفت و بلکه نهایت معرفت است. برعکس سایر علوم که عجز و حیرت مرادف شک و ظن تلقی می‌گردد، اما در عرفان، حیرت غایت عرفا به‌شمار می‌آید.

۵. دیدگاه محققان معاصر

از میان حکما و عرفای متأخر، اغلب بر تحلیل مذکور قدما صحه گذاشته‌اند و حکم به عدم امکان معرفت ذات دارند. از جمله این تعبیر علامه طباطبائی که مقام ذات را دور از دسترس عارف می‌داند و در تفسیر *المیزان* می‌گوید: «وما الذات المتعالية فلاسبيل إليها» (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۳۰۲). همچنین امام خمینی رحمته در *مصباح الهدایة* در تعبیری لطیف می‌فرماید: ذات اقدس الهی علاوه بر اینکه معروف و مشهود و مقصود احدی واقع نمی‌گردد، همچنین معبود و مالوه هیچ پیغمبری نیست چه رسد به غیرپیامبران:

أن الهوية الغيبية الاحدية... غير معروفة لأحد من الانبياء والمرسلين ولا معبودة لأحد من العابدین والسالكين الراشدين ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين حتى قال اشرف الخليفة أجمعين: ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

آیت‌الله جوادی آملی نیز علاوه بر استحاله شناخت حصولی و شهودی «هویت محض» به استحاله اکتناه «صفات ذات» حکم داده‌اند. از دیدگاه وی قلمرو شهود قلبی، وجه الله و اسمای حسنا و صفات والای الهی

است و انسان می تواند از ملک به ملکوت و از ملکوت به مراتب بالاتر تجلیات و اسمای الهی تا به وجه الله برسد. وی تصریح دارد که این مطلب با براهین عقلی ثابت شده است و شواهد نقلی به روشنی بر آن دلالت دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۳).

همچنین یکی از میان محققان و مدرسان حکمت عرفانی می نویسد:

ذات وجودی بی نهایت، بالاترین، غیرمتشخص و عاری از هر نوع حد و ماهیت است. چون نامحدود است، هیچ چیزی در کنار او نیست. این ذات فاقد هر اسمی است که اسم خاص نباشد و معنایی ثبوتی را برساند؛ چراکه هر اسمی که به اشیا می دهیم و نیز هر اسمی که خدا را مسمی می کند عبارت است از ذات همراه با یک صفت. صفت نیز ناشی از تعین، تقید، تعلق، نسبت و یا اضافه است و چون ذات خداوند از این امور مبرا است، پس صفتی ندارد و در نتیجه اسمی نیز نخواهد داشت و به غیر از صورت نفی، به هیچ نامی نمی توان از او یاد کرد. لازمه نداشتن اسم ثبوتی، و یا بی نام بودن ذات و غیرقابل شناخت و غیرقابل اکتنا بودن آن است (کاکائی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱-۲۷۶).

۶. نقد و بررسی نظریه شناختناپذیری ذات

این نظریه از جهاتی قابل تأمل و از جهاتی دیگر قابل نقد است: توضیح اینکه تعابیری که در عرفان درباره حق به کار می رود بر دو دسته است:

۱. اسم مصطلح عرفانی: اسم، یعنی ذات به انضمام صفت و صفت که همان تعین است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴). روشن است که ذات، این نوع اسما را ندارد؛ زیرا ذات، تعین بردار و حدپذیر نیست و این به دلیل نامتناهی بودن ذات است. پس از این جهت ذات بیانناپذیر است و هیچ نام و تعبیری برای آن نیست؛
۲. تعابیر حقیقی درباره ذات: یعنی برخی تعابیر، از حاق ذات انتزاع می شود و در انتزاع آنها، هیچ نگاهی به تعینات و حدود نیست. این تعابیر می توانند مستقیماً به ذات اشاره کنند، بدون اینکه حد و تعینی برای ذات باشند. این تعابیر، ناظر به بیحدی ذات اند و ذات را از هر تعین و قیدی فراتر می برند. برای نمونه، می توان به تعابیری همچون «وجود مطلق»، «وجود من حیث هو» و... اشاره کرد که به صورت مستقیم از ذات برآمده است و به طور مستقیم بر ذات حمل می گردد (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶). چنین تعابیری مستقیماً بر ذات حمل می شود و بدین جهت، این تعابیر، ذات را بیان پذیر معرفی می کنند. پس نظریه بیانناپذیری ذات، با توجه به امکان حمل حقیقی تعابیر دسته دوم بر ذات، مخدوش است.

بر همین اساس یکی از اساتید و محققان معاصر، دیدگاه دیگری را مستند به متون عرفانی کرده و معتقد است بررسی دقیق متون عرفانی بیانگر این حقیقت است که شناخت ذات اطلاقی حق اجمالاً برای عارف میسر است (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸). وی برای این ادعا چند تحلیل و استدلال آورده و به ویژه دیدگاه خود را مستند به برخی نصوص عرفا دانسته است. ما تبیین و تحلیل تفصیلی این دیدگاه را به مقاله ای دیگر وامی نهیم.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله پیگیری کردیم، بیان و ایضاح مفهومی استحاله معرفت احاطی ذات حق تعالی در عرفان و تبیین بافت درونی «اکتناه‌ناپذیری ذات عرفانی» بود. گفتیم اهل حق و عرفا در دو مسئله وفاق و اتفاق دارند: یکی عدم امکان معرفت اکتناهی ذات اطلاقی حق؛ و دیگری امکان معرفت ذات تعینی و ظهوری حق. ناگفته پیداست که این دو اتفاق را می‌توان دو روی یک حقیقت خواند و وفاق دوم را لازم، و وفاق اول را ملزوم معرفی کرد؛ زیرا وقتی وفاق اول حکما درست تصور شود و حکم به استحاله معرفت ذات مطلق داده شود، لازمهٔ عقلی آن، امکان معرفت ذات غیراطلاقی (ذات متعین و مقید) خواهد بود.

در نظام الهیاتی عرفا، برخلاف حکما که ذات واجب را موجود بسیطی که «بشرط لا»ی از ماهیت است می‌دانند و آن را مرتبه‌ای می‌دانند که هیچ چیزی اعم از صفت و اسم و اضافه و قیدی، حتی قید اطلاق در آن، اعتبار نشده است. این مرتبه مافوق مرتبه اسما و صفات و تعینات علمی و خلقی است. مرتبه‌ای است که برای هیچ انسانی وصول به آن به هیچ‌معنا ممکن نیست، حتی انبیا و اولیا. بنابراین وقتی هیچ چیز اعتبار نشده و هنوز تجلی نکرده است، قابل شناخت نخواهد بود. مقام ذات حق است که از دسترس فکر فیلسوف و شهود عارف به‌دور است. در این مقام، هیچ‌گونه تعین، ظهور و علمی وجود ندارد و هیچ‌کس جز ذات حق از این مرتبه آگاهی ندارد. آنچه قابل دسترسی است، مقام ظهور ذات و وجود منبسط و وجه‌الله است. بنابراین وقتی گفته می‌شود انسان به هیچ‌یک از راه‌های حضور و شهود و حصول به کنه ذات حق دسترسی ندارد، آنچه در عرفان نظری به عنوان موضوع مطرح است و در عرفان عملی قابل حصول است، همیشه ذات به اعتبار تعینی از تعینات و ظهوری از ظهورات ذات است. بنابراین ذات حق نه‌تنها معروف و مشهود ما نیست، بلکه معبود و مألوه ما نیز نیست.

براساس متون عرفانی ذات حق با ویژگی‌هایی همراه است؛ از جمله شناخت‌ناپذیری، حکم‌ناپذیری، تعین‌ناپذیری، اسم و اشاره‌ناپذیری و اطلاق ذاتی. چنان‌که مفاهیمی که عرفا در متون خود از این موطن یاد می‌کنند همگی حکایت از همین واقعیت دارند: «غیب الغیب» و «باطن کل باطن»، «ذات»، «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «عتقاء مغرب»، «غیب مکنون»، «مقام لاسم و لارسم»، «وجود من حیث هوهو»، «حق» و «وجود»... همه این اسامی یا به همان اکتناه‌ناپذیری و شناخت‌ناپذیری مقام ذات اشاره دارد، یا به اصل تحقق ذات حق سبحانه (تعابیری چون حق و وجود).

اما تعابیری چون اطلاق مقسمی، هویت غیبی، وجود محض و هویت مطلقه به عنوان اسم و صفت برای مقام ذات در متون عرفانی نیامده است و اگر تعابیری چون هویت مطلقه آمده، این تعبیر درباره مقام تعین اول نیز به کار رفته است. ضمن اینکه اگر همچنین انتسابی آمده باشد، عنوان «اطلاق» برای ذات واجب در این اعتبار، صرفاً «عنوان مشیر» خواهد بود نه به عنوان وصف و قید.

پس این دیدگاه در شمار «محکّمات دعاوی عرفانی» عرفاست و در جای‌جای متون ایشان به همراه دلایل عقلی و نقلی موج می‌زند. همچنین از میان حکمای معاصر، شخصیت‌هایی همچون علامه طباطبائی، امام خمینی ره و آیت‌الله جوادی آملی همین خوانش را از ذات اطلاق‌ی حق دارند.

اما در پاسخ به این پرسش که نفس نسبت دادن احکامی از قبیل ذات مطلق، نامتعیّن، غیب‌الغیوب و حکم‌ناپذیری به حق تعالی با عدم امکان معرفت ذات منافات دارد؛ باید گفت: اولاً این توصیفات و خبر دادن از ذات حق، خبر از ذات و اوصاف آن نیست، بلکه خبر از سلب اموری از اوست. روشن است که خبر از امور سلبی دادن خبر از خود ذات نیست؛ ثانیاً مشابه آن نظیر این است که چه‌بسا چیزی به هیچ‌وجه معلوم نباشد و مجهول مطلق باشد و نتوان از آن خبر داد، ولی با همین تعبیرات از آن خبر دادیم.

همچنین این دیدگاه که شناخت ذات اطلاق‌ی حق اجمالاً برای عارف میسور است، نظر به «اصل تحقق ذات اطلاق‌ی» دارد نه به معرفتی خاص و یا اسمی در حد ذات. به بیان دیگر تعابیری از قبیل «وجود مطلق» و «وجود من حیث هو» از حاق ذات انتزاع می‌شوند و در انتزاع آنها، هیچ نگاهی به تعینات و حدود نیست.

منابع

- ابن ترکه، صان‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالسلام، ۱۴۰۴ق، *الرسائل الكبرى*، احیاء التراث العربی، بیروت.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۹۹۴م، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۲، *هستی از نظر عرفان و فلسفه*، قم، بوستان کتاب.
- تفتازانی، مسعود، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، قم، شریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، *تسنیم در تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- _____، بی‌تا، *تقریر شرح فصوص الحکم قیصری*، قم، اسراء.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۲، *دیوان حافظ*، ویرایش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، پارسا.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *رسائل شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- شیخ بهائی، محمدبن حسین، ۱۴۰۴ق، *مفتاح الفلاح*، بیروت، دار الأضواء.
- صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۴۱۲ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه تاریخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الاشارات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فنازی، محمدبن حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الأنس*، بیروت، دار الکتب.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۲، *شرح الأربعین حدیثاً*، تصحیح حسن کامل بیلماز، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۷، *مفتاح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *النصوص*، با حواشی میرزاهاشم اشکوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۳، *رساله فی التوحید و النبوة و الولایه*، تهران، مولی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۹، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران، هرمس.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی فی الاصول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس نزوی، آقاعلی، ۱۳۶۱، *بدایع الحکم*، تهران، الزهراء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۶، *مصباح الهدایه الی الاخلاقه و الولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۸، *دیوان شمسه*، ویرایش شکوه خوانساری، تهران، شکوه دانش.
- هیگ، جان، ۱۳۸۱، «وصفناپذیری»، ترجمه سیدحسن حسینی، *فرهنگ*، ش ۴۲ و ۴۱، ص ۵۵-۳۸.
- _____، ۱۳۸۲، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۹۸، *فلوٹین*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، خوارزمی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی عرفانی؛ نقدی بر مقاله «چیستی انسان‌شناسی»

ahmadsaeidi67@yahoo.com

mozaffari48@yahoo.com

sarbakhshi50@yahoo.com

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴

چکیده

انسان راه‌های معرفتی متنوعی به سوی شناخت واقع، از جمله شناخت خود دارد و هریک از راه‌های معرفتی نیز در جای خود مزیت نسبی دارد. در مقاله «چیستی انسان‌شناسی» برای اثبات مزیت انسان‌شناسی نقلی نسبت به انسان‌شناسی‌های عقلی، شهودی و تجربی، اولاً، امتیازها و ویژگی‌هایی برای انسان‌شناسی نقلی، و ثانیاً، بحران‌ها و مشکلاتی برای سایر انواع انسان‌شناسی بیان شده است. تقریباً همه امتیازاتی که در مقاله یادشده برای انسان‌شناسی نقلی ذکر شده و همه مشکلاتی که برای انواع دیگر انسان‌شناسی، از جمله انسان‌شناسی عرفانی بیان شده درخور مناقشه‌اند. مهم‌ترین اشتباهی که در محور اول مقاله مزبور صورت گرفته، این است که برداشت‌های ظنی دانشمندان، دارای جامعیت، اتقان و اعتبار یقینی تلقی شده‌اند. مهم‌ترین اشتباهی که در محور دوم مقاله صورت گرفته این است که تفاوت میان علم حضوری با ترجمه و تفسیر آن نادیده گرفته شده است. در نوشتار حاضر، برای دفاع از اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی‌های غیرنقلی، به‌ویژه انسان‌شناسی عرفانی، بخش‌هایی از ادعاهای مقاله مزبور را نقل و بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، عرفان، فلسفه، دین، نقل.

در یکی از مقالاتی که درباره «چیستی انسان‌شناسی» نگاشته شده است مطالب بسیار مفیدی، از جمله در مورد «اهمیت انسان‌شناسی» و «تفاوت میان انسان‌شناسی مصطلح در غرب با انسان‌شناسی در فرهنگ دینی»، دیده می‌شود (ر.ک: خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹)؛ ولی متأسفانه در این مقاله، برای بیان مزیت نسبی انسان‌شناسی نقلی، امتیازهای سایر انواع انسان‌شناسی از جمله انسان‌شناسی عرفانی انکار شده است. مقاله مزبور از یک جهت می‌کوشد امتیازاتی را برای انسان‌شناسی نقلی که در سایر انواع انسان‌شناسی یافت نمی‌شوند، ذکر کند و از سوی دیگر، بر آن است تا مشکلات و بحران‌هایی را در سایر انواع انسان‌شناسی که در انسان‌شناسی نقلی وجود ندارند، اثبات نماید. به نظر ما، هر دو محور اصلی مقاله درخور مناقشه‌اند؛ یعنی نه امتیازات ذکرشده برای انسان‌شناسی نقلی مختص این نوع انسان‌شناسی‌اند و نه بحران‌های ادعا شده در سایر انواع انسان‌شناسی به آنها اختصاص دارند. در نوشتار حاضر، با نقل و نقادی بخش‌هایی از مقاله مزبور، ضمن ردّ امتیازاتی که برای انسان‌شناسی نقلی ادعا شده، از اهمیت و اعتبار انسان‌شناسی‌های غیرنقلی، به‌ویژه انسان‌شناسی عرفانی دفاع کرده‌ایم. اما باید تأکید کنیم که دفاع از انسان‌شناسی عرفانی به این معنا نیست که هر حرف و سخنی که عارفان در اثنای کتاب‌های عرفانی خود در باب عرفان نظری یا انسان‌شناسی عرفانی بیان کرده‌اند، یکی از حقایق هستی است که ایشان با شهود حق‌الیقینی یافته‌اند و با دقت و با الفاظ مناسب برای ما بیان کرده‌اند. عرفا نیز مانند اندیشمندان سایر رشته‌های علمی، مطالبی را از فرهنگ دینی یا عرفی زمان خود اخذ و مطرح کرده‌اند که کاملاً در معرض خطا هستند. البته ناگفته نپیداست که نباید نادرست بودن مطالب عرفی را که در اثنای ادعاهای مستند به شهود ذکر شده‌اند، یا ناصواب بودن تأویل‌ها و تعبیرهایی را که گاهی با فکر خود به کشف خود اضافه می‌کنند و برای ما بیان می‌کنند، به حساب خطای شهود بگذاریم:

ان ابن قسّی - وهو من أهل هذا الشأن - قال لا يحكم عدله في فضله ولا فضله في عدله وهذا كلام مجمل فلا أدري هل قاله عن كشف أو عن اعتبار وفكر؟... وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء ﷺ كان الرجوع إلى كشف الأنبياء ﷺ وعلما إن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه... ويقع الخطاء في التعبير لا في نفس ما رأى فالكشف لا يخطئ أبداً والمنكلم في مدلوله يخطئ ويصيب إلا أن يخبر عن الله في ذلك (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۷).

۱. بررسی ویژگی‌ها و اختصاصات ادعا شده برای انسان‌شناسی نقلی

در مقاله مزبور، انسان‌شناسی نقلی، انسان‌شناسی دینی نامیده شده و از سه جهت «جامعیت»، «توجه به مبدأ و معاد» و «اتقان»، برتر از انسان‌شناسی‌های عرفانی و عقلی و تجربی شمرده شده است (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۳). به اعتقاد ما، انسان‌شناسی نقلی را برابر با انسان‌شناسی دینی دانستن دقیق نیست، و هیچ‌یک از سه ویژگی ادعا شده، ویژگی ممتاز و اختصاصی انسان‌شناسی نقلی نیستند و گذشته از این دو اشکال اساسی، ادعاهای ایشان در این زمینه، اشکالات جزئی دیگری نیز دارند:

۱-۱. تفاوت روش علم دینی با روش نقلی

در مقاله مزبور ذیل «تقسیم انواع انسان‌شناسی به لحاظ روش» آمده است: انسان‌شناسی به لحاظ روش موجود در آن به چهار نوع تقسیم می‌شود: ۱. انسان‌شناسی تجربی یا علمی؛ ۲. انسان‌شناسی شهودی یا عرفانی؛ ۳. انسان‌شناسی فلسفی؛ ۴. انسان‌شناسی دینی (ر.ک: همان، ص ۴۰-۴۲ و ۵۵). سپس ادعا شده که «بهترین راه برای شناخت انسان، روش دینی... است» (همان، ص ۴۲) و در ادامه، براساس تقسیم‌بندی ذکرشده، انسان‌شناسی‌های تجربی، شهودی، و فلسفی، «انسان‌شناسی‌های غیردینی» (همان، ص ۴۳) شمرده شده‌اند.

اشتباهی که در این ادعاها وجود دارد این است که دین یا روش دینی یا روش علم دینی یک روش خاص در مقابل شهود و عقل و تجربه نیست و تقسیم علم به دینی و غیردینی، تقسیم براساس روش ویژه نیست. همان‌طور که علم غیردینی می‌تواند با روش‌های مختلفی به دست بیاید، علم دینی نیز می‌تواند با روش‌های مختلفی به دست آید. از این رو، علوم لدنی رسول الله ﷺ و علوم اولیای الهی که از راه شهود حاصل شده‌اند، همچنین علم شریف اصول عقاید که از راه‌های مختلفی از جمله نقل و عقل به دست آمده است، همگی علوم دینی‌اند.

۱-۲. تفاوت علم دینی با دین و علم نقلی

گفتیم که دین و روش دینی و روش علم دینی یک روش خاص در عرض سایر روش‌ها نیست و علم دینی الزاماً از یک روش اختصاصی تبعیت نمی‌کند. براین اساس درست این است که گفته شود انسان‌شناسی به لحاظ روش به انسان‌شناسی‌های تجربی، شهودی (عرفانی)، عقلی (فلسفی و کلامی) و نقلی قابل انقسام است و همه اقسام مزبور می‌توانند علم دینی و اسلامی باشند. انسان‌شناسی شهودی به عنوان بخشی از عرفان اسلامی و انسان‌شناسی عقلی (علم‌النفس فلسفی) به منزله بخشی از فلسفه اسلامی، علوم اسلامی و دینی‌اند و غیردینی خواندن آنها (ر.ک: همان، ص ۴۳) درست نیست. طبعاً اگر انسان‌شناسی و روان‌شناسی تجربی اسلامی هم تولید شود، آن هم یک علم دینی خواهد بود.

آری اگر منظور از «علم دینی» خود آموزه‌های کتاب و سنت باشند، قطعاً عرفان و فلسفه مصطلح، علوم دینی به این معنای خاص نیستند؛ یعنی جزو دین و کتاب و سنت نیستند، ولی به این معنا، فقه، اصول فقه، رجال، درایه، تفسیر، تاریخ، کلام و همین‌طور انسان‌شناسی نقلی نیز علم دینی به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا جزو دین و کتاب و سنت نیستند. اما اگر منظور از علم دینی، علم مرتبط با دین (به یکی از انحاء ارتباط که به تفصیل در کتب و مقالات بسیاری بررسی و تعیین شده‌اند) باشد، همان‌طور که فقه و اصول و تفسیر و کلام و انسان‌شناسی نقلی، علوم اسلامی و دینی‌اند، فلسفه و عرفان و بسیاری از علوم انسانی نیز می‌توانند اسلامی و دینی تلقی شوند (در این زمینه از جمله ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۲۱۶؛ عبودیت، ۱۳۸۲؛ سعیدی، ۱۳۹۶، ص ۲۹-۴۷).

۱-۳. تفاوت علم نقلی با علم وحیانی

در برخی قسمت‌های مقاله، با غفلت از اینکه انسان‌شناسی مورد بحث متکی به نقل‌های احیاناً ظنی از وحی است و نمی‌توان آن را وحیانی نامید، برای اثبات برتری این علم ظنی، روش نقلی، روش وحیانی نامیده شده است. در

عبارات زیر اگر مغالطه عدم تکرار حد وسط رخ نداده باشد، روش نقلی معادل روش دینی و وحیانی به کار رفته است: «در انسان‌شناسی دینی... از روش نقلی استفاده می‌شود... اشکالات در انسان‌شناسی‌های تجربی و فلسفی و عرفانی باعث شده که بهترین راه برای شناخت انسان، روش دینی و وحیانی باشد» (همان، ص ۴۲).

۱-۴. تفاوت اعتبار «شخص منقول عنه» و «علم او» با اعتبار «روش نقلی»، «علم نقلی» و «ناقل»

نویسندگان محترم مقاله گاهی توجه داشته‌اند که معارف نقلی خطاپذیر با معارف وحیانی خطاناپذیر متفاوت‌اند و اشتباه همسان‌انگاری روش نقلی و روش وحیانی را تکرار نکرده‌اند، ولی از این مطلب حق یک نتیجه اشتباه گرفته و مدعی شده‌اند که علم نقلی به دلیل تکیه بر علم وحیانی اعتبار بالایی دارد: «انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌مندی از معارف وحیانی خطاناپذیر، از استحکام و اطمینان بالایی برخوردار است» (ص ۴۳).

با کمی دقت روشن می‌شود که اثبات اعتبار روش نقلی نزد بشر عادی به دلیل اتکا به روش وحیانی خطاناپذیر نزد انبیاء ﷺ یک استدلال مغالطی است؛ زیرا در این استدلال، حد وسط تکرار نشده است (برای آشنایی با این مغالطه ر.ک: خندان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶-۲۶۹). استدلال ایشان درست مثل استدلالی است که می‌گوید: «شیطان «از» آتش است و آتش را نمی‌سوزاند، پس آتش شیطان را نمی‌سوزاند». آتش «آتش» را نمی‌سوزاند درست است، ولی نتیجه نمی‌دهد که آتش «موجود درست‌شده از آتش» را هم نمی‌سوزاند. در استدلال مزبور نیز این ادعا که «معارف وحیانی خطاناپذیرند» درست است، اما این ادعا که همه «معارف بهره‌مند از معارف وحیانی» با هر روشی که حاصل شده باشند، استحکام بالایی دارند، درست نیست. ممکن است «شخص منقول عنه» و «علم او» در نهایت اعتبار باشند، ولی سخن معتبر او توسط ناقل غیرمعتبر یا نقل غیرمعتبر به دست ما رسیده باشد. بنابراین نمی‌شود به اعتبار «شخص منقول عنه» و «علم او» تمسک کرد و اعتبار روش نقلی و ناقل را ثابت کرد، وگرنه باید معارف نقلی مسیحیان و یهودیان را هم معتبر دانست و دانش هر مدعی نبوت (نبی یا منتبی) را صرفاً به دلیل اینکه مدعی است سخن خداوند را نقل می‌کند، معتبر شمرد. علوم نقلی برگرفته از معارف وحیانی خطاناپذیر و معارف ظنی برگرفته از ظواهر برخی روایات، نه جزء معارف وحیانی خطاناپذیرند و نه الزاماً اعتبار بیشتری از علوم غیرنقلی و غیروحیانی دارند؛ یعنی چنین نیست که صرفاً به دلیل اینکه استنباط‌های ظنی مزبور متکی به معارف وحیانی خطاناپذیرند، از استدلال‌های قطعی و عقلی کلام و فلسفه بر اثبات مبدأ و معاد و تجرد نفس، اعتبار معرفت‌شناختی بیشتری داشته باشند.

۱-۵. تفاوت جامعیت دین در مقام ثبوت با جامعیت انسان‌شناسی متکی به نقل در مقام اثبات

از سویی بسیاری از معارف وحیانی که برای توده مردم بیان شده‌اند، به دلایل مختلف به دست ما نرسیده‌اند و از سوی دیگر، غالباً مباحث دقیق و عالی انسان‌شناسی به صورت صریح در کتاب و سنت مطرح نشده‌اند. گاهی هم معارف دقیق به صورت همگانی مطرح نشده‌اند؛ زیرا با اینکه در معارف وحیانی، فاعلیت فاعل مشکلی ندارد، قابلیت قابل مشکلات بسیاری دارد: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعِبَادَ بِكُنْهٍ عَقْلِهِ قَطُّ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۱).

بنابراین جامعیت دین الزاماً به معنای جامعیت آنچه با سند معتبر به دست ما رسیده، نیست. به عبارت دیگر، دین جامع است، ولی انسان‌شناسی نقلی جامع نیست. بلکه باید گفت حتی اگر انسان‌شناسی نقلی جامع باشد، جامعیت آن الزاماً بیشتر از جامعیت انسان‌شناسی‌های فلسفه و عرفان اسلامی نیست؛ زیرا اگر مطلبی درباره انسان در آیات و روایات آمده باشد و در انسان‌شناسی نقلی به آن پرداخته شود، فلاسفه و عرفا تماماً به آن بی‌توجهی نمی‌کنند. گفتنی است که خلط بین مقام ثبوت و اثبات در نتیجه نهایی مقاله نیز به صورت دیگری تکرار شده است. نویسندگان محترم نوشته‌اند: «تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند ماهیت و حقیقت انسان را معرفی کند؛ زیرا خالق انسان بهتر از هر شخص دیگری حقیقت انسان را می‌شناسد» (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

بر اساس این عبارت، چون «خداوند ثبوتاً انسان را می‌شناسد»، در مقام اثبات نیز ماهیت انسان به صورت کامل و با جزئیات در آیات و روایات بیان شده است و همه آنچه در روایات در زمینه شناخت ماهیت انسان از معصوم علیه السلام صادر شده است با سند معتبر و دلالت واضح به ما رسیده است و ما ماهیت انسان را از طریق ادله نقلی معتبر و نص فهمیده‌ایم یا می‌توانیم بفهمیم. اما رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (همان).

۱-۶. «توجه به مبدأ و معاد» در فلسفه و عرفان اسلامی

درباره «توجه به مبدأ و معاد» (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۳) نیز باید گفت:

اولاً «توجه کردن انسان‌شناسی نقلی به مبدأ و معاد» به ویژگی جامعیت «انسان‌شناسی نقلی» بازمی‌گردد و یک ویژگی مجزا به‌شمار نمی‌رود؛

ثانیاً بر فرض که در بعضی اصناف انسان‌شناسی‌های سکولار، «توجه به مبدأ و معاد» نادیده گرفته شده باشد، ولی قطعاً در انسان‌شناسی‌های فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی فراموش نشده است. بخش مهمی از فلسفه به اثبات واجب اختصاص یافته و همه یا بخش اعظم عرفان نیز مبحث توحید است. همچنین بحث «تجرد نفس» در فلسفه، و بحث از «قوس صعود» در عرفان برای بررسی معاد است. پس «توجه به مبدأ و معاد» را نمی‌توان یکی از ویژگی‌ها و اختصاصات انسان‌شناسی نقلی و یکی از موارد برتری آن نسبت به سایر انواع انسان‌شناسی به‌شمار آورد.

۱-۷. تفاوت اعتبار معرفت‌شناختی نقل‌های مختلف به لحاظ سند و دلالت

نویسندگان محترم مقاله درباره ویژگی «اتقان» نوشته‌اند: «انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌مندی از معارف و حیانی‌خطاناپذیر از استحکام و اطمینان بالایی برخوردار است» (همان، ص ۴۳).

این عبارت صرف‌نظر از اینکه به صورت مغالطی از اتقان دین به اتقان برداشت‌هایی که احیاناً از ادله نقلی ظنی می‌شود، رسیده است، یک اشتباه دیگر هم دارد و آن غفلت از انواع نقل و اعتبار متفاوت آنهاست. اگر معارف و حیانی‌خطاناپذیر به وسیله دلیل نقلی قطعی (به لحاظ سند و دلالت) به ما رسیده باشند، ارزش صددرصد دارند نه استحکام و اطمینان بالا، و اگر وحی به وسیله نقل غیرقطعی به ما رسیده باشد، بسته به شرایط سندی و دلالی و شواهد و

قرائن عقلی و نقلی، گاهی دارای ارزش ظنی و گاهی فاقد هر نوع ارزش معرفت‌شناسانه است. برای نمونه، برخی روایات حاکی از آن‌اند که روح، جسمی رقیق است (از جمله ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۴) و گویا برخی محدثان و متکلمان از ظواهر ظنی این روایات ظنی برداشت کرده‌اند که همه مراتب ارواح همه انسان‌ها، جسم رقیق و لطیف‌اند (برای سخن متکلمان و محدثان شیعه و سنی از جمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۳۵ و ۲۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۳۷). اما به اعتقاد فلاسفه و عرفا، بعضی مراتب روح، جسم رقیق یا لطیف مادی و بعضی مراتب آن جسم لطیف مجرد مثالی، و بعضی مراتب روح همه انسان‌ها یا دست‌کم برخی از آنها دارای تجرد عقلی است. ادله‌ای قرآنی و روایی نیز برای تجرد عقلی مراتبی از روح انسان‌های کامل ذکر شده است. اکنون سخن این است که برداشت‌های ظنی برخی محدثان و متکلمان از برخی روایات ظنی، در مقابل براهین عقلی فلاسفه و شهودهای عارفان و ادله قرآنی و روایی حاکی از تجرد عقلی مراتبی از روح همه یا برخی انسان‌ها، نه‌تنها استحکام بالایی ندارند، بلکه فاقد ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی‌اند.

۱-۸. مکمل بودن دستاوردهای انواع انسان‌شناسی

در سراسر مقاله از این نکته غفلت شده که انواع انسان‌شناسی الزاماً دستاوردهای متفاوتی ندارند تا ما مجبور باشیم برای نشان دادن ارزش و اعتبار یک نوع و یک روش به اثبات «بحران» در سایر انواع و سایر روش‌های انسان‌شناسی تمسک کنیم. با توجه به اینکه ما نسبی‌گرا نیستیم، چه اشکالی دارد «انسان» را با روش‌های مختلف بررسی کنیم و دانش‌های خود را مؤید یا مکمل یکدیگر بدانیم، نه مناقض هم؟ آیا شرع مقدس اسلام، از تأمل تجربی یا عقلی یا شهودی در زمینه‌های مختلف نهی کرده است؟ چه اشکالی دارد روان‌شناسان مضمون آیه شریفه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) را با روش‌های پذیرفته‌شده در روان‌شناسی تجربی بیازمایند و تأثیر انواع ذکر را بر آرامش انسان‌ها تأیید کنند؟ صرف‌نظر از میزان اعتبار معرفت‌شناختی تحقیق‌های تجربی، پرسش ما این است که آیا بررسی برخی آموزه‌های شرع مقدس با روش تجربی از منظر شریعت نامطلوب یا غیرممکن است؟ اگر پاسخ منفی است، نباید ادعا کرد که تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند انسان را معرفی کند. دین و وحی آمده‌اند مکمل سایر راه‌های معرفتی باشند، نه جایگزین آنها. دین نسبت به آنچه انسان فطرتاً می‌داند یا بدون وساطت وحی می‌تواند بداند، یادآور، و نسبت به آنچه از راه‌های متعارف معرفت‌نیاموخته و نمی‌تواند بیاموزد، معلم است (در این زمینه، ر.ک: بقره: ۱۵۱؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹-۳۰ و ۳۱-۳۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶۸؛ ج ۲، ص ۴۶۳ و ۳۱ و ۵۵۱؛ ج ۴، ص ۳۸۶-۳۸۷).

۱-۹. امتناع شناختن و شناساندن حقایق اشیا با علوم حصولی نقلی و غیرنقلی

گفتیم که نویسندگان محترم معتقدند که «تنها انسان‌شناسی دینی می‌تواند ماهیت و حقیقت انسان را معرفی کند» (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۵). اگر منظور از حقیقت و ماهیت، شناخت کنه وجود انسان است، باید گفت که نه‌تنها ماهیت و حقیقت پیچیده انسان، بلکه شناسایی و شناساندن (معرفی کردن) حقیقت و ماهیت و کنه هیچ

شبی با علم حصولی امکان‌پذیر نیست، اعم از اینکه علم حصولی مزبور حاصل آیه و روایت باشد یا حاصل عقل و تجربه حسی و شهود عرفانی. به عبارت دیگر، این تصور که دین‌داران با خواندن قرآن و روایات، حقیقت اشیای پیچیده مثل انسان یا اشیای ساده مثل آب و آتش را می‌شناسند، تصوری خام است؛ زیرا چنین چیزی در قدرت بشر یا دست کم بشر عادی نیست. بشر عادی، که متکی به قوه فکر است، حتی حقیقت اعراض را هم نمی‌تواند بشناسد (در این زمینه ر.ک: ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ص ۳۴؛ ابن‌عربی، ۴۲۳ق، ص ۱۷۱؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۰؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱؛ ج ۷، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، ص ۹۷).

بنابراین کارکرد وحی و دین معرفی کردن ماهیات و حقایق اشیا در قالب علوم حصولی نیست؛ زیرا اساساً چنین کاری محال است. اگر کسی کور مادرزاد باشد و درکی از رنگ و حقیقت آن نداشته باشد و پیامبری بخواهد رنگ را به او معرفی کند، می‌تواند تکویناً او را شفا دهد تا با چشم سر و حس ظاهری ببیند یا می‌تواند تکویناً چشم دل او را بر روی حقایق باز کند تا با حس باطنی خود، رنگ را شهود کند؛ اما نمی‌تواند بدون تصرف تکوینی و صرفاً با توضیح دادن رنگ و خواندن آیه و روایت، حقیقت رنگ را به کور مادرزاد منتقل کند. بعضی حقایق دیدنی‌اند نه شنیدنی.

المراد ب «الذوق» ما تجده العالم علی سبیل الوجدان و الكشف، لا البرهان و الکسب، و لا علی طریق الأخذ بالإیمان و التقليد؛ فإن کلاً منها، و إن کان معتبراً بحسب مرتبه، لکنه لا یلحق بمرتبه العلوم الکشفیه، إذ لیس الخبر کالعیان (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۶).

از این رو، خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به حضرت ابراهیم علیه السلام نگفت، بلکه نشان داد (انعام: ۷۵) و رسول الله صلی الله علیه و آله تقاضای دیدن حقایق را کردند نه شنیدن آنها را (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۲)؛ به قول عطار:

اگر اشیا همین بودی که پیداست دعای مصطفی کی آمدی راست
که با حق مهتر دین گفت الهی به من بنمای اشیا را کما هی

(مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰).

از همه اینها که بگذریم، مرتبه‌ای از قرآن و روایات و وحی که نزد ماست، قرآن تنزل کرده و نازل شده است. به تعبیر دیگر، آنچه از وحی در دسترس بشر عادی است، حقیقت نازل شده یا رقیقت است نه حقیقت در همان مرتبه حقیقت. اصل حقیقت هر چیزی از جمله خود قرآن نزد خداوند است و خداوند قادر متعال، مقداری معین از آن نازل کرده یا می‌کند (حجر: ۲۱). برای مشاهده مراتب برتر حقیقت، باید بالا رفت؛ نمی‌توانیم سر جای خود بایستیم تا مراتب عالی حقیقت به سمت ما بیایند: «فَلْ تَعَالَوْا أَتْلُ...» (انعام: ۱۵۱). اگر می‌شد حقیقت به همان صورتی که نزد خداوند است در مرتبه پایین دریافت شود، نیازی نبود رسول الله صلی الله علیه و آله به معراج برود.

۱۰-۱. ادراکات کلی و جزئی قوه عاقله

عقل مستقل فقط کلیات را بی واسطه درک می کند و جزئیات را فقط در پرتو امور کلی می یابد. به عبارت دیگر، عقل مستقیماً و مستقلاً جزئی بما هو جزئی را نمی یابد، ولی این بدان معنا نیست که عقل هیچ درکی، حتی درک باواسطه از جزئی بماهو جزئی ندارد و نمی تواند داشته باشد، بلکه به معنای این است که درک عقل نسبت به جزئیات در طول درک سایر قواست (این ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۸-۲۴۹). طبعاً از این محدودیت عقل می توان یک نوع مزیت یا حتی تقدم برای سایر انواع انسان شناسی، نسبت به انسان شناسی عقلی استفاده کرد؛ زیرا انسان شناسی عقلی نمی تواند فارغ از ادراکات قلب (روح) و حس یا به عبارتی، پیش از ادراکات مزبور، به درک پاره ای از قابلیت ها یا حالات عالی یا نازل نفس انسان نائل شود. مثلاً عقل به صورت مستقل (بدون ملاحظه ادراکات عالی قلب و روح که انسان شناسی های عرفانی و نقلی بیان می کنند) اساساً متوجه حالات فنایی و بقایی در انسان نمی شود تا بخواهد آن را تجزیه و تحلیل و تبیین کند. عقل پس از درک قلبی شخصی یا پس از شنیدن درک قلبی دیگران می تواند به تحلیل عقلی بپردازد و مدرکات قوه قلبی را در یک دستگاه فلسفی جامع، مانند عرفان نظری و حکمت متعالیه تبیین کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

از این مطلب حق می توان این طور نتیجه گرفت که انسان شناسی های مختلف، فی الجمله مکمل هم اند و تا حدی رابطه طولی با یکدیگر دارند. یا به عبارت دیگر، قوای ادراکی انسان فی الجمله رابطه طولی با یکدیگر دارند و نقائص و محدودیت های یکدیگر را برطرف می کنند. اما در مقاله مزبور از این نکته حق که عقل انسان مستقیماً کلی یاب است، گویا این برداشت اشتباه شده که عقل حتی به صورت غیرمستقیم (یعنی از راه سایر قوا) نیز اشخاص و جزئیات را درک نمی کند (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۲).

۱۱-۱. جایگاه اشخاص انسان در انواع انسان شناسی

گویا نویسندگان محترم مقاله تصور می کنند که در انسان شناسی های شهودی، نقلی و تجربی به دنبال شناخت انسان های جزئی و شخصی هستیم و فقط در انسان شناسی عقلی به دلیل محدودیت عقل و رویکرد فلسفی و ماهیت شناخت فلسفی به دنبال شناخت اشخاص و جزئیات نیستیم:

انسان شناسی فلسفی براساس ماهیتی که دارد، انسان کلی را مورد نظر قرار می دهد، چراکه ماهیت شناخت فلسفی شناخت مفاهیم کلی است و فیلسوف دنبال امور جزئی و شخصی نیست (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۴۲).

درحالی که در انسان شناسی (به هر روشی و با هر قوه ای) به دنبال شناخت انسان هستیم نه شناخت اشخاصی مانند زید و عمرو از آن جهت که جزئی و شخصی اند. زید و عمرو در انسان شناسی های مختلف، مثال یا شاهد بحث اند، نه موضوع بحث. اساساً آموزه های انسان شناسی درباره زید و عمرو اگر هیچ گونه عمومیتی نسبت به ما نداشته باشند، برای ما فایده ای ندارند، به همین دلیل از کنجکاوی بی مورد در این قبیل موارد نهی شده ایم

(بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱). حتی با اینکه شناخت یک ولی الهی که الگو و اسوه برای ما به‌شمار می‌رود، به سرنوشت دنیوی و اخروی ما مربوط می‌شود، بررسی شخصیت او از آن جهت که یک شخص است، انسان‌شناسی به‌شمار نمی‌رود، بلکه ولی‌شناسی یا حجت‌شناسی یا امام‌شناسی به‌شمار می‌رود. به همین دلیل وقتی در انسان‌شناسی عرفانی (نه مباحث نبوت و امامت) به یک شخص نبی یا ولی مثال زده می‌شود، مقصود بحث کردن از آن نبی یا ولی به عنوان یک شخص نیست، بلکه هدف شناخت یکی از جنبه‌های بالقوه یا بالفعل انسان است. حتی زمانی که در مباحث انسان‌شناسی عرفانی نشان می‌دهیم که اشرف مخلوقات به تعیین اول بار یافته است، ناظر به ظرفیت وجودی انسان (که اولین بار توسط رسول الله ﷺ به فعلیت رسید و بالوراثه به سایر اهل بیت علیهم‌السلام منتقل شد) هستیم. بگذریم که از منظر بعضی بزرگان، شناخت رسول الله ﷺ شناخت نفس خود ما (که ملازم است با شناخت رب) به‌شمار می‌رود (ر.ک: احزاب: ۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۸۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۸۰).

۲. بررسی بحران ادعاشده در انسان‌شناسی عرفانی

در مقاله مورد بحث مطالبی در باب بحران انسان‌شناسی‌های غیرنقلی از جمله انسان‌شناسی عرفانی آمده است که هرچند یک‌سره باطل و نادرست نیستند، ولی کم‌وبیش درخور مناقشه‌اند.

۲-۱. تفاوت محدودیت با بحران

به اعتقاد ما، هریک از انواع انسان‌شناسی محدودیت‌ها و مزیت‌های نسبی دارد. درواقع هر محدودیتی که در یک نوع انسان‌شناسی باشد و در انواع دیگر نباشد، یک نوع مزیت نسبی برای انواع مزبور به‌شمار می‌رود. اما بیان محدودیت‌های یک علم با بیان بحران در آن علم متفاوت است. اگر کسی بگوید با قوه باصره و چشم، صداها شنیده نمی‌شوند، بیان محدودیت قوه باصره و ابزار مادی آن است نه بی‌ارزش کردن کارویژه‌های چشم و قوه باصره. همه قوا و همه ادراکات قوا در جای خود و در کنار یا در طول یکدیگر، معتبرند و چنان‌که پیش از این گفتیم کم‌وبیش مؤید و مکمل یکدیگر به‌شمار می‌روند و از دست دادن هر قوه منجر به از دست دادن بخشی از دانش می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۹۳). به‌راستی اگر کسی کور و کر باشد، چگونه می‌توان با کمک ادله نقلی و با انسان‌شناسی نقلی، که به ادعای نویسندگان بزرگوار مقاله، جامع است، قوای باصره و سامعه انسان‌ها را به او شناساند و حقیقت ادراک بصری انسان‌ها در مورد رنگ‌ها و ادراک سمعی انسان‌ها در مورد صداها را به او فهماند: «أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْأَعْمَى» (زخرف: ۴۰؛ نیز ر.ک: یونس: ۴۳؛ نمل: ۸۱؛ روم: ۵۳).

ان العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها... وإنما كانت مختلفة باختلاف القوى، لأن كلاً منها مظهر اسم خاص وله علم يخصصه، سواء كانت روحانية أو نفسانية أو جسمانية. ألا ترى أن ما يحصل بالبصر، لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوى الروحانية، لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس؟ (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۷۱۵-۷۱۶).

۲-۲. تفاوت علوم حضوری با علوم حصولی

در مقاله مزبور آمده است:

انسان‌شناسی عرفانی کسب شناخت در مورد حقیقت انسان از طریق تجربه‌های درونی است که کسی جز شخص عارف در آن شرکت ندارد؛ از طرف دیگر زبان هم از بیان کامل تجربه‌های عرفانی قاصر است و این تجارب در قالب الفاظ و مفاهیم قرار نمی‌گیرند، لذا تنها راه فهم کامل این نوع تجارب، چسبیدن آنها از طریق تجربه کردن آنهاست... به بیان دیگر، عارف به لحاظ مشکلات زبان شناختی نمی‌تواند شناخت و معرفت خود از انسان را که به صورت شهودی و حضوری به آن دست یافته است، به علم حصولی تبدیل کرده و به دیگران منتقل کند، چراکه مفاهیم عرفانی، مفاهیم خاص و شخصی‌اند و نمی‌توان آنها را در قالب الفاظ و مفاهیم زبانی که عمومی‌اند، ریخت (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

در این عبارت، چندین ملاحظه و تأمل هست که به برخی اشاره می‌کنیم:

۲-۲-۱. شخصی بودن همه علوم حضوری اعم از شهودهای نبوی و شهودهای عرفانی

گویا نویسندگان محترم مقاله می‌پندارند فقط حقیقتی که عارف می‌یابد، شخصی، غیرقابل انتقال به دیگری و بیان‌ناپذیر با علوم حصولی است، درحالی‌که اگر این محدودیت‌ها در باب حقایق وجدان‌شده درست باشند، دامان همه علوم حضوری را می‌گیرند، خواه در مسائل عرفانی و خواه در امور وحیانی. حتی در وجدانیات عمومی نیز اگر کسی حالتی از غم یا شادی را تجربه کند، درک او شخصی است و مطابق ادعای مقاله یادشده، آن حالت را نمی‌تواند به دیگران منتقل کند. درباره امور وحیانی نیز آنچه یک نبی با فؤاد و قلب خود به نحو حضوری می‌بیند (نجم: ۱)، حقیقتی شخصی است و مطابق ادعای یادشده، غیرقابل انتقال و بیان‌ناپذیر با علوم حصولی است. شاید نویسندگان محترم تصور می‌کنند با خواندن آیات و روایاتی که درباره جایگاه انسان‌ها در بهشت و جهنم وارد شده‌اند، به علم حضوری نسبت به بهشت و جهنم و جایگاه انسان‌ها می‌رسند یا فهم حصولی کاملی از این عوالم و نحوه وجود و زندگی انسان در آنها پیدا می‌کنند، ولی با خواندن گزارش‌های عارفان به هیچ فهمی در این زمینه نمی‌رسند. طبعاً نه آن درست است و نه این.

بله کشف و شهود عارفان در حد مشاهدات انبیا و رسولان ﷺ نیست و زبان و بیان آنها نیز زبان و بیان معصوم نبی و رسول نیست، ولی از محدودیت توان عارفان می‌توان به محدود بودن آنچه دیده‌اند و آنچه گفته‌اند حکم کرد نه اینکه به صورت سالبه کلیه گفت: «عارف... نمی‌تواند...». گذشته از اینکه استدلال نویسندگان محترم در این قسمت، بر عدم امکان تبدیل علم حضوری به علم حصولی در قالب الفاظ زبان عمومی متمرکز شده است نه ضعف شهود عارفان و معصوم نبودن زبان و بیان ایشان. پس اگر کسی در عبارت بالا به جای کلمه عارف، «نبی‌الله» بگذارد، متوجه می‌شود که دفاع نادرست نویسندگان از انسان‌شناسی دینی و وحیانی، یک شبهه معرفت‌شناسانه در باب دین و برخی اقسام وحی است. البته پیروان ادیان الهی به صورت‌های مختلف به این شبهه پاسخ‌های محکم و مستدل داده‌اند و ما نیز در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

این ادعا که برای بیان حقایق برتر، زبانی پیراسته و پالایش‌شده نیاز است، درست است، ولی به این معنا نیست که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این حقایق را در قالب مفاهیم و علوم حصولی بیان کرد یا نمی‌توان از راه علم حصولی این حقایق را به نحوی ضعیف‌تر درک کرد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۹) یا اگر کسی حقایق شهودکرده خود را به صورت حصولی بیان کرد، بیان او، فایده خاصی برای دیگران ندارد. خبر داشتن و دانستن حصولی مانند یافت حضوری و بالعیان دیدن نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۶)، ولی بی‌فایده هم نیست. به همین دلیل انبیا^{علیهم‌السلام} آنچه را خداوند به آنها نشان می‌داد بیان می‌کردند. چنان‌که رسول‌الله^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} آنچه را در شب معراج دیدند، بیان کردند (ازجمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۸۳ و ۳۸۰). صدرالمآلهین نیز صریحاً می‌فرماید که حقایق کشفی را بیان کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹). ابن‌عربی نیز می‌نویسد: «والله یرزقنا الإصابة فی النطق والإخبار عما أشهدناه وعلمناه من الحق علم کشف وشهود وذوق فإن العبارة عن ذلك فتح من الله تأتي بحکم المطابقة» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۱).

ظاهراً نویسندگان محترم هم متوجه هستند که بیان ناقص علوم حضوری امکان‌پذیر است، زیرا می‌فرمایند: «زبان... از بیان کامل تجربه‌های عرفانی قاصر است». مطابق این عبارت، بیان حصولی تجارب عرفانی و البته هر علم حضوری دیگری امکان‌پذیر است، ولی بیان مزبور، بیان کامل به‌شمار نمی‌رود؛ اما متأسفانه از این مقدمه صحیح نتیجه گرفته شده که اصلاً نمی‌توان تجارب عرفانی را بیان کرد: «این تجارب در قالب الفاظ و مفاهیم قرار نمی‌گیرند». نویسندگان محترم در ادامه مقاله نیز این استدلال مغالطی را تکرار کرده‌اند. ایشان یک‌بار می‌فرمایند: «تنها راه فهم کامل این نوع تجارب، چشیدن آنها از طریق تجربه کردن آنهاست» که طبعاً به این معناست که فهم ناقص و حصولی این نوع تجارب بدون چشیدن آنها نیز ممکن است، ولی باز هم نتیجه سالبه کلی می‌گیرند و می‌فرمایند: «عارف به لحاظ مشکلات زبان‌شناختی نمی‌تواند شناخت و معرفت خود از انسان را... به علم حصولی تبدیل کرده و به دیگران منتقل کند».

۲-۳. مکاشفات شیطانی و حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی شهودهای عرفانی

نویسندگان محترم در ادامه دلیل دیگری برای برتری انسان‌شناسی نقلی بر انسان‌شناسی عرفانی و احیاناً بی‌حاصل بودن انسان‌شناسی عرفانی می‌آورند و می‌نویسند:

... گاهی ممکن است شهود عارف، شهودی غیرحقیقی و غیرالهی باشد. به همین دلیل عرفا برای ارزیابی شهودات عرفانی خود و تشخیص شهودات حقیقی و الهی از مکاشفات غیرواقعی به ارائه ملاک و معیار پرداخته‌اند. عرفا مکاشفات و واردات درونی خود را به انواعی از قبیل رحمانی، ملکی، جنی و شیطانی تقسیم می‌کنند (ابن‌عربی، ج ۱، ص ۲۸۱). از نظر آنها شهوداتی که مخالف با عقل و نقل نباشد، ... شهودی الهی و حقیقی است... اما اگر شهود عارف، برخلاف عقل یا نقل مطلبی را اثبات کند، در این صورت این شهود... امری باطل است (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۶-۳۲۵ و ۵۴).

در مورد این عبارت نیز ملاحظات فراوانی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۳-۲. خطاناپذیری علم حضوری و خطاپذیری ترجمه و تفسیر علم حضوری

عبارت مزبور دربارهٔ شهود حقیقی و واقعی و غیرواقعی و غیرحقیقی به هیچ‌وجه دقیق نیست. این ادعا که «شهود عارف، برخلاف عقل یا نقل مطلبی را اثبات کند» فرض ندارد؛ زیرا از یک‌سو معنا ندارد خود علم حضوری و شهود خطا یا باطل یا غیرحقیقی یا غیرواقعی باشد و از سوی دیگر معنا ندارد که علم حضوری و شهود چیزی را ثابت یا رد کند. آنچه می‌تواند خطا و باطل و غیرمطابق با واقع باشد، یا چیزی را ثابت یا رد کند، تفسیر عارف از مکاشفهٔ خود است. طبعاً ادعاهای عارفان دربارهٔ مکاشفات شیطانی به همین معنا هستند. فرض کنید عارفی صدایی از هاتقی بشنود که به او می‌گوید عبادت را از تو برداشتیم. به لحاظ عرفانی به این مکاشفه، کشف صوری شنیداری می‌گویند. عارف مزبور در اینکه این صدا را شنیده است، تشکیک نمی‌کند؛ چراکه خطا در علم حضوری بی‌معناست، قطعاً یک شهود اتفاق افتاده و این شهود هم حقیقی (یعنی خود واقع) است. اما گویندهٔ این سخن چه کسی است؟ آیا یکی از فرشتگان این سخن را گفته است یا یکی از شیاطین؟ از اینجا عارف به دنبال پیدا کردن اموری است که صریحاً در خود مکاشفه و به نحو حضوری یافت نشده است. طبعاً ترجمه و تعبیر و تفسیر و توضیح مکاشفه دیگر علم حضوری نیست و اگر بی‌دقت انجام شود، احتمال خطا نیز دارد. در مثال مزبور، عارف مکاشف با توجه به شریعت که میزان عام برای همهٔ مشاهدات عرفانی است، کشف می‌کند که هاتق مزبور، یکی از شیاطین است؛ چراکه خداوند عبادت را از رسول الله ﷺ برداشته است، چه رسد به دیگران (جیلانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵-۲۶؛ شعرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۲۹).

ضمناً باید توجه داشت که گاهی نیز یک مکاشفه از سوی یک عارف یا حتی همهٔ اهل معرفت به صورتی نادرست بیان می‌شود (از جمله ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۸۳)، ولی این استفاده از الفاظ نارسا یا دوپهلو را نباید خطا در مکاشفه یا حتی خطا در تفسیر مکاشفه تلقی کرد. گفتنی است به اعتقاد صدرالمتألهین، بیشتر بیانات عرفا خالی از نقص در بیان نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۴). ابن عربی هم می‌نویسد: «کم من شخص لا یقدر أن یعبر عما فی نفسه وکم من شخص تفسد عبارته صحه ما فی نفسه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۵۱).

۲-۳-۲. معیارهای عرفانی برای تشخیص کشف‌های شیطانی

از اینکه برخی شهودهای عرفانی تحت تأثیر القانات شیطانی یا هواهای نفسانی‌اند، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان‌شناسی نقلی برتر از انسان‌شناسی شهودی و عرفانی است؛ زیرا:

اولاً در برداشت‌هایی که از ادلهٔ نقلی می‌شوند نیز صواب و ناصواب و نقض و ابرام راه دارد و همهٔ برداشت‌هایی که از ادلهٔ نقلی می‌شود، درست یا حتی حجت و معتبر نیستند. گویا نویسندگان محترم در اینجا نیز فراموش کرده‌اند

که رقیب انسان‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی برگرفته از ادله نقلی است نه خود وحی نازل شده بر رسول‌الله ﷺ که مسلماً از هر جهت معصوم و حجت است.

ثانیاً همان‌طور که خود نویسندگان نیز فرموده‌اند (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۵۴)، عرفا برای تشخیص و کنار گذاشتن مکاشفات شیطانی، معیارهای عرفانی ارائه کرده‌اند (از جمله ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۸-۸۶)؛ یعنی همان‌طور که فعالیت‌های عقلانی معیار و میزانی به نام منطق دارند، مکاشفات عرفانی نیز معیارها و میزان‌هایی دارند که سرآمد آنها کشف تام محمدی ﷺ یعنی شرع مقدس اسلام یا کتاب و سنت قطعی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷) و همان‌طور که یک تفکر عقلانی پس از آن که از سنجه منطق نمره قبولی بگیرد، قابل پذیرش است، شهود عرفانی نیز پس از عرضه به معیارها و میزان‌های موردنظر و اخذ گواهی و تأیید، قابل قبول است. آری، اگر راهی برای تشخیص انواع مکاشفه نبود و در نتیجه برخی آموزه‌های انسان‌شناسی عرفانی براساس مکاشفات شیطانی ارائه شده بودند، عرفان و انسان‌شناسی عرفانی بی‌اعتبار بودند.

۳-۲. تجارب عارفانه حق‌الیقینی

اهل معرفت شهودها را به لحاظ‌های مختلف تقسیم می‌کنند. ایشان گاهی شهودها را به تجارب عارفانه و سالکانه، برخی اوقات به کشف‌های معنوی و صوری، گاهی به شهودهای حق‌الیقینی و عین‌الیقینی و گاه به شهودهای رحمانی، ملکی، شیطانی و نفسانی تقسیم می‌کنند. همچنین از منظر ایشان گاهی شهودها در عالم عقل و فوق عقل روی می‌دهند، بعضی اوقات در عالم مثال منفصل و گاه در مثال متصل خود انسان (از جمله ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۱۲؛ املی، ۱۳۶۸، ص ۴۶۱-۴۷۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴-۱۱۱، مقدمه؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹-۱۵۱). دلیل این تقسیم‌بندی‌ها، تفاوت احکام شهودهای مختلف است. آنچه به بحث ما مربوط می‌شود این است که بعضی از فروع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی، احیاناً حاصل تجارب سالکانه یا شهودها و کشف‌های عین‌الیقینی‌اند (برای نمونه ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۹ به بعد، بحث مصداق خاتم اولیای محمدی ﷺ). این قبیل کشف‌ها چه‌بسا در مثال متصل و منفصل و تحت تأثیر نفس یا شیطان رخ داده باشند که عارفان راستین با استفاده از معیارهای پیش‌گفته، آنها را تشخیص می‌دهند و کنار می‌گذارند و طبعاً علم عرفان را براساس آنها بنا نمی‌کنند. اما همه یا بخش‌های اصلی علم عرفان نظری و انسان‌شناسی عرفانی حاصل عالی‌ترین نوع تجارب عارفانه، یعنی شهودهای حق‌الیقینی در مراحل فنا و بقای بعد از فنا در عوالم فوق عقل‌اند و شیطان در حصول این نوع شهودها نمی‌تواند دخالت داشته باشد:

اولاً به این دلیل که در شهودهای حق‌الیقینی، عارف با متن واقع متحد می‌شود و وقتی دوگانگی میان عارف و واقع نباشد، فرض اینکه کسی واقع را به صورت دیگری برای عارف جلوه دهد، منطقی بی‌معناست؛

ثانیاً به این دلیل که اگر شهودی در عالم عقل (جبروت) یا بالاتر از عالم عقل (لاهوت) روی دهد، شیطان نمی‌تواند حظی در آن داشته باشد؛ زیرا او به عوالم بالاتر از وهم و خیال راهی ندارند (ر.ک: جوادی املی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۶).

البته همچنان دو نوع خطا در عرفان نظری و انسان‌شناسی عرفانی راه دارد که به بحث مکاشفات شیطانی ارتباطی ندارند: یکی تفسیر نادرست از مکاشفات و دیگری انتخاب الفاظ نامناسب برای تفسیر درست از مکاشفات مزبور.

۲-۳-۴. تفاوت حجیت مورد نیاز در امور عملی با اعتبار معرفت‌شناختی در علوم نظری

نویسندگان محترم ذیل عبارت پیش‌گفته بحث حجیت شهود را مطرح کرده و نوشته‌اند:

شهودی که مخالف با عقل و نقل نباشد... برای شخص عارف حجیت دارد و اگر عارف بتواند دلیلی برای اثبات این شهود از عقل یا کتاب و سنت بیاورد، در این صورت برای دیگران نیز حجیت می‌یابد. اما اگر شهود عارف، برخلاف عقل یا نقل مطلبی را اثبات کند، در این صورت این شهود هیچ‌گونه حجیتی ندارد (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۶-۳۲۵ و ۵۴).

گویا نویسندگان محترم هنگام نوشتن این عبارات توجه نداشته‌اند که انسان‌شناسی عرفانی شاخه‌ای از عرفان نظری است، نه عرفان عملی. در جایی که علم ما یک نوع عمل جوارحی یا یک نوع عمل جوانحی مانند اعتقاد پیدا کردن، می‌طلبد، طبعاً بحث حجیت مطرح می‌شود، ولی اگر قرار نیست عمل جوارحی خاصی انجام دهیم یا اعتقاد قلبی (عمل جوانحی) نسبت به علم یقینی یا ظنی خود پیدا کنیم، حجیت داشتن چه ارزشی دارد و حجیت نداشتن چه آسیبی می‌زند؟ در مباحث نظری، اعم از فلسفه، عرفان و علوم تجربی، که هیچ‌گونه عمل جوارحی و جوانحی (التزام قلبی) نمی‌طلبند، بحث حجیت بر خود یا بر دیگران چه فایده‌ای دارد؟ اگر عارفی در یک مکاشفه، ببیند که جرم فلان سیاره (مثلاً مریخ)، برخلاف نظر طبیعی‌دانان زمان خود، عنصر پنجم نیست، یا عارفی در عالم مثال متصل یا منفصل یک واقعیت را ببیند، حجت بودن این مکاشفات بر خود عارف یا دیگران به چه معنایی است؟ حجت نبودن آنها چه آسیبی به ایشان می‌زند؟ به عبارت دیگر، اگر این مکاشفات حجت باشند، عارف و پیروان او چه می‌کنند و اگر نباشند چه می‌کنند؟ همین‌طور در مباحث فلسفی اگر کسی عقول عرضی یا مثل افلاطونی را با عقل خود اثبات کند، این استدلال و علم حاصل از آن، حجت باشند یا نباشند، چه فرقی می‌کند؟ در مباحث علوم تجربی نیز اگر دانشمندی یک ستاره جدید کشف کند، این کشف تجربی، چه اعتبار ظنی داشته باشد و چه اعتبار یقینی، به لحاظ حجیت چه فرقی می‌کند؟ آیا می‌شود گفت که در فلان شرایط این کشف بر خود شخص یا بر دیگران حجت است؟ مگر پذیرش یقینی یا ظنی ستاره مزبور، عمل جوارحی یا عمل جوانحی خاصی می‌طلبد؟

۳. اهمیت و کارکرد انسان‌شناسی عرفانی

بخش‌هایی از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی نه به اعمال مربوط می‌شوند و نه به اصول و فروع عقاید. به همین دلیل حجیت به معنای متعارف آن (معدّر و منجّر بودن) که در اصول فقه مطرح می‌شود، درباره این مباحث بی‌معناست؛ اما انسان‌شناسی عرفانی (گذشته از فوایدی که فی‌نفسه هر نوع شناخت نظری نسبت به جهان و انسان

دارد و گذشته از رابطه هر نوع انسان‌شناسی با خداشناسی) فواید بسیاری دارد که به هیچ‌وجه دایرمدار حجیت موردنظر در اصول فقه نیستند. متناسب با مباحث این مقاله به سه مورد از فواید انسان‌شناسی که در واقع، فواید عرفان نظری به‌طور کلی نیز به‌شمار می‌روند، اشاره می‌کنیم:

۳-۱. معدّ و زمینه‌ساز برای استدلال‌های عقلی در فلسفه و کلام عقلی

بعضی بزرگان هفت نوع کارکرد برای کشف‌های عرفانی در فلسفه ذکر کرده‌اند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۸-۶۴) که یکی از آنها در جایی است که فیلسوف با عقل مستقل خود توان ارزیابی و اثبات یک ادعای فلسفی یا کلامی را دارد، ولی به استدلال آن ادعا توجه ندارد و کشف و شهود شخصی خود او یا کشف و شهود نقل شده برای او، الهام‌بخش استدلال ادعای مزبور می‌شود. روشن است که حجیت شهود و نیز رحمانی یا شیطانی بودن مکاشفه در این موارد اهمیتی ندارند؛ زیرا فیلسوف از هر طریقی با استدلال یک ادعا آشنا شود، آن را به اعتبار عقل می‌پذیرد نه به استناد کس یا چیزی که توجه او را جلب کرده است.

۳-۲. معدّ و زمینه‌ساز برای فهم عمیق‌تر آیات و روایات در تفسیر و کلام نقلی

آنچه در باب عقل و علوم عقلی گفتیم در باب نقل و معارف نقلی نیز مصداق دارد. همه معارف موردنیاز بشر برای سعادت در قرآن و روایات ذکر شده‌اند، ولی دریافت معارف عالی و دقیق شریعت گاهی نیازمند توجه به روابط آیات با یکدیگر، روابط آیات با روایات و روابط آیات و روایات با عقل است. گاهی یک آیه یا روایت را بارها و بارها می‌خوانیم، ولی به یکی از زوایای آن توجه نمی‌کنیم یا سطوحی از معنای آن را در نمی‌یابیم تا اینکه کسی ما را متوجه آن کند. در اینجا ما به استناد آیه یا روایت، آن نکته را می‌پذیریم، ولی نباید نقش کس یا چیزی را که توجه ما را به آن نکته جلب کرده است، نادیده بگیریم. بنابراین کشف و شهود شخصی یا کشف و شهود عارفان گاهی نقش منبّه را نسبت به مضامین آیات و روایات دارند، چنان‌که برخی روایات ناظر به تفسیر قرآن، نقش منبّه نسبت به محتوای قرآن را دارند.

۳-۳. معدّ و زمینه‌ساز برای ذوق گرفتن و شهود شخصی برخی حقایق در سیر و سلوک عملی

بسیاری از سالکان و عارفان با شنیدن آیات و روایات، به اصطلاح ذوق می‌گیرند و پاره‌ای از حقایق عالم را با علم حضوری می‌یابند. همین مسئله درباره مکاشفات نیز کم‌وبیش صدق می‌کند و گاهی جان سالک یا عارف با شنیدن مکاشفات دیگران، مستعد دریافت شهودی و حضوری برخی حقایق می‌شود؛ همچنان‌که در محسوسات به حس ظاهری گاهی چیزی بالقوه در تیررس چشم ماست، ولی به آن توجه نداریم و پس از تذکر دیگران، با چشم خود آن را می‌بینیم. البته گاهی برای یافت شخصی آنچه برای سالک یا عارف نقل می‌شود، نیاز به تحصیل پاره‌ای مقدمات مثل ریاضت است، چنان‌که برای دیدن بعضی از مناظر با حس ظاهر گاهی لازم است از همان راهی رفت که دیگران رفته‌اند. این موارد به عرفان عملی مربوط می‌شوند و از بحث ما خارج‌اند.

نتیجه گیری

در عرفان اسلامی مانند فقه و اصول و تفسیر و کلام و فلسفه اسلامی به دنبال درک زوایای مختلف و ظاهر و باطن اسلامی هستیم که جامع همه معارف عقلی و نقلی و شهودی است و در این راه به هیچ امری به جز آنچه رسول الله ﷺ و اهل بیت عصمت و جلال در کتاب و سنت به نحو تأسیسی یا تأییدی آورده‌اند، تعبد عملی و قلبی نداریم و هر امر غیرتعبدی را نیز تنها در مواردی به صورت قطعی می‌پذیریم که نه تنها مخالفتی با عقل قطعی و نقل قطعی و نقل ظنی معتبر نداشته باشد، بلکه بتوانیم آن را با عقل قطعی اثبات و تبیین کنیم. اما در هر حال اعتبار و حجیت به معنای متعارف آن در فضای امور عملی و عقاید نظری تعبدی، هیچ ارتباطی با آنچه ما در عرفان نظری و انسان‌شناسی عرفانی به دنبال آن هستیم، ندارد. در مسائل عملی و همچنین مسائل نظری تعبدی باید به مأخذ علم توجه کرد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۵۷۸)، اما در مسائل مورد بحث ما، که عقل فی‌الجمله به ادراک آنها راه دارد، سرلوحه انسان «قَبَشْرُ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۷-۱۸) و «لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَ انْظُرْ إِلَى مَا قَالَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۳۸) است. در علوم مانند انسان‌شناسی عرفانی به دنبال این نیستیم که با استناد به سخنان ابن‌عربی و امثال او، به یک عمل جوارحی (که مجوز شرعی ندارد) متعبد بشویم یا به یک عمل جوانحی یا عقیده تعبدی در باب مبدأ و معاد و امور دینی دیگر برسیم، بلکه دستاوردهای محیی‌الدین و امثال او برای ما زمینه‌ای می‌شوند که عقل ما در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عقلی به عوالم غیرمحسوس مانند عالم مثال توجه کند و در تفسیر آیات و روایات، به قرائن حالی و مقامی و لئی و غیرلئی دقت نماید. وقتی محیی‌الدین شهود خود را ارائه می‌کند یا با عقل متکی به شهود، آموزه‌ای عقلی عرضه می‌دارد یا با مبانی شهودی خود، تعبیر و تأویلی خاص از ادله نقلی مطرح می‌سازد، ما با عقل خود ترجمه شهود او را ارزیابی می‌کنیم و اگر آن را موافق موازین عقلی و قواعد عقلایی فهم و قرائن نقلی دیگر یافتیم، به استناد عقل یا قواعد مزبور و قرائن نقلی می‌پذیریم، نه به استناد سخن محیی‌الدین، و اگر ادعای او را مطابق با موازین عقلی یا قواعد عقلایی فهم نیافتیم یا ادله نقلی در مقابل آن داشتیم، آن سخن را رد می‌کنیم، اما به استناد عقل یا ظواهر قرآن و روایات، نه به خاطر اینکه محیی‌الدین گفته است؛ درست مثل پذیرش ایمان فرعون که ابن‌عربی آن را مطابق ظهورات قرآن می‌شمارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۵) و برخی بزرگان ما، احتمالاً به دلیل اینکه برخلاف دسته‌ای از روایات است، آن را نمی‌پذیرند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۳۴، تعلیقه امام خمینی (ره)). طبعاً اگر عارفی ادعایی کند و ما با عقل یا نقل معتبر شاهدهی بر درستی یا نادرستی آن نیابیم، نه می‌پذیریم و نه آن را رد می‌کنیم، بلکه مطابق فرمایش متین شیخ‌الرئیس، آن را در بقعه امکان قرار می‌دهیم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸).

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هب‌الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن ابی‌جمهور احسائی، محمد بن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی النالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، مقدمه سیدشهاب‌الدین نجفی مرعشی، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص‌الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۴۲۳ق، *دیوان ابن‌عربی*، شرح احمدحسن بسج، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها سیدجواد طباطبائی، تهران، علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- _____، ۱۳۸۲، *أنوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة*، مقدمه، تحقیق و تعلیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر‌الحکم و درر‌الکلم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
- جیلانی، عبدالقادر، ۱۴۲۸ق، *فتوح‌الغیب*، تحقیق و تعلیق عبدالعلیم محمد‌الدرویش، بیروت، دار الهادی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۰، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین و رضا میرزایی، ۱۳۸۹، «چیستی انسان‌شناسی»، *انسان‌پژوهی دینی*، سال هفتم، ش ۲۴، ص ۳۵-۵۶.
- خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۰، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، در: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، المرکز الجمعی للشرق.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار‌الحکم*، مقدمه منوچهر صدوقی سها، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سعیدی، احمد، ۱۳۹۶، *آشنایی با عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۱۴۲۶ق، *الطبقات الکبری*، تحقیق و ضبط احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول‌الکافی*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره‌الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل‌اللباج*، تعلیقات و ملاحظات محمدباقر موسوی خراسانی، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح‌الاشارات و التنبیہات*، قم، بلاغت.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، *معرفت فلسفی*، سال اول، ش ۱، ص ۲۷-۴۲.
- _____، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قانونی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجاز‌البیان فی تفسیر‌آم‌القرآن*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

- کاشانی (قاشانی) ملاعبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *لطائف الإعلام فی اشارات أهل الإلهام*، تحقیق، ضبط و تقدیم از احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة و أ. د عامر النجار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تحقیق جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۸۶، *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران، نگاه.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

نظریه ظهورات وجودیه از خزائن الهیه

aghlenab@gmail.com

محمدعلی اردستانی / استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۴

چکیده

ظهور هستی امکانی از مبدأ هستی، مسئله‌ای است که نوع دیدگاه درباره آن، تأثیری بسزا در تحقیقات مابعدالطبیعی از جهت نظری در قوس نزول و تقربات سلوکی از جهت عملی در قوس صعود دارد و به دلیل این اهمیت، همواره مرکز توجه محققان با گرایش‌های گوناگون بوده است. پژوهش در این مسئله، هم نحوه رابطه خالق و مخلوق و هم نحوه تمایز آنها را آشکار می‌سازد که این بیانگر ضرورت تحقیق در این مسئله است. مسئله اصلی این نوشتار بررسی نزول هر شیء و ظهور آن از مبدأ هستی و لازمه این نزول و ظهور از دیدگاه کتاب الهی است که به روش استنباطی در فرایندی اجتهادی از متن دینی به انجام رسیده است. از جمله نتایج تحقیق آن است که ظهور هر شیء به نزول از نزد حق تعالی بوده، نزول یا همان آفرینش، مقرون به قدر است و این مقرونیت به نحو لازم است که انفکاک آن امکان ندارد. پس ظهور شیء به وجود صرفاً با قدر است و از جمله دستاوردهایش این است که نتیجه استنباطی در مابعدطبیعت اجتهادی، هماهنگ با نتیجه استدلالی در مابعدطبیعت استدلالی است که براین اساس از سویی نقد دیدگاهی که به سلب کلی، مابعدطبیعت اسلامی را جدای از دین الهی به‌شمار می‌آورد، روشن شده و از سویی ظرفیت معرفتی بی‌پایان کتاب الهی در تحلیل و تثبیت مسائل بنیادی مابعدالطبیعی آشکار می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: خزائن، شیء، وجود، ظهور، قدر.

نزول هر شیء و ظهور آن از مبدأ هستی و لازمهٔ این نزول و ظهور، از جمله مسائل مابعدالطبیعی است که کتاب الهی آن را مورد توجه قرار داده است. مسئلهٔ اصلی این نوشتار نیز بررسی همین مسئله است. صحیفهٔ الهیه برای هر چیز خزانه‌ای نزد حق تعالی ملحوظ داشته که به قدر معین فرو فرستاده می‌شود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). تدبر در آیهٔ کریمه، معنایی را افاده می‌کند که خالی از دقت و غموض نیست و در ابتدای فهم دشوار به نظر می‌رسد. با این وصف، انسان به تدبر عمیق و کوشش بلیغ خواهد یافت که این معنا از واضحات کلام حق تعالی است. با تدبر در این آیه و آیات متناظر آن می‌توان فهمید که این آیهٔ کریمه از درخشان‌ترین سخنان خدای سبحان، و بیانگر حقیقتی است که از جهت مسلک، دقیق‌تر و از جهت عمق، دورتر از تفاسیری است که برای آن ارائه شده و آن ظهور اشیاء به قدر و اصلی است که اشیا پیش از احاطهٔ قدر به آنها و اشمال قدر بر آنها داشته‌اند. هر چیز مشمول شیء، از نزد حق تعالی نازل شده است و مراد از انزال شیء آفرینش آن است که مقرون به قدر شده و این مقرونیت به نحو لازم است که انفکاک آن امکان ندارد؛ پس کینونت شیء و ظهور آن به وجود صرفاً با قدر معلوم آن است. براین اساس وجود آن شیء، محدود است. حق تعالی به هر چیزی احاطه دارد. اگر شیء محدود نباشد، محاط خدای سبحان نخواهد بود؛ زیرا احاطه به چیز بی‌حد و نهایت محال است.

باید توجه داشت که انظار و آرا دربارهٔ یک موضوع هنگامی که از جهت درونی به صورت یک مجموعهٔ بهم‌پیوسته و هماهنگ و منسجم، جهات مختلف آن را تحلیل و تبیین نماید و از جهت بیرونی، آرا و انظار مخالف با خود را بر پایه آن نظام به چالش و نقد بکشد، قهراً از خصلت نظریه برخوردار است. در این نوشتار، انظار و آرای دربارهٔ ظهور شیء از مبدأ هستی از قبیل تقدیر شیء در هنگام نزول و تحدید آن هنگام تقدیر و تدبیر شیء در تقدیر آن و معلومیت تقدیر در تنزیل و مراتب عالی و دانی خزائی شیء و عدم تغییر و زوال خزائن و وجه امری وجه خلقی شیء از متن دینی در ساختاری منطقی استنباط شده که برخوردار از خصلت‌های پیوستگی و هماهنگی و انسجام در تحلیل و تبیین موضوع خود از جهات گوناگون است و بر پایه نظام خود، ناقد انظار و آرای مخالف خود است و از این رو، خصلت نظریه دارد.

نظریه‌ای که در این نوشتار به نام نظریهٔ ظهورات وجودیه از خزائن الهیه موسوم و ارائه شده است، با خصلت‌هایی که نام برده شد، بی‌پیشینه است و در نوشتارهای تفسیری موجود سابقه ندارد و از ابتکارات علامهٔ طباطبائی در زمینهٔ مابعدطبیعت استنباطی است که در این نوشتار هم اصل آن و هم هماهنگی آن با رهاورد مابعدطبیعت عقلی محض آشکار شده است. این نوشتار به استخراج و تبیین و تحلیل محتوای متن بر پایه اقتضائات متن در فرایند اجتهادی ناظر به متن و سپس آشکارسازی هماهنگی آن با دستاورد هستی‌شناسی الهی می‌پردازد.

۱. تقدیر شیء در تنزیل شیء

در این مرحله از فرایند استنباط از متن، به بررسی گستره کلمه شیء و خزائن داشتن هر شیء نزد خدا و اصل ملازمت شیء با قدر هنگام نزول پرداخته می‌شود. در این مرحله ابتدا این مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد که آیا مقصود از شیء، هر چیزی است که شیء بر آن صدق می‌کند یا خود سیاق، برخی اشیا را از شمول کلمه شیء در این متن خارج می‌کند و سپس مسئله تحقق خزائن برای هر شیء نزد خدا به اثبات می‌رسد و سپس مسئله ملازمت شیء با قدر هنگام آفرینش و ظهور در هستی استنباط می‌شود و با توجه به احاطه حق تعالی، محدودیت هر شیء نازل نیز آشکار می‌شود؟

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ» ظاهری دارد که با عمومیتی که به سبب وقوع در سیاق نفی و تأکید به «مِنْ» دارد، این است که هر چیزی که «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، اعم از آنچه دیده می‌شود و آنچه دیده نمی‌شود، مشمول عام می‌گردد؛ مگر چیزی که خود سیاق، آن را خارج می‌کند و آن چیزی است که لفظ «تا» و «عند» و «خزائن» دلالت بر آن می‌کند. براین اساس شخص زید که فردی انسانی است، شیء است و نوع انسان که در خارج، موجود به افراد خود است نیز شیء است و آیه شریفه، برای آن خزائنی نزد خدای سبحان اثبات می‌کند. خزائن جمع خزینه است و خزینه، مکان انبار و حفظ و ذخیره مال است و قَدَر و قَدْر، مبلغ و کمیت متعین شیء است.

ظهور شیء به قَدَر و اصلی است که پیش از احاطه قدر به آن و اشتغال قدر بر آن داشته است و هر چیز مشمول شیء، نازل از نزد حق تعالی است و مراد از انزال شیء آفرینش آن است، لکن صفتی دارد که به سبب آن، نزول بر آن صدق می‌کند. نزول که همان آفرینش است، مقرون به قدر شده و این مقرونیت به نحو لازم است که انفکاک آن امکان ندارد. خدای سبحان، شیء مذکور را نازل از نزد خود به‌شمار آورده است و نزول مستدعی بالایی و پایینی و بلندی و پستی و آسمان و زمینی است. با این وصف، زید آفریده شده، به شهادت عینی، از مکان بلند به مکان پایین نازل نشده است؛ از این رو، مراد از انزال زید صرفاً آفرینش اوست، لکن صفتی دارد که به سبب آن، نزول بر وی صدق می‌کند.

«وَ مَا نَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» نزول را که همان آفرینش بوده، مقرون به قدر کرده است و این مقرونیت به نحو لازم است که انفکاک آن امکان ندارد و این به دلیل حصر به قدر معلوم است و «باء» برای سببیت یا آلت یا مصاحبت است و بازگشت همه یکی است. براین اساس کینونت شیء و ظهور آن به وجود صرفاً با قدر معلوم آن است، پس قهراً وجودش محدود است؛ زیرا حق تعالی به هر چیزی احاطه دارد: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئِهِ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (سجده: ۵۴). البته این احاطه به گونه‌ای است که شایسته به ساحت قدس و کبریایی او باشد، پس هیچ مکانی خالی از او نیست، اما او در مکانی نیست و هیچ چیزی فاقد او نیست، اما او در چیزی نیست. به‌رحال اگر شیء محدود نباشد، محاط خدای متعال نخواهد بود؛ زیرا احاطه به چیز بی‌حد و نهایت محال است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱-۱۴۵؛ ج ۱۷، ص ۴۰۵).

بر پایه ظهور شیء در سیاق نفی و تأکید در آیه شریفه، هر چیزی خزائنی نزد حق تعالی دارد، مگر چیزی که خود سیاق، آن را خارج می‌کند. شیء مذکور، نازل از نزد خدای متعال است و مراد از انزال، آفرینش آن است که مقرون به قدر شده و این مقرونیت به نحو لازم است که انفکاک آن از ملزوم امکان‌پذیر نیست. قدر، مبلغ و کمیت متعین شیء است و کینونت شیء و ظهور آن به وجود با قدر معلوم است؛ پس وجود آن محدود است و این به دلیل احاطه حق تعالی بر هر چیز است که شیء در فرض عدم محدودیت، محاط به خدای متعال نخواهد بود؛ زیرا احاطه بر چیز غیرمحدود، معقول نیست.

اینک به آشکارسازی هماهنگی رهاورد استنباطی در این مرحله با دستاورد حکمت متعالیه در این راستا پرداخته می‌شود. بر پایه تحقیقات حکمت متعالیه، وجود من حیث هو، تقرر به خود دارد و به ذات خود موجود است؛ پس تقرر نفس خود و وجود ذات خود است و از این رو، به حسب ذات خود، اصلاً به چیزی تعلق ندارد؛ بلکه تعلق به حسب تعینات عارض و تطورات لاحق است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۴). البته مقصود، لحوق چیز غیرمستقل مانند لحوق ظل به ذی ظل و عکس به عاکس است، نه مانند لحوق چیزی به چیزی تا ثانی برای وجود از آن جهت که وجود است، تحصیل یافته و تصور شود؛ زیرا وجود، واحد بالعدد نیست تا ثانی برای آن تصور شود و هر چیزی برای صرف وجود به عنوان ثانی تصور شده و فرض شود، عین او و خود اوست، پس صرف وجود، نور است و اشیا، اضواء اویند و حقیقت وجود، اصل است و ماسوا فروع اوست (ر.ک: نوری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۴).

براین اساس تقرر و موجودیت حقیقت وجود (وجود من حیث هو) به ذات خود است و وحدت آن، وحدت حقه حقیقیه است؛ از این رو، نمی‌توان برای آن ثانی فرض کرد و قهراً عروض تعینات و لحوق تطورات از قبیل لحوق امر مستقل نیست، بلکه از قبیل لحوق امر غیرمستقل است و در نتیجه ماسوای حقیقت وجود، فروع و پرتوهای نور آن هستند.

باید دانست که حق تعالی، حقیقت وجود به معنای اصل و صرف و محض است و ماسوای او حقیقت وجود نیست. البته حقیقت وجود گاهی در مقابل مفهوم به کار رفته و به این معنا، بر همه مراتب ماسوای مفهوم اطلاق می‌شود. هر مرتبه‌ای از وجود، حقیقتی دارد که همان ذات آن و ممیز ماهیت آن و مخصص آن است و خروج از آن ممکن نیست؛ پس مراتب وجود، به ذات خود به نفس مراتب خود، مختلف به این اختلاف هستند و آن به حسب معنا و مفهوم بر مراتب وجود اطلاق می‌شود، چنان که حق تعالی، شیء است نه مانند اشیا، بلکه شیء به حقیقت شیئیت است و مراتب ماسوای او حقیقتاً شیء نیست، بلکه فیء است. البته گاهی شیء بر وجود خلق اطلاق می‌شود. براین اساس قصور و نقیصه وجود، تابع و حاصل از نزول است و نزول شیء، خود حقیقت آن نیست، بلکه نسبت نزول شیء به شیء، نسبت عکس به عاکس است و عکس از آن جهت که عکس است، قاصر از مرتبه عاکس است و این قصور، ذاتی و قوامی عکس بوده و از آن سلب نمی‌شود و این گونه نیست که با سلب قصور از عکس، اصل وجود در آن باقی بماند. عکس حقیقت وجود، اصل و صرف وجود نیست و حقیقت وجود به معنای اصل و صرف و محض، بر عکس اطلاق نمی‌شود (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۶۰۹-۶۰۸).

براین اساس حق تعالی حقیقت وجود است و ماسوای او حقیقت وجود نیست، چنان که حق تعالی حقیقت شیئیت است و ماسوای او حقیقت شیئیت نیست. حقیقت وجود، اصل و صرف وجود است، پس ماسوای حقیقت وجود، اصل و صرف وجود نیست، بلکه می توان برای تقریب به ذهن آن را به فیء و عکس همانند کرد. روشن است که مرتبه سایه از مرتبه صاحب سایه و مرتبه عکس از مرتبه صاحب عکس قصور دارد و این قصور عارضی نیست تا با سلب آن، اصل باقی بماند، بلکه قصور سایه و عکس، ذاتی آنهاست و این قصور حاصل از نزول است و نزول شیء، حقیقت آن نیست.

باید دانست که تنزل وجود، به معنای انتقال نیست که معنای ظاهری آن است؛ زیرا افاضه از شیء، به معنای تخلیه مقام و تجافی آن از مراتب خود نیست، پس نزول وجود، به خروج از مرتبه ای و وقوع در مرتبه ای نیست تا اصل وجود، در مرتبه دوم و سوم و مراتب بعدی تحقق یابد و هر مرتبه ای از آن مراتب، مرکب از اصل وجود و تعیین باشد و بتوان گفت که با تجرد ممکن از تعیین، واجب باقی است. این سخن فاسدی است. تنزل وجود به معنای القای سایه و عکس و خلاصه انبعاث شیء از شیء به حیثی است که چیزی از کمال آن کاسته نشده و با فرض بازگشت به آن شیء، چیزی بر کمال آن نیفزاید. براین اساس فیاض حقیقی شأنی دارد و شئون، هیچ شأنی در آن شأن ندارند و هیچ شأنی از شئون نیست، مگر آنکه فیاض حقیقی، شأنی با آن شئون دارد. به سخن دیگر، نزول وجود به طریق فیض است؛ به این معنا که شیء در حالی که باقی است، از مرتبه خود خارج نمی شود، بلکه بر حال خود در اولیت و تمامیت ذات خود بدون کسر و نقصان باقی است و از آن، رشح و عکسی حاصل است و از رشح و عکس آن، رشح و عکسی حاصل است و تا آخر مراتب طولی اینچنین است، پس نزول همه نزولات، به طریق فیض است و هیچ مرتبه ای از مراتب در نزول، خالی از صاحب خود نیست، بلکه با بقای آن در مرتبه تشخیص خود، شخصی دیگر در مرتبه ای دیگر حاصل است و اشخاص مرتبه، با وجود اشتراک آنها در معنا، متفاوت به شدت و ضعفاند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۶۱۱).

براین اساس تنزل وجود، تخلیه مقام و تجافی نیست، بلکه چیزی از چیزی برانگیخته می شود، به گونه ای که در این افاضه چیزی از مفیض کاسته نشده و در فرض بازگشت مفاض به مفیض، چیزی بر مفیض افزوده نمی شود و برای تقریب به ذهن می توان از تعبیر انداختن عکس استفاده کرد که از آن، عکسی حاصل است و در همه تنزلات طولی تا انتها چنین است. آنگاه مفیض در همه شئون و در همه مراتب حضور دارد، بدون آنکه مرتبه مفیض دچار دگرگونی شود، بلکه با حفظ مرتبه خود در همه آنها حاضر است.

۲. تحدید شیء در تقدیر شیء

صحیفه الهیه بیان می دارد که هر چیزی مصاحب با قدر آفریده شده است: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹). در ادامه ابتدا مفهوم قدر را تحلیل می کنیم، سپس موضع قرآن در مورد مصاحبت هر شیء نازل به قدر را روشن می سازیم و پس از آن به تحلیل اقتران شیء با حد و عدم تعدی و تخطی از آن و تطبیق بر مثالی در این زمینه می پردازیم.

قدر شیء، مقداری است که از آن تعدی نکرده و حد و هندسه‌ای است که در دو جانب زیادت و نقیصه، از آن تجاوز نمی‌کند و به تعبیر دیگر، هر چیزی، مقداری دارد: «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸). مقدار، حدی است که شیء به آن حد بسته شده و تعیین یافته و از غیر آن تمیز می‌یابد؛ زیرا شیء موجود، منفک از تعیین در خود و امتیاز از غیر خود نیست و اگر چنین نبود، قطعاً موجود نبود و این معنا که هر چیزی، مصاحب مقداری و قرین حدی است و از آن تعدی نمی‌کند، حقیقتی قرآنی است که در کلام الهی تکرار شده، و تنزل شیء، به قدر است؛ چنان‌که در آیه شریفه مورد بحث بیان شده است. براین اساس هر چیزی، حدی محدود در آفرینش خود دارد که از آن تعدی نکرده و صراطی کشیده شده در وجود خود دارد که آن را پیموده و از آن تخطی نمی‌کند. قدر که محدود بودن شیء و عدم تخطی آن از حد خود در مسیر وجودش بوده، فعل عام خدای سبحان است که هیچ مخلوقی، خالی از آن نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۶؛ ج ۱۹، ص ۸۷/۸۵). قدر در آیه شریفه «وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) همان است که شیء به آن تنزل یافته و از غیر خود تمیز می‌یابد.

برای مثال، در زید چیزی است که با آن از دیگر افراد انسان و اسب و زمین و آسمان تمیز می‌یابد و به سبب آن می‌توان گفت که زید، بکر نیست و اسب نیست و زمین نیست و آسمان نیست. اگر این حد نبود، تمیز از میان می‌رفت و زید، بکر و اسب و آسمان و زمین بود. قوا و آثار و اعمال نزد انسان نیز محدود و مقدر است؛ از این رو، ابصار انسان، ابصار مطلق در هر حال و هر زمان و هر مکان و برای هر چیز و به هر عضوی نیست، بلکه ابصار در حالی و زمانی و مکانی خاص و برای چیزی خاص و به عضوی خاص و در شرایطی خاص است و اگر ابصار مطلق بود، به هر ابصار خاصی احاطه داشت و همه برای آن بود. در سایر خصائص و توابع وجود انسان که به آن بازمی‌گردد نیز وضعیت چنین است. براین اساس آشکار می‌شود که قدر، خصوصیت وجود شیء و کیفیت خلقت آن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۰۶-۲۰۷).

براین اساس هر چیزی مقداری دارد که در دو جانب افزایش و کاهش از آن تجاوز نمی‌نماید و حد و هندسه‌ای دارد که به آن تعیین یافته، از غیر خود امتیاز می‌یابد و راهی کشیده شده در وجود شیء است که بدون تخطی آن را می‌پیماید و همه آفریدگان چنین هستند و این فعل عام حق تعالی است و قرآن نیز بیانگر این حقیقت است.

اینک به آشکارسازی هماهنگی رهاورد استنباطی در این مرحله با دستاورد حکمت متعالیه در این راستا پرداخته می‌شود. بر پایه تحقیقات حکمت متعالیه، غایت کمال حقیقت وجود، صرف وجودی است که نقصان و بطلان بر او عارض نمی‌شود و حدی ندارد و ابداً بر کمال اتم خود است و تمام‌تر از آن تصور نمی‌شود و او حقیقت واجبی و بسیط و مقتضی کمال اتم و جلال ارفع و عدم تناهی در شدت است. در اول مرتبه وجود، قصوری نیست؛ زیرا قصور ناشی از ضعف وجود است و سبب ضعف وجود، دوری آن از مبنای اشرف و اصل کمال است و اول حقیقی، اول و آخر ندارد تا به آن، برای او نسبت قرب و بعد حاصل شود. او تام و فوق تمام است و به او، در سایر مراتب نسبت تحقق یافته و قصور و نقصان تفاوت می‌یابد؛ پس قصور از واجب و اول

مراتب مسلوب است، اما سایر مراتب، منفک از قصور نمی‌شود؛ زیرا هر مرتبه‌ای مادون آن مرتبه در شدت، صرف وجود نیست، بلکه با قصور و نقص است. قصور و افتقار، از افاضه و جعل ناشی و به آن نیز تمام می‌شوند؛ زیرا ضروری و بدیهی است که مجعول، مساوی با جاعل نیست و فیض، مساوی با فیاض در مرتبه وجود نیست و هویات ثوانی با ترتیبی که دارند، متعلق به اول تعالی است و قصورات آنها به تمامیت او و افتقار آنها به غنای او انجبار می‌یابد. وجود شدید، فیاض و فعال نسبت به مادون خود است. قصور هر چیزی ضرورتاً غیر آن چیز است و قصور وجود، از حقیقت وجود و از لوازم آن نیست؛ زیرا قصور وجود، عدم است و سلب اصل وجود یا سلب کمال وجود است و این عدم، لازمه اصل وجود نیست، بلکه لازمه وقوع آن در مرتبه بعدی و مابعد آن است. پس قصور، لاحق است و لحوق آن به جهت اصل وجود نیست، بلکه به جهت وقوع آن در مرتبه ثانی و مابعد آن است. پس قصورات و اعدام، بر ثوانی از آن حیث که ثوانی‌اند، طاری شده و هر چیزی که تأخرش از اول تعالی بیشتر باشد، قصور و عدمش بیشتر است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳-۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۹-۶۸). قصور، لازم اصل وجود نیست؛ زیرا اگر لازم اصل وجود بود، هیچ وجودی بدون قصور تحقق نمی‌یافت؛ بلکه قصور، لازم مراتب نزولی به اندازه دوری آنها از مبدأ و سلب کمال از آنهاست. مراتب نزولی وجود، کمال صرف و وجود محض با قید نیستند. لحوق قصور، نظیر لحوق تعینات شخصی به ماهیت نوعی نیست که خارج از معنای آن است، بلکه قصور هر مرتبه نزولی، مندمج در نفس معنای آن است، به حیثی که معنای هر مرتبه، منفک از قصور تصور نمی‌شود، بلکه هر نحوی از انحای قصور در هر مرتبه، از تمامیت ذات آن است و ذات آن مرتبه، تضمین به آن شده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶-۱۰۹).

براین اساس حقیقت وجود، صرف وجودی است که کامل‌ترین و تمام‌ترین وجود است و حدی ندارد و بطلان و نقصان نمی‌پذیرد؛ پس در اول مرتبه قصوری نیست، اما هیچ مرتبه‌ای از مراتب دیگر انفکاک از قصور ندارد؛ چون حقیقت وجود نیستند و مرتبه فیض مساوی با مرتبه مفیض نیست، پس قهراً همراه با قصورند و قصور هستی غیر از هستی است و قصور هستی، نیستی است و نیستی، سلب اصل هستی یا سلب کمال هستی است. پس قصور لازمه اصل هستی نیست؛ زیرا در این فرض هیچ وجودی بدون قصور نبود، بلکه قصور لازمه وقوع هستی در مراتب بعدی است و هرچه مرتبه نازل‌تر باشد، قصور آن افزون‌تر است. البته لحوق قصور به نحو لحوق امر خارجی نیست، بلکه قصور هر مرتبه نزولی، اندماج در آن مرتبه دارد و ذات آن مرتبه تضمین به قصور شده است؛ چون حقیقت هر مرتبه بسیط است و از این‌رو، انفکاک قصور از مرتبه نزولی امکان‌پذیر نیست.

۳. تدبیر شیء در تقدیر شیء

در این مرحله از استنباط متن، به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود که تقدیر شیء به مقدار مختص به خود، بر چه پایه‌ای شکل می‌گیرد و از آنجا که آفریننده‌ای جز خدای متعال نیست، پس تقدیر شیء و تدبیر شیء نیز صرفاً از ناحیه اوست و به تعبیر دیگر، لازمه قیام آفرینش به او، قیام تقدیر به اوست و لازمه قیام تقدیر به او، قیام تدبیر به اوست.

صَحِيفَةُ الْهَيْبَةِ بيان می‌دارد که تدبیر عامهٔ امور به آفرینش و تقدیر، صرفاً به حق تعالی است؛ پس او پروردگار عالمین است و پروردگاری غیر او نیست: «وَمَا خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲). بیان مطلب آن است که آفرینش، توسط اسباب متقدم بر شیء و مقارن با آن بوده و این مستلزم ارتباط وجودات بعض اشیا به بعض است؛ پس وجود و آثار وجود هر چیز، متقدر به مقداری است که علل و عوامل متقدم بر شیء و مقارن با آن، تقدیر می‌کند. پس حوادث جاری در عالم بر طبق نظام مشهود، مختلف به آفرینش و تابع علل و عوامل متقدم و مقارن است و هیچ آفریننده‌ای غیر از خدای سبحان نیست و از این رو، هیچ مدبری غیر از او برای امری نیست. بنابراین هیچ پروردگاری غیر از او نیست که مالک اشیا باشد و امر آنها را تدبیر نماید و مالکیت و حاکمیت و تصرف مطلق خدای متعال در اشیا، مستلزم قیام آفرینش به اوست؛ زیرا اگر اشیا قیام به غیر داشته باشند، ملک غیر خواهند بود و قیام آفرینش به او، مستلزم قیام تقدیر به اوست؛ چون تقدیر ملازم آفرینش و متفرع بر آن است و قیام تقدیر به او، مستلزم تصدی حکم و قیام تدبیر به اوست، بدون آنکه امری را به احدی از خلق تفویض کند. بنابراین مالکیت و تدبیر، مختص اوست؛ پس با مالکیت او هیچ مالکی نیست و با ربوبیت او هیچ ربوبیتی نیست (ر.ک: طباطبائی، ۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۱۷۶-۱۷۷).

بر این اساس هر شیئی اسبابی پیشین و اسبابی مقارن دارد که واسطه در تحقق آن قرار می‌گیرد و وجود و آثار وجود آن را به مقداری معین، تقدیر کرده و به حدی مشخص، تحدید می‌نماید و این آفرینش است. آنگاه مالکیت و حاکمیت و تصرف مطلق برای خداست؛ از این رو، هیچ آفریننده‌ای جز خدا نیست، و تقدیر و تحدید، انفکاک از آفرینش ندارد؛ پس تقدیر و تحدید نیز به خدا اختصاص دارد و اختصاص آنها به خدا مستلزم اختصاص تدبیر به اوست.

۴. هدایت شیء در تقدیر شیء

در این مرحله از استنباط متن، به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود که شیء با هدایتی تکوینی به سوی چیزی که برای آن تقدیر شده در سلوک است و به سوی غایت مطلوب خود به راه انداخته شده است و هدایت، بر اعطای آفرینش مختص به شیء ترتب دارد و میان شیء با تجهیزات وجودی آن با آثار شیء که به آنها به غایت وجودی خود انتها می‌یابد، رابطه وجود دارد. این امور با توجه به مناسبات اجزای کلام فهمیده می‌شود.

خدای سبحان دربارهٔ انسان می‌گوید: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» (اعلیٰ: ۳)؛ یعنی اشیایی را که خدای سبحان آفریده، بر مقادیر مخصوص و حدود معین در ذوات و صفات و افعال قرار داده است؛ به گونه‌ای که از آنها تعدی نمی‌کند و آنها را به جهاز مناسب با تقدیر آنها، تجهیز کرده و به سوی آنچه تقدیر شده هدایت نموده است؛ پس همهٔ آنها به هدایت ربانی تکوینی در سلوک به سوی چیزی بوده که برایش تقدیر شده است.

صَحِيفَةُ الْهَيْبَةِ هدایت را که دلالت بر مقاصد وجود است، مترتب بر خلقت و تسویه و تقدیر شیء کرده و می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه: ۵۰). این آیه شریفه، هدایت را مترتب بر اعطای

خلقت مختص به شیء می‌کند و لازمه آن بر پایه استفاد از سیاق این است که قدر شیء، خصوصیت آفرینش آن است که خارج از آن نیست. این آیه شریفه در پاسخ پرسش فرعون: «فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» واقع شده و سیاقش این معنا را می‌رساند که کلمه «خَلَقَهُ»، به معنای اسم مصدر است و ضمیر به کلمه «شِئِءٍ» بازمی‌گردد. پس مقصود، وجود خاص به شیء است و هدایت شیء، یا ارائه طریق رساننده شیء به مطلوب آن یا رساندن شیء به مطلوب آن است و هر دو معنا در حقیقت به یک معنا بازمی‌گردد و آن، نوعی از رساندن شیء به مطلوب آن است که یا به رساندن شیء به خود مطلوب آن یا رساندن شیء به طریق رساننده به مطلوب آن است و مقصود هدایت هر چیز به مطلوب خود است و مطلوب هر چیز، غایتی است که وجود شیء به آن ارتباط یافته و منتهی شده و مطلوب همان مطلوب شیء از جهت آفرینشی است که به آن داده شده است.

معنای اینکه پروردگار، هر چیزی را به غایتش هدایت می‌کند، به راه انداختن و به کار انداختن شیء به سوی آن است. خلاصه بازگشت معنا به القای رابطه است میان هر شیء با قوا و آلاتی که در وجود خود به آن تجهیز شده و آثار شیء که به آنها به غایت وجودش منتهی می‌شود و هر شیئی که تجهیز به چیزی شده که آن را به چیزی ارتباط می‌دهد و به سوی آن به حرکت می‌اندازد، هدایت به آن چیز شده است؛ بنابراین هر چیزی با تجهیزاتی که به آن مجهز شده، به سوی کمال خود هدایت شده و خدای سبحان، هادی است.

به هر حال نظام فعل و انفعال در اشیا و به سخن دیگر، نظام جزئی خاص به هر چیز و نظام عام جامع همه نظام‌های جزئی از حیث ارتباط اجزای آنها و انتقال اشیا از جزئی از آن به جزئی دیگر، مصداق هدایت حق تعالی است و به عنایت دیگر، مصداق تدبیر اوست و روشن است که تدبیر به خلق منتهی می‌شود؛ به این معنا که کسی که تدبیر اشیا منتهی و منسوب به اوست، همان است که خود اشیا را ایجاد کرده است؛ پس هر وجودی یا صفت وجودی، منتهی به او شده و قائم به اوست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴؛ ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۸؛ ج ۲۰، ص ۲۶۵).

براین اساس وجود خاص به شیء با تقدیر به مقدار مشخص و تحدید به حد معین و تجهیز به جهاز مناسب، با هدایتی تکوینی به مطلوب خود هدایت شده و به سوی چیزی که از جهت آفرینش برای آن تقدیر شده در سلوک است و مطلوب شیء، غایتی است که شیء به آن ارتباط یافته و منتهی می‌شود که شیء به سوی آن به راه و به کار انداخته شده است و خلاصه هر چیزی با تجهیزاتی که به آن مجهز شده، به سوی کمال خود هدایت یافته و نظام جزئی خاص به هر چیز و نظام عام جامع همه نظام‌های جزئی، مصداق هدایت خدای متعال است.

۵. معلومیت تقدیر در تنزیل

قدر و مقدار شیء پیش از آفرینش برای خدا معلوم است و قدر و مقدار هر چیز اگرچه به حسب وجود، مقارن با شیء است، اما به حسب علم، بر آن تقدم دارد و خدای سبحان به آن علم دارد. این مطلب در فرایند استنباط از متن به وضوح قابل فهم است.

خدای سبحان در آیه شریفه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» قدر هر چیزی را موصف به معلومیت کرده است و این به حسب سیاق کلام افاده می‌کند که این قدر هنگام تنزل شیء و تمامیت نزول شیء و ظهور وجود شیء برای حق تعالی معلوم است؛ پس شیء پیش از ایجادش، معلوم‌القدر و معین است. معنای این سخن خدای متعال که می‌فرماید: «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) به آن بازمی‌گردد؛ زیرا ظاهر آیه شریفه آن است که هر چیز با مقداری که دارد، حاضر نزد خدای متعال و معلوم برای اوست؛ پس «عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» به معنای «بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» است.

این سخن خدای متعال که می‌فرماید: «فَدَجَّلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) نیز نظیر آن است؛ یعنی خدای متعال برای هر چیز قدری قرار داده که از آن تجاوز نمی‌کند و معین و معلوم است و مبهم و مجهول نیست و خلاصه آنکه، قدر و مشیت به حسب علم، بر شیء تقدم دارد؛ اگرچه در وجود، مقارن با شیء است و منفک از آن نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴).

۶. مراتب عالی و دانی خزائن

قدر، متأخر از خزائن و ملازم با نزول شیء است؛ پس شیء در حال تحقق در خزائن، تقدیر به قدر و تحدید به حدی نشده است. خزائن که جمع خزینه است، ظاهر در تعدد است و تعدد بدون تحدد و تمیز نخواهد بود و آنها مراتبی دارند و خزینه عالی تقدیر و تحدید به قدر و حد خزینه دانی ندارد و همه آنها تقدیر به قدر و تحدید به حد شیء در این نشئه ندارند و شاید تنزل اشاره به نزول و تقدیر و تحدید مرحله به مرحله شیء تا آخرین مرحله دارد که قدر و حد آن را از هر جانبی احاطه می‌کند.

خدای سبحان در آیه شریفه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) اثبات کرده که شیء پیش از نزول به این نشئه و استقرار آن در این نشئه، خزائنی نزد او دارد و قدر را متأخر از آن و ملازم نزول آن قرار داده است؛ پس شیء درحالی که در آن خزائن است، مقدر به قدر و محدود به حدی نیست و با این وصف، شیء همان شیء است. خدای سبحان در تعریف این خزائن، جمع کرده میان فوق قدریت که لاحق بر شیء است و میان خزائن بودن که فوق یکی دوتاست و روشن است که عدد صرفاً لاحق بر شیء محدود است و این خزائن اگر محدود و بعضی متمایز از بعضی نباشند، قهراً واحد خواهند بود. از اینجا آشکار می‌شود که بعضی این خزائن، فوق بعضی است و هر خزینه عالی، محدود به حد دانی و مقدر به قدر آن نیست و مجموع آن خزائن، محدود به حد لاحق شیء در حال بودن در این نشئه نیست.

بعید نیست که تعبیر به تنزیل «وَمَا نُنزِّلُهُ» که بر نوعی از تدریج دلالت می‌کند، اشاره به این باشد که شیء در نزولش، مرحله‌ای را بعد از مرحله‌ای می‌پیماید و در هر مرحله‌ای وارد شود، امر جدیدی از قدر بر آن طاری می‌شود که پیش از آن نبود تا در مرحله اخیر واقع شود؛ آنگاه از هر جانب، در احاطه قدر قرار می‌گیرد. خدای متعال می‌فرماید: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (دهر: ۱) پس انسان بود، لکن شیء مذکور نبود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۷. عدم زوال و عدم تغییر خزائن

خزائن شیء که نزد خدای متعال است، ثابت است و زوال نمی‌پذیرد. این مطلب در فرایند استنباط از متن این‌گونه قابل استنباط است که خزائن شیء نزد خداست و آنچه نزد خداست، باقی است؛ پس خزائن شیء باقی و ثابت و غیرقابل تغییر و زوال است.

خدای متعال در آیه شریفه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) خزائن را به «عندنا» وصف کرده است و این اشاره دارد به اینکه همه این خزائن، فوق عالم مشهود ماست. آنگاه خدای متعال خبر داده است: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶). از این کلام فهمیده می‌شود که آنچه نزد حق تعالی است، ثابت است و زوال نمی‌پذیرد و تغییر از آنچه که هست ندارد؛ پس این خزائن هرچه باشد، اموری ثابت و غیرزائل و غیرمتغیر است؛ درحالی‌که اشیا در این نشئه مادی محسوس، متغیر و فانی‌اند نه ثابت و باقی. پس این خزائن الهی، فوق عالم مشهود ماست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۴۵).

۸. وجه امری و وجه خلقی شیء

اینک در راستای تکمیل تبیین نزول هر شیء و ظهور آن از مبدأ هستی در فرایند استنباطی از متن، به تحلیل وجه امری و وجه خلقی شیء پرداخته شده و روشن می‌شود که در وجه خلقی، تدریج و تغییر و حرکت و زمان هست، اما در وجه امری این احکام جریان ندارد و رفیع‌تر از نشئه ماده و ظرف زمان است و وساطت اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود در آن نیست و کلمه ایجاد و فعل خاص خدای متعال است.

امر در مقابل خلق، یکی از دو وجه اشیاست؛ در خلق، تغییر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است، ولی امر در همان چیز، محکوم به این احکام نیست. امر الهی که در کلام الهی ملکوت خوانده شده، وجه دیگری از خلقت است که خلق با آن وجه با خدای سبحان مواجه می‌شوند که طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان و خالی از تغییر و تبدیل است، و مراد به کلمه «کن» است که غیر از وجود عینی اشیا نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۲). اکنون باید دید که در کلام الهی، وجه امری چگونه معرفی شده و نحوه استناد آن به خدای سبحان چگونه است.

خدای متعال، امر خود را چنین معرفی فرموده است که امر او وقتی اراده چیزی کند، تنها [همین است که به آن چیز] می‌گوید باش، پس می‌شود؛ پس منزله است خدایی که ملکوت هر چیز به دست اوست: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۲-۸۳). در بخشی از این بیان اشاره شده که امر او قول «کن» او به شیء است و آن کلمه ایجاد است که همان ایجاد است و ایجاد، همان وجود شیء است؛ لکن نه از هر جهتی، بلکه از جهت استنادش به خدای متعال و قیامش به او. پس قول او فعل اوست.

خدای سبحان بیان می‌دارد که نیست امر ما مگر یکی؛ مانند چشم بر هم زدن: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِجٍ بِالْبَصْرِ» (قمر: ۵۰). این از دلایل است بر اینکه وجود اشیا از جهت نسبتش با خدای متعال، با الغای اسباب وجودی

دیگر، قول اوست. خدای متعال در این بیان، امر خود را پس از آنکه واحد شمرده، تشبیه به لمح بصر می‌کند و این نوع تشبیه برای نفی تدریج است و به آن دانسته می‌شود که در اشیا که به گونه تدریجی تکون یافته و به توسط اسباب وجودی منطبق بر زمان و مکان حاصل شده‌اند، جهتی عاری از تدریج وجود دارد که خارج از حیطه زمان و مکان است و اشیا از آن جهت، امر او و قول او و کلمه او هستند؛ اما اشیا از جهتی که به آن جهت، تدریجی‌اند و مرتبط به اسباب وجودی منطبق بر زمان و مکان هستند، از خلق می‌باشند. خدای متعال بیان می‌دارد:

«إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْتَخِرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)؛ به درستی که پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید؛ پس بر عرش، مستوی شد (استیلا یافت)؛ پرده شب، روز را که آن را شتابان می‌جوید، می‌پوشاند، و آفتاب و ماه و ستارگان را که مسخر به امر اویند [آفرید]، آگاه باشی که خلق و امر از آن اوست، فرخنده و بزرگ خدایی است پروردگار جهانیان.

براین اساس امر، وجود شیء است از جهتی که تنها استناد به خدای متعال دارد و خلق، وجود شیء است از جهتی که با توسط اسباب وجودی در آن، به خدای متعال مستند است.

این مطلب از این آیه شریفه نیز استفاده می‌شود که بیان داشته که به درستی که مثل عیسی نزد خدا چون مثل آدم است، او را از خاک ساخت، سپس به او گفت بشو پس شد: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹). در این بیان، ابتدا خلقت آدم ﷺ ذکر شده و تعلق او به تراب که از اسباب است ذکر گردیده، سپس وجود عیسی ﷺ ذکر شده و او جز به قول «کن» حق تعالی، به چیزی تعلیق نشده است. بر پایه آنچه بیان شد، آشکار می‌گردد که امر، کلمه ایجاد آسمانی و فعل مختص به خدای متعال است که اسباب در آن واسطه نمی‌شوند و متقدر به زمان و مکان و غیر آنها نمی‌گردد.

خدای متعال در بخش دوم بیان خود فرموده که امر او در هر چیزی، همان ملکوت آن شیء است و ملکوت، بلغ از ملک است؛ پس هر چیزی ملکوتی دارد چنان که امری دارد. در سخن الهی آمده است که آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده است، ننگریسته‌اند و اینکه شاید اجلشان نزدیک شده باشد، پس به کدام سخن بعد از قرآن ایمان می‌آورند: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَإِنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۸۵). نیز بیان می‌دارد که این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از یقین‌کنندگان باشد: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). نیز بیان می‌دارد که فرشتگان و روح، در آن، به اذن پروردگارشان، از هر امری نازل می‌شوند: «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴).

بر پایه آنچه بیان شد، آشکار می‌شود که امر همان کلمه ایجاد است و آن همان فعل خاص به خدای متعال است که اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود، در آن واسطه نمی‌شوند و آن وجودی رفیع‌تر از نشئه ماده و ظرف زمان است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶-۱۹۸). حاصل آنکه هر چیزی امری دارد و آن، هستی شیء است

از جهت عاری از تدریج وجود و خارج از حیطة زمان و مکان که تنها به حق تعالی استناد دارد و کلمهٔ ایجاد آسمانی و فعل مختص به اوست که اسباب در آن واسطه نمی‌شوند؛ چنان که خلق، هستی شیء است از جهت تدریجی که به توسط اسباب وجودی منطبق بر زمان و مکان به خدای تعالی استناد دارد و امر خدای سبحان در هر چیزی، ملکوت آن است.

نتیجه‌گیری

صحبۀ الهیه، نزول هر شیء را که همان آفرینش آن است، مقرون به قدر دانسته و این مقرونیت به نحو لازم است، پس ظهور هر شیء به قدر و وجود آن محدود است؛ چنان که محیط بودن خدای متعال و محاط بودن هر شیء، مستلزم محدودیت شیء است؛ زیرا احاطه به چیز بی‌حد و نهایت محال است.

شیء پیش از نزول به این نشئه و استقرار در آن، خزائن نزد خدای متعال دارد و در حال بودن در آن خزائن، مقدر به قدر و محدود به حدی نیست و با این وصف، شیء همان شیء است. بعض این خزائن، فوق بعض است و هر خزینۀ عالی، محدود به حد دانی و مقدر به قدر آن نبوده و مجموع آن خزائن، محدود به حد لاحق شیء در حال بودن در این نشئه نیست.

گویا تنزیل که بر نوعی تدریج دلالت می‌کند، اشاره به این باشد که شیء در نزولش، مرحله‌ای را پس از مرحله‌ای طی کرده و در هر مرحله‌ای وارد شود، امر جدیدی از قدر بر آن طاری می‌شود که پیش از آن نبود تا در مرحلهٔ اخیر واقع شود؛ آنگاه از هر جانب، در احاطهٔ قدر قرار می‌گیرد.

به هر حال قدر، متأخر از آن خزائن و ملازم نزول شیء است و هنگام تنزل شیء و تمامیت نزول شیء و ظهور وجود شیء برای حق تعالی معلوم است. پس قدر به حسب علم، تقدم بر شیء دارد، اگرچه در وجود، مقارن با شیء است و منفک از آن نبوده و هر چیزی مصاحب با قدر آفریده شده است.

قدر، خصوصیت وجود شیء و کیفیت خلقت آن است و مقداری است که شیء از آن تعدی نکرده و حد و هندسه‌ای است که در دو جانب زیادت و نقیصه، از آن تجاوز نمی‌کند و مقدار، حدی است که شیء به آن حد بسته شده و تعیین یافته و از غیر آن تمیز می‌یابد؛ زیرا شیء موجود، منفک از تعیین در خود و امتیاز از غیر خود نیست و اگر چنین نبود، قطعاً موجود نبود. پس قدر همان است که شیء به آن تنزل یافته و از غیر خود تمیز می‌یابد و هر چیزی، حدی محدود در آفرینش خود دارد که از آن تعدی نکرده و صراطی کشیده شده در وجود خود دارد که آن را پیموده و از آن تخطی نمی‌کند و این فعل عام خدای متعال است که هیچ مخلوقی، خالی از آن نیست و این معنا، حقیقتی قرآنی است که در کلام الهی تکرار شده است.

آفرینش، توسط اسباب متقدم بر شیء و مقارن با آن است و این مستلزم ارتباط وجودات بعض اشیا به بعض است. پس وجود و آثار وجود هر چیز، متقدر به مقداری است که علل و عوامل متقدم بر شیء و مقارن با آن، تقدیر می‌کند؛ بنابراین حوادث جاری در عالم بر طبق نظام مشهود، مختلف به آفرینش و تابع علل و عوامل متقدم و

مقارن است و هیچ آفریننده‌ای غیر از خدای سبحان نیست و از این رو، هیچ مدبری غیر از او برای امری نیست. پس هیچ پروردگاری غیر از او نیست که مالک اشیا باشد و امر آنها را تدبیر کند و مالکیت و حاکمیت و تصرف مطلق خدای متعال در اشیا، مستلزم قیام آفرینش به اوست؛ زیرا اگر اشیا قیام به غیر داشته باشند، ملک غیر خواهند بود و قیام آفرینش به او، مستلزم قیام تقدیر به اوست؛ چون تقدیر، ملازم آفرینش و متفرع بر آن است و قیام تقدیر به او، مستلزم تصدی حکم و قیام تدبیر به اوست، بدون آنکه امری را به احدی از خلق تفویض کند؛ بنابراین مالکیت و تدبیر، مختص به اوست؛ پس با مالکیت او هیچ مالکی نبوده، با ربوبیت او هیچ ربوبیتی نیست.

اشیایی را که خدای متعال آفریده، بر مقادیر مخصوص و حدود معین در ذوات و صفات و افعال قرار داده است؛ به گونه‌ای که از آنها تعدی نمی‌کند و آنها را به جهاز مناسب با تقدیر آنها، تجهیز کرده و به سوی آنچه تقدیر شده هدایت نموده است؛ پس همه آنها به هدایت ربانی تکوینی در سلوک به سوی چیزی بوده‌اند که برای آن تقدیر شده‌اند.

منابع

- سزوری، ملاحادی، ۱۹۸۱م، *التعلیقہ علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدر المتألهین، ۱۳۶۳، *المشاعر*، ترجمه و شرح امامقلی بن محمدعلی عمادالدوله، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- لاهیجی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، *شرح رساله المشاعر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- نوری، ملاحلی، ۱۹۸۱م، *التعلیقہ علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

چیستی اخلاق الله با رویکرد عرفانی

monadi62@yahoo.com

محمد مهدی منادی / دکترای عرفان اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

چکیده

از آنجاکه آموزه تخلق به اخلاق الله در میان علمای علم اخلاق و نیز عارفان مسلمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، ضروری است تا در گامی پیشینی به تبیین و ارائه تصویری درست از اخلاق الله پرداخت. برای این منظور، با تکیه بر مفهوم اخلاق و نگاه گزاره‌محور و با استناد به آیات و احادیث و برخی آموزه‌های عرفانی به شیوه استنادی، اصطیادی و استنباطی و با رویکرد نقلی، عقلی و عرفانی، به معرفی اخلاق الله پرداخته و با بررسی موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی ناظر به خدا، نظریه ارزش اخلاقی و اصل اخلاقی روشن گردد. با مدنظر قرار دادن آموزه «کمال جلا و استجلا» و همچنین قانون «میل اصل به فرع» که خود برآمده از آموزه مبنایی وحدت شخصیه وجود عرفانی است، به تبیینی از نظریه ارزش اخلاقی در اخلاق الله تحت عنوان کمال محوری - که به وزان فضیلت محوری در اخلاق ناظر به انسان است - نائل شد. همچنین، با مینا ساختن جامعیت و شمول اسم «الله» نسبت به دیگر اسم‌های خداوند و رفتار ارتباطی اعتدال بخش از سوی اسم اعظم نسبت به اسم‌های جزئی زیرمجموعه خود از رهگذر ویژگی دو اسم «الحکم العدل»، به ارائه نظریه ارزش اخلاقی دیگری تحت عنوان حق محوری و نیز معرفی اصل اخلاقی برآمده از این دو اسم پرداخته شد. نتیجه‌ای را که می‌توان در سایه این معرفی به‌مثابه گوشه‌ای از حقیقت اخلاق الله گرفت، می‌توان در انعکاس این خلُق در متخلقان، چه در بُعد اجتماعی و چه در ساحت فردی، جست‌وجو کرد؛ به طوری که مهم‌ترین رسالت انسان کامل، رفع اختصام از مظاهر اسمای وجودی و تأدیة حقوق آنان در نهایی‌ترین مرحله از قوس نزول خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق الله، عرفان اسلامی، معیار ارزش اخلاقی، اصل اخلاقی، الاسم الحکم العدل، اسماء الله.

مقصود از اخلاق الله با نظر به معنای لغوی اخلاق، سنجیه و خوی و خصلت و جبلّی خداوند است؛ به گونه‌ای که درخور شأن او باشد و نقصی از جانب آن به قدوسیت و نزاهت ایشان وارد نگردد. از طرفی، با نظر به معنای اصطلاحی (غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۹۶-۹۷)، هرگاه اخلاق را به معنای «هیئت راسخ در نفس که مقتضی رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا منش خاصی - اعم از الهی یا انسانی -» بدانیم، می‌توان با حذف جهات نقص، آن را در مورد خداوند نیز جاری دانست. ولی فارغ از چارچوب تعاریف، در این نوشتار به دنبال مابازای اخلاق الله هستیم؛ حقیقتی که دارای تشخیص و مختصات معین و قابل ارائه‌ای باشد.

همچنین مقصود از «الله» در تعبیر «اخلاق الله» در این نوشتار، نه ذات، بلکه اسم جامع صفات و سرسلسله تعیین ثانی است که از جهات مختلف، از جمله حیثیت اخلاقی، قابل ملاحظه است.

می‌توان به دو شیوه «حدی یا قرآنی» و «تفصیلی یا فرقانی» به اخلاق اسم جامع پرداخت که در حالت اول، اخلاق خود اسم «الله» و در شیوه دوم، ویژگی اخلاقی واقع در اسما و صفات تعاملی منشعب از این اسم جامع - از قبیل اسم شکور و غیور - مدنظر می‌باشد. در این نوشتار، پیگیری شیوه اول به «اخلاق الله المطلق» و پیگیری شیوه دوم به «اخلاق الله المقید» نام‌گذاری می‌شود. در واقع، تفاوت میان منظر اول و دوم، از نوع اجمال و تفصیل است؛ برای نمونه، در برداشت‌های اخلاقی از اسم شکور، به دنبال تعیین مصداق و تعیینی از اخلاق اسم اعظم الله هستیم؛ به این معنا که اخلاق اسم الله، در نگاهی تعیین یافته‌تر و جزئی‌تر مورد ملاحظه قرار گرفته است. به عبارتی، اخلاق خداوند به لحاظ اسم شکور، پیامد و لازمه و نمودی از اخلاق اسم الله به عنوان کل است.

همچنین در این نوشتار برآنیم تا به معرفی اخلاق الله در قالب گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند، به لحاظ ارزش شناختی و تا حدودی هستی‌شناختی بپردازیم و با پی بردن به اصل یا اصول اخلاقی استثنانپذیر در اخلاق الله و نیز تعیین معیار ارزش در کنش‌های اخلاقی خداوند، به تبیینی از چرخه موجه‌سازی کمال اخلاقی خداوند دست یابیم. وجه پرداختن به چیستی اخلاق الله از دریچه قضیه یا گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند از آن‌روست که الفاظ و گزاره‌ها، قالبی برای شناخت و معرفت ما به معانی فرامادی می‌باشند و از این راه، بهتر می‌توان سیر مطالعات خود پیرامون اخلاق الله را در نظامی از تبیین و مذاقه علمی قرار داد. از این‌رو، چون هر گزاره یا قضیه اخلاقی از دو جزء موضوع و محمول تشکیل شده است که در آن، «موضوع»، صفت یا فعلی از افعال اختیاری و «محمول» در آن، مفاهیم ارزشی همچون «خوب، شایسته، بایسته و وظیفه» است، بخشی از روند معرفی اخلاق الله به بررسی هریک از موضوع و محمول در گزاره‌های اخلاقی اختصاص می‌یابد؛ سپس در همین قالب‌بندی، به معرفی معیار ارزش اخلاقی و نیز اصل اخلاقی در اخلاق الله پرداخته می‌شود.

۱. موضوع در گزاره‌های اخلاقی ناظر به خدا

به‌طور کلی، در علم اخلاق گفته شده است: موضوع در گزاره اخلاقی، فعلی از افعال عامل اخلاقی است؛ ولی آیا در گزاره اخلاقی ناظر به خدا نیز این گونه است؟ برای نمونه، آیا پس از اینکه معتقد به خلقی چون غیرت برای خداوند

شدیم، می‌توان آن را در قالب گزاره‌ای این‌گونه بازگو کرد که «غیرت برای خداوند شایسته، بایسته و خوب است» و «عدم غیرت برای خداوند ناشایسته، نبایسته و بد است»؟ اگر این‌گونه ابراز حقایق در مورد خداوند روا باشد، باید مشخص ساخت، غیرتی که برای خداوند شایسته و بایسته و حسن است، چیست و چه مختصاتی دارد که باعث شده است از آن به‌عنوان خُلُقِ (صفت یا رفتاری اختیاری) برای خداوند یاد شود.

اگرچه واژه‌شناسان خُلُق را در مقابل خَلْق - که به هیئت‌ها و اشکال و صور قابل رؤیت بصری - به‌شکل درونی یک موجود به‌اعتبار صفات و خصایص درونی او تعریف کرده‌اند، اما درونی بودن صفات و خصایص، به‌گونه‌ای نیست که هیچ‌گونه منشأ آثار نباشند؛ زیرا اعتبار و ارزش این خصایص درونی به تأثیرگذاری بیرونی آنان است. پس می‌توان اخلاق را به صفات و سجایا و خصیصه‌های درونی «بما هم منشأ للآثار» تعریف کرد؛ یعنی این صفات به‌گونه‌ای هستند که فاعل را به‌گونه‌ای از رفتار وامی‌دارند؛ به‌طوری‌که با این برون‌فکنی، اخلاق به‌آسانی قابل شناسایی و توصیف خواهد شد. رفتار نیز به‌طور کلی آنجا مطرح است که فاعل، آن را به‌صورت اختیاری در تعامل با خود یا غیر خود انجام می‌دهد؛ که قطعاً، این تعامل، متناسب و متناسخ با سبب و صفتی درونی در اوست.

از شواهد این ادعا که صرف صفات و سجایای باطنی در اخلاق مقصود نیست، بلکه صفات و سجایا «بما هم منشأ للآثار» مدنظر است، سخن غزالی و ابن‌مسکویه در تعریف اصطلاحی «اخلاق» است که اخلاق را به حالتی راسخ و مؤثر در روان انسان معرفی می‌کنند که در سایه آن، افعال و رفتار بدون اندیشه و تأمل از بشر ظاهر می‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۵؛ غزالی، بی‌تا، ج ۸، ص ۹۶). پس گویا باید در اخلاق، منتظر ظهور و بروز رفتارهایی بود.

علامه طباطبائی نیز با صحه گذاشتن بر این سخن می‌نویسد: «خُلُق به یک صورت ادراکی می‌گوییم که در درون انسان جای‌گیر شده و در هر موقع مناسب، در درون انسان جلوه کرده و او را به اراده عمل وادار می‌نماید» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷).

پس می‌توان اخلاق خداوند را علاوه بر صفات او که در اندرونی و خلوت‌گه وجودی او هستند و برای خلائق بالعیان و به‌صورت افزاشده قابل مشاهده نیستند، بریده از نوع کنش و رفتار او ندانست؛ در نتیجه، می‌توان هر کنش و فعلی از خداوند را با نگاهی اخلاقی، به‌منظور حمل مفاهیم اخلاقی بر آن، در جایگاه موضوع در گزاره اخلاقی قرار داد؛ اما این کنش که لازمه همان خصلت‌ها و سجایای خداوند است، در سطوح متفاوتی قابل طبقه‌بندی است که رقیق‌ترین آن، خوب دانستن و تحمید خوب‌ها و بد دانستن و تذمیب و تقبیح بدهاست. می‌توان با استناد به کریمه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ» (غافر: ۱۰)؛ کسانی که کافر بوده‌اند، مورد ندا قرار می‌گیرند که قطعاً دشمنی خدا از دشمنی شما نسبت به همدیگر سخت‌تر است؛ آنگاه که به سوی ایمان فراخوانده می‌شدید و انکار می‌ورزیدید، گفت: خداوند نسبت به هستی و شئون آن از دو حال خارج نیست؛ یا حامد است یا دآم. راعب/اصفهانی در ترجمه «مقت» می‌نویسد: «الْبُغْضُ الشَّدِيدُ لِمَنْ تَرَاهُ تَعَاطَى الْقَبِيحَ» (راعب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۲)؛ بغض شدید نسبت به کسی که او را مرتکب انجام کار زشت می‌بینی.

روشن است که این بغض و کینه و کراهت شدید خداوند، برآمده از سجیه و صفت باطنی اوست که به صورت «مقت الله» بروز کرده است.

از این رو، در میان محققان مشهور است که «مِنْ أَخْلَاقِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا أَوْ رَضِيَ عَمَلَهُ مَدَحَهُ وَوَصَفَهُ» (مرتضی زبیدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱۱، ص ۸۷)؛ از اخلاق خداوند متعال آن است که هرگاه بنده‌ای را دوست بدارد یا از عمل او راضی باشد، او را مدح و تمجید می‌کند.

مطلب فوق بر تعریف اصطلاحی ما از اخلاق، یعنی «هیئتِ راسخ در نفس که مقتضی رفتار ارتباطی پایدار مبتنی بر حقوق یا منافع طرف ارتباط یا منش خاصی در عامل اخلاقی - اعم از خداوند یا انسان -»، قابل تطبیق است؛ زیرا تحمید خوب‌ها یا خوبی‌ها و تذمیم بد‌ها یا بدی‌ها، کمترین عکس‌العمل متناسب با سجایای درونی و متسائخ با خصلت‌های یک موجود است که به خوبی در مورد خداوند قابل انطباق است. طرف ارتباط نیز حداقل یا خود خداوند است یا مخلوقات اویند. مخلوقات نیز یا از نوع انسان‌اند یا غیر انسان. براین اساس، رفتار ارتباطی خداوند با انسان، خواه ابتدایی باشد و خواه در قبال اعمال و رفتار ارادی انسان، دارای حیثیت و جنبه اخلاقی خواهد بود.

در سطحی بالاتر، خداوند به پشتوانه حیثیت اخلاقی‌اش، علاوه بر تحمید و تحسین، دارای انحای دیگری از کنش و رفتار خواهد بود و چه بسا عامل به آن عملی که مورد حمد او واقع شده است، خواهد بود؛ این در صورتی است که صدور عمل به مقتضای آن هیئت و قالب، با ساحت کبریایی و نزاهت خداوند ناسازگار نباشد؛ وگرنه نمی‌توان انتظار داشت که خداوند نیز مانند همان عملی که مورد حمد اوست، رفتار کند؛ و از آنجاکه نفس تحمید یا تذمیم خداوند نسبت به یک خوبی یا بدی، خود یک کنش و بروز از صفت و سجیه درونی اوست، عامل نبودن خداوند به مقتضای آن محمود به معنای آن نیست که خُلق خداوند دارای حیثیت کنشی و وجهه رفتاری نباشد. بله، در برخی از رفتارهای پسندیده است که می‌توان از خداوند به عنوان عامل اخلاقی انتظار داشت تا علاوه بر تحمید و تحسین آن، بر هیئت آن رفتار نیز عمل کند؛ ولی در برخی دیگر، چنین انتظاری روا نیست و صرف حامد بودن و شاکر بودن خداوند نسبت به فاعل رفتار پسندیده کافی است. این سخن در برخی صفاتی که در مجالی انسانی، تنها شایسته جنس خاصی از انسان‌هاست، مثل تکبر - که فقط شایسته زنان است و شایسته مردان نیست - نیز جاری است. پس اخلاقی عمل کردن خداوند مقتضی آن نیست تا در مقام مواجهه او با رفتار غیرمتکبرانۀ مردی، علاوه بر تحسین او، ردای کبریائی‌اش را از تن درآورد و مانند همان فعل مورد ستایش رفتار کند؛ زیرا کبریائی او مقتضی نوع دیگری از کنش و رفتار است؛ مگر آنکه در مراتب پایین تجلی یا به اعتبار معلولی از معالیل خود در سلسله تراتیب، خود را در قالب مظهر یا معلولی که به نیکویی این ردا را کنار گذاشته است، ظاهر شود.

در مقام تطبیق بر مصداقی دیگر، آنجا که غیرت‌ورزی مردی نسبت به همسرش مورد تحمید خداوند واقع می‌شود، نمی‌توان انتظار داشت که خداوند نیز در سطح الهی خویش، دقیقاً به پیاده‌سازی همین مصداق و نسبت ارتباطی پردازد؛ بلکه بروز خُلق غیرت خداوند در این موطن، فقط با تأیید و تحمید شخص غیور نسبت

به همسرش محقق می‌شود. وجه این محدودیت در ابراز، نقص در خداوند نیست؛ بلکه اختلاف در مرتبه و موطن است؛ زیرا چه بسا حامد که در موطنی عالی است، محمود را که در مرتبه و موطنی دانی است، مورد ستایش قرار دهد. در این صورت، اگر تحقق عمل نیک در موطن عالی‌تر ممکن نباشد، نمی‌توان متوقع صدور آن کار از حامد (خداوند) در موطن برتر بود؛ در نتیجه نمی‌توان گفت که خُلق حامد، مقتضی تحقق همان هیئت رفتاری در موطن دانی است. این به دلیل آن است که فاعلِ عمل نیک به دلیل قرار گرفتن در حصار قیود و محدودیت‌ها، هیئت رفتاری خاصی از وی صادر شده است و چون این نگاه‌ها و قوالب رفتاری نمی‌توانند فعل خداوند را محدود کنند، نمی‌توان انتظار داشت که خداوند نیز بر همان هیئت، رفتار کند؛ مگر آنکه رفتار، در حصار محدودیت‌های حاکم بر موطن نباشد که در این صورت، خداوند نیز براساس همان هیئت رفتار خواهد کرد؛ مثلاً همان‌گونه که انسان‌ها در قولشان صادق‌اند، خداوند نیز در قول و وعده‌اش صادق است و همان‌گونه که ظلم از انسان پسندیده نیست، از خداوند نیز روا نیست.

از شواهد و مسوغات تطبیق و معرفی اخلاق یک موجود - از جمله خداوند - به تحمید و تذمیم یا تحبب و تمقتِ او، سخن ابن‌عربی در تبیین و چگونگی توصیف پیامبر ﷺ به «کان خُلِقَ القرآن» است که در توجیه آن گفته: «يَحْمَدُ مَا حَمِدَ اللَّهُ وَ يَذُمُّ مَا ذَمَّ اللَّهُ...» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۱۲۵)؛ می‌ستاید آنچه را خدا ستوده است و تقبیح می‌کند آنچه را خدا تقبیح کرده است؛ زیرا تحمید و تذمیم پیامبر ﷺ دقیقاً مطابق با تحمیدها و تذمیم‌های قرآن است و از آنجاکه تحمید و تذمیم یا تحبب یا تمقتِ قرآن، همان تحمید و تذمیم یا تحبب یا تمقتِ خداوند است (چون قرآن کلام خداوند است)؛ می‌توان گفت: خُلق پیامبر همان خُلق قرآن است که همان خُلق خداست. نکته قابل تأمل این است که در این اظهارنظر، جنبه ابرازی معنای «خُلق و سجیه»، برای معرفی اخلاق در نظر گرفته شده است و مطابق این نگاه، اخلاق عبارت است از سجیه‌ای درونی که کمترین حیثیت اثباتی و ابرازی آن، حمد و ذم صاحب سجیه نسبت به امری است.

از باب تطبیق بر مصداق و مثال، در تراث دینی نه‌تنها خداوند را دارای خُلق غیرت در نظر می‌گیرند، بلکه وجود این خُلق در عامل انسانی را ناشی از وجود آن در خداوند معرفی می‌کنند؛ که البته با توجه به کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...» (حجر: ۲۱)؛ و هیچ چیز نیست، مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست...، باید که همین ارتباط اصل و فرع‌گونه میان کمالات خداوند و کمالات جاری و ساری در عالم برقرار باشد و ساز حرکت و مشی نظام عالم به لحاظ وجودی و با صبغه اخلاقی، تنها با نوای اخلاق خداوند کوک شود؛ اما باطنی‌ترین مرتبه از خُلق غیرت، مربوط است به ذات وجود حق تعالی؛ که خداوند در ذات خویش نسبت به نیستی، موضعی سلبی و تقابلی، و به اصطلاح نسبت به عدم، تمقتی ذاتی دارد؛ به‌طوری که هیچ‌گاه نیستی و باطل در او راه نمی‌یابد و به قول قرآن، «صمد» (اخلاص: ۳) است؛ در نتیجه، اثری از نیستی و باطل را نمی‌توان در او دید. این ویژگی ذاتی در سطحی رویین، به خوب دانستن و بد دانستن و به‌اصطلاح حب و بغض تجلی می‌یابد؛ به‌طوری که در نقل وارد شده: «إِنَّ

اللَّهِ غَيْرُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي قَلْبِ الْعَبْدِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ» (ابن جوزی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۳)؛ همانا خداوند غیور است؛ دوست ندارد در قلب بنده‌اش جز خدا باشد. در واقع، صفت درونی خداوند است که مقتضی واکنش حبی خداوند با انسان غیور است و راه را برای انحای دیگری از کنش نیز باز می‌کند؛ مثل اینکه پیامبر ﷺ فرمود: «... جَدَعَ اللَّهُ أَنْفَ مَنْ لَا يَعَارُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ خداوند بینی کسی را که غیرت نوزد، قطع می‌کند. علاوه بر این، خداوند در مرتبه‌های دیگر و در کنشی مستقل، خود نیز اقدام به غیرت‌ورزی می‌کند و تنها به تحسین و تقبیح انسان‌های غیور بسنده نمی‌کند؛ مثلاً از سر غیرت است که اولیایش را از دیگران - که در اینجا در نقش اغیار ظاهر شده‌اند - مستور می‌دارد؛ چنان که امیرمؤمنان ﷺ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَخْفَى أَرْبَعَةً فِي أَرْبَعَةٍ... أَخْفَى وَلِيَّهُ فِي عِبَادِهِ...» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۷)؛ همانا خداوند تبارک‌وتعالی چهار چیز را در چهار چیز مخفی کرده است... ولی خود را در میان بندگان مخفی نگاه داشته...؛ یا در اخبار دیگر، خداوند می‌فرماید: اولیای مرا کسی جز من نمی‌شناسد (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴). خداوند به دلیل آنکه اولیای او از قبیل «کِثْمَانِ مَا يَتَّبِعِي أَنْ يُكْتَمَ» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۴۵) می‌باشند، آنان را از چشم اغیار مخفی نگاه داشته است. بدین ترتیب، امیرمؤمنان ﷺ که بیشتر و بهتر از هر کسی به اخلاق خداوند آشناست، پرده از این خُلق خداوند برمی‌دارد و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَعَارُ لِلْمُؤْمِنِ، فَلْيَعْرِ مَنْ لَا يَعَارُ؛ فَإِنَّهُ مَنَكُوسُ الْقَلْبِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ خداوند نسبت به مؤمن غیرت دارد؛ پس کسی که غیرت ندارد، باید غیرت داشته باشد؛ چراکه قلبش واژگون و مریض است. از این رو، می‌توان سفارش خداوند به بندگان مبنی بر خالص گردانیدن اعمال برای وی را در زمره این خُلق خداوند جای داد؛ زیرا که فرمود: «إِنِّي غَيْرٌ لَا أَقْبَلُ إِلَّا خَالِصًا...» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۲۷)؛ من غیور هستم و جز عمل خالص را قبول نمی‌کنم... .

علامه طهرانی در خصوص تطبیق همین معنا بر خداوند می‌گوید: «محبوب غیور است و از غیرت او این است که چشمی که او را دید، روا ندارد که دیگری را ببیند؛ و هر دیده‌ای را که از او روی برداشته و به دیگری نظر کند، کور نماید؛ و دیدن او و دیدن غیر او منافی غیر اوست و اگر این دیدن و روی بازداشتن تکرار شود، به منزله استهزا است و محبوب چنان قفایی بر وی زند که نه سر جوید، نه کلاه؛ سپس این آیه شریفه را متذکر می‌شود: «وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَفِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۲)؛ و هر کس از یاد [خدای] رحمان دل بگرداند، بر او شیطانی می‌گماریم تا برای وی دمسازی باشد.

نکته پایانی درباره موضوع قضایای اخلاقی ناظر به خداوند، برآمده از اکتسابی بودن صفات اخلاقی در انسان و غیر اکتسابی بودن آن در خداوند است؛ با این توضیح که صفات و اسما الهی به دلیل ذاتی بودن و ازلی بودن، مطلق است و در آن هیچ حالت بالقوه‌ای نیست تا خداوند با اکتساب واجد آنها شده باشد. حال اگر اکتسابی بودن را ملاکی برای اخلاقی شمردن صفاتی در فاعل مختار برشماریم، چگونه می‌توان براساس این چارچوب، اخلاق‌الله را معرفی کرد؟

در پاسخ، با عنایت به مطالبی که گذشت، نمی‌توان اکتسابی بودن را معیاری برای فضایل اخلاقی انگاشت؛ زیرا آنچه اساس معنای «خُلُق» را تشکیل می‌دهد، عبارت است از شعور یا قدرتی ویژه که مقتضی منش و رفتارهای خاصی است؛ خواه این شعور یا قدرت ویژه به صورت جبلی در وجود شخص قرار داشته باشد، خواه به صورت اکتسابی. به عبارت دیگر، خُلُق همان شکل ثابتی از وجود باطنی ما در برابر حیثیت ظاهری ما (خُلُق) است که اگرچه در برخی صورت‌ها به ظاهر اکتساب سبب تحقق آن شده است، اما این به معنای آن نیست که «اکتساب» علت حقیقی برای آن باشد؛ بلکه از قبیل علت اعدادی است. پس می‌توان مواردی را یافت - مانند اخلاق در خداوند - که بدون اکتساب حاصل شده است (دراز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۶۹). بنابراین، خداوند به دلیل برخورداری از کمال مطلق، شخصیتی اکتسابی ندارد؛ بلکه کمالاتش بالذات‌اند و لازمه این ذاتی بودن، زوال‌ناپذیری و تغییرناپذیری آن است. گرچه در سجایای اخلاقی خداوند اکتساب در آن هیچ دخالتی ندارد، ولی به هیچ‌وجه عنصر اراده در آن کمرنگ نیست؛ زیرا کمالات خداوند، برخلاف کمالات غیراکتسابی در بشر که معمولاً غیراکتسابی بودن آن موجب کاهش سهم اراده در آن می‌شود برخاسته از مرسل‌ترین و نافذترین اراده‌هاست.

۲. محمول در گزاره‌های اخلاقی ناظر به خدا

گفته شد که حیثیت ابرازی اخلاق به حسب بیان‌پذیری آن را می‌توان در قالب گزاره‌های اخلاقی شناخت. پس یکی از روش‌های شناخت اخلاقی یک موجود، بررسی آن از منظر گزاره‌های اخلاقی است که متشکل از موضوع و محمول می‌باشد. موضوع گزاره اخلاقی، صفت یا فعلی از افعال اخلاقی است که در قسمت قبل مورد بررسی قرار گرفت. محمول آن یکی از مفاهیم ارزشی «خوب و بد»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و «حق و وظیفه» است که بنا بر مبانی مختلف در مکاتب اخلاقی، ملاک این خوبی و بدی متفاوت است. برای نمونه، برخی براساس پیامدها و نتایج منش و رفتار (مکتب سودگرایی) برخی با تمرکز بر نفس عمل و بدون توجه به نتایج به بار آمده از آن (مکتب وظیفه‌گرایی)، برخی بر مبنای فضیلت (اخلاق فضیلت)، و برخی مطابق قرارداد (مکتب قراردادگرایی)، محمول در گزاره‌های اخلاقی را مشخص می‌کنند.

حال وقتی گفته می‌شود که فلان خُلُق خدا از نظر اخلاقی «خوب است»، «درست است»، «بایسته است»؛ این محمول‌های اخلاقی به چه معنا و براساس چه معیاری بر افعال و سجایای اخلاقی خداوند حمل می‌شوند؟ برای نمونه، اگر گفته می‌شود غیرت‌ورزی - آنجا که کنشی از کنش‌های خداوند است - خوب، درست یا بایسته است، آیا به معنای آن است که در سایه این غیرت‌ورزی منافی عائد خداوند می‌شود؛ یا آنکه این غیرت‌ورزی وظیفه اوست؛ یا چون خود او چنین چارچوبی برای خود تعریف کرده، پس صفت غیرت و غیرت‌ورزی برای او خوب و بایسته و درست گشته است!

صاحب‌نظران در علم اخلاق بر آن‌اند که استفاده از واژه‌های الزام‌آوری چون «باید، بایستگی، نباید و نبایستگی» در اخلاق، حاکی از ضرورت بالقیاس یا امتناع بالقیاس است؛ یعنی دلالت بر نسبیتی دارد که یک طرف آن «کمال مطلوب» و طرف دیگر آن «صفت یا رفتار اختیاری فاعل» قرار دارد.

در مورد مفاهیم الزامی ترکی (نباید) نیز مسئله به همین منوال است؛ اگر عملی یا صفتی نبایسته است، به این دلیل است که آن صفت یا رفتار، مانع رسیدن فاعل به کمال مطلوب او خواهد شد؛ پس برای رسیدن به کمال مطلوب، نباید متصرف به آن صفت و مرتکب آن رفتار شد.

همچنین، می‌توان گفت که واژه «خوب» حاکی از تناسب فعل با کمال مطلوب، و واژه «بد» نشانگر تنافر و تعاند آن دو می‌باشد و بازگشتشان به همان ضرورت بالقیاس است؛ مثلاً آنجا که گفته می‌شود غیرت‌ورزی خوب است، به این معناست که میان غیرت‌ورزی و کمال مطلوب، ملایمت و تناسب برقرار است (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۵۰).

درواقع، مجموعه گزاره‌های اخلاقی ناظر به انسان، دربردارنده نظام مطلوبیت‌هایی است که همگی با هم تأمین‌کننده کمال نهایی انسان است؛ به طوری که با تأمین همه، هیچ کمالی از کمالات بالقوه انسان فروگذار نخواهد شد؛ اما آیا در مورد خداوند نیز مسئله به همین منوال است؟! خداوند فعلیت محض است و هیچ کمال منتظره‌ای را نمی‌توان در مورد وی باور داشت. پس چگونه می‌توان مفاهیم الزامی و ارزشی اخلاقی را در مورد خداوند به کار برد؛ به طوری که مستلزم ایراد نقص به ساحت خداوند نشود؟

در حقیقت با روشن شدن مناظ ارزش در صفات و افعال الهی، وجه مفاهیم الزامی و ارزشی به کاررفته در محمول گزاره‌های اخلاقی - ناظر به اخلاق‌الله - روشن خواهد شد. از این‌رو، بجاست تا در ادامه به ارزش‌شناسی اخلاق‌الله پرداخته شود.

۳. ارزش‌شناسی اخلاق‌الله

نظریه ارزش، معرف ملاک خوبی و بدی یک صفت یا عمل است. درباره اخلاق‌الله نیز باید گفت که ملاک کلی ارزشمندی اخلاقی چیست؛ مثلاً با چه توجیهی وجود صفت غیرت و غیرت‌ورزی برای خداوند خوب یا بایسته است؟ برای این منظور، داشتن نیم‌نگاهی به نظریه ارزش در اخلاق ناظر به انسان، خالی از لطف نیست.

هریک از مکاتب اخلاقی در پاسخ به این سؤال که ملاک «خوب یا بد» و «باید یا نباید» در گزاره‌های اخلاقی چیست، مبنایی را اختیار کرده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: «نتیجه‌گرایی»، «وظیفه‌گرایی»، «فضیلت‌گرایی» و «فضیلت‌محوری».

از منظر نتیجه‌گرایان، که شامل «لذت‌گروی، سودگرایی و سعادت‌گرایی» می‌شود، ملاک خوبی و بدی هر کار، سرانجام و غایت هر کار است.

براساس مبنای وظیفه‌گرایی، برخی ویژگی‌های رفتار یا صفت اکتسابی انسان، نظیر ماهیت ذاتی آن یا مطابقت آن با یک اصل و قاعده - جدا از نتیجه‌ای که دربردارد - منشأ خوبی، درستی و بایستگی یک صفت اکتسابی یا رفتار اختیاری - مثلاً غیرت و غیرت‌ورزی - شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۵۶). به‌نظر آنان، خوبی یا بدی نتایج یا پیامد یک صفت یا عمل، فرع ملاحظهٔ دیگری است که آن صفت یا عمل را خوب یا بد و بایسته یا نبایسته کرده است. به‌عقیدهٔ آنان، وجوه خاصی از خود عمل، غیر از ارزشی که به‌وجود می‌آورد، باعث خوبی عمل است؛ مثلاً غیرت خوب است، اما نه به‌جهت پیامدهای مفید آن؛ بلکه به‌جهت آنکه غیرت و غیرت‌ورزی یک وظیفه است. به‌عبارتی، خوبی و بدی در درجهٔ اول، به خود صفت یا رفتار تعلق می‌گیرد و در درجهٔ بعد، متوجه نتایج و پیامدهای آن می‌گردد (کانون حسنات، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۶). گفتنی است، نظریهٔ امر الهی که یگانه معیار صواب و خطا را اراده یا قانون الهی می‌داند و دیدگاه کانت که مبتنی بر «امر مطلق» است، در این دسته قرار دارند.

مبنای فضیلت‌محوری، با اصل قرار دادن ملکات نفسانی انسانی، خوب و بد اخلاقی را ابتدائاً وصف آن ملکات نفسانی می‌داند. در نتیجه، خوب بودن فعل اختیاری از آن‌روست که مبدأ آن عمل، وجود یک خُلق نیکو (فضیلت) می‌باشد (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

در مکتب فضیلت‌گرایی نیز هر باید و نباید اخلاقی در ذیل یک فضیلت یا ردیلت اساسی تعریف می‌گردد که در نگاه ارسطویی، این فضایل اساسی در چهار عدد خلاصه شده است که عبارت‌اند از: «شجاعت»، «عفت»، «حکمت» و «عدالت»، که عدالت نتیجهٔ فرایند اعتدالی سه فضیلت قبلی خواهد بود. هریک از این موارد، در میانهٔ حالت افراط و تفریط واقع گشته‌اند و هرچه انسان را به این دو سو بکشاند، نبایسته، وگرنه به‌لحاظ ارزش اخلاقی، خوب و بایسته خواهد بود.

همان‌طور که مشخص شد، در هریک از مکاتب، معیار کلی ارزشمندی اخلاقی متفاوت است. حال باید دید در اخلاق‌الله مسئله به چه صورتی است؟

از آنجا که فعل الهی و اراده و خواست او به‌مثابهٔ چراغ راهی برای این شناخت است، می‌توان با پی بردن به علت غایی در افعال الهی به معیار خوب و بد اخلاقی آنها دست یافت.

۳-۱. علت غایی در افعال الهی

می‌توان علت غایی را به حب فاعل به غایت، از آن جهت که در تحقق معلول مؤثر است، تعریف کرد؛ که از این جهت، رکن تحقق هر فعل می‌باشد؛ و غایت، همان چیزی است که هر فاعل مختار بدان جهت فعل خویش را می‌خواهد و آن را انجام می‌دهد. برای نمونه، عمل نوشتن شخصی که در حال نوشتن نامه‌ای به دوست خویش است، دارای علت غایی است؛ به این معنا که از این کار به‌دنبال هدفی، مانند باخبر ساختن او از حال خود می‌باشد.

غالباً علت غایی مباشر، برآمده از علت یا علل غایی دیگری در طول آن است که لزوماً این سلسلهٔ علل طولی، واجد علت غایی نخستین خواهد بود؛ مثلاً باخبر ساختن دوست از حال خود به انگیزهٔ رفع احتیاج مالی از خویش، و

رفع نیاز مالی به انگیزه کمال‌خواهی، و کمال‌خواهی نیز به جهت دوست داشتن خویش (حب ذات) است. پس می‌توان گفت که حب ذات سرسلسله علل غایی، و علت غایی نخستین برای هر فعل هر فاعل مختار است (ر.ک: عبودیت و مصباح، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴-۲۲۵).

نکته حائز اهمیت آنکه غالباً حب ذات، علت غایی مباشر برای فعل اختیاری نیست؛ بلکه حب ذات، علت حب به دو امر دیگر است که هریک، علت غایی برای فعل اختیاری می‌گردند؛ یکی از این دو امر، حب به آثار و لوازم ذات است؛ و دیگری حب به رفع نقص و کامل‌تر شدن ذات؛ مثلاً کسی که در مهارت خطاطی هیچ نقصی نداشته و به کمال پختگی رسیده است، انگیزه و قصد او بر خط‌نویسی آن است که خط نوشتن از آثار و لوازم حصول این کمال (خطاطی) در اوست؛ اما در مقابل، کسی که در این مهارت به کمال پختگی نرسیده، انگیزه و قصد او بر خط‌نویسی، جبران نقص و کسب این کمال است. پس هدف فاعل از انجام فعل در صورت نخست، تحقق یافتن چیزی است که با کمال موجود او تناسب دارد و در صورت دوم، یافتن کمالی است که فاقد آن است.

علامه جعفری بر آن است که اصل و ریشه اینکه دوگانه خوب و بد در نفس انسان نسبت به امور گوناگون معنا و مصداق می‌یابد، به دلیل حب ذات و حب به کمال ذات است. ایشان می‌نویسد:

انسان با نظر اولی، موجودی است طالب کمال و ممکن است بگوئیم علاقه‌مند به ذات است و علاقه به کمال ذات خود دارد. این اصل، ریشه اساسی اخلاق است. هر فردی احساس می‌کند که کارهای صادره از انسان‌ها در اجتماع به دو قسم متمایز خوب و بد تقسیم می‌شود. اگر فرد همان ریشه اساسی را که عبارت بود از جست‌وجوی کمال در درون خود بدون احتیاج به عامل برون‌ی به فعالیت وادار نماید و از بدی‌ها کنار رفته و نیکی‌ها را انجام بدهد، چنین فردی از پدیده اخلاق بهره‌مند است (کانون حسنات، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۳۰).

نتیجه آنکه علت غایی نخستین در هر فعل اختیاری، حب ذات، و در مرحله بعد، حب به آثار و لوازم کمال موجود یا حب به کسب کمال مقفود است.

در مورد علت غایی در افعال خداوند باید گفت: قسم دوم، یعنی حب به کسب کمال مقفود، در مورد خداوند صادق نیست؛ زیرا وی کامل مطلق است؛ ولی اولی به روشنی بر خداوند صادق است؛ با این بیان که حب به کمال موجود در خداوند، وی را بر آن داشته است تا در قبال امور گوناگون تمقت یا تجبب داشته باشد و آنها را خوب یا بد بداند و فاعلان و تارکان خوبی‌ها و بدی‌ها را تحسین یا تقییح کند؛ همان‌گونه که این حب سبب پیدایش هستی و کثرات در عالم نیز شده است؛ که عارفان این نکته را با نقل این حدیث مشهور بیان کرده‌اند: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹ و ۲۲۳ و ۴۳۶)؛ من گنج پنهان بودم، دوست داشتم که آشکار شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.

بنابراین، اتصاف خداوند به خلقی خاص، ریشه در کمالات ذاتی و موجود وی دارد که به اعتبار علاقه‌ای که به آنها دارد، دارای کنشی متناسب و مقتضی خواهد بود. همین خلق در انسان نیز قابل جریان است؛ با این تفاوت که کمالات در انسان ذاتی نیستند؛ ولی در خداوند فعلیت محض‌اند.

می‌توان با وام گرفتن از آموزه عرفانی «حنین الکل الی جزئه»؛ خواستن و میل کل (اصل) به جزء (فرع) - که از فروع آموزه حرکت حبیبه و توجیه‌گر ارتباط خدا با مخلوقات و ارتباط مخلوقات با خداست - به تبیین بیشتری از نظریه ارزش در اخلاق‌الله پرداخت. برای نمونه، ابن عربی وجه دیگر «أحبّ الله من هو علی صورته» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۲۱۷)؛ خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت او [خداوند] باشد را «حنین کل به جزء» معرفی می‌کند. کاشانی نیز بر این باور است که دلیل خلق و اراده شدن مخلوقات توسط حق تعالی، همین قاعده «خواستن و اراده کردن کل از برای جزء خود» می‌باشد؛ همان‌طور که وجه گرایش و میل ما به پروردگار، قاعده «خواستن و اراده شدن کل و اصل از سوی جزء و فرع» است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۲۸؛ رک: قونوی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۴۷ و ۱۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۸-۱۱۵۹).

براساس همین آموزه می‌توان بر این باور بود که خداوند کمالات خویش را دوست دارد و بدان‌ها مایل است؛ در نتیجه، اولاً خداوند کمالات داشته خود را دوست دارد؛ ثانیاً، به اعتبار اینکه کمالاتش را دوست دارد، متصف به اوصاف و سجایایی است؛ و به اعتبار این دو، دارای نگرش و رفتاری مقتضی درباره اشیا - اعم از رفتار - است. مجموع این روند را می‌توان معرف اخلاق خداوند دانست.

با پی بردن به روح و جوهره معیاری که براساس فضیلت‌محوری، ملاک خوبی افعال شناخته می‌شود، چه بسا بتوان آن را برای کمالات اخلاقی خداوند نیز جاری دانست. بدین ترتیب، بدون ایراد نقص به ساحت قدس ربوبی می‌توان گفت که ملاک خوبی در اسمای تعاملی - چه وصفی و چه فعلی - که معرف اخلاق خداوند می‌باشند، همان کمالات ذاتی اوست؛ به‌گونه‌ای که خداوند اراده و عملی جز به تناسب و بر مبنای آن کمالات ذاتی نخواهد داشت؛ همان‌طور که در اخلاق فضیلت‌محور، عملی، خوب و پسندیده است که از مبدأ یا ریشه یا ملکه‌ای پسندیده و فضیلتی در عامل اخلاقی ناشی شده باشد (فتحعلی‌خانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۹)؛ و از آنجاکه همه کمالات ذاتی خداوند اطلاقی و عاری از نقص و ویژگی‌های امکانی‌اند و در یک کلام، منبع فضیلت‌هایند، افعال و کنش‌های برآمده از این کمالات ذاتی و اطلاقی نیز به لحاظ ارزش‌شناسانه و اخلاقی جملگی حسن و پسندیده‌اند.

براین‌اساس، اگر عملی مورد رضایت و حمد خداوند قرار گیرد، از آن‌روست که مطابق سجه و صفت خداوند - یا بهتر بگوییم - مطابق کمال وجودی خداوند است و صفت خداوند نیز بر پایه کمال ذاتی که واجد آن است، شکل می‌گیرد؛ بنابراین، کنش‌های خداوند به انگیزه و غایت تحصیل کمالات مفقود نیست؛ بلکه آنچه در او ثابت و محقق است، وی را به این شکل از رفتار و داشتن این سجه و اخلاق واداشته است. در این فضا، کریمه‌های «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲) (... رحمت را بر خویشش واجب گردانیده است) و «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ...» (نحل: ۹) (بر عهده خداست نمودن راه راست) به لحاظ اخلاقی معنا و مفهومی باطنی و ریشه‌ای می‌یابند. حکایت فریضه‌سازی خوی و رفتاری خاص برای خداوند چونان فریضه‌سازی برخی انسان‌ها نیست که به‌منظور ملکه ساختن برخی سجایای اخلاقی، خوی و رفتاری خاص را بر خود واجب می‌دانند؛ بلکه جوشش «رحمت» از ذات

خداوند به گونه‌ای است که صدورش از او به صورت «لا بدّ منه» و از باب «حنین کل به جزء» یا اراده و خواست کل نسبت به لوازم و شئون وجودی خود خواهد بود؛ مثل آنکه گفتن شود سخن گفتن بر انسان واجب است؛ زیرا سخن گفتن جزء ذات او و از شئون وجودی انسان است؛ به همین وزن، انشای رحمت از خداوند نیز این گونه است.

بنابراین، اولاً تمام افعال الهی دارای علت غایی‌اند؛ ثانیاً علت غایی نخستین برای همه افعال الهی، حب خداوند به ذات خویش است؛ ثالثاً در مرحله پس از حب ذات، نمی‌توان گفت علت غایی افعال خداوند به جهت رفع نقایص خویش است؛ به طوری که با این افعال به کمال برتری نائل شود؛ زیرا خداوند، هم کامل مطلق است و هم عالم مطلق؛ و ممکن نیست خداوند به گمان آنکه با انجام دادن کاری کامل تر می‌شود، انجام آن کار را اراده کند. بدین ترتیب، نتیجه دیگری که درباره افعال الهی به دست می‌آید، این است که پس از حب ذات، آنچه علت غایی افعال الهی گشته، این است که این افعال، آثار و لوازم کمالات خداوندند. از این جهت می‌توان خداوند را به منبع نوری مثال زد که چون خود را دوست دارد، نورافشانی خود را نیز دوست دارد و درصدد نورافشانی برمی‌آید.

پس عموماً مناط خواست (اراده) خداوند و افعال او عبارت است از خواست کمالات موجود - نه مفقود - که ریشه در حب ذات دارد.

گفتنی است که عارفان مسلمان موضوع حب ذات و چگونگی علت قرار گرفتن آن برای پیدایش مخلوقات و نیز حب به اسماء و کمالات ذاتی حق تعالی به عنوان علت غایی در مرتبه بعد را ذیل آموزه کمال جلا و استجلا بیان کرده‌اند که می‌توان در فرایند دستیابی به مؤلفه‌های اصلی اخلاق الهی از جمله معیار ارزش اخلاقی و نیز اصل اخلاقی، از آن کمک گرفت (فناری، ۲۰۱۰، ص ۱۳۸). براساس نظر برخی (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۳۱-۱۳۲، مقدمه آشتیانی، ص ۱۳۶)، کمال جلا همان ظهور ذات در خود، برای خود و کمال استجلا به معنای تجلی اسما و صفات در مظهری مقابل است که به شهود کمال الهی در آن مظهر می‌انجامد. مطابق این معنا، می‌توان استجلا را به دیدن خود در آینه تشبیه کرد. نکته دیگر آنکه در کمال استجلا، الزماً پای «غیر» در میان است که حق تعالی کمالات خود را در آن مشاهده می‌کند. از این رو، می‌توان نظریه ارتباط وثیق و تنگاتنگ اخلاق الهی با تخلق به اخلاق الهی در مظهر انسانی و عدم امکان رسمیت بخشیدن به اخلاق الهی بدون در نظر گرفتن متخلق به آن را پی‌ریزی کرد که توضیح بیشتر آن نیازمند پژوهش‌های مستقل دیگری است.

با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت که ملاک ارزش در اخلاق الهی، یا به تعبیری، ملاک خوب و بد اخلاقی در نزد خداوند، بر خاستگی افعال و کنش‌های خداوند از کمالات اوست که این کمالات ریشه در هستی و ذات لایتناهی او دارند. این بدان معناست که حق تعالی تمام آنچه خُلق نیکوست را در خود دارد و براساس آن عمل می‌کند و هیچ‌گاه غیر از این نخواهد کرد. براین اساس، به وزن فریضه‌سازی‌ای که در آیات «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود: ۶)؛ و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، مگر [اینکه] روزی‌اش بر عهده خداست و «... كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲)؛... رحمت را بر خویشتن واجب گردانیده است و «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ...» (نحل: ۹)

(و نمودن راه راست بر عهدهٔ خداست) دیده می‌شود، باید گفت: همان‌طور که هیچ جنبه‌ای در زمین نیست، مگر آنکه بر خداست که روزی‌اش را بدهد، بر عهدهٔ خداست که به‌لحاظ اخلاقی، از هر فاعل خیری قدردانی و تشکر کند؛ زیرا خداوند موجودی بی‌نهایت اخلاقی است و اسم شکور حق نیز جزء اسما و اخلاق نیکوی اوست.

با توضیحات فوق، تمایز فضیلت‌محوری به‌عنوان نظریهٔ ارزش در اخلاق انسانی با آن نظریهٔ ارزش که در اخلاق‌الله درصدد بیان آن هستیم، روشن شد و می‌توان نظریه ارزش در اخلاق‌الله را به «کمال‌محوری» موسوم کرد؛ بدین معنا که معیار شایستگی و بایستگی فعل خداوند به لحاظ اخلاقی، نشئت‌پذیری آن از کمالات موجود او و حب به آنها از باب «حنین کل به جزء» است. به‌عبارتی دیگر، نیکوکار بودن خداوند برآمده از «تیک» بودن او خواهد بود و دو اسم «پر» و «بار» خداوند، به همین محتوا و مضمون اشاره دارند.

این در حالی است که فضیلت‌محوری در اخلاق انسانی، برخلاف کمال‌محوری در اخلاق‌الله، همیشه برآمده از کمال ذاتی و موجود در انسان به‌عنوان عامل اخلاقی نیست و چه‌بسا رفتار ارادی به هدف تحصیل فضایل انسانی و فعلیت‌بخشی به آنها، مدنظر عامل اخلاقی قرار بگیرد؛ ولی افعال ارادی در خداوند هیچ افزوده‌ای بر کمالات او به‌عنوان مبدأ و منشأ اخلاق‌الله نخواهند داشت؛ و این نکته، نتیجهٔ منطقی کامل مطلق بودن خداوند است.

گفتنی است که می‌توان از منظر متفاوت از آنچه در بالا گفته شد، با برجسته ساختن مشخصهٔ بارز اسم‌الله - که عبارت است از اعتدال‌بخشی به همهٔ اسما و تأدیة بجا و شایستهٔ مطالبات هر اسم - معیار ارزش در اخلاق‌الله را «حق‌محوری» معرفی کرد. براساس این معیار، ساحت الوهی، ضمن قرار گرفتن در نقطهٔ وسط اعتدالی و با محوریت دو اسم «الحکم‌العدل» مانع از سیطرهٔ بی‌حدواندازه هر اسم، و خروج آن از حالت اعتدال خواهد شد. بنابراین، از آنجاکه معیار شایستگی و بایستگی اخلاقی تعاملات حق تعالی از رهگذر ادای حق هر اسم و مظاهر هریک می‌باشد، در این نوشتار به «حق‌محوری» نام‌گذاری می‌شود. تفصیل بیشتر دربارهٔ این مطلب، در ادامه و در قسمت «اصل اخلاقی» خواهد آمد.

۴. اصل اخلاقی

سؤال دیگر آن است که اصل و قاعدهٔ طلایی (یا Golden rule) در اخلاق‌الله و گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند چیست؟

اصول اخلاقی در هر مکتب اخلاقی، همان گزاره‌های اخلاقی استثناناپذیرند. به نظر می‌رسد که آنچه در اخلاق خداوند غیرمتغیر است و به‌عنوان سجیه و خلقی بر کنشگری خداوند حکومت دارد، خلق برآمده از اسم «الحکم‌العدل» یا اثر این اسم است.

توضیح مطلب آنکه هر موطن از موطن هستی، شأنی از شؤون هستی خداوند است. این شمول هستی در هر موطن، در قالب اسمی از اسماء‌الله ظاهر شده است. پس هر موطن به‌عنوان مظهر یک یا چند اسم از

اسماء الله خواهد بود. حال، وجود خداوند به گونه‌ای است که همه اسم‌ها با اقتضائات گوناگون، از او منتشی می‌گردند و اسم الله نسبت به آنها مبدئیت می‌یابد و نیز به گونه‌ای است که باید در هر موطن (مظهر) حق هر اسم و مظهر آن را به اندازه استعداد و ظرفیت وجودی‌اش، نه بیشتر و نه کمتر، ادا کند یا به عبارتی اعتدال بخشی کند. در میان اسما و ویژگی‌های خداوند، آن اسمی که در صدر این فرایند قرار دارد و روند اعطای مذکور را مدیریت می‌کند، اسم «الحکم العدل» است. پس لازم است که چنین اسمی (الحکم العدل) در جای جای هستی حضور وجودی داشته باشد.

از این رو، می‌توان ترکیب اسم «الحکم» و اسم «العدل» را به عنوان یکی از سرشاخه‌های کمال الهی قلمداد کرد که بر اساس آن دو، افعال الهی در همه ساحت‌ها و سطوح ضابطه‌مند و قاعده‌مند خواهد شد؛ به طوری که به لحاظ ارزش‌شناختی، به صورت یک سجدیه و خُلق، همه مظاهر خَلقی‌اش را تحت پوشش قرار می‌دهد. در سایه این خُلق هیچ اسم کلی و جزئی از یافتن هستی و برخورداری از مظهر بی‌نصیب نخواهد ماند و به اصطلاح عارفان، حق هر اسم به اندازه لازم ادا می‌گردد و از طرفی از سیطره بی‌حد اندازه هر اسم و خروج آن از حالت اعتدالی جلوگیری خواهد شد. می‌توان کارکرد دو اسم «الحکم العدل» را حفظ حدود الهی و منع از خروج از حد اعتدال تفسیر کرد. امام خمینی^{علیه السلام} با اشاره به این مطلب، یکی از شئون نبی به عنوان خلیفه الهی را از همین سنخ، یعنی حفظ حدود، معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که هر یک از اسم‌های الهی در حضرت کثرات اسمائی (تعین ثانی) اقتضا دارد تا به صورت مطلق و قاهرانه کمال ذاتی‌اش را اظهار کند؛ حتی اگر منجر به محبوب ماندن اقتضائات دیگر اسما گردد. بر این اساس، اسم جمال با اظهار قاهرانه‌اش جلوی اقتضائات اسم جلال را می‌گیرد و اسم جلال نیز با اظهار قاهرانه و اطلاقی‌اش مانع از اظهار اقتضائات اسم جمال می‌گردد؛ اما خُلق «الحکم العدل» تحت حکومت اسم اعظم الله، از این اطلاق قاهرانه جلوگیری خواهد کرد. سپس ایشان همان ویژگی تعاملی اسم اعظم الله با دیگر اسماء را مبنای تشریح وظیفه اصلی پیامبران، یعنی حفظ حدود الهی و اعتدال بخشی به مظاهر اسما و جلوگیری از انحصارطلبی و رها گشتن طبیعت قسری هر مظهر در هر نشئه از نشئات و هر عالم از عوالم می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۱).

درواقع، نبی الله و جانشین او باید یادآور و نایب‌مناب بارزترین خُلق خداوند باشند تا بتوان او را به «خلیفه الله» موسوم کرد. همان طور که هیچ رطب خورده‌ای نمی‌تواند منع رطب کند، مادامی که پیامبر خدا متخلق به اخلاق الله نباشد، نمی‌تواند تخلق به اخلاق الله را به دیگران توصیه و تجویز کند.

با این نگاه باطنی به ماهیت نبوت انبیا، درمی‌یابیم که همه دستورات و زواجر و نواهی، به قصد ایجاد اعتدال در هستی است که این هستی یک مشخصه بارز دارد و آن مملو بودنش از اسما و مظاهر اسما در نشئات متعدد است. پس باطن نبوت، همان کارکرد دو اسم «الحکم العدل» خواهد بود که در باطنی‌ترین

ساحات، در حال اعتدال بخشی اسمائی و ادا کردن حق هر اسم است؛ ولی در ظاهر، به صورت اوامر و نواهی (زواج) متجلی شده است. در نتیجه، از چنین منظری نیز می‌توان دریافت که حکم الهی در صدد برقراری عدل میان اسمای مختلف است و نیز مقتضی ظهور هریک از اسما متناسب با عدل الهی است و بدین‌سان تعادل میان اسما برقرار می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۴۵).

به نظر نگارنده، امنیت‌آفرین‌ترین و آرامش‌بخش‌ترین کمالی که وجود آن در هر موجود موجب خُلق بسیاری از خیرات است، همین دو اسم می‌باشد. همچنین اگر کسی خود را با حَکَمی عادل مواجه ببیند، خود را با اخلاقی‌ترین موجود مواجه دیده است و همین التفات، امنیت‌بخش و آرامش‌آفرین است؛ و خداوند چه زیبا و به جا فرمود: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵)؛ کلام لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دژ و حصار من (خدا) است؛ پس هر کس به این حصار من داخل شود، از عذاب من امنیت خواهد یافت؛ زیرا خداوند خود بهتر می‌داند که از شئون الوهیت خود، الحَکَمُ العدل بودن اوست.

از پیش‌فرض‌های کارکرد دو اسم «الحَکَمُ العَدْلُ» در باطنی‌ترین مراتب هستی، ثبوت تنازعات و تقابلات اسمائی است؛ زیرا تا تنازع و تقابلی مفروض نباشد، دو اسم «الحکم و العدل» کارکردی نخواهند داشت. در هستی‌شناسی عرفانی، هر اتفاقی در عالم، از باطنی‌ترین ساحات، یعنی اسما قابل پیگیری است. اینکه گفته می‌شود: «خداوند حق است و جز حق انجام نمی‌دهد»، از ثمرات همین ضابطه‌مندی اخلاقی اوست که نقطه آغاز عالم اسما بوده و پس از آن به عوالم پایین سرریز گشته است. همچنین به مقتضای «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱) (هیچ چیز نیست، مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست)، می‌توان گفت: تخصیصات و تنازعات در گرفته در میان مظاهر عالم ماده، نشان از نوعی تخصیص و تنازع در عوالم بالا - تا عالم اسما - خواهد داشت. از آنجاکه رفع تخصیص در حقایق خارجی، معلول عدم تخصیص در عوالم بالاست، اسم اعظم و به تبع آن مظهر اسم اعظم از رهگذر دو اسم یا خُلُقِ «الحکم العدل» چنین رسالتی را به عهده خواهد داشت (با استنباط از آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۸۵۹).

با این توضیح روشن می‌گردد، همان‌گونه که در قسمت ارزش‌شناسی اخلاق‌الله اشاره شد، می‌توان ادای حق واقعی و به اندازه هر اسم و مظهر آن را ملاک شایستگی و بایستگی فعل خداوند یا همان معیار ارزش اخلاقی افعال الهی (نظریه ارزش) دانست و آن را به «حق‌محوری» موسوم کرد.

نکته قابل تأمل اینکه در اخلاق فلسفی، قاعده زرین عدالت تنها در مناسبات این‌جهانی، آن هم در محدوده اعمال و رفتار و ملکات نفسانی انسان، کارکرد دارد، قابل تجویز است و نهایت توسعه‌ای اگر بخواهد داشته باشد، گفته می‌شود که چنین قاعده‌ای مورد تأکید و مطالبه خداوند نیز هست؛ اما در اخلاق عرفانی، همه عالم و هستی یک‌صدا با این آهنگ در حرکت است و پیام آن برای انسان این است: ای انسان! تو نیز با این آهنگ هماهنگ شو و ساز مخالف نزن تا موجب بهم‌ریختگی و نابسامانی این هم‌آهنگی نشوی؛ و این یکی از تفاوت‌های مهم میان

اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی است. به تعبیر دیگر، در اخلاق عرفانی، فضایل و ارزش‌های اخلاقی از صدر تا ذیل، در همهٔ مواطن جاری است؛ ولی ارزش‌های اخلاقی در اخلاق فلسفی، ارزش‌های اخلاقی در عالم مُلک - آن‌هم در میان انسان‌ها - هستند و هیچ ارتباط وجودی با ملکوت و عالمِ اِله (صق ربوبی) ندارند.

آری، قرار داشتن در نقطهٔ حاق (وسط) اعتدالی، اصلی‌ترین ویژگی خداوند به‌عنوان «الله» است که با وجود داشتن صفات اضداد و متقابل، هیچ‌گاه به نازیبایی و ناپسندی گراییده نمی‌شود؛ تا آنجا که با تحلیل جایگاه انسان کامل نیز مشاهده خواهد شد که به هر مقدار انسان کامل از اعتدال مزاج روحانی و جسمانی برخوردار باشد، مستعدّ بیشترین کمالات بی‌نهایت حق تعالی خواهد بود.

اگر در ثراث اخلاقی (اخلاق فلسفی) گفته می‌شود: «اصول اخلاق نیک و فضایل اخلاقی - در انسان - چهار تا است: ۱. حکمت؛ ۲. شجاعت؛ ۳. عفت؛ ۴. عدالت» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۳۸)، این بدین معناست که فاصلهٔ اخلاق فاسد از اخلاق صحیح، وابسته به میزان انحراف آن از توازن و تعادل (اعتدال) است. البته عدالت در اینجا ثمره و فرعی از کمال «اعتدال» است؛ به‌عبارتی، «اعتدال» جوهره و پشتوانهٔ دیگر فضایل است. در واقع، وجود کمال اعتدال است که منجر به فضیلت حکمت و شجاعت و عفت خواهد شد؛ اما با آنکه در اخلاق فلسفی صحبت از اعتدال می‌شود، محدودهٔ این اعتدال نهایتاً در عرصهٔ تمایلات نفسانی مقوله‌بندی شده، و آن را فراتر از آن - یعنی تا دیگر مواطن هستی - نبرده است؛ ولی در اخلاق عرفانی مسئله این‌گونه نیست.

نتیجه‌گیری

موضوع در گزاره‌های اخلاقی ناظر به خداوند، صفات، سجایا و خصایص درونی ایشان و نیز آثار و لوازم رفتاری هریک در سطوح مختلفی از کنشگری است و محمول در آنها، مفاهیمی از قبیل «خوب و بد»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و «حق و وظیفه» است که براساس معیار یا معیارهایی بر صفات و افعال خداوند حمل می‌شوند. یکی از راه‌های پی بردن به معیار ارزش اخلاقی در صفات و افعال الهی، بررسی علت غایی در افعال الهی است. علت غایی در افعال الهی، ابتدا حب ذات و سپس حب به کمالات مطلق و اسما ذاتی خداوند است که در عرفان نیز تحت آموزهٔ کمال جلا و استجلا قابل پیگیری است. براین‌اساس و با عنایت به قاعدهٔ «حنین اصل (کل) نسبت به فرع (جزء) می‌توان از «کمال محوری» به‌عنوان معیار ارزش اخلاقی در اخلاق الله یاد کرد. همچنین، با توجه به ویژگی کنشگرانهٔ اسم اعظم الله نسبت به رفع تخاصم اسمای جزئی زیرمجموعهٔ خود و تأدیة حق و طلب هر اسم به اندازهٔ مقتضی و شایسته، می‌توان حق محوری را دومین نظریهٔ ارزش اخلاقی در اخلاق الله دانست. همچنین با لحاظ سجه و ویژگی الحکم العدل متبلور در اسم اعظم می‌توان اعتدال‌بخشی به همهٔ اسما را اصل محوری جاری در اخلاق الله معرفی کرد که بارزترین نمود آن، در انبیا متجلی شده است که به حفظ حدود و دستگیری از همهٔ مظاهر اسما خواهد انجامید.

- ابن ترکه، صائغ الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۰ق، *ذم الهوی*، تحقیق محمدابراهیم زغلی و عصام فارس حرستانی، بیروت، دارالجلیل.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، *الفتوحات المکیة*، تصحیح عثمان یحیی، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، تحقیق عماد هلالی، بی جا، طبعه النور.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، امیرکبیر.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تصحیح جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی*، قم، معارف.
- حسینی شیرازی، حسن، ۱۴۲۷ق، *موسوعة الکلمة*، کویت، دارالعلوم.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *رساله لب الباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، مشهد، علامه طباطبائی.
- دراز، محمدعبدالله، ۱۳۸۷، *آیین اخلاق در قرآن*، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالقلم.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۹، *اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن*، قم، دارالفکر.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۳۹۸، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۶، *مبانی اندیشه اسلامی ۲ (خداشناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غزالی، ابوحامد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتب العربی.
- فتحعلی خانی، محمد، ۱۳۷۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۲، *المحجة البیضاء* (راه روشن)، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی حسانات اصفهان، ۱۳۸۹، *سیری در سبب اخلاق*، قم، صحیفه خرد.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، ۱۴۲۶ق، *اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

تحلیل تعارض اولیه عبارات ابن عربی درباره قلمرو نفس رحمانی

chelcheragh2@gmail.com

r.noroozi@qom.ac.ir

mohseneizadi@yahoo.com

ابوالفضل توسلی زاده / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم

رضا نوروزی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

محسن ایزدی / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱

چکیده

ابن عربی عبارات به ظاهر مختلفی در تفسیر نفس رحمانی و تعیین قلمرو آن دارد که ممکن است سبب برداشت نادرست یا حتی انتساب تناقض گویی به وی شود. در بعضی عبارات، نفس رحمانی را به تعین اول، در برخی دیگر به تعین ثانی و در مواضع متعددی، خاص تعینات خلقی اطلاق کرده است. او در عبارات خود، علاوه بر این سه اطلاق، جامعیت نفس رحمانی را مطرح می‌کند. از کنار هم گذاشتن این موارد و براساس مؤیدات دیگر در کلام او، می‌توان اثبات کرد که از نظر وی، نفس رحمانی حقیقتی گسترده‌ای است که از تعین اول آغاز می‌شود و تا عالم ماده ادامه دارد و شامل فیض اقدس و مقدس است. ابن عربی در برخی عبارات خود، به این مطلب تصریح کرده است که حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات حقی و خلقی نیست؛ به همین دلیل است که نفس رحمانی را هم واجب و هم ممکن، هم حادث و هم قدیم معرفی کرده است. از آنجاکه انسان کامل در قوس صعود، با نفس رحمانی اتحاد می‌یابد و مظهر تام همه اسماء و صفات می‌گردد، به انسان هم، نفس رحمانی اطلاق کرده است.

کلیدواژه‌ها: نفس رحمانی، ابن عربی، صادر اول، حقیقت محمدیه، وجود منبسط.

یکی از مباحث مهم و شاید مهم‌ترین و دشوارترین مسائل معرفتی، چگونگی ربط موجودات حادث با آفریدگار قدیم و بی‌زمان است. عرفای اسلامی و به تبع آنان حکمای حکمت متعالیه با روشی خاص به این مسئله پاسخ داده‌اند. ایشان سه لحاظ برای وجود بیان می‌کنند:

اول: وجودی که هیچ‌گونه وصف و ویژگی را به خود نمی‌پذیرد و مطلق است؛ تا آنجا که حتی وصف مطلق را نیز به عنوان یک وصف به خود راه نمی‌دهد؛

دوم: جلوه‌گری این وجود مطلق و ظهور کمالات فشرده در آن، که به صورت وجودی گسترده و فراگیر، همه موجودات را شامل می‌شود. این جلوه با آنکه حقیقت خارجی دارد، کلی منطقی نیست؛

سوم: موجودات خارجی اعم از عقل و نفس مجرد (غیرمادی) تا اشیای مادی جهان (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۷-۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۹).

محیی‌الدین/بن عربی به عنوان پایه‌گذار عرفان نظری، در آثار خود درباره لحاظ دوم وجود به تفصیل سخن گفته و از آن به «نفس رحمانی» تعبیر کرده است. اما آیا در همه عباراتش نفس رحمانی را به یک نحو استعمال کرده است؟ به فرض تعدد استعمالات، مجموعاً در چه مواردی اطلاق کرده است؟ علت تعدد اطلاقات و اختلافات آنها در چیست؟ آیا تهافتی در کلمات/بن عربی وجود دارد یا اینکه تعارضی بدوی است و دارای تحلیل خاصی است؟ این موارد از جمله پرسش‌هایی هستند که پاسخ به آنها نیازمند کاوش دقیق در عبارات/بن عربی و دسته‌بندی اطلاقات و استعمالات نفس رحمانی در آثار اوست.

اهمیت و ضرورت بررسی دیدگاه‌های متفاوت/بن عربی در قلمرو نفس رحمانی از این روست که از سویی این مسئله از مباحث کلیدی عرفان نظری است و تحلیل و تبیین دقیق آن در سایر مباحث عرفانی اثر مستقیم خواهد داشت؛ از سوی دیگر، زبان رمزی و اشاری عرفا در تبیین مفاهیم هستی‌شناسانه، کار تحقیق در این آثار را با مشکل روبه‌رو می‌سازد و در بسیاری موارد موجب برداشت ناصحیح از این آثار و نسبت‌های ناروا به مکاتب عرفانی شده است. بر این اساس تحقیق در موضوعات خاصی مانند قلمرو نفس رحمانی در آثار/بن عربی، می‌تواند کمک شایان توجهی به تحقیقات عرفانی نماید.

در بررسی پیشینه بحث گفتنی است که در منابع اولیه عرفان نظری، شاگردان و شارحان مکتب/بن عربی همچون قونوی، جندی، فرغانی و صائِن‌الدین ترکه، درباره حقیقت نفس رحمانی و قلمرو گسترده آن مباحثی را مطرح کرده‌اند (برای نمونه، رک: قونوی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۰؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷). در بین منابع جدید نیز کتاب‌ها و مقالات متعددی به تبیین آموزه‌های عرفان نظری اختصاص یافته و در ضمن آنها درباره حقیقت نفس رحمانی و قلمرو آن تحقیقات متقن و مفصلی صورت گرفته است؛ برای مثال کتاب *مبانی و اصول عرفان نظری* (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۳۹-۵۶۷) فصل دهم خود را به تحلیل نفس رحمانی در عرفان نظری اختصاص داده است. همچنین مقاله «نفس رحمانی در متون عرفانی» (کاکایی و خلیلی، ۱۳۹۲)، به تبیین حقیقت نفس رحمانی براساس متون عرفان نظری می‌پردازد؛ اما بررسی و تحلیل عبارات متفاوت/بن عربی درباره نفس

رحمانی، تحقیقی نوین در عرصه ابن عربی پژوهی است. این نوشتار برخلاف نوشتارهای قبلی به کنکاش موردی در عبارات/ابن عربی به عنوان پایه گذار عرفان نظری می پردازد. دسته بندی مطالب پراکنده/ابن عربی در این موضوع خاص و ارائه منظم آن در قالب یک مقاله علمی و تحلیل تعارض ظاهری در نگاه ابتدایی به عبارات او، از جمله نوآوری های این نوشتار است.

ابن عربی دارای تصنیفات بسیاری است که در نوشتار پیش رو علاوه بر مجموعه رسائل سه جلدی/ابن عربی، کتاب هایی مانند فتوحات مکیه، فصوص الحکم، انشاء الدوائر، تفسیر و کتاب المعرفه مورد تدقیق قرار گرفت و مطالب مرتبط با نفس رحمانی جمع آوری و دسته بندی شد. عمده مطالب/ابن عربی درباره نفس رحمانی، در مواضع مختلفی از فتوحات مکیه بیان شده است. عنوان دو باب (۱۹۸ و ۴۹) این کتاب در خصوص نفس رحمانی است، اما در سایر ابواب به مناسبت، درباره نفس الرحمن سخن گفته است. ابن عربی در فصوص الحکم نیز در فص های هودی، عیسوی و محمدی ﷺ درباره نفس رحمانی توضیحاتی ارائه می کند.

۱. مفهوم شناسی نفس رحمانی

نفس رحمانی (النفس الرحمانی) یا نفس الرحمن، از ترکیب دو واژه «نفس» و «رحمان» به دو صورت ترکیب وصفی و اضافی کاربرد دارد. نفس الرحمن (ترکیب اضافی) در دو روایت مشهور از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است. یکی از این روایات درباره/ابن عربی قرنیه وارد شده است که فرمودند: «همانا نفس رحمان را از طرف یمن درمی یابم» (طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۵۲؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۴). در روایت دیگری فرمودند: «به باد ناسزا نگویند، زیرا باد از نفس رحمان است» (سید رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۰؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶ ص ۲۳۲). ابن عربی همین دو روایت را در فتوحات نقل کرده و اصطلاح نفس رحمانی را از آن برگرفته است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۹۷، ۲۶۶، ۲۶۷ و ۳۰۰).

۲. بررسی اطلاقات متفاوت نفس رحمانی در کلام ابن عربی

نفس رحمانی در عبارات/ابن عربی اطلاقات گوناگونی دارد. در فتوحات مکیه بیشتر به نفس رحمانی در قوس نزولی آن توجه کرده و به مناسبت، نفس رحمانی را به مرتبه ای از مراتب کلی وجود اطلاق نموده است. البته در برخی عبارات به صورت جامع به نفس رحمانی نگریسته، اما در فصوص بیشتر نفس رحمانی را در قوس صعودی آن دیده است. در ادامه به نقل عبارات ایشان می پردازیم:

۲-۱. اطلاق نفس رحمانی به تعین اول

از برخی عبارات/ابن عربی می توان اطلاق نفس رحمانی به تعین اول را برداشت کرد که به مواردی اشاره می شود: الف/ابن عربی در اواخر باب ۱۷۶ فتوحات درباره عالم خیال مطلق که همان عماء (تعین ثانی) است می نویسد: خیال مطلق همان حضرت جامع و مرتبه شامل است. این مرتبه که عماء نام دارد از نفس رحمانی نشئت گرفته است. نفس رحمانی از آن جهت که اله است نه از جهت رحمان بودنش فقط. بنابراین همه موجودات (جز عماء)

در عماء پدید آمدند به واسطهٔ خطاب کن یا به وسیلهٔ دست الهی یا دو دست او. خود عماء به واسطهٔ نفَس ظهور پیدا کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۰).

در این عبارت که از عبارات نادر/ابن عربی است، نفس رحمانی منشأ عماء معرفی شده است. نکته درخور توجه اینکه کاشانی در توضیح حضرت عمائیه می نویسد: «پیش از این دانستی که حضرت عمائیه، نفس رحمانی و تعیین ثانی است» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۳۱). در این عبارت، کاشانی نفس رحمانی را تعیین ثانی دانسته، درحالی که ابن عربی در عبارت بالا نفس رحمانی را منشأ عماء یعنی تعیین اول معرفی کرده است؛

ب) عبارت دیگر از/ابن عربی که نشانگر اطلاق نفس رحمانی به تعیین اول است، چنین است: «کلمات عالم، همگی به صورت اجمالی در نفس رحمانی وجود دارند و تفصیل آنها غیرمتمنای است» (همان، ج ۲، ص ۳۹۹).

منظور از کلمات، موجودات عالم است. وجود اجمالی موجودات در مرتبهٔ پیش از خلقت و در تعیین اول، به صورت وجود علمی آنهاست که در تعیین ثانی به صورت تفصیلی درمی آید. به بیان دیگر، در تعیین نخست، حق تعالی به ذات خود به صورت اطلاقی و یک پارچه علم دارد و با اینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد، اما هیچ یک متعلق اختصاصی علم خداوند نیستند و هیچ گونه امتیازی از اشیا دیگر ندارند، ولی در تعیین ثانی، حق تعالی در نگاه دومی که به ذات بی نهایت خود دارد، همه تفصیل ها و کمال های موجود در خود را به تماشا می نشیند. بنابراین در این عبارت نفس رحمانی بر تعیین اول اطلاق شده است؛

ج) ابن عربی برای اشاره به نفس رحمانی از تعبیر مختلفی استفاده کرده است که برخی از این تعبیر دلالت بر اطلاق نفس رحمانی به تعیین اول دارد. وی در *انشاء الدوائر* «حقیقة الحقائق» را از جمله نام های نفس رحمانی برمی شمرد (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۹). کاشانی در توضیح حقیقة الحقائق می نویسد: «مقصود از این اصطلاح، تعیین اول است که اولین رتبه ذات اقدس است» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۴۸).

۲-۲. اطلاق نفس رحمانی به تعیین ثانی

ابن عربی در برخی عبارات خود، نفس رحمانی را به تعیین ثانی اطلاق کرده است که به مواردی اشاره می شود. الف) در برخی عبارات، نفس رحمانی را همان عماء معرفی می کند (همان، ج ۲، ص ۳۹۵؛ ج ۳، ص ۴۵۹؛ ج ۴، ص ۲۱۱). همچنین در باب ۴۸ *فتوحات* در معرفت نفس می نویسد:

عالم از نفس رحمانی است. نفس رحمانی همان عماء است و پروردگار ما قبل از آفرینش موجودات در آن بوده است. عماء مانند نفس انسانی قبل از بروز و ظهور کلمات است (همان، ج ۲، ص ۳۹۵).

ابن عربی، عماء را الخیال المطلق - که اولین ظرف قبل از کینونه حق است، الحضرة الجامعة و المرتبة الشاملة (همان، ج ۲، ص ۳۱۰) دانسته است. از نظر وی، نسبت ممکنات به عماء مانند نسبت صور به مرآت است که برای چشم بیننده ظاهر می شوند. حق تعالی بصر عالم و بیننده حقیقی است؛ عالم بین عماء و رؤیت حق ظاهر شده است (همان، ج ۳، ص ۴۴۳)؛

ب) از دیگر تعبیرات/ابن عربی که می توان اطلاق نفس رحمانی به تعیین ثانی را برداشت نمود، این عبارت است:

نفس رحمانی از اسم «الباطن» است و نسبت آن با عالم مانند نسبت آدم با ابناء بشر است. عماء از آن حیث که نفس رحمانی است، قابلیت صور حروف و کلمات عالم را دارد زیرا حامل همهٔ اسماء است (همان، ج ۲، ص ۴۰۰)؛

ج/ ابن عربی در فص ایوبی (فص ۱۹) درباره نفس رحمانی پیش از تجلی خلقی در مقام صقع ربوبی سخن گفته است. وی در تفسیر آیه ۳۰ سوره «انبیا» که هر چیز را زنده از آب معرفی می‌کند: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أُنشِئْنَا مِنْ مَاءٍ وَجَعَلْنَا مِنْ آبٍ حَيٍّ أَنْفُسًا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُعْلَمُونَ»؛ آیا کافران ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین به هم بسته و پیوسته بودند و ما آن دو را شکافته و از هم باز کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم؟ پس آیا ایمان نمی‌آورند؟ به سریان سر حیات در آب اشاره، و آن را اصل عناصر و ارکان معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۷۰). در این دیدگاه، آبی که اصل هر چیز است نفس رحمانی است که همان هیولای کلی و جوهر اصلی و طبیعت کل است؛

د/ ابن عربی در فص عیسوی معتقد است که عالم وجود با تقابل و تضاد اسمائی اداره می‌شود و نفس رحمانی است که این تقابل را اظهار نموده است. بر این اساس عالم به صورت موجدشان که نفس رحمانی است، از کتم عدم خارج شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۴۴). وی راه شناخت نفس رحمانی را شناخت عالم (جهان‌شناسی) می‌داند؛ زیرا عالم در نفس رحمانی ظهور یافته است (همان، ص ۱۴۵). از این عبارت کاملاً روشن می‌شود که ابن عربی نفس رحمانی را پیش از ایجاد کون و در مقام صقع ربوبی تصویر کرده است. در ادامه همین عبارت تصریح می‌کند که نخستین اثر نفس رحمانی در آن جناب (تعیین ثانی) بوده است (همان). *ابوالعلاء عقیلی* در یکی از تعلیقات کتاب *فصوص* تصریح کرده است که عالم صورتی است (تعیین ثانی) است. بنابراین در اینجا هم مقصود ایشان از نفس رحمانی، تعیین ثانی است (همان، ج ۲، ص ۱۷)؛

هـ. محیی‌الدین برای اشاره به نفس رحمانی از تعابیر مختلفی استفاده کرده که برخی تعابیر مورد استفاده وی برای نفس رحمانی، فقط ناظر به تعینات حقی نفس رحمانی در صقع ربوبی و فیض اقدس هستند و لذا بیانگر اطلاق نفس رحمانی به تعیین ثانی‌اند. برای مثال می‌توان به این نام‌ها اشاره کرد:

۱. «المادة التي ظهرت فيها كلمات الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۵)، «المادة الاولى» (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۹)، «العنصر الاعظم» (همان، ص ۵۳)، «اصل الجوهر» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹)؛ از آن جهت که نفس رحمانی در تعیین ثانی خود همه صور عالم را پذیراست، به این اسامی نامگذاری شده است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱)؛
۲. «الحق المخلوق به» (همان، ج ۱، ص ۱۱۹)؛ *ابن عربی* در *فتوحات* تصریح می‌کند که حق مخلوق به، نام دیگر عماء (تعیین ثانی) است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱)؛

۳. «الحق المتجلی» (همان، ج ۴، ص ۴۳۳)؛ بنا بر اینکه لفظ حق را اشاره به کنه ذات بدانیم، حق متجلی اشاره به تعیین ثانی دارد. البته چنان که بعداً توضیح خواهیم داد، لفظ حق (بدون قید) برای اشاره به قلمرو گسترده نفس رحمانی است، اما با قیودی مانند «مخلوق به» و «المتجلی» مربوط به تعینات حقی نفس رحمانی خواهد بود؛
۴. «ماء» و «فلک الحیاة» (همان، ج ۱، ص ۱۱۹)؛ *ابن عربی* در کتاب *المعرفة* درباره نفس رحمانی می‌نویسد:

بدان که هویت الهی با صفات حیاتی خود تجلی کرده است. در ابتدا در نفس رحمانی ظهور یافته است. سپس به واسطه نفس رحمانی در هر چیزی ظهور کرده است. حیات ذاتی در آب سریان یافته است، لذا خداوند چیزی را با آب زنده کرده است. این آب که اصل هر چیزی است، همان نفس رحمانی است که به آن هیولای کلی و جوهر

اصلی گفته می‌شود و عرش الهی بر آن قرار دارد. علت اینکه به نفس رحمانی، مجازاً آب گفته شده، این است که آب مظهر نفس رحمانی است و متصف به صفات آن است. به همین سبب است که در عالم جسمانی، ماده همه موجودات (گیاهان و حیوانات) آب است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۱).

ابن عربی فص نوزدهم **فصوص** را به «ماء» اختصاص داده است که در قصه حضرت ایوب در قرآن به آن اشاره شده است. همان گونه که گفته شد وی با استناد به آیه ۳۰ سوره «انبیاء»، منظور از آب در این آیه را غیر از آب متعارف مادی می‌داند. در این دیدگاه، آب سر حیات و اصل عناصر و ارکان مادی است که در آیه ۷ سوره «هود» تصریح کرده که عرش الهی بر آن استوار شده. ابن عربی معتقد است که اطلاق لفظ «ماء» بر آب مادی مجاز است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۷۰). اطلاق نفس رحمانی در این عبارات بر تعیین ثانی از اینجا دانسته می‌شود که در لسان عرفا مقصود از «سرّ»، «غیب» است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸۹). ابن عربی، آب را غیب حیات معرفی کرده که باطن عالم وجود است. در دیدگاه وی، آب، باطن حیات ظاهری و مرتبه‌ای پیش از خلقت موجودات است. از این جهت مقصود ابن عربی، اطلاق نفس رحمانی به مراتب حقی در صقع ربوبی است؛

۵. «طبیعت»: یکی دیگر از تعابیر نفس رحمانی، «طبیعت» است. ابن عربی در فص عیسوی به مسئله ازاله کرب در متنفس به واسطه نفس اشاره می‌کند و می‌نویسد:

نفس الهی صور عالم را قبول کرده است. پس نفس الهی برای صور عالم مثل جوهر هیولانی است و این در حقیقت نیست (نفسی که اصل آن لوازم است) مگر عین طبیعت. پس عناصر ربعه، صورتی از صور این طبیعت‌اند (جوهر هیولانی که نفس الهی است عین طبیعت است) و آنچه فوق عناصر است و آنچه از آنها متولد می‌شود نیز از صور همین طبیعت‌اند (عالم امر و خلق) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۴۴).

در این عبارات به خوبی تفاوت بین «طبیعت» در اصطلاح حکیم و عارف فهمیده می‌شود. طبیعت در اصطلاح حکیم، اخص از طبیعت در اصطلاح عارف و شأنی از شئون و به تعبیر دیگر صورتی از صور آن است. طبیعتی که عارف می‌گوید همان نفس رحمانی است. یعنی نفس رحمانی و طبیعت به حسب وجود شیء واحدند و تعاریف آن دو به اعتبار است؛ یعنی همین شیء واحد (وجود فعلی حق) از آن حیث که از واجب متنفس، کسب فیض می‌کند، نفس رحمانی است و از آن حیث که مبدأ فعل (اظهار تعینات) و مبدأ انفعال (تقید تعینات) است، طبیعت کلیه است. این حالت یعنی مبدأ فعل و انفعال بودن، اول تعین و حالتی است که عارض نفس رحمانی می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۲).

ابن عربی در فص محمدی نیز نفس الرحمن را «طبیعت کلیه» نامیده، می‌نویسد:

و این طبیعت به حقیقت نیست مگر نفس رحمانی. چه اینکه در او صور عالم، اعلی و اسفل آن افتتاح یافت به جهت سریان نفخه در جوهر هیولانی در عالم اجرام، خاصه (یعنی صور عالم جسمانی اعلی و اسفل آن در نفس رحمانی افتتاح یافت و گشوده شد به جهت سریان نفخه الهیه در جوهر هیولانی که قابل صور اجسام به طور خاص است). اما سریان طبیعت در وجود ارواح نوره و اعراض سریان دیگر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۱۹).

در اصطلاح فلسفی مراد از طبیعت جهت فاعلی اشیا در محدوده علل مادی است. عارفان که این اصطلاح را تا اندازه‌ای با مقاصد خویش مناسب یافتند، لذا این اصطلاح را با تغییراتی به کار بردند و بر مصداق جدیدی اطلاق

کردند. از نظر آنان ویژگی فاعلیت و منشأ اثر بودن که به ایجاد اشیا می‌انجامد، از آن نفس رحمانی است؛ زیرا نفس رحمانی شامل اسمای الهیه می‌شود که در مراحل و مراتب بالاتر در آن مندمج هستند و در مراتب پایین‌تر به شکل تفصیلی درمی‌آیند و منشأ اثر می‌شوند. بنابراین می‌توان نفس رحمانی را با نگاه به جهت اسمائی (در تعیین ثانی)، طبیعت کلی خواند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۶۶).

۳-۲. اطلاق نفس رحمانی به مراتب خلقی

در برخی عبارات ابن‌عربی، نفس رحمانی به مراتب خلقی آن اطلاق شده که به مواردی اشاره می‌شود:

(الف) در فصل اول از باب ۳۷۱ *فتوحات* درباره عماء بحث مفصلی کرده است و در نهایت می‌نویسد: «اولین صورت قبل از نفس رحمانی، صورت عم است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۰). در این عبارت، تعیین ثانی را یک مرتبه پیش از نفس رحمانی دانسته است. به عبارت دیگر، نفس رحمانی را در مراتب خلقی تصویر کرده است؛

(ب) *محبی‌الدین* در باب ۱۹۸ می‌نویسد: «نفس از باطن متنفس خارج می‌شود و ظهور می‌یابد. کلمات (موجودات) همان نفس هستند. این ظاهر عین همان باطن است و هیچ امر زائدی بر آن ندارد» (همان، ج ۲، ص ۳۹۶). در این عبارت نفس رحمانی را بر خود عالم اطلاق نموده است.

از نظر ابن‌عربی، مراتب مخلوقات عبارت‌اند از «عقل (قلم)، نفس (لوح)، طبیعت، هبء، جسم، شکل، عرش، کرسی، اطلس، فلک کواکب ثابت، آسمان‌های هفت‌گانه، کره آتش، کره هوا، کره آب، خاک، معدن، نبات، حیوان، ملک، جن، بشر و مرتبه» (همان، ج ۲، ص ۳۹۵) که همه این مراتب عین نفس رحمانی هستند؛

(ج) *ابن‌عربی* در *فتوحات* نفس رحمانی را «السازی فی العالم» (چیزی که در عالم سریان دارد) معرفی کرده است (همان، ج ۳، ص ۴۲۰). لذا در این عبارت، نفس رحمانی را به مراتب کونی در فیض مقدس اطلاق کرده است؛

(د) برخی نام‌های نفس رحمانی در لسان ابن‌عربی عبارت‌اند از «الجوهر الاصلی» (ابن‌عربی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۱)، «جوهر العالم» (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۳، ص ۴۵۲) و «جنس الاجناس» (ابن‌عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۹) که این نام‌ها بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب خلقی دلالت دارد. توضیح آنکه در مبحث کلیات خمس در منطق، همه جواهر به جنس الاجناس آنها که جوهر است، می‌رسند. ابن‌عربی با اقتباس اصطلاح جوهر اول که در منطق نماینده یک بحث مفهومی است، با طرح بحثی خارجی و نه مفهومی در عرفان، می‌گوید نفس رحمانی، جوهر اولی است که تمامی جوهرها به جوهر بودن آن جوهر می‌شوند. به بیان بهتر، همه آنها درواقع اعراضی هستند که به جوهر اولی (نفس رحمانی) وابسته‌اند. اساساً بحث جوهریت تنها در ساحت ماسوی الله مطرح است و به همین ترتیب، نفس رحمانی نیز تنها از نظر ظاهری و خارجیت آن در ساحت تعینات خلقی است که عنوان جوهر نخستین را می‌پذیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۶۲). *قیصری* در این باره می‌نویسد:

النفس الرحمانی اذا وجد فی الخارج و حصل له التعین یسمى بالجوهر؛ نفس رحمانی آنگاه که در خارج یافت شده و برای آن تعیین حاصل می‌شود، جوهر نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷).

هـ.) علاوه بر عباراتی که از ابن عربی دال بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب خلقی آورده شد، وجه تسمیه‌ای که ابن عربی برای نفس رحمانی بیان کرده است نیز شاهدهی بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب خلقی است. در توضیح این شاهد توجه به این امر لازم است که عرفا دو وجه تسمیه برای نفس رحمانی بیان کرده‌اند که هر دو وجه از کلمات ابن عربی قابل برداشت است. یکی تشبیه آن به نَفَس انسانی است و دیگری تنفیس کرب از اسماء (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲). آیت‌الله جوادی آملی در شرح تمهید القواعد به این نکته اشاره کرده است که نَفَس رحمانی طبق اولین وجه تسمیه می‌تواند شامل فیض اقدس هم بشود؛ زیرا ظهور علمی اشیا، با فیض اقدس همانند ظهور حروف و کلمات از دم متکلم است؛ ولی طبق دومین وجه تسمیه فقط شامل فیض مقدس می‌شود و هرگز فیض اقدس را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا نَفَس رحمانی برابر دومین وجه تسمیه، عامل تنفیس کرب از مهموم است، درحالی که صدر و ساقه فیض اقدس همگی مهموم‌اند و مُنَفَس می‌طلبند؛ بنابراین هرگونه تعیین علمی، که خود مغموم و مکروب است خارج از حوزه نَفَس رحمانی است و هرگونه تعیین عینی که خود مُنَفَس و گره‌گشاست، داخل در قلمرو آن خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۷). بنابراین وجه تسمیه دومی که ابن عربی بیان کرده، شاهدهی است بر اطلاق نفس رحمانی بر مراتب کونی. ابن عربی در مواضع متعددی از فتوحات به این وجه تسمیه تصریح کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۲، ص ۴۳۷ و ۴۵۱). براین اساس نفس رحمانی از اعیان ثابتة تنفیس کرب می‌نماید و از این جهت نَفَس نامیده شده است. اگر نفس رحمانی نبود اعیان ممکنات ظاهر نمی‌شدند (همان، ج ۳، ص ۵۲۴؛ ج ۴، ص ۳۳۰). ابن عربی در موضع دیگری، تنفیس کرب به وسیله نفس رحمانی را به صورت دیگری بیان می‌کند و می‌نویسد:

نفس الرحمن به انسان‌های خودساخته، وجه الحق در اشیا را نشان می‌دهد و بدین وسیله هم و غم ناشی از رؤیت اغیار را به شادی ناشی از رؤیت الله مبدل می‌سازد (همان، ج ۲، ص ۵۹).

در این عبارت تنفیس کرب از انسان کامل را مطرح کرده است که باز هم مربوط به انتهای عالم ماده در قوس نزول و ایجاد انسان کامل در ابتدای قوس صعود می‌باشد.

در فص هودی (فص ۱۰) نیز بحثی را درباره عینیت حق و اشیا مطرح، و در نهایت به تنفیس کرب از اسما به وسیله نفس الهی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق طلب ظهور می‌کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفیس کرد (برای اظهار آنچه که در باطن داشت). لذا نفس را به اسم رحمان نسبت داده است، زیرا حق تعالی به اسم رحمان رحمت کرد آنچه را که نسب الهیه طلب می‌کردند، که طلبشان ایجاد صورت عالم است. صورتی که ظاهر حق است؛ زیرا حق ظاهر است و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن است و او اول است؛ زیرا او بود و صورت عالم نبود و او آخر است؛ زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است. پس آخر عین ظاهر است و باطن، عین اول است و ذات حق به هر چیز علیم است؛ زیرا به خودش علیم است. پس چون خدای متعال صورت عالم را در نفس رحمانی (که از کرب منبسط شده است آن کربی که از تراکم نسبت‌ها و صورت‌ها حاصل شده است ایجاد فرمود) و سلطان نسبت‌ها که از آنها به اسما تغییر می‌شود ظاهر گردید و نسب الهی برای عالم صحت یافت (چه اینکه عالم مخلوق و مربوط اوست. پس عالم و اهل عالم همه به او نسبت یافتند) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۱۱).

تاکنون سه نوع اطلاق درباره نفس رحمانی از کلمات/ابن عربی مطرح شد: اطلاق آن به تعیین اول، اطلاق آن به تعیین ثانی و اطلاق آن به مراتب خلقی؛ اما درباره خصوص جامعیت نفس رحمانی هم عبارات واضح و شواهد کافی در کتب/ابن عربی وجود دارد:

(الف) در باب ۱۷۶ *فتوحات* به پنج کینونت حق (نفس رحمانی) اشاره می‌کند. کینونت در عماء، در عرش، در آسمان، در زمین و کینونت جامع. کینونت جامع حق، با همه موجودات در همه مراتب معیت دارد و آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» این نوع کینونت حق را بیان می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۰). همچنین در باب ۲۰۶ می‌نویسد: «خداوند این نفس رحمانی را در افلاک، ارکان و اشخاص تا بی‌نهایت، قرار داده است» (همان، ج ۲، ص ۴۸۷)؛
 ب) *ابن عربی در رساله توجیهات الحروف* درباره نفس رحمانی می‌نویسد:

نفس رحمانی با مواد کلمات تامات در فیض اقدس ذاتی - که اعیان و استعدادات در آن تعیین یافته - و فیض مقدس صفاتی - که اکوان و استمداد آنها با آن تکون یافته - سرریان دارد و مطلع خورشید ذات در آسمان اسماست (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۵۳).

(ج) توصیف نفس رحمانی به وجوب و امکان و حدوث و قدم:

همواره این پرسش مطرح است که آیا نفس رحمانی حق تعالی واجب است یا ممکن؟/ابن عربی بیان مبسوطی در این باره دارد. از نظر وی، وجوب گاهی به معنای وجوب اطلاق ذات حق است که مقابل ندارد و گاهی هم به معنای وجوب در مقابل امکان است. وجوب اطلاق حق مربوط به مقام ذات است و درباره نفس رحمانی مطرح نیست. نفس رحمانی به دلیل اینکه حقیقت گسترده‌ای است که از تعیین اول تا عالم ماده را دربرمی‌گیرد هم واجب است و هم ممکن. حصه‌ای از نفس رحمانی که تعیین اول و ثانی را شامل می‌شود، جهت وجوبی دارد و حصه‌ای که تعیینات خلقی را دربرمی‌گیرد جهت امکانی دارد. نفس رحمانی هم حادث است و هم قدیم؛ چون در همه مواطن حضور دارد، در هر موطنی در حقیقت حکم آن را می‌پذیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۵۲).

ابن عربی در فصل اول کتاب انشاء الدوار به مراتب سه‌گانه اشیا اشاره می‌کند:

(الف) ذات حق تعالی که وجودش از عدم نبوده و مطلق الوجود است و هیچ مقید به هیچ قیدی نمی‌شود؛

(ب) موجود بالله که همان وجود مقیدی است که از آن به عالم تعبیر می‌شود. همه موجودات از قبیل عرش، کرسی، سموات و زمین و... از جمله عالم هستند. حق تعالی تقدم وجودی بر عالم دارد؛

(ج) موجود مطلق است که نه متصف به وجود می‌شود و نه متصف به عدم. نه حادث است و نه قدیم. این حقیقت، مقارن ازلیت حق است، لذا تقدم و تأخر زمانی نسبت به عالم ندارد. مقید به اولیت و آخریت نمی‌شود. این حقیقت کلی متصف به کل و بعض هم نمی‌شود و زیادت و نقصان نیز نمی‌پذیرد. این موجود مطلق جزء عالم نیست، بلکه اصل عالم، اصل جوهر فرد، فلک حیات و حق مخلوق به است. عالم از همین وجود مطلق است و از آن ظهور یافته است. این شیء حقیقت حقایق عالم است. در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث. اگر بگوییم که

عالم است راست گفته‌ای و اگر بگویی که حق قدیم سبحانه است نیز راست گفته‌ای. اگر هم بگویی که این شیء، نه عالم است و نه حق تعالی، بلکه معنای زائدی است، راست گفته‌ای. این شیء، کلی اعم جامع حدوث و قدم است و با تعدد موجودات متعدد می‌شود و با انقسام موجودات منقسم نمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۱۵-۱۷).

محمی‌الدین در باب ششم *فتوحات*، «معلومات» را چهار مورد معرفی می‌کند: ۱. حق تعالی که علم به حقیقت ذات او ممکن نیست؛ ۲. حقیقت کلیه؛ ۳. همه عالم؛ ۴. انسان (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹). ایشان به تفصیل درباره «حقیقت کلیه» که همان «نفس رحمانی» است بحث می‌کند و می‌نویسد:

معلوم دوم حقیقت کلی است که هم برای حق (نه ذات حق بلکه تعینات صقع ربوبی) است و هم برای عالم؛ به وجود و عدم یا به حدوث و قدم متصف نمی‌شود؛ در قدیم قدیم است و در محدث، محدث؛ یعنی به حقیقتش در هر موجودی است و تجزیه نمی‌پذیرد پس کل و جزء ندارد و به معرفت آن به صورتی که مجرد از صورت باشد با دلیل و برهان نمی‌توان راه یافت. عالم به واسطه خداوند از این حقیقت، موجود شد و این‌گونه نبود که [در خارج] موجود بوده باشد و سپس حق تعالی ما را از آن موجود قدیم ایجاد کند و به این ترتیب صفت قدیم بر ما ثابت شود. اینچنین گفتم تا بدانی که این حقیقت را نمی‌توان به تقدم بر عالم یا عالم را به تاخر از آن متصف کرد، بلکه اصل همه موجودات به طور عمومی است و اصل جوهر و فلک حیات و حق مخلوق به و غیره است؛ همان فلک محیط معقول. پس اگر بگویی که آن عالم است، راست گفته‌ای و اگر بگویی آن عالم نیست، راست گفته‌ای و اگر بگویی آن حق است یا حق نیست راست گفته‌ای؛ زیرا تمام این اوصاف را می‌پذیرد و به تعدد اشخاص عالم متعدد می‌شود و به تنزیه حق متزه می‌گردد. اگر مثالی بخواهی که آن را به حوزه فهم تو نزدیک کند به ویژگی عود بودن در چوب خشک و صندلی و دوات و تابوت و... بنگر. نیز به ویژگی چهارضلعی بودن در شکل تمام چهارضلعی‌ها همچون خانه و تابوت و کاغذ نگاه کن. خواهی دید عود بودن و چهارضلعی بودن به حقیقتشان در هر شخصی از این اشخاص حضور دارد (همان).

در توضیح عبارات/بن‌عربی باید گفت: حصه‌ای از نفس رحمانی که تعین اول و ثانی را دربرمی‌گیرد، جهت وجوبی دارد و حصه‌ای که تعینات خلقی را دربرمی‌گیرد جهت امکانی دارد. بنابراین نفس رحمانی هم واجب است و هم ممکن و نیز هم حادث است و هم قدیم. به بیان دیگر چون نفس رحمانی در همه مواطن حضور دارد، در هر موطنی حکم همان را می‌پذیرد. پس در تعین اول و ثانی، احکام آنها را که وجوب یکی از آنهاست، و در تعینات خلقی نیز احکام آنها را که امکان یکی از آنهاست، خواهد داشت.

از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که نفس رحمانی دارای اجزایی است و در هر موطنی جزئی از آن حضور دارد، بلکه نفس رحمانی حقیقتی وحدانی است که در هر موطنی به تمامی حضور دارد؛ یعنی حقیقت نفس در عالم عقل، به اندازه‌ای که عالم عقل قابلیت آن را دارد، به تمامی حضور دارد. در عالم ماده نیز به اندازه‌ای که عالم ماده قابلیت آن را دارد، در تمامی حقیقت آن حضور دارد.

این نکته برای مثال به چوبی می‌ماند که در ساختن میز و صندلی و... به کار می‌برند. حقیقت چوب در همه آنها به‌تمامی حضور دارد و چنین نیست که حقیقت چوب میان اجزا قسمت شده باشد و در هر کدام، قسمی از آن حقیقت موجود باشد. تقسیم آن حقیقت به معنای از بین رفتن آن خواهد بود. به همین ترتیب در بحث تشکیک

خاصی در فلسفه صدرایی نیز گفته می‌شود: حقیقت واحد وجود در هر موجودی به‌حسب آن وجود دارد و آن موجود به‌واقع مصداق حقیقت تجزیه‌ناپذیر وجود است.

به همین ترتیب نفس رحمانی نیز در هر موطنی البته به حسب خود آن موطن، به‌تمامی حضور دارد. نکته اصلی این مطلب در تشکیک‌پذیر بودن نفس رحمانی است. بدین معنا که عین همان نفس در تعین اول و ثانی است که به مراتب پایین‌تر هم می‌آید و آنها را دربرمی‌گیرد.

د) برخی اسامی نفس رحمانی/بن‌عربی برای اشاره به نفس رحمانی از تعابیر مختلفی استفاده کرده است. بازخوانی این موارد از آن جهت حائز اهمیت است که در هریک از این تعابیر از جهت خاصی به حقیقت گسترده نفس رحمانی نگاه شده است. برخی تعابیر، ناظر به اطلاق خاصی از اطلاقات نفس رحمانی است که در بخش‌های گذشته مقاله مورد توجه قرار گرفت و برخی تعابیر نیز ناظر به مرتبه خاصی نیست و می‌تواند شامل همه مراتب حقی و خلقی باشد که برای مثال به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. «النفس الالهی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۰): این تعبیر مرتبط با همان وجه تسمیه اول نفس رحمانی است؛

۲. «النور الالهی» (همان، ج ۲، ص ۴۲۶): این تعبیر مرتبط با آیه ۳۵ سوره «نور» است. ابن‌عربی در باب ۵۵۸ فتوحات، نور را به معنای وجود گرفته است (همان، ج ۴، ص ۳۱۲): یعنی نوری که در آسمان تعینات حقی و زمین تعینات خلقی ساری و جاری است. ابن‌عربی در رساله کتاب الباء تصریح می‌کند که حق ظهور یافته و متعین را نور می‌گویند (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۶۴)؛

۳. «حق»: از جمله الفاظی که ابن‌عربی برای اشاره به نفس رحمانی از آن بهره برده است، لفظ «حق» است. این لفظ در اصطلاحات/بن‌عربی گاهی برای بیان هویت مطلقه (کنه ذات) به کار می‌رود و گاهی برای ظهور هویت مطلقه (وجود مطلق) استعمال می‌شود. برای مثال در این عبارت، حق به معنای نفس رحمانی و وجود مطلق استعمال شده است:

عالم برای حق، باطن است و برای خلق، ظاهر. باطن حق، ظاهر خلق است و باطن خلق، ظاهر حق می‌باشد. با مجموع این ظاهر و باطن کون محقق می‌شود. اگر مجموع اینها در نظر گرفته نشود، حق و خلق اطلاق می‌شود. حق به وجود محض و خلق به امکان محض گفته می‌شود. فنا و بطلان در عالم مستند به خلق است و بقا و صحت، مستند به حق (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۷).

ابن‌عربی در باب ۳۷۱ می‌نویسد: «همه وجود حق است. اما بعضی وجودات مخلوق‌اند و برخی غیرمخلوق» (همان، ج ۳، ص ۴۱۹). در این عبارت به‌خوبی به قلمرو گسترده نفس رحمانی که شامل فیض اقدس و مقدس می‌شود، اشاره کرده است؛

هـ. شباهت نفس رحمانی با نفس انسانی: وجه تسمیه نفس رحمانی از نظر/بن‌عربی، شباهت آن به نفس انسانی است: «همان‌طور که حروف در نفس انسانی پدیدار می‌شوند، اعیان موجودات هم در نفس رحمانی به وجود

می‌آیند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۱). نفس انسانی یک حقیقت گسترده است؛ زیرا سه مرحله دارد: در درون و عمق سینه به حالت اندماجی وجود دارد. در ناحیهٔ حلق، مادهٔ پذیرش کثرت صوتی شده است و سرانجام در مخارج حروف، این کثرت به‌طور بالفعل بر آن عارض می‌شود. همان‌گونه که نفس انسانی دارای سه مرتبه است، نفس الهی نیز همین گستره را در تعینات حقی و خلقی داراست. این مراتب عبارت‌اند از:

۱. قبل از امتداد که مرتبهٔ اجمالی و عینی قبل از تعین است. در این مرحله، وجود ظواهر حروف مندمج و مستهلک در نفس است به‌گونه‌ای که اعیان این حروف از یکدیگر متمیز نیست و شهودشان هم ممکن نمی‌باشد. مثلاً وجود الفی که منشأ حروف است، در این عالم مستهلک است. همان‌طور که در عالم ارقام، صورت الف در وجود نقطه مستهلک است. این مرحله اشاره به هویت غیب دارد و مابین مطلق است. در این مرتبه کثرت وجودی نسبی هم منتفی است؛

۲. امتداد نفس و توجه آن به ایجاد در اعیان حروف درحالی که حروف در مخارج خود تعین دارند. وجود الفی در این مرحله تحقق می‌یابد. این مرحله، امتداد نفس رحمانی و توجه او به حروف اعیان است؛

۳. تعین مراتب نفس در درجات مخارج و ظهور آن به صورت حروف و شکل‌گیری آن به شکل‌های حروف. این مرتبه اشاره دارد به فیض وجود و تجلی وجودی که از غیب لاهوتی طلوع می‌کند و در حقایق تعینات ناسوتی ساری و جاری می‌شود. با این وجود بر اطلاق حقیقی و غنای ازلی خود باقی می‌ماند مانند رنگ مطلق که در ابیض بیاض است و در اسود سواد (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۰).

ابن عربی در اواخر باب ۹۷ فتوحات بحثی را درباره تکلم رحمانی مطرح کرده و با توضیح فرایند تکلم در انسان بر اثر برخورد نفس انسانی با مخارج حروف، ظهور عالم بر اثر عروج نفس رحمانی در معارج تکوین و توجه این نفس به عینی از اعیان ثابته را تبیین نموده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱).

(و اطلاق نفس رحمانی بر انسان کامل: / ابن عربی نفس رحمانی را بر انسان کامل اطلاق می‌کند و این خود نشانگر این است که نفس رحمانی حقیقت گسترده‌ای است که از تعین اول تا همهٔ مراتب خلقی سریان دارد؛ چراکه انسان کامل در قوس صعود، مظهر تام حق تعالی می‌گردد و همه مراتب را در خود دارد. از این‌رو، اتحاد او با نفس رحمانی دلیل حقیقت گسترده نفس رحمانی است.

توضیح آنکه انسان کامل در قوس صعود مظهر همهٔ اسما و صفات حضرت حق واقع می‌شود. با توجه به همین جامعیت حقیقت انسانی، عارفان نگاه ویژه‌ای به این مقام دارند و در برخی تعبیرها انسان را هم خلق و هم حق قلمداد می‌کنند: «الانسان هو الحق الخلق» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۱۲). انسان از دیدگاه ابن عربی هم عبد است و هم رب؛ هم ممکن است و هم واجب. البته این به معنای الوهیت ذاتی انسان نیست، زیرا اهل الله تصریح می‌کنند که هیچ موجودی، حتی رسول الله ﷺ به مقام ذات الهی راهی ندارد و آن مقام، معلوم احدی نیست. بنا بر دیدگاه محققانی همچون قونوی، نهایی‌ترین منزل در مسیر سلوک انسان به سوی حق تعالی مرتبهٔ تعین اول است.

از آنجا که صقع ربوبی (تعیین اول و ثانی)، جهت حقانی و تعینات خلقی جهت خلقی دارند، آنگاه که انسان جهت ربانی صقع ربوبی (تعیین اول و ثانی) را در خود جاری کند، حقانی خواهد شد و در همان حال، از آنجا که در بردارنده عوالم خارج از صقع ربوبی نیز هست، وجهه خلقی خواهد داشت (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۸۳).

با توجه به همین نکته است که ابن عربی در خطبه رساله الصیغه الفیضیه پیامبر اکرم را نفس رحمانی نامیده است (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۵۴). وی در فص محمدی (فص ۲۷) درباره مظهریت تام انسان کامل در قوس صعود تجلیات حق، سخن به میان آورده است. در این مقام آیه ۷۲ سوره «صاد» را که درباره آفرینش انسان است، تفسیر نموده؛ آنجا که فرموده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ هنگامی که آن را نظام بخشیدیم و از روح خود در آن دمیدیم، برای او به سجده افتید! ابن عربی «نفخ الهی» را از نفس رحمانی می‌داند که روح الهی انسان را ظاهر ساخته است و در باطن روح حیوانی بشر مستتر است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۱۶)؛ بنابراین حقیقت «روح الهی منفوخ در انسان» همان نفس رحمانی است (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).

برخی اسامی نفس رحمانی هم اشاره به اتحاد حقیقت انسان با نفس رحمانی در قوس صعود دارد که از جمله می‌توان به این اسامی اشاره کرد: «النفخ الالهی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۸)؛ «السر الالهی الذی فی الانسان» (همان)؛ «الروح الالهی» (همان، ج ۱، ص ۲۷۵؛ ج ۲، ص ۱۷۲؛ ج ۳، ص ۳۳).

۳. اطلاعات متفاوت نفس رحمانی در کلام شاگردان ابن عربی

در پایان جا دارد به اطلاعات متفاوتی که در کلام شاگردان و شارحان ابن عربی وجود دارد، اشاره‌ای داشته باشیم؛ چرا که پس از ابن عربی در بین شاگردان و شارحان مکتب او نیز همین دیدگاه‌ها و اطلاعات مختلف را در باب نفس رحمانی شاهد هستیم. لذا از آنها اقوال به ظاهر متفاوتی دیده می‌شود، حتی گاهی از یک نفر، چند عبارت مختلف مشاهده می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، حاشیه ۲، ص ۷۷). در مجموع همان چهار اطلاقی که از ابن عربی ارائه شد، از عبارات شاگردان و شارحان او نیز قابل برداشت است که ظاهراً متأثر از ابن عربی است:

۱. نفس رحمانی در تعین اول: برخی متون عرفانی پس از ابن عربی تصریح دارد که نفس رحمانی همان تعین اول است (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۷). قونوی در برخی مواضع نفس رحمانی را از تعین اول تصویر کرده است. وی در اعجاز البیان در توضیح مراتب کلی وجود بعد از مرتبه ذات که از آن به «الغیب المطلق» تعبیر کرده، مرتبه برزخ اول را که همان مقام احدیت است، مطرح کرده و می‌نویسد:

هرگاه برزخ اول را که... اولین مرتبه از مراتب تعین و صاحب احدیت و آخرین مرتبه غیب و اولین مرتبه شهادت به نسبت غیب مطلق است، ذکر کردم، اشاره به عماء است که همان نفس رحمانی است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

فناری بعد از آنکه عبارات قونوی در تفسیر نفس رحمانی را نقل می‌کند، می‌نویسد: «بنا بر این تحقیق، بر نفس رحمانی، اسم تعین اول صدق می‌کند» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۷).

۲. نفس رحمانی در تعیین ثانی: برخی متون عرفانی نفس رحمانی را تعیین ثانی می‌دانند. قونوی در عبارتی می‌نویسد:

تعیین اول اسمی احدی، اولین ممتاز از غیب مطلق الهی و مفتاح حضرت اسماء است. نظیر تعیین اول در عالم حروف در نفس انسانی، همزه است و الف، مظهر صورت عم است که همان نفس رحمانی وحدانی العت است. صور جمیع موجودات که همان حروف و کلمات الهیه هستند در نفس رحمانی تعیین می‌یابد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰).

قونوی در این عبارات، حضرت عمائیه را همان نفس رحمانی معرفی کرده و او را از تعیین ثانی تصویر کرده است. همچنین فناری می‌کوشد صورت وجودیه - یکی از اسامی نفس رحمانی - را بر عالم معانی (نفس رحمانی) حمل کند (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۹ و ۳۸۵ و ۳۸۸). اساساً برخی عرفا تعیین ثانی را تعیین نفسی (به معنای نفس رحمانی) دانسته‌اند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴). کاشانی در *لطائف الاعلام* در توضیح نفس رحمانی می‌نویسد: «نفس رحمانی، حضرت معانی یعنی تعیین ثانی است» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۸۵).

۳. نفس رحمانی در تعینات خلقی: قول دیگری در میان متأخران شهرت یافته است که نفس رحمانی را حقیقت واحدی می‌دانند که تنها در ساحت تعینات خلقی سریان دارد؛ یعنی از عالم عقل تا عالم ماده (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۴۰). برای نمونه، سبزواری در *شرح مثنوی و نوری در حاشیه تمهید* نفس رحمانی را فیض مقدس معرفی کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۳؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۴). از بین معاصرین، امام خمینی ره علامه حسن‌زاده آملی و مرحوم آشتیانی هم به کرات نفس رحمانی را به همین صورت استعمال کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۶۵ و ۴۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۳۳). *آیت‌الله جوادی آملی* معتقد است که طبق دومین وجه تسمیه نفس رحمانی (تنفیس کرب از اسماء) فقط شامل فیض مقدس می‌شود و هرگز فیض اقدس را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا نفس رحمانی برابر دومین وجه تسمیه عامل تنفیس کرب از مهموم است، درحالی‌که صدر و ساقه فیض اقدس همگی مهموم‌اند و مُنفس می‌طلبند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۷)؛

۴. سریان نفس رحمانی در همه تعینات حقی و خلقی: بررسی آثار بزرگانی همچون قونوی، جنیدی، فرغانی و صائِن‌الدین‌ترکه نشان می‌دهد که از نظر ایشان، تمام مراتبی که به عنوان تجلی حق مطرح هستند (از تعیین اول تا عالم ماده) همگی در حیطة فراگیری و گستردگی نفس رحمانی قرار می‌گیرند و اگر احیاناً نفس رحمانی را به تعیین خاصی از تعینات وجود اطلاق کرده‌اند به سبب جهت خاصی بوده که در بعضی مواطن و عبارات به جنبه خاصی از این وجود عام اولویت داده‌اند و از آن سخن گفته‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۴۰). برای نمونه، قونوی در *شرح الاسماء الحسنی* سریان نفس رحمانی در همه مراتب حقی و خلقی را با قیاس به نفس انسانی به تصویر کشیده است (قونوی، ۲۰۰۸، ص ۱۲۰). جنیدی در مقدمه *شرح فصوص* عبارت بسیار کاملی درباره گستره نفس رحمانی و اعتبارات سه‌گانه آن بیان کرده است (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵). صائِن‌الدین‌ترکه درباره نفس رحمانی می‌نویسد:

نفس رحمانی در این مراتب پنج‌گانه (حضرات خمس) سرایت و به حسب هر مرتبه‌ای ظهور دارد و مخارج اصلی حروف انسانی نیز پنج‌اند: باطن قلب، سپس سینه، سپس حلق، سپس درون دهان، سپس دو لب. اینها با مراتب موجود در نفس رحمانی متناظرند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

نتیجه‌گیری

نفس رحمانی یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری است که تا زمان صدرالمتألهین در فلسفه سخنی از آن به میان نیامده بود. ابن عربی اصطلاح نفس رحمانی را از روایت مشهور نبوی درباره اویس قرنی اخذ کرده است. در این مقاله با کنکاش در مجموعه رسائل ابن عربی و کتاب‌های وی از قبیل فتوحات مکیه، فصوص الحکم، تفسیر القرآن، انشاء الدوائر و کتاب المعرفه، مشخص شد که عبارات ابن عربی در تفسیر نفس رحمانی، اختلافات ظاهری دارد. این اختلاف ظاهری در تعبیر، از این جهت است که در هر موطنی به لحاظ خاصی به حقیقت گسترده آن اشاره می‌کند. وی در فتوحات، نفس رحمانی را به چهار مرتبه اطلاق کرده است:

۱. اطلاق نفس رحمانی به تعین اول، پیش از امتداد که به نحو مندمج و فشرده در این تعین موجود است؛
۲. اطلاق به تعین ثانی، در مرحله امتداد ایجاد که سَمَتِ مبدئیت و ایجاد می‌یابد، و می‌رود که مسئله ایجاد و خلقت روی دهد، اما هنوز این امر رخ نداده است؛
۳. اطلاق به مراتب خلقی در مرحله صورت ممتد آن که از عالم عقل تا عالم ماده روی می‌دهد و نفس رحمانی بالفعل صورت می‌بندد؛
۴. اطلاق به صورت جامع و به همه مراتب حقی و خلقی.

از نظر ابن عربی، حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات و سریان در آنها نیست. نفس رحمانی، حقیقتی گسترده است که از تعین اول آغاز می‌شود و تا عالم ماده ادامه دارد و شامل فیض اقدس و مقدس است. او در برخی عبارات خود به این مطلب تصریح کرده که حقیقت نفس رحمانی چیزی جز شمول بر تمام تعینات حقی و خلقی نیست. به همین علت است که نفس رحمانی را هم واجب و هم ممکن، هم حادث و هم قدیم معرفی کرده است.

وجه تسمیه نفس رحمانی نیز تأییدی بر حقیقت گسترده نفس رحمانی است؛ چراکه وجه تسمیه نفس رحمانی از نظر ابن عربی، شباهت آن به نفس انسانی است. نفس انسان سه مرحله دارد: در درون و عمق سینه به حالت اندماجی وجود دارد. در ناحیه حلق، آماده پذیرش کثرت صوتی شده است و سرانجام در مخارج حروف، این کثرت به‌طور بالفعل بر آن عارض می‌شود. نفس رحمانی هم حقیقت گسترده‌ای است که به همین صورت دارای سه مرتبه است. از آنجاکه انسان کامل در قوس صعود، با نفس رحمانی اتحاد می‌یابد و مظهر تام همه اسما و صفات می‌گردد، ابن عربی به انسان نیز نفس رحمانی اطلاق کرده است.

منابع

- ابن ترکه، صافن الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدارفر.
- ابن عربی، محیی الدین، ۲۰۰۳م، کتاب المعرفة، تحقیق محمدمامین ابوجوهر، دمشق، دارالتکون للطباعة و النشر.
- _____، ۱۳۳۶ق، انشاء الدوائر، تحقیق محمدمهدی ناصرالدین، لیدن، مطبعة بریل.
- _____، ۱۴۲۱ق، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- _____، ۱۹۴۶م، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، بی تا، الفتوحات المکبیه، بیروت، دار الصادر.
- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، عین نضاح، تحقیق حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزوری، ملاحادی، ۱۳۷۴، شرح منوی، تصحیح مصطفی بروجردی، مصطفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیدرضی، محمدبن حسین، ۱۴۲۲ق، المعجازات النبویه، تصحیح مهدی هوشمند، قم، دارالحدیث.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۰۵ق، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۸ق، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۲۰۱۰م، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، النصوص، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۲۰۰۸م، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق قاسم تهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم و مصطفی خلیلی، ۱۳۹۲، «نفس رحمانی در متون عرفانی»، پژوهشنامه عرفان، ش ۹، ص ۱۳۷-۱۶۲.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، تحقیق احمد عبدالرحیم السابح، توفیق علی وهبه و عامر النجار، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۶، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۰ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، تحقیق حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
- نسائی، احمدبن علی، ۱۴۱۱ق، السنن الکبری، تحقیق عبدالغفار بنداری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، مجموعه ورام (تنبیه الخواطر و نزهة النواظر)، قم، فقیه.
- یزدان پناه، سعیدالله، ۱۳۹۳، مبانی و اصول عرفان نظری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

عرفان اجتماعی در منظومه فکری استاد شهید مطهری

محمدجواد رودگر / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران
dr.mjr345@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۱

چکیده

عرفان اجتماعی در منظومه فکری استاد شهید مطهری به‌منابۀ دانشی است که اصول و مسائل عرفان اسلامی را در مبانی، مقولات و غایات علوم اجتماعی متناظر به ساحات بینشی، گرایشی و کنشی عارفان اصیل متجلی می‌سازد. بدین جهت، بیان و تبیین عرفان اجتماعی از اهمیت، ضرورت و حساسیت خاصی در نظام اندیشه فردی و زیست اجتماعی و به‌ویژه تمدنی فرد و جامعه اسلامی برخوردار است که استاد شهید با نگاه فیلسوفانه، فلسفه مضافی و معرفت‌شناسی درجه دوم، به این امر اهتمام ورزیده و در این مسیر به نقد ایجابی عرفان موجود با رویکرد بازشناسی و بازسازی مفاهیم، مبانی و مقامات عرفانی و نقد سلبی عرفان و تصوف تاریخی با منطبق قرآنی، سنت و سیره معصومان^{علیهم‌السلام} پرداخته‌اند. مسئله اصلی مقاله حاضر این است که آیا عرفان اجتماعی در منظومه فکری استاد شهید مطهری قابل بیان و تبیین است؟ پاسخ مسئله را می‌توان با روش توصیفی - تحلیلی در اندیشه و آثار استاد اصطیاد کرد که برون‌داد آن عبارت است از: ۱. ارائه قرائت درست و دقیق از آموزه‌ها، گزاره‌ها و معارف عرفانی با سوپۀ اجتماعی؛ ۲. تبیین مفهومی و تعیین مصداقی عرفان اجتماعی در شعاع اندیشه و زیست عارفان مسلمان؛ ۳. بیان نمونه‌هایی از توصیف و توصیه‌های معطوف به عرفان اجتماعی در آثار گفتاری و نوشتاری استاد شهید؛ ۴. ارائه نمونه بازشناسی و بازسازی مفاهیم و مقامات عرفانی، مثل توبه و توکل، تا ظرفیت عرفان اصیل و دانایی و توانایی عارفان مسلمان و شیعی در تکوین و تکامل تمدن نوین اسلامی روشن شود.

کلیدواژه‌ها: عرفان، عرفان اجتماعی، توحید، انسان کامل، توبه، توکل، استاد شهید مطهری.

در ادبیات متعارف عرفان اسلامی با دو تعبیر «بُعد اجتماعی عرفان» و «عرفان اجتماعی» مواجهیم که به نظر می‌رسد تعبیر «عرفان اجتماعی» دقیق‌تر و مطابق با واقعیت عرفان و زیست اجتماعی عارفان خواهد بود. اگرچه عرفان اسلامی موجود دارای ساحت اجتماعی است، لکن آنچه از تاریخ و تجربیات تاریخی موجود این علم قابل درک و دریافت است، وجه حداقلی آن می‌باشد؛ زیرا اولاً غالباً ساحت اجتماعی آن در خدمات عام‌المنفعه اجتماعی - که البته بسیار مهم‌اند - محدود شد؛ و ثانیاً در عرفان متعارف و مصطلحی که جامعه با آن آشناست، از تعلیم و تربیت اجتماعی سالک با هدف کسب ظرفیت لازم و کافی در دو جنبه دانایی، و توانایی که فراتر از خدمات‌رسانی معمول به‌عنوان «مصلح اجتماعی» ظاهر شود، یا خبری نیست یا اندک و ناشناخته است. در این صورت است که کارکردهای بُعد اجتماعی عرفان با کارکردهای عرفان اجتماعی، از جهاتی قابل مقایسه نیست؛ زیرا در عرفان اجتماعی علاوه بر خدمات اجتماعی مرسوم، قابلیت احیای تفکر و معرفت اسلامی و اصلاح‌گری در ساحت اصلاح دینی اجتماعی وجود دارد. به نظر می‌رسد که تعبیر عرفان اجتماعی، جامع‌تر و کامل‌تر از تعبیر بعد اجتماعی عرفان است. علاوه بر این، این تعبیر می‌تواند در سه جنبه: «بینشی - دانشی»، «گرایشی - ارزشی» و «منشی - کنشی» توسعه و تعمیق یابد.

عرفان اجتماعی مولود طبیعی حقیقت سلوک تا شهود و واقعیت عرفان از رهگذر سیر انفسی و تحول وجودی در اسفار چهارگانه عرفانی است؛ زیرا دو سفر اول و دوم مقدمه حدوثی آن در سفر سوم و سپس تجلی تام عرفان اجتماعی در سفر چهارم است که در اصول «نبوت و امامت» تعیین تام و تشخیص کامل می‌یابد؛ زیرا عرفانی کامل است که سه آموزه بنیادین «هدایت عقلی و معرفتی»، «تربیت قلبی و معنوی» و «ولایت اجتماعی و تدبیر سیاسی» را با عناصری مثل «هادی»، «مری» و «ولی» در درون خود می‌پرورد. استاد شهید مطهری متناظر با اسفار اربعه نکته نغزی در خصوص مأموریت عارف دارند که می‌توان تعیین عرفان اجتماعی را از آن استنباط کرد؛ آنجا که می‌فرمایند: عرفا اصطلاحی دارند، مدعی هستند که سالکان چهار سیر مختلف دارند: ۱. سیر من الخلق الی الحق؛ یعنی سیر از خلق و طبیعت به سوی خداوند؛ ۲. سیر بالحق فی الحق؛ سیر در خداوند، یعنی کشف معارف الهی؛ ۳. سیر من الحق الی الخلق؛ سیر از خداوند به سوی خلق، یعنی آمدن برای ارشاد مردم؛ ۴. سیر بالحق فی الخلق. در واقع می‌خواهند بگویند: آن کسی شایستگی دارد که دستگیر دیگران باشد، هادی و راهنمای دیگران باشد، امر به معروف و ناهی از منکر باشد که خودش به آن منزل رفته است و بعد مأموریت یافته که مردم را به آنجایی که خودش در آنجا قرار گرفته، ببرد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۳۳۵؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۸۰). با عنایت با مطالب پیشین، اهمیت و ضرورت عرفان اجتماعی از دو جهت قابل تبیین، تحلیل و تعلیل است:

الف) از جهت ایجابی؛ بدین معنا که عرفان جامع و کامل، عرفانی است که غیر از کارکردهای سلوک فردی، از کارکردهای سلوک اجتماعی نیز برخوردار بوده و در متن زندگی اجتماعی نقش آفرین باشد و عرفان اصیل اسلامی، هم در ساحت دانشی و بینشی و هم در ساحت منشی و گرایشی از ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند جامعه را از حیث معرفتی و معنوی متحول سازد و انقلاب معنوی ایجاد کند تا عطر عبودیت و معنویت در متن و فضای

زندگی آدمیان منتشر شود و همهٔ ساحات و سطوح حیات آنان را تحت تأثیرش قرار دهد؛ و معرفت و محبت به خدا و یاد حق تعالی، لذت عقلی و باطنی و سعادت دنیوی و اخروی را به ارمغان آورد و در سبک زندگی معنوی و تمدن‌سازی نیز کارآمدی خاص به خود را داراست.

ب) از جهت سلبی؛ بدین معنا که عرفان بدون اجتماع و بُعد اجتماعی داشتن، عرفانی منفی و ناقص و دارای کاستی‌های جبران‌ناپذیر خواهد بود؛ به‌ویژه در زمانی که برخی تلاش می‌کنند تا عرفان را امری فردی، فاقد کنشگری‌های اجتماعی و بدون ظرفیت نگاه تمدنی نشان دهند، اهمیت بیان عرفان اجتماعی و ضرورت تبیین آن دو چندان می‌شود.

از آنجا که عرفان ناب اسلامی نه تنها دارای بعد اجتماعی، بلکه عرفانی اجتماعی است و عارف مکتب اسلام، جامعه‌گراست، نه جامعه‌گریز، جامعه‌سناست، نه جامعه‌سنیز، و خدمت‌استکمالی حین سلوک یا قبل از وصول، و اِکمالی بعد از سلوک یا وصول به‌عنوان دستگیری از مستعدان و نفوس مستعده از یک طرف و راهنمایی و راهبری جامعه از طرف دیگر دارد، بایسته است از این زاویه نیز مورد پژوهش و پردازش قرار گیرد تا روشن شود که عرفان اسلامی از ظرفیت بالایی برخوردار است و عارفان مسلمان دارای نقش کلیدی در فرهنگ و تمدن اسلامی بوده و هستند.

بیان و تبیین عرفان اجتماعی از منظر استاد شهید مطهری از جهات مختلف مهم و ضروری است:

الف) استاد شهید همان گونه که «کلام اجتماعی» را مطرح کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸-۲۰) به عرفان نیز از این منظر نگریست. اگرچه چنان که بایسته بود، فرصت تبیین عرفان اجتماعی را مثل کلام اجتماعی با نگرش به موضوع، مسائل، روش، غایت و کارکردهایش نداشت، لکن نوع نگاه او به عرفان و عارفان واقعی از این منظر بود.

ب) استاد شهید معنویات همراه با اجتماعیات و اجتماعیات همراه با معنویات را بر محور نظریه تلفیق یا عدم تفکیک معنویات و اجتماعیات در اخلاق، سلوک اخلاقی و عرفانی، مورد بحث، تحلیل و تعلیل قرار می‌داد. این نگرش برخاسته از بینش اسلام اجتماعی و فلسفه اجتماعی اسلام استاد شهید بود که هدف توحیدی را در طول هدف اجتماعی، یعنی عدالت اجتماعی، می‌دید. در نتیجه به «عرفان» نیز مثل «فقه» و «کلام» نگاه می‌کرد.

ج) نگاه اجتماعی استاد شهید به عرفان، با دو روش «ایجابی» (تبیین هویت و ماهیت عرفان اصیل اسلامی) و «سلبی» (نقد عرفان‌های فردگرایانه و صوفیانه) صورت می‌گرفت. به همین دلیل، ایشان عرفان را به صورت منظومه‌وار یا در یک هندسهٔ معرفتی خاصی ارائه می‌داد. در منظومهٔ عرفانی استاد شهید، اصول، روش (عقلی، شهودی)، معیار، ویژگی‌ها، رویکردها و کارکردها درهم‌تنیده بوده‌اند و عرفان اسلام ناب مبتنی بر کتاب و سنت، از همه حیث دارای اصالت بود و به همین دلیل ایشان گاهی عرفان اسلامی موجود را در برخی مسائل (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۸۹؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۹ و ۱۷-۲۴ و ۴۳-۴۷؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۱۲-۱۴۸) و موارد (مثل خلوت‌گزینی محض یا درون‌گرایی صرف و جامعه‌گریزی) مورد نقد و بررسی قرار داد.

د) نگاه استاد شهید به عرفان اسلامی نیز متأثر از نگاه فیلسوفانه‌اش بود؛ یعنی نگاهی فلسفی به عرفان، نه عرفان فلسفی که در ساحت عرفان نظری همواره مورد توجه استاد شهید بود.

ه) استاد شهید عرفان اسلامی را از دو منظر معرفت‌شناسی درجه اول (متن عرفان) و معرفت‌شناسی درجه دوم (درباره عرفان) تبیین و تحلیل کرد.

و) ناگفته نماند که استاد شهید از اصالت، اسلامیت و استقلال عرفان اسلامی در برابر نظریه عرفان اسلامی وارداتی، التقاطی و بیگانه دفاع می‌کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۵۴۸ و ۵۵۴).

۱. بیان مسئله

عرفان اجتماعی عرفانی است که در ذات عرفان اسلامی تکون یافت و در واقع یکی از برایندهای سیر و سلوک عرفانی در فرایند طی مقامات معنوی است که هرگاه در ساحت «تجربه سلوکی» مورد توجه و تبیین قرار گیرد، به اجتماعیات عرفانی یا عرفان اجتماعی حداقلی و استکمالی موسوم می‌شود و هرگاه در ساحت تجربه عرفانی (اعم از تجربه عین‌الیقینی یا حق‌الیقینی) ملحوظ شود، به عرفان اجتماعی یا عرفان اجتماعی حداکثری و اِکمالی موصوف خواهد شد. آنگاه که به حاق و حقیقت عرفان مصطح و موجود می‌نگریم و نگره‌ها و انگاره‌های آن را تحلیل و تعلیل می‌کنیم، می‌بایم که عرفان اجتماعی حداقلی و حداکثری در درون آن تعبیه شده است که نشانی از ظرفیت دانشی آن در تولید عرفان اجتماعی است؛ اما تبلور آن در عالم عینیت، متناظر با ظرفیت کنشی عارفان، مسئولیت‌ها و مأموریت‌ها، اقتضائات عصری و نیازهای زمانی است. براین اساس، دانش عرفان اسلامی موجود (اعم از نظری و عملی) در برابر عرفان فردی به معنای متعارف کلمه نیست. اگرچه از برخی آموزه‌ها، گزاره‌های عرفانی و نوع زیست عارفان و رفتارها و کشمکش‌های اهالی زهد و سلوک معنوی در صدر اسلام، مثل داستان عثمان بن مظعون (ناگفته نماند که عثمان بن مظعون صاحب مقامات معنوی و صدق و صفای باطنی و زیست توحیدی بسیار بالا و والایی بود) و برخی از زهاد ثمانیه برداشت می‌توان مدعی عرفان فردی یا درون‌گرا شد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۴۰۶؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۰۰-۵۰۴؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷-۱۴۹). استاد شهید مطهری نیز ناظر به جریان تصوف می‌فرماید: «از همان وقت‌هایی که تصوف هم در دنیای اسلام پیدا شد، می‌بینیم افرادی پیدا شدند که تمام نیروی خودشان را صرف عبادت و نماز کردند و سایر وظایف اسلامی را فراموش نمودند...» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۰۰). این است که با توجه به نکته یادشده و ماهیت تصوف و به‌ویژه عملکرد صوفیان (برخی فرق صوفیه) در قرون متمادی، ذهنیت تاریخی ما به‌گونه‌ای شکل گرفت که عرفان موجود، عرفانی فردی است؛ درحالی که پیش، گرایش، منش و روش عرفانی چنین نبوده و نیست. به نظر می‌رسد که اولاً درک و دریافت ما از هویت عرفان و ماهیت سیر و سلوک، صائب و صادق نیست؛ ثانیاً تلقی و تفسیر ما از عرفان و عارفان راستین صدر اسلام و اصحاب اسرار و یاران معنوی پیامبر اسلام ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ جامع و کامل نیست. استاد شهید با هدف دفاع از «عرفان و عارفان حقیقی» به تبیین فلسفه عرفان یا عرفان از منظر معرفت‌شناسی درجه دوم و تفکیک عرفان از تصوف و نقد نگرش‌های ماتریالیستی و سکولاریستی از برخی شخصیت‌های عرفانی و نقد

گرایش‌های افراطی در حوزه‌های زهد و عرفان توأمان پرداخت (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳۲-۳۸۴ و ۵۰۷-۵۳۳؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴۵). ایشان در خصوص اسلام اصیل گفته‌اند: «اسلام مکتبی است جامع و فراگیر. در اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی - اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فردی یا اجتماعی - توجه شده است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۳). بنابراین در بیان مسئله با دو حقیقت مواجهیم: الف) خاستگاه عرفان اجتماعی، ماده و صورت عرفان، زیست عارفان مصطلح در بستر تاریخ و تعبیرها و تلقی‌های مختلفی است که از آن داریم؛ ب) عرفان اجتماعی از حیث تبارشناسی به دانش عرفان و جامعه‌شناسی عرفانی و علوم اجتماعی متعارف تعلق دارد و به این سبب پرسش‌های مختلفی را برمی‌انگیزد. /استاد شهید مطهری یکی از متفکران اسلامی و عرفان‌پژوهانی که در خصوص عرفان اسلامی (هم بُعد اجتماعی و هم عرفان اجتماعی) حساسیت خاصی داشت، با نگاه فیلسوفانه و باز کردن افق نوینی مثل فلسفه اجتماعی علوم اسلامی، عرفان اسلامی را مورد مطالعه و تحقیق قرار داد و براساس اصل عدم تفکیک معنویات از اجتماعیات و اجتماعیات از معنویات در منظومه فکری خویش به بازخوانی و مذاقه در آن پرداخت و زمینه پرسشگری‌های مختلفی را فراهم ساخت تا روشن شود که چرا باید در کنار بُعد اجتماعی عرفان، درباره عرفان اجتماعی پرسش شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۲۱۷-۲۲۸ و پاورقی، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۰۷-۵۳۳). همچنین استاد شهید براساس آیه «رِجَالٌ لَّا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ»، منطق عرفانی قرآنی را بیان و تبیین و با تکیه بر آن، عرفان و تصوف جامعه‌گریز و رهبانیت‌پیشه و زهد منفی و ذکر منه‌ای مسئولیت‌های اجتماعی را مورد نقادی قرار داده و فرموده‌اند:

از اینجا تفاوت منطق عرفانی قرآن با خیلی از عرفان‌ها روشن می‌شود. قرآن نمی‌گوید: مردانی که از کار و تجارت و بیع و بنایی و معماری و آهنگری و نجاری و معلمی، و خلاصه «وظایف»، دست برمی‌دارند و به ذکر خدا مشغول می‌شوند. می‌فرمایند: آنها که در همان حالی که اشتغال به کارشان دارند، خدا را فراموش نمی‌کنند. یگانه چیزی که هیچ وقت او را فراموش نمی‌کنند، خداست... همه کارهای درستی که دیگران می‌کنند، او هم می‌کند...؛ اما تفاوت در این است که او در عین اشتغال به کارش، یک لحظه از خدا غافل نیست (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۴).

استاد شهید به‌عنوان یک اسلام‌شناس کم‌نظیر در موضوع «عرفان اسلامی» نیز از منظر فلسفه عرفان به عرفان‌پژوهی و عرفان‌شناسی اهتمام ورزیده‌اند و عرفان را با دو رویکرد «برون‌دینی و معرفت‌شناسی درجه دوم» و «درون‌دینی و معرفت‌شناسی درجه اول» مورد پژوهش و پردازش قرار داده‌اند که با توجه به مباحث ایشان، پرسش پیش‌روی این است که آیا می‌توان با تکیه بر اندیشه استاد شهید مطهری عرفان اجتماعی را ردیابی و تحلیل کرد؟

۲. پیشینه بحث

در زمینه عرفان اجتماعی در منظومه فکری استاد شهید مطهری، اولین بار است که مقاله‌ای نوشته می‌شود. اگرچه تاکنون نویسندگان در همین زمینه نشست‌های علمی در گروه‌ها و مجامع علمی برگزار کرده است، لکن مقاله‌ای که جنبه پژوهشی داشته باشد، نوشته نشده است. اکنون لازمه پاسخ‌یابی پرسش‌های برای ناظر به پرسش اصلی، تبیین

مفهومی عرفان و عرفان اجتماعی خواهد بود تا نشان داده شود که عرفان و عارفان نقش بنیادی در رشد و تعالی فرهنگ و تکوین و تکامل تمدن اسلامی داشته و دارند.

۳. چیستی عرفان

عرفان، معرفتِ شهودی به حق تعالی، آن هم شهودی عین‌الیقینی، و بالاتر شهود حق‌الیقینی از طریق طهارت باطن، طی مقامات معنوی و منازل سلوکی است. اکنون لازم است برای تبیین هویت و ماهیت عرفان اجتماعی و توصیف مفهومی و تعیین مصداقی آن، توضیح کوتاهی نسبت به دو قسم نظری و عملی عرفان دهیم تا تمهیدی برای توصیف و تبیین عرفان اجتماعی قرار گیرد.

الف) عرفان نظری بر دو مسئله بنیادین «توحید» و «موحد» سامان یافت که از دیدگاه استاد مطهری «عرفان» یعنی «معرفه‌الله»؛ معرفت حاصل از شهود باطن، که به توحید الهی - یعنی جز خدا هیچ ندیدن - منتهی گردد. از منظر ایشان با چند گزاره در عرفان نظری مواجهیم:

گزاره اول: از نظر عرفان، معرفه‌الله معرفت همه چیز است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۶۷).

گزاره دوم: توحید عارف، یعنی موجودی حقیقی منحصر به خداست، جز خدا هر چه هست، «نمود» است، نه «بود». توحید عارف، یعنی «جز خدا هیچ نیست». توحید عارف، یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن (همان، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱۹؛ ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۰، ۲۷، ۳۸، ۷۰-۷۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۲۳-۱۳۲).

گزاره سوم: یک عارف کامل در دنیا با دیدن هر چیزی خدا را می‌بیند و لذت می‌برد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۸)؛ و در فرازی دیگر، عارفان را «هل‌الله» نامیده‌اند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۱۱).

گزاره چهارم: انسان کامل اسلام، خلیفه‌الله، حجة‌الله و دارای شئون مختلف فکری، معنوی و اجتماعی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۸۴۹-۸۴۸ و ۹۳۳-۹۳۴). بنابراین استاد شهید مطهری بر این باورند که اولین انسان موجودی است که از بسیاری از انسان‌ها بعد از خودش حتی از انسان‌های امروز متکامل‌تر است و به عنوان «خلیفه‌الله» و «حجت خدا» است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۹۳۳-۹۳۴)؛ و معتقدند که مسئله امامت و ولایت، باطن شریعت است و کسی به این مطلب می‌رسد که اندکی از قشر عبور کرده و به مغز و لب پی برده باشد (همان، ص ۹۱۷؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۸۹ و ۸۴۹-۸۴۸).

ب) عرفان عملی در قالب منازل و مقامات، و احوال و مواجید نظم و نضد یافته است. عرفان عملی، یعنی سیر و سلوک باطنی برای دستیابی به مقام قرب و ولایت و در نهایت، لقای رب. در این زمینه بهتر است به چند گزاره از استاد شهید مطهری اشاره کنیم:

گزاره اول: «درد عارف دردی درونی است؛ یعنی دردی است که از نیازهای فطری پیدا می‌شود و... درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محو شدن... است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۸).

گزاره دوم: «از نظر عارف، کمال انسان... به این است که با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آنجا آمده است، بازگردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۰ و ۲۱۳).

گزاره سوم: «عرفا برای رسیدن به مقام عرفان حقیقی، به منازل و مقاماتی قائل اند که عملاً باید طرح شود و بدون عبور از آن منازل، وصول به عرفان حقیقی را غیرممکن می‌دانند» (همان، ص ۶۷).

گزاره چهارم: «شک نیست مرکبی که این راه را طی می‌کند، جز نفس عارف نیست. در اینجا از یک نظر، مسافر و مسافت و به عبارت دیگر، سالک و مسلوک فیه یکی است؛ و از نظری باریک و دقیق، مقصد نیز بیرون از آن دو نمی‌باشد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۸).

نتیجه آنکه در عرفان نظری سخن از «بود و نمود آن» بود و در عرفان عملی سخن از «باید و نباید» خواهد بود. علم عرفان عملی نیز شناخت راه و روش سلوک تا شهود و معرفت به باید و نبایدها یا دستورالعمل‌های سلوکی مبتنی بر مجاهدت با نفس در جههٔ جهاد اکبر است؛ که با انصراف از عالم ناسوت و اتصال به عالم مافوق ملکوت و اتساع وجودی برای درک و دریافت حق تعالی و اسمای حسناش تحقق می‌یابد.

بنابراین، عرفان معرفت‌شهودی به حق تعالی و اسمای حسنا الهی یا شناخت حقیقت مطلق و قرب وجودی به اوست؛ به بیان دیگر، خداشناسی و خداگرایی شهودی است.

۴. چیستی عرفان اجتماعی

عرفان اجتماعی دانشی است که اصول و مسائل عرفان اسلامی را در مبانی و غایات علوم اجتماعی شامل روان‌شناسی، اقتصاد، مطالعات اجتماعی، جغرافیای انسانی، حقوق، علوم سیاسی، سلامت عمومی، جامعه‌شناسی و... و مقولات اجتماعی مانند سبک زندگی جاری می‌کند و رنگ عرفانی به آنها بخشد. از این رو، عارف اجتماعی، با خلق خدا همان کند که خدا با بندگانش؛ زیرا از وظایف عارف، خداؤ کردن (متخلق به اخلاق خدا کردن) جامعه و حاکمیت نگرش و گرایش توحیدی بر آن، خدمت به خلق، اصلاح امور جامعه و سوق دادن آن به سمت زیست اخلاقی - معنوی، احقاق حق و اقامهٔ عدل اجتماعی از طریق تدبیر و سامان‌دهی آن است (لازم به یادآوری است که در تعریف عرفان اجتماعی می‌توان از دو نکتهٔ «تفسیر عرفانی از جامعه توحید بنیان» و «تربیت عرفانی جامعه توحیدمدار» بهره برد تا در پرتو تفسیر و تربیت توحیدی، جامعه را از کثرت به وحدت سوق و سیر داد).

بنا بر تعریف یادشده، عرفان اجتماعی دربردارندهٔ «موضوع» (جامعه و اجتماع)، «روش» (تعلیم و تربیت معنوی - توحیدی)، «غایت» (غایات بینشی = معرفت به خدا، غایت گرایشی = عبودیت الهی و غایت منشی = تخلق به اخلاق الهی، غایت کنشی = قیام‌الله) برای وصول به عدالت اجتماعی است. به بیان دیگر، عالِم و عاقل‌سازی و معنوی‌سازی جامعه در پرتو انسان کامل مکمل معصوم ﷺ یا انسان متکامل، و در مجموع «عالم ربانی»، امکان‌پذیر خواهد بود (ر.ک: رودگر، ۱۴۰۰، ص ۴۵-۴۶).

استاد شهید مطهری می‌فرمایند «خدایا! ما مردم جامعهٔ توحیدی در حرکتی هماهنگ، همه با هم به سوی تو و گوش به فرمان تو، در مسیر پرستش تو روان هستیم» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۱۰۶-۱۰۷). ایشان بر این باورند

که اسلام در کنار ندای توحید روانی و درونی، در پرتو ایمان به خداوند متعال و یگانه‌پرستی ذات یگانه‌ او فریاد توحید اجتماعی در پرتو جهاد و مبارزه با ناهمواری‌های اجتماعی را بلند کرد که نمونه تاریخی آن، در حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام تبلور یافت (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵). توحید اساس بعثت‌ها و رسالت‌ها بوده است و تمام انبیای الهی و امامان علیهم السلام درصد حاکمیت توحید بر بینش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌های آدمیان برآمده‌اند تا فرد و جامعه توحیدی تربیت کنند و تشکیل دهند.

به بیان دیگر، عرفان اجتماعی از رهگذر سیر در خلق خدا با مَنْ فانی فی الله و باقی به بقاء الله حادث شده، مسئولیت کلان اجتماعی بر عهده عارف نهاده می‌شود تا در جهت هدایت و تربیت خلق خدا و تدبیر و سامان‌دهی جامعه به‌سوی عقل و عدل گام بردارد. شهید مطهری در باب اینکه عارف واصل از حق به خلق روی می‌آورد و درد خلق دارد، می‌فرماید:

عشق اولیای حق به جهان، پرتوی از عشق به حق است، نه عشقی در برابر عشق به حق. درد خلقی آنها منبعث از درد حقی آنهاست، نه از یک ریشه و منبع دیگر. هدف‌ها و آرزوها و غایات آنها پله‌های بالا رفتن و بالا بردن مردم به سوی غایة الغایات، یعنی خداست. پیامبران کارشان از درد خدایی آغاز می‌شود که آنها را به سوی قرب به خداوند و وصول به بارگاه او می‌راند. این درد، تازیانۀ تکامل آنهاست و محرک آنها در این مسیر و سفر است که از آن به «سفر از خلق تا حق» تعبیر می‌شود. این درد یک لحظه آنان را آرام نمی‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۲۲).

اینک با عطف توجه به اباحت پیشین می‌توان در خصوص عرفان اجتماعی این‌گونه بیان کرد که عرفان اجتماعی به‌مثابه دانشی نظری در حوزه عرفان اسلامی است تا نشانی از ظرفیت دو دانش عرفان عملی (ساحت تولیدی عرفان اجتماعی) و دانش عرفان نظری (ساحت تبیینی عرفان اجتماعی) باشد.

۵. عرفان اجتماعی در آثار و آراء استاد شهید مطهری

یکی از نکات کلیدی در منظومۀ فکری شهید مطهری، تبیین و ترویج عرفان نهج‌البلاغه‌ای است؛ عرفانی که اوج عرفانی اجتماعی بوده، روح حاکم بر آن عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری است و این در مقام تحقق و تعین، جز با حکومت و ولایت سیاسی امکان‌پذیر نیست. عرفان نهج‌البلاغه‌ای، عرفانی جامع و کامل است و مکتب عرفانی را براساس عناصری همچون عقلانیت، معنویت، سیاست و عدالت شکل می‌دهد. عرفان نهج‌البلاغه‌ای، انقلابی، متشرعانه و متعبدانه است که حاصل زنده کردن عقل فطری و سلیم، میراندن نفس اماره و طی منازل سلوکی با مجاهدت و تحمل ریاضت معقول و مشروع است. از همین‌رو، استاد شهید براساس خطبۀ ۲۱۰ نهج‌البلاغه که می‌فرماید: «فَدَّ أَحِبًّا عَقْلَهُ وَ آمَاتَ نَفْسَهُ حَتَّى دَقَّ جَلْبَلَهُ وَ لَطَّفَ غَلِيظَهُ»؛ خرد خویش را زنده کرده و نفسش را می‌راند است؛ چندان که پیکر درشت و ستبر او لاغر و نزار گشته است... و خطبۀ ۲۱۳ نهج‌البلاغه که شرح و تفسیر آیه ۳۷ سوره «نور» می‌باشد، مقامات و منازل عرفانی و اوصاف اولیاءالله را برمی‌شمارد و «عبودیت» را با مراتب و درجاتش، «روح کلی» حاکم بر سلوک الی‌الله قلمداد می‌نماید (همان، ص ۴۱۶-۴۱۹؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۰۷). استاد در تمامی بحث‌هایش در زمینه عرفان و روش سلوکی در طی مقامات و منازل عرفانی، روی یک

اصل کلیدی تکیه کردند که در مکتب عرفان برای رسیدن انسان به مقام انسان کامل، «اصلاح و تهذیب نفس» و توجه به خدا لازم است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۹۹).

عرفان اجتماعی در مقام تعیین و تعین، عبارت است از تحقق هدایت (تعیین کمال و تأمین نیازهای نیل به کمال)، تربیت (علمی، عقلی و معنوی) و تشخیص عدالت اجتماعی در قالب مدیریت و ساماندهی جامعه، که هدف آن نیل به توحید و ولایت الهیه است؛ و نمونه بارز آن، مدینه‌النبی در صدر اسلام می‌باشد. براساس توصیف یادشده، می‌توان گفت که حیات عرفانی فقط با ذکر و مناسک و اعمال خاص در کنج خلوت تحقق نمی‌یابد؛ بلکه انس و الفت و مهرورزی و دستگیری از مردم، موجب تجلی سلوک عملی در اجتماع می‌گردد؛ لذا در سلوک اسلامی و عرفان دینی، همه‌اهتمام سالک بیرون آمدن از تنگنای «من» با هدف «ما» شدن، خروج از خود، یا توسعه و تزیید وجودی یافتن است. انسان سالک قدم‌به‌قدم و آهسته‌آهسته با خروج از درون به برون و عرصه خدمت به خلق، متجلی می‌گردد و در نهایت، نه «من» می‌شود و نه «ما»؛ بلکه به «او» می‌رسد. اینک نمونه‌هایی از عرفان اجتماعی که استاد شهید در لابه‌لای اباحت خویش به آنها پرداخته‌اند:

۱. عرفان اجتماعی، عرفانی است که از آغاز تا انجام دارای سوبه‌های اجتماعی است و اوج آن در سفر چهارم تحقق می‌یابد؛ و استاد شهید مطهری ناظر به اقتضات سفر سوم و چهارم در اکمال و تکمیل خلق و جامعه انسانی، در بحث خودآگاهی پیامبرانه بدان اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۲۱)؛ چنان‌که در جای دیگری متناظر با سفر چهارم می‌فرماید: «در این سیر، عارف با مردم و در میان مردم است و به تمشیت امور آنها می‌پردازد؛ برای آنکه آنها را به سوی حق سوق دهد» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۸۰).

۲. خدمت به خلق حین سلوک و بعد از شهود: استاد شهید در این زمینه باور دارند که «عرفان هیچ وقت در نهایت امر، سر از خدمت به خلق در نمی‌آورد؛ در وسط راه و بلکه در مقدمه راه سر از خدمت به خلق درمی‌آورد. خدمت به خلق در عرفان هست و باید هم باشد؛ ولی خدمت به خلق، نهایت عرفان نیست؛ خدمت به خلق مقدمه‌ای از مقدمات عرفان است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۸۹)؛ زیرا در عرفان با دو نوع خدمت روبه‌رو هستیم: الف) خدمت به معنای خدمات عام‌المنفعه اجتماعی حداقلی، که لازمه سلوک الی‌الله در طی اسفار عرفانی است؛ ب) خدمت به معنای تدبیر سیاسی و مدیریتی جامعه برای احقاق حق و اقامه عدالت اجتماعی حداکثری، که لازمه اتمام سفر سوم و به‌ویژه سفر چهارم است.

۳. عرفان و توجه به حقوق اجتماعی و واقعی مردم (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۴۹): در زمینه خدمت به خلق که حین سلوک و بعد از شهود حق تعالی با دو جلوه حداقلی و حداکثری رخ می‌دهد، به مطلبی دقیق و عمیق از استاد شهید مطهری برخورد می‌کنیم که بعد از تحلیل اجمالی دو گزاره «خدمت به خلق مقدمه ایمان فرد است» و «ایمان فرد مقدمه خدمت به خلق است» می‌فرماید:

ایمان مقدمه خدمت به خلق نیست؛ عبادت مقدمه خدمت به خلق نیست؛ برعکس است: خدمت به خلق مقدمه ایمان است، خدمت به خلق مقدمه عبادت است، خدمت به خلق مقدمه عاقل شدن است، خدمت به خلق مقدمه سایر ارزش‌های انسانی است؛ یعنی ما باید به خلق خدمت کنیم تا آنها را در مسیر ایمان بیندازیم؛

تا آنها را در مسیر خداپرستی بیندازیم؛ تا آنها را در مسیر سایر ارزش‌ها بیندازیم. خدمت به خلق مقدمه و زمینه برای ایمان است، نه اینکه ایمان مقدمه برای خدمت به خلق است و نه اینکه هیچ کدام مقدمه دیگری نباشد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۲۸۹).

۴. تربیت مجاهد فعال در عرفان اصیل اسلامی: یکی از نکات لطیفی که استاد شهید در مورد معارف عمیق عرفانی طرح کرده‌اند و باور دارند، این است که مکتب عرفانی متخذ از *نهج البلاغه*، سالکان جامع و همه‌بعدی تربیت می‌کنند و رشد متوازن را در درون آنها به منصفه ظهور درمی‌آورند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱۶).

۵. از منظر استاد شهید، منطق عرفان ناب اسلامی منطق زندگی ارزشی و مبتنی بر یاد خدا در همه ساحات و وجوه مادی و معنوی، فردی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۴) که جنبه ایجابی دارد. ایشان در فراز دیگری با نقد انسان کامل عرفان مصطلح و تصوفی که غالباً درونگرا، یک‌جانبه‌نگر و اهل رهبانیت و انزوا بوده است، به نقد درون‌گرایی محض می‌پردازند (ر.ک: همان، ص ۹) که جنبه سلبی دارد.

۶. الگوهای جامع سلوک فردی و اجتماعی: از نظر استاد شهید، در عرفان اسلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «سوه حسنه» و علی علیه السلام مقتدا و رهبر کامل در همه ابعاد زندگی، اعم از عبادی، خانوادگی، اجتماعی در بخش‌های گوناگون معرفی شده است و «عارف مسلمان» نمی‌تواند اهتمام به امور مسلمین نداشته باشد و نسبت به هدایت و تربیت جامعه و تحقق «عدالت اجتماعی» بی‌تفاوت باشد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۰۷-۵۳۳).

۷. عدم تفکیک زندگی فردی از زندگی اجتماعی: استاد شهید مطهری معتقدند که یک نفر مسلمان باید زندگی خود را از زندگی عمومی جدا نداند؛ باید زندگی خود را، هرچند در بعد معنوی و سلوکی، با زندگی عموم تطبیق دهد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

۸. عدم تفکیک عرفان دینی از سیاست: استاد شهید مطهری در این خصوص معتقدند: «مسئله‌ای که به‌نام تفکیک دین از سیاست عنوان می‌شود، عنوان محترمانه‌ای است؛ ناسزای مؤدبانه‌ای است به اسلام، که جوابگوی نیازهای جهان امروز نیست» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۱۹۸). از آنجا که استاد شهید عرفان اسلامی را زاده و رشد یافته در دامن فرهنگ اسلامی دانسته و دین را مایه و ریشه عرفان قلمداد کرده‌اند، از این نظریه کلان می‌توان مخالفت عرفان اسلامی با تز جدایی عرفان از سیاست را فهم کرد.

۹. یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های فکری و درواقع احیای تفکر اسلامی استاد شهید مطهری، بازشناسی مفاهیم اسلامی و ارائه تفسیر اجتماعی از آنها، به‌ویژه مقامات معنوی در اخلاق اسلامی، اخلاق عرفانی و عرفان اسلامی بود که در برخی از مفاهیم دینی، اوصاف اخلاقی و مقامات عرفانی مثل توبه، زهد، توکل، تسلیم و رضا و... ظهور بیشتری یافت. اکنون از باب نمونه، مفاهیمی چون توبه و توکل را مطرح خواهیم کرد تا ببینیم که چگونه استاد شهید تحلیل محتوایی معطوف به ساحات و سطوح اجتماعی، انقلابی - حماسی و حرکت‌آفرین و حرارت‌بخش و مسئولیت‌آفرین از آنها ارائه داده‌اند.

عوضی می‌رود، یک دفعه برمی‌گردد به راه حق؛ برمی‌گردد به سوی خدا» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۲۳۲). ایشان می‌فرمایند: «اولین منزل عبودیت، توبه است. اگر در روح خودتان تکانی دیدید، اگر ندامتی دیدید، اگر احساس پشیمانی دیدید، اگر گذشته خودتان را سیاه و تیره دیدید، اگر احساس کردید راهی که تا کنون می‌رفته‌اید، خطا بوده است، سراسیمه بوده است، و با خود گفتید باید برگردم رو به سربالایی، رو به خدا، شما به اولین منزل عبودیت و عبادت و اولین منزل سلوک رسیده‌اید و می‌توانید از آنجا شروع کنید؛ و اگر نه، نه» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۴۶). ایشان در جای دیگری نیز می‌فرمود: «اولین منزل سلوک به خداوند، منزل توبه است» (همان، ص ۵۳۶). از منظر شهید مطهری، توبه یکی از مختصات و ممتازات وجودی انسان بیدار و دل‌آگاه و یکی از این استعدادهای عالی در انسان است (ر.ک: همان، ص ۵۳۶). توبه تحول از وضع موجود به سوی وضع مطلوب است که گاهی نیاز به شوریدن علیه وضع موجود خواهد بود؛ زیرا وضع موجود اساساً وضعی نیست که در مسیر کمال باشد؛ اما وضعی ناقص که باید کامل گردد؛ بلکه وضعی ضد کمال و مخالف مسیر حقیقت است؛ و این سنخ توبه، محتاج تحولی بنیادین و تغییری زیربنایی است و تنها از عهده انسان برمی‌آید که می‌تواند در برابر شخصیت شکل‌گرفته اولی‌اش قیام کند و شخصیت جدیدی بیابد و به تعبیری تولدی دوباره یابد. به همین دلیل، استاد شهید مطهری فرمود: «توبه برای انسان تغییر مسیر دادن است... توبه عبارت است از یک نوع انقلاب درونی؛ نوعی قیام؛ نوعی انقلاب از ناحیه خود انسان علیه خود انسان... توبه یعنی آن قیام درونی» (همان، ص ۵۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱). به بیان دیگر، توبه عکس‌العمل نشان دادن مقامات عالی روح در مقابل مقامات دانی تائب است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۲۱۰) و یک قیام اصلاحی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۳۸۷). نتیجه آنکه توبه انقلابی در برابر خویشتن است و دارای خصیصه «انقلابی»، «جهادی» و «حماسی» است. آنگاه که با توبه امثال حرین یزید ریاحی گره می‌خورد، رسالت اجتماعی را در طول رسالت فردی توبه‌کننده قرار می‌دهد؛ چنان که استاد شهید مطهری، توبه حر ریاحی را با جان‌مایه اجتماعی - حماسی و شورانگیز تصویر کرده و آن را از یک تائب در صحرای کربلا به‌عنوان یک توبه مقبول، یک توبه بسیار جدی در کربلا از مردی شجاع و نیرومند بیان کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۵۵۲-۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۳۷۱). توبه «حر» نمادی از توبه آگاهانه و انقلابی و در میدان بزرگ عمل اجتماعی یا حماسه جوادان حسینی بوده است و این ظرفیت را داراست که توبه در عرفان اجتماعی را درست و دقیق تشریح نماید، درست است که توبه انقلابی در برابر خود است؛ اما ممکن است انقلابی و جهادی باشد و ممکن است نباشد؛ اما الگوی توبه «حر»، مدلی انقلابی، حماسی و جهادی است؛ زیرا توبه «حر» در خلوت و خلسه حادث نشد؛ بلکه در جلوت و عرصه کارزار با دشمن عقل و عدل رخ داد. نیک می‌دانیم که توبه به‌عنوان یکی از مقامات - عرفانی که آن نیز انقلابی درونی و عکس‌العمل مقامات عالی روح در مقابل مقامات دانی آن است - نخستین مقام سلوکی درون‌گرایانه است و شرایط، الزامات و کارکردهای خاص به خود را دارد؛ لکن توبه‌ای که در متن قیامی اجتماعی و حماسه خونین رخ می‌دهد، توبه‌ای اجتماعی و برون‌نگرانه نیز هست. بنابراین، توبه انقلابی و جهادی با انقلاب درونی - که جهادی درونی با نفس است - همه مختصات توبه واقعی را به اضافه ویژگی حق‌گرایی و عدالت‌خواهی و ظلم و فسادستیزی دارد که این مختصات، تنها در متن جامعه با صبغه و سیاق اجتماعی محقق خواهد شد.

توکل عامل حرکت و موجد تلاش بی‌وقفه است، نه مانع حرکت و رادع تلاش و کوشش. به تعبیر استاد شهید مطهری: «در منطق قرآن بویی از توکل به مفهوم دست روی گذاشتن و اینکه بشر کاری را که وظیفه اوست و در مقدرات اوست، انجام ندهد و به بهانه توکل از زیر بار وظیفه شانه خالی کند، وجود ندارد. آنچه در قرآن هست، این است که اگر بشر دنبال آرمان مقدس برود و دارای نیت خالص و کوشا باشد، جهان نسبت به او بی‌طرف نیست؛ دست‌هایی هست که در یک شرایط خاصی به حمایت بشر برمی‌خیزد» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۵۸). ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «توکل یعنی انسان در پیمودن راه حق، چه از جنبه مثبت و چه از جنبه منفی، به خود تزلزل راه ندهد و مطمئن باشد که اگر در جریان زندگی، هدف صحیح و خداپسند خود را در نظر بگیرد، نه منافع شخصی راه، اگر فعالیت خود را متوجه انجام وظیفه کند، نه متوجه خود، کار خود را به خدا باز گذارد، خداوند او را تحت حمایت خود قرار می‌دهد» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۱). استاد شهید همچنین معنای صحیح توکل را با توجه به آیاتی از سوره «طلاق» تبیین می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۳۰۸). ایشان این حقیقت در توبه را با واقعیتی در صحنه کربلا توضیح داده و تحلیل کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ص ۱۰۱۹). از نظر استاد شهید مطهری، توکل معنای جهادی - حماسی و زنده‌کننده دارد؛ چنان که می‌فرمایند: «توکل در قرآن یک مفهوم زنده‌کننده و حماسی است؛ یعنی هر جا که قرآن می‌خواهد بشر را وادار به عمل کند و ترس‌ها و بیم‌ها را از انسان بگیرد، می‌گوید: ترس و توکل به خدا کن؛ تکیهات به خدا باشد و جلو برو؛ تکیهات به خدا باشد و حقیقت را بگو» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۴۵۲). آنگاه با اشاره به مفهوم مسخ‌شده و انحرافی توکل در میان مسلمین می‌فرماید: «ولی وقتی که شما همین توکل را در میان تفکر امروز مسلمین جست‌وجو می‌کنید، می‌بینید یک مفهوم مرده است. وقتی می‌خواهیم ساکن بشویم و جنبش نداشته باشیم، وقتی می‌خواهیم وظیفه را از خودمان دور کنیم و آن را پشت سر بیندازیم، به توکل می‌چسبیم. مفهوم توکل، درست وارونه آن چیزی که قرآن تعلیم داده، در افکار ما وارد شده است. باید فرصتی باشد تا من آیات توکل را یکی یکی برای شما بخوانم و از روی قرآن ثابت کنم که توکل در قرآن چه مفهوم عالی حماسی حیات‌بخشی دارد!» (همان، ص ۴۵۳). بنابراین در حیات فردی و اجتماعی انسان قرآنی و سالک وحیانی، سه عنصر: «تدبیر»، «تلاش» و «توکل» حضوری فعال و بالفعل دارد و توکل او با تدبیر و تلاش در ارتباط منطقی و دیالکتیکی است، این نوع توکل، دینامیکی است نه مکانیکی؛ توکلی حرارت‌زا و حرکت‌آفرین و همراه با عقلانیت. استاد شهید مطهری در تبیین مفهومی و مصداقی توکل و تفکیک بین سرنوشت و انجام وظیفه در متن و بطن توکل، می‌فرماید:

یکی از اشتباهاتی که در باب توکل می‌شود، خلط میان «توکل در سرنوشت» و «توکل در وظیفه» است. ما در باب توکل یک وظیفه داریم، که همان اطاعت است. ما باید کار را به منظور اطاعت و به منظور [امثال] امر انجام دهیم؛ ولی اوست که ما را در حفاظت خود قرار می‌دهد. بعضی از افراد به جای اینکه توکل در سرنوشت کنند، توکل در وظیفه می‌کنند؛ یعنی به جای اینکه اطاعت کنند، توکل می‌کنند. نه؛ اطاعت کن؛ بین او چه دستور داده است؛ اگر دستور داده است که حرکت کنی، حرکت کن و اگر دستور داده است نروی، نرو. تو خود را آماده اجرای دستور او کن و آن وقت اعتماد داشته باش که او تو را به خود وا نمی‌گذارد. مثلاً به انسان گفته‌اند: تو وظیفه داری تحصیل

علم کنی و درس بخوانی. این امر خداست. اگر کسی بگوید: من به جای اینکه درس بخوانم، توکل می‌کنم، صحیح نیست. این مرحله، مرحله اطاعت است. اطاعت کن و مرحله نهایی را که سرنوشت است، به او واگذار کن. تو به وظایف عمل کن. اگر گفته‌اند: بر تو لازم و واجب است کسب و کار کنی، اگر بگویی به جای کار کردن توکل می‌کنم، صحیح نیست. کار کردن وظیفه است؛ کار کردن اطاعت است؛ تو اطاعت کن؛ دستور را اجرا کن؛ اگرچه [سرنوشت آن را] به او واگذار کرده‌ای. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ عَلَى اللَّهِ فَيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛ معبودی جز او نیست؛ مطاعی جز او نیست؛ پس مؤمنین فقط او را اطاعت می‌کنند و تنها باید بر او توکل کنند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۷، ص ۳۸۳ و ۴۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۸-۲۹).

پس در مفهوم «توکل» دو حقیقت روشن وجود دارد: از طرف بنده قبول کردن وظایف الهی‌ای که به او واگذار شده است؛ از طرف خدا قبول کردن سرنوشت خوب که بنده به او واگذار کرده است. خدا تکلیف به تو واگذار کرده است، تو آن را بپذیر؛ تو سرنوشتت را به خدا بسپار، خدا آن را می‌پذیرد (همان، ص ۴۱۱). قیام عاشورا، توکل را نیز در متن حرکت اجتماعی عدالت‌خواهانه معنا کرده و مصادیق متوکلین حقیقی را نشان داده است تا راه گم نشود و توکل تنها در سلوک فردی محدود نگردد و به سلوک اجتماعی نیز تعمیم یابد. یاران امام در قیام کربلا، از زمره متوکلان پویا و فعال بودند و با طی طریق توکل به مقام رضای الهی دست یافته‌اند و این نوع توکل، همانا وظیفه‌شناسانه و حرکت‌آفرین خواهد بود. در توکلی که اسلام ارائه داده است و در عرفان راستین اسلامی وجود دارد، انجام وظیفه و حرکت است، نه وظیفه‌گریزی و توقف.

نتیجه‌گیری

نگاه/استاد شهید مطهری به عرفان، نگاهی فیلسوفانه با رویکرد درون‌عرفانی و برون‌عرفانی است. عرفان در افق اندیشه و ساحت تفکر/استاد شهید مطهری دانشی بس مهم و سترگ در فرهنگ و تمدن اسلامی و دارای کاربردها و کارکردهای «معرفتی - معنوی» و «اجتماعی - تمدنی» بسیار تأثیرگذار است. در عرفانی که شهید مطهری ارائه می‌دهد، معنویات و اجتماعیات، سلوک و سیاست، سجاده و سنگر، شریعت و شهود، خرد و خرابات یا عقل و عشق در طول یکدیگر و ممکن‌الاجتماع‌اند، نه در عرض و مانع‌الجمع و می‌تواند در تکوین و تکامل تمدن نوین اسلامی دارای نقش و کارآمدی مفید و مؤثری باشد. عرفان اجتماعی نیز در منظومه فکری استاد شهید، در ساحات بینشی، گرایشی و کنشی قابلیت تبیین و تعمیم دارد. ایشان عرفان را منهای مسئولیت‌ها و کارکردهای اجتماعی، عرفان جامع و کامل اسلامی - که برگرفته از نصوص وحیانی و سیره معصومان علیهم‌السلام است - نمی‌داند و در نتیجه به عرفان و زیست عارفان در بستر تاریخ، به‌ویژه تصوف و صوفیان در دوره‌های گوناگون با نگاه انتقادی می‌نگرد و به بازشناسی مفاهیم، مبانی و اصول، مراحل و مقامات عرفانی اهتمام می‌ورزد و تفسیر خنثا، فردمحورانه و درون‌گرایانه را به تفسیر جهت‌دار، فعال، اجتماعی و برون‌نگرانه تبدیل می‌کند تا عرفان اجتماعی مبتنی بر عقلانیت و عدالت و تمدن‌سازانه را تبیین و ارائه نمایند. بنابراین، عرفان اجتماعی را می‌توان در منظومه فکری و آثار و آرای استاد شهید ردیابی کرد و نشانی‌های آن را به جامعه علمی و عرفان‌پژوهان نشان داد؛ که نمونه‌هایی از آنها بیان شد.

منابع

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *حماسه و عرفان*، قم، اسراء.

رودگر، محمدجواد، ۱۴۰۰، *عرفان اجتماعی (ماهیت، مبانی و کارکردها)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا، ج ۱۳.

_____، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۴.

_____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲، ۳، ۴، ۷، ۱۱، ۱۶، ۱۷ و ۱۸.

_____، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱.

_____، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۱.

_____، ۱۳۸۲، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ج ۳ و ۴.

_____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۵ و ۲۳.

_____، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۴.

_____، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۵.

_____، ۱۳۸۷، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ج ۸.

_____، ۱۳۸۷، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا، ج ۱۰.

_____، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۶.

_____، ۱۳۸۸، *بیست گفتار*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۷.

_____، ۱۳۹۰، *گفتارهایی در اخلاق اسلامی*، تهران، صدرا.

مهم‌ترین عامل رفع فساد از اجتماع از دیدگاه ابن عربی

محمود جوادی والا / سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری عرفان و شریعت مؤسسه امام رضا (ع) m.javadivala@gmail.com
دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۷

چکیده

در طول تاریخ یکی از دغدغه‌های مهم انسان‌ها، به‌ویژه انسان‌های بزرگ همچون انبیا و اولیای الهی رفع فساد و اختلاف در جوامع بشری بوده است. انسان موجودی است که هویت اجتماعی دارد و گرایش به زندگی اجتماعی، ریشه در طبیعت و فطرت او دارد. از سوی دیگر، شکی نیست که تزاخم و تضاد منافع و در نتیجه اختلاف و فساد از لوازم زندگی اجتماعی اوست؛ از این رو، انسان‌ها برای جلوگیری از این اختلاف و فساد به تشکیل حکومت روی آورده‌اند؛ حکومتی که بتواند عدالت را در جامعه ایجاد کند و مانع ایجاد فساد و اختلاف در جامعه شود. اما چه نوع حکومتی می‌تواند چنین هدفی را محقق کند؟ در این مقاله ثابت خواهیم کرد که براساس دیدگاه ابن عربی، تنها حکومتی که می‌تواند چنین هدفی را تحقق بخشد، حکومتی است که در رأس آن انسان کامل و خلیفه‌الله یا هر انسان جامع‌الشرایط و خودساخته عاری از حب مقام باشد و هدفش برپایی دین خدا و اجرای فرامین و احکام خدا باشد و تنها راه ریشه‌کنی فساد و اختلاف در جامعه، اطاعت از چنین امام و حاکمی است. بنابراین در این نوشتار ابتدا به بحث خلیفه‌الله و ملاک خلافت او و ارتباط تنازع اسماء متقابل الهی با لزوم حکومت او و مظهریت او برای اسم «الحکَم العَدل» و همچنین زعامت اجتماعی او از دیدگاه ابن عربی خواهیم پرداخت، سپس عامل اصلی و مهم برپایی عدالت و رفع اختلاف و فساد از جامعه را از منظر ابن عربی بیان خواهیم کرد و در نهایت به ساختار بهتر و درست‌تر انتخاب امام و دیگر مدیران کلان جامعه اسلامی در صورت نبود و غیبت خلیفه‌الله و امام معصوم اشاره خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: اجتماع، نزاع، اسماء‌الله، خلیفه‌الله، امام، دوران غیبت، ابن عربی.

در این مقاله درصددیم تا مهم‌ترین عامل رفع فساد از جوامع را از دیدگاه/بن‌عربی مورد بحث قرار داده و به سؤالات زیر پاسخ دهیم. آیا حکومت‌های غیردینی و سکولار بر این امر قادرند؟ مهم‌ترین رکن و مؤلفه حکومت دینی که مردم با چنگ زدن و تمسک به آن می‌توانند فساد را ریشه‌کن کنند کدام است؟ ویژگی‌های حاکم و دیگر مدیران حکومت دینی و نیز ساختار انتخاب آنها به‌ویژه در دوران غیبت چگونه باید باشد تا از بروز فساد در جامعه جلوگیری کند؟ آیا غیر انسان کامل می‌تواند حاکم و امام جامعه شود؟ این نوع مباحث به صورت پراکنده در لابه‌لای آثار/بن‌عربی خصوصاً اثر گران‌قدر او *فتوحات مکیه* آمده است، ولی به صورت منسجم و با این رویکرد و با جهت پاسخ‌دهی به این سؤالات مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. شبهات فراوانی که برخی روشن‌فکران دینی معاصر در مسئله جدایی دین و عرفان از سیاست مطرح ساخته‌اند، اهمیت این پژوهش را دوچندان می‌کند. این افراد معتقدند که دین و خصوصاً بعد عرفانی آن، تنها برای آخرت و تأمین معنویت انسان در دنیا نازل شده است و هیچ قانون و برنامه‌ای درباره زندگی دنیوی مردم ندارد. به دیگر سخن، انتظار بشر از دین، تنها در ابعاد معنوی انسان است و نباید حل مشکلات معیشتی و دنیوی مردم را از دین و عرفان انتظار داشت و این امور به خود مردم واگذار شده است. لازمه این اندیشه، جدایی دین و عرفان از سیاست و نیز انحصار خلافت پیامبران، امامان و انسان‌های کامل به خلافت باطنی و عدم شمول آن به خلافت ظاهری و سیاسی است. در این صورت اگر پیامبر یا امامی ریاست اجتماعی و سیاسی مردم را عهده‌دار شود، نه به جهت حق و تکلیف الهی و شرعی یا از لوازم و مقتضیات سلوک عرفانی، بلکه به دلیل تکلیفی است که مردم بر عهده او گذاشته‌اند و براساس حق انتخاب خود، او را برگزیده‌اند (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷؛ حائری یزدی، بی‌تا، ص ۱۵۱ و ۱۵۳؛ بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۲۸۵).

۱. خلیفه‌الله، جامع اسمای الهی

مفهوم خلافت، یکی از مفاهیم مهم فرهنگ اسلام است؛ چراکه خدای سبحان جهت هدایت و رهبری انسان‌ها در هر عصری، ولی‌ای از اولیائش را به عنوان پیامبر یا امام یا جانشینان آنها برمی‌گزیند تا به‌مثابه خلیفه الهی و جانشین خدا بر روی زمین باشند که هم خودشان به کمال و سرمنزله مقصود رسیده باشند و هم بندگان خدا را در مسیر رشد و تعالی حرکت دهند و آنان را به کمال و غایت مطلوب خویش برسانند. بنابراین مفهوم خلافت از آنجاکه در فرهنگ قرآنی اختصاص به انسان دارد و درباره سایر موجودات به کار نرفته است، بیان‌کننده جایگاه و منزلت ویژه انسان در نظام هستی است و دیدگاه کلی مکتب اسلام را درباره انسان بیان می‌کند.

آیات خلافت (بقره: ۳۰-۳۳) از آیات مهم در مباحث انسان‌شناسی‌اند و در بحث خلافت انسان در زمین مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته‌اند. *بن‌عربی* خلافت را به معنای ظاهر شدن خلیفه به صورت و صفات مستخلف عنه می‌داند (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۰۸) و مانند بیشتر مفسران شیعی معتقد است که خلافت و جانشینی مطرح در آیات مهم خلافت (بقره: ۳۰-۳۳)، خلافت و جانشینی از خداست و این مقام اختصاص به

حضرت آدم علیه السلام ندارد و همه انسان‌ها در صورت علم به همه اسمای الهی و به تعبیر عرفانی در صورت تحقق به همه اسمای الهی و مظهر اسماء الله شدن می‌توانند به این مقام برسند و خلیفه‌الله شوند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۲، ص ۶۷). وی علت اعتراض ملائکه را به خلقت انسان و خلیفه‌الله در روی زمین، عدم جامعیت ملائکه نسبت به اسمای الهی می‌داند و معتقد است که ملائکه تنها مظهر اسمای تنزیهی و تسبیحی حق سبحانه هستند و فقط به این اسما علم (حضوری) دارند و از این‌رو، به نشئه جامع انسان (انسان کامل) و خلیفه‌الله که بر صورت خدا آفریده شده (همان، ج ۱، ص ۵۷۵) و آئینه تمام‌نمای اسما و صفات الهی و مظهر همه اسمای الهی شده، علم نداشتند، از این‌رو، نتوانستند تحمل کنند و ادب مقام خلیفه‌الله را نگاه دارند و اعتراض کردند (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱۵۰).

بنابراین ملاک خلافت نزد ابن‌عربی، جامعیت اسمای الهی در وجود انسان و مظهریت او برای همه اسمای الهی است. وی خلافت الهی را که مخصوص انسان کامل است، مساوی با امامت می‌داند؛ به‌طوری‌که خلیفه و امام، جامع همه اسما و صفات الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳).

۱-۱. استلزام تنازع اسمای متقابل الهی برای حکومت خلیفه‌الله

اسماء الهی از اولین ظهورات و تجلیات حق تعالی هستند و خداوند متعال از طریق آنها همه خلائق و تعینات خلقی را از عالم عقل تا عالم ماده می‌آفریند و هر موجود و مخلوقی به قدر سعه و ضیق هویت خویش مظهر اسم یا مجموعه‌ای از اسمای الهی است، چنانچه امیرمؤمنان علی علیه السلام در دعای کمیل به این حقیقت اشاره می‌فرماید: «و بأسمائك التي ملأت أركان كل شيء» (ابن طاووس، ۱۳۳۰ق، ص ۵۴۲) بنابراین منشأ پدید آمدن کثرت خارجی، کثرت اسماء و صفات خدای متعال است (قبصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵) و هر خیر و شرّی از حوادث و موجودات در عالم ماده براساس ظهورات اسماء الهی قابل تبیین است، همان‌طور که هر نوع نزاع و اختلافی در عالم خلق، ریشه در تقابل و تنازع اسمای متقابل الهی دارد و براساس حکم اسمای متقابل الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۳، ص ۱۳۷) و لذا اختلاف، تراحم و منازعه بین مخلوقات، انسان‌ها و پدیده‌ها از راه تنازع و تقابل اسماء الهی تبیین می‌شود و از اینجا معلوم می‌شود در منظر عرفای اسلامی عموماً و ابن‌عربی خصوصاً تنازع و تراحم منحصر در عالم طبیعت نیست، بلکه در ملاً اعلی، عالم مجردات و اسماء و صفات الهی نیز تراحم و نزاع وجود دارد. هر اسمی از اسماء الهی خواهان اظهار کمالات و اقتضائات ذاتی خویش و ظهور و سلطنت خود به نحو اطلاق است، اگرچه اسم یا اسماء دیگر اقتضائات و احکامی خلاف و مغایر این اسم را داشته باشند و مانع ظهور این اسم گردند. مثلاً اسماء جمال اقتضای ظهور جمال حق تعالی به نحو مطلق دارند، اما اسماء جلال خواهان بطون جمال حق سبحانه با ظهور کبریائی و قهاریت اویند یا اسماء «الهادی» و «الراحم» خواستار هدایت، رحمت و مغفرت درباره افراد خاطی و گنهکار هستند، ولی اسماء «المضلل» و «المنتقم» مقتضی اضلال، غضب و نزول عذاب الهی درباره همان افرادند. همچنین بین مظاهر خلقی این اسماء الهی نیز تقابل و تضاد است، به عنوان مثال مظاهر اسم «المضلل» که شیاطین جنی و انسی و یاران آنها هستند با مظاهر اسم «الهادی» که پیامبران و امامان علیهم السلام و مؤمنان

و صالحان باشند، همیشه اختلاف و نزاع دارند. این امر موجب تخاصم و نزاع بین اعیان خارجی به عنوان مظاهر خلقی اسماء از یک طرف و تنازع و تقابل میان اسماء الهی از طرف دیگر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵). اینجاست که حکمت مطلقه الهی اقتضاء می‌کند اسم «الحکَمَ العدل» بین اسماء الهی متقابل حکومت و قضاوت عادلانه کند و سبب تعدیل آن اسماء و ظهور آنها متناسب با عدل الهی شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳۳و۶۳۲). مظهر الهی این اسم حاکم، همان قطب الاقطاب عالم وجود، قطب اول و آخر، ظاهر و باطن و ازلی و ابدی است که پیامبر حقیقی و حقیقت محمدیه نیز خوانده می‌شود و عبارت از نور خاتم الانبیاء حضرت محمد ﷺ است، چنانچه آن حضرت فرمود: «كنت نبیا و آدم بین الماء والطين» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ق، ج ۱، ص ۲۱۴). این قطب و امام عالم وجود و پیامبر حقیقی، بین اسماء متقابل به عدالت حکم می‌کند و هریک را به کمال ظاهری و باطنی خود می‌رساند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵). اما حاکم بین مظاهر و اعیان خارجی و حاکم در اختلافات و نزاع‌های آنها براساس حکمت الهی، مظهر خلقی اسم «الحکَمَ العدل» در عالم ماده و نشئه عنصری است (همان)، که همان خلیفه‌الله و امام از جانب خداست، همو که یگانه روزگار زمان خود و قطب زمان می‌باشد و هر وقت صلاح بداند قیام به سیف کرده و حکومت تشکیل می‌دهد و تنها راه نجات از اختلاف، ستیزه و نزاع بین انسان‌ها، اتخاذ و برگرفتن چنین امامی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷). البته امامت و پیامبری این خلیفه‌الله، به نیابت از پیامبر حقیقی، امام عالم و قطب الاقطاب خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶). درواقع خلیفه‌الله و انسان کامل از آنجاکه مظهر اسم جامع الله، بلکه مظهر اسم احدیت حق تعالی است، به مقام وحدت و توحید حقیقی و ذاتی رسیده و همه رنگ‌ها، کثرات و اسماء متقابل در وجود او رنگ باخته و هضم شده و جز رنگ خدا و صبغه‌الله که مقام بی‌رنگی و وحدت است رنگ دیگری از او ظاهر نیست و مشاهده نمی‌شود، بنابراین تنها اوست که می‌تواند همه تضادها، اختلافات و نزاع‌ها را جمع کند و به وحدت، صلح و آشتی برساند. به بیان دیگر، همان‌طور که تقابل و تنازع اسماء متقابل در عالم الوهیت با اجتماع آنها تحت اسم جامع الله و اسم «الحکَمَ العدل» - که حقیقت و نور انسان کامل محمدی است - تبدیل به وحدت و صلح می‌شود، همین‌طور مظاهر اسماء متقابل که اعیان خارجی و انسان‌ها باشند تنها با اجتماع زیر بیرق مظهر اسم جامع و اسم «الحکَمَ العدل» - که همان خلیفه‌الله و انسان کامل است - می‌توانند به وحدت و صلح واقعی برسند و همان‌گونه که ابن عربی تصریح کرد بدون حاکمیت خلیفه‌الله و بدون اطاعت از او و اجتماع حول او، اختلاف، نزاع و فساد از میان انسان‌ها ممکن نیست از بین برود و یکی از اسرار مهم وجود انسان کامل و خلیفه‌الله همین است.

نتیجه اینکه، خلافت و امامت خلیفه‌الله در نشئه عنصری و عالم ماده یک امر اعتباری نیست که مردم با انتخابات بخواهند آن را تعیین کنند، بلکه یک امر واقعی مبتنی بر مظهریت اسم جامع و اسم «الحکَمَ العدل» است که آن هم مرتبط با سعه وجودی و جامعیت اسمائی امام و خلیفه‌الله بودن او در عصر خودش است و جز خدای متعال کسی از این ویژگی‌ها و کمالات الهی در انسان‌ها آگاه نیست و از این رو، تعیین حاکم و امام جامعه نیز تنها به دست او و با تعیین اوست. بنابراین دولت و حکومت بایسته در نظام هستی، دولت و حکومت خلیفه‌الله و انسان کامل است که عرفا در بحث دولت اسمایی مطرح کرده‌اند.

۱-۲. خلیفه‌الله زعیم اجتماعی از جانب خداوند

زعامت اجتماعی خلیفه‌الله علاوه بر اینکه از بحث پیشین، قابل استفاده است، از تأمل در معنای خلیفه‌الله نیز روشن می‌شود؛ چراکه خداوند متعال که آفریننده انسان‌هاست، مالک تمام امور و شئون آنها از جمله حکومت بر آنها نیز هست: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) و با اسم «الْحَكَمَ الْعَدْلُ» بر آنها حکومت دارد. بنابراین خداوند، حاکم حقیقی و عادل آنهاست. از سوی دیگر، چون خلیفه‌الله، جانشین خدا بر زمین است، پس جانشین خداوند در حکومت عدل بر خلق بوده، حاکم و رهبر عادل مردم بر زمین خواهد بود؛ زیرا جانشین هر مدیری باید دارای ویژگی‌های او در آنچه که جانشین می‌شود، باشد. بنابراین خلیفه‌الله که به دلیل برخورداری از همه اسمای الهی، جانشین خداوند در تدبیر امور خلق و هدایت آنها در همه ابعاد به سوی سعادت و کمال مطلوب است، باید جانشین خداوند در حکومت عادلانه بر مردم بوده و حاکم و رهبر اجتماعی مردم از سوی خدا باشد تا بتواند با تدبیر الهی خود آنها را به سعادت دنیا و آخرت برساند؛ چراکه یکی از آن اسمای الهی که خلیفه‌الله متحقق به آنهاست اسم «الْحَكَمَ الْعَدْلُ» است، از این رو، حکومت او مظهر حکومت عدل الهی است.

درواقع تدبیر امور خلق و هدایت آنها به طور کامل و در همه ابعاد، بدون زعامت اجتماعی معنا ندارد و زعامت اجتماعی یکی از ابعاد و مصادیق بارز و مهم تدبیر امور خلق و وسیله هدایت آنها به سوی سعادت و کمال مطلوب است؛ چراکه انسان علاوه بر زندگی فردی، زندگی اجتماعی نیز دارد و صرف تدبیر زندگی فردی و آوردن احکام و دستورهای مربوط به آن، برای هدایت انسان‌ها کافی نیست و باید برای زندگی اجتماعی انسان‌ها نیز قانون و برنامه داشت و آنها را به طور صحیح اجرا کرد؛ چنان‌که زعیمان و برنامه‌ریزان هر جامعه‌ای با تدوین برنامه‌های درست یا نادرست و اجرای صحیح یا ناصواب آنها، می‌توانند آن جامعه را به سمت سعادت یا شقاوت سوق دهند. بنابراین انسان، بدون برنامه و قوانین اجتماعی صحیح و اجرای درست و عادلانه آنها، نمی‌تواند به طور همه‌جانبه و در تمام ابعاد، به کمال و سعادت برسد. بُعد فردی و اجتماعی، مثل دو بال هستند که با رشد و بالندگی توأم آنها، انسان می‌تواند به سوی سعادت و کمال مطلوب خود رهنمون شود.

بسیاری از احکام و قوانین شریعت اسلام، جنبه اجتماعی دارند؛ مثل احکام قصاص، حدود، دیه، خمس، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر. بدیهی است که برقراری قسط و عدل در جامعه و اجرای کامل و صحیح این احکام، به زعیم اجتماعی عادل نیاز دارد که از مصادیق بارز تدبیر امور خلق است. این امر مهم اولاً و بالذات، از آن خداوند است که فرمود: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» و ثانیاً و بالعرض و به اذن الهی، بر عهده خلیفه‌الله است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲)؛ چنان‌که خداوند به حضرت داوود علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶) و یا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۹) یا «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» (مائده: ۴۴).

ابن عربی در عبارات متعددی به زعامت اجتماعی خلیفه‌الله تصریح کرده و می‌گوید: مقام خلافت که کمال مطلوب انسانی است، از آن کسی است که خداوند او را بر بندگان حاکم کند، قدرت ظهور به همه اسمای الهی را

به او بدهد، حق کشیدن شمشیر بر علیه مخالفانش را نیز به او عطا کند و به عبارت دیگر، او را حاکم و زعیب اجتماعی مردم قرار دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲؛ ج ۱، ص ۴۶۳؛ ج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۳۹ و ۲۸۲)؛ و این یعنی ولایت تشریعی و زعامت اجتماعی متفرع بر ولایت تکوینی و جامعیت اسمای الهی است، به خلاف مقام رسالت الهی که صرف تشریح حکم و تبلیغ آن است. در رسول بما هو رسول، حکومت و زعامت اجتماعی وجود ندارد؛ مگر اینکه رسول به مقام خلافت الهی نیز برسد که البته بیشتر پیامبران بزرگ الهی، همچون پیامبر اکرم ﷺ به این مقام رسیده‌اند.

خلیفه‌الله به جهت ولایت تکوینی و جامعیت اسماء الهی، علمش علم الله، قدرتش قدره‌الله، فعلش فعل الله، عصمتش عصمه‌الله، امر و نهییش امر و نهی الهی، عدل و قسطش عدل و قسط الهی، حکومتش حکومت الله و عدلش عدل الهی خواهد بود. با اسم معطی عطا می‌کند، با اسم مانع منع می‌کند، با اسم مدلّ مستحقّ ذلت را ذلیل می‌کند، با اسم معزّ مستحقّ عزت را عزیز می‌کند، با اسم ضارّ ضرر می‌زند و با اسم نافع نفع می‌بخشد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲) و همان طور که در بحث پیشین گذشت، خلیفه‌الله مظهر اسم «الحکّم العدل» و اسم جامع است و لذا تنها اوست که می‌تواند حقیقتاً حاکم عادل باشد و حکومت الهی و عدل الهی را در جامعه پیاده کند و در صورت اجتماع زیر بیرق او و اطاعت از او، همه نزاع‌ها و اختلافات را به صلح و آشتی بدل کند. بنابراین کسی جز او لایق مقام ولایت تشریعی و در نتیجه لایق مقام امامت، پیشوایی و زعامت اجتماعی بر انسان‌ها نیست و نمی‌تواند انسان‌ها را به کمال و سعادت در دنیا و آخرت رهنمون سازد و نیز قسط و عدل حقیقی را در جامعه پیاده کند و اساساً ولایت تشریعی از لوازم ولایت تکوینی و جامعیت اسماء الهی است و از آن قابل انفکاک نیست.

۲. عامل برپایی عدالت اجتماعی و رفع اختلاف و فساد از منظر ابن عربی

ابن عربی عامل نزاع، اختلاف و فساد بشر را در نوع خلقت طبیعی و مادی و نشئه عنصری او می‌داند که از اضرار خلق شده است. البته از دیدگاه او اصل وجود نزاع و اختلاف در عالم ناشی از حکم اسماء متقابل الهی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۷؛ ج ۱، ص ۲۵۱)، بنابراین منشأ خلقت طبیعی انسان از اضرار نیز حکم اسماء متقابل الهی خواهد بود. مراد/ابن عربی از اضرار که در جاهای مختلفی از فتوحات به آن اشاره می‌کند، طبایع متضاد و متنافر یعنی حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است که از ترکیب آنها مزاجها و اخلاط چهارگانه متضاد یعنی صفراء، دم، بلغم و سودا در نشئه عنصری انسان شکل می‌گیرد (همان، ج ۳، ص ۳۲؛ ج ۲، ص ۱۶۲؛ ج ۱، ص ۱۲۳).

ابن عربی آن شجره‌ای که خدای متعال نخستین انسان (حضرت آدم ﷺ) را از نزدیک شدن به آن نهی کرد، شجره هوای نفس می‌داند که در زمین نفس انسان روییده است؛ چراکه هوای نفس که همان تمایلات، خواسته‌ها و غرایز غیر کنترل شده نشئه مادی و دنیوی انسان است، جایگاه و مرکز تشاجر، نزاع، دشمنی و اختلاف است و انسان با نزدیک شدن به آن سبب می‌شود نشئه عنصری و مادی وی که مخلوق از اضرار بوده و سبب تشاجر و اختلاف است در وی اثر کند و او را به سمت دشمنی، اختلاف و تشاجر سوق دهد (همان، ج ۳، ص ۱۳۸). از اینجا معلوم

می‌شود که از نظر/ابن عربی انسان به لحاظ نشئه عنصری و مادی و با پیروی از هوای نفس که به دنبال زیاده‌خواهی‌های همان نشئه عنصری و مادی است، همواره درصدد ستیزه و خصومت با سایر انسان‌ها در جهت بهره‌کشی از آنان و استخدام آنها برای تمتعات دنیوی و مادی خود می‌باشد.

او معتقد است تنها راه نجات از این اختلاف، ستیزه و تشاجر بین انسان‌ها، اتخاذ و برگرفتن امامی است که در زمان خود یگانه روزگار باشد و قیام به سیف کند و حکومت تشکیل دهد. از نگاه او چنین امامی را خدای سبحان برای مردم جعل و تعیین می‌کند؛ چراکه امر و فرمان خدا به همه مردم برای اقامه دین در جامعه به او بازگشت می‌کند و کسی حق نزاع و دشمنی با آن امام و پیشوا را ندارد؛ چراکه خصومت و نزاع با آن امامی که خدا آن را تعیین کرده است به فساد دین منجر می‌شود (همان، ج ۳، ص ۱۳۷). وی یگانه روزگار را انسانی می‌داند که بر صورت الهی ظاهر شده باشد (همان، ج ۳، ص ۱۳۶) و انسان دارای صورت الهی را انسان کامل معرفی می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۸۷ و ۱۱۱ و ۱۵۴ و ۲۸۰). بنابراین مرادش از امامی که یگانه روزگار باشد جز انسان کامل نیست. وی اتخاذ امام را برای انسان‌ها امری فطری و همچنین واجب شرعی می‌داند (همان، ج ۳، ص ۸۱)؛ چراکه بدون امام امنیت جانی، مالی و ناموسی نخواهد بود و بدون امنیت، اقامه و برپا کردن دین برای مردم ممکن نخواهد بود (همان). و اما علت اینکه/ابن عربی جعل و تعیین امام را مخصوص خدا می‌داند نه مردم، این است که به تصریح خود او (ابن عربی) امر و فرمان خدا به همه مردم برای اقامه دین در جامعه به او (امام) بازگشت می‌کند؛ یعنی اگر امام فاسد و ناصالحی باشد، مردم نمی‌توانند فرمان خدا را برای اقامه دین در جامعه عملی کنند و او بزرگ‌ترین مانع اقامه دین در جامعه می‌شود. بنابراین باید خدا آن را تعیین کند؛ چراکه کسی بهتر از خدا که عالم به غیب و همه خفیات است، انسان یگانه روزگار یا همان انسان کامل را که بتواند اختلافات انسان‌ها را سامان دهد و دین و عدالت را برپا کند و به کسی ظلم نکند، نمی‌شناسد و مردم قادر به تشخیص چنین امامی نیستند. از همین جا معلوم می‌شود از دیدگاه/ابن عربی، تنها حکومت صالح برای از بین بردن اختلاف و فساد در جامعه و اجرای عدالت در آن، حکومت دینی است؛ لذا فرمود کسی حق نزاع و دشمنی با امام و پیشوای حکومت دینی و الهی که خدا او را تعیین کرده است ندارد؛ چراکه خصومت و نزاع با چنین امامی به فساد دین منجر می‌شود. پس حکومت‌های غیردینی و سکولار از نگاه/ابن عربی باطل و مصداق طاغوت است.

گزینه اول امامت جامعه از دیدگاه وی، قطب زمان و انسان کامل (خلیفه‌الله) است که یگانه روزگار و عین عدل و عدالت است و هیچ ظلمی از او سر نمی‌زند و از این جهت معصوم است و خداوند اهلیت و لیاقت این مقام را به او داده است و قیام به سیف را برای تشکیل حکومت به او عرضه کرده و او را مجبور به قبول آن نکرده؛ چراکه ممکن است قیام به سیف و تشکیل حکومت در همه زمان‌ها مصلحت نباشد. بنابراین اگر قطب زمان صلاح را در قیام به سیف دید و قیام کرد او حاکم و خلیفه باطن و ظاهر خواهد شد، ولی اگر به جهت مصالحی که تشخیص می‌دهد، قیام نکرد و ظاهر نشد، خدای متعال او را مخفی می‌کند و امام و خلیفه ظاهری را قرار می‌دهد که در باطن نائب اوست بدون اینکه خودش بفهمد و از آنجاکه معصوم نیست امکان و احتمال ظلم و جور در او وجود دارد (همان، ج

۳، ص ۱۳۷). البته ابن عربی عدم عصمت امام ظاهر و احتمال ظلم از سوی او را به طور مطلق نگفته و مقید به شروطی در امام ظاهر کرده و گفته است اگر امام ظاهر مانند امام باطن (قطب) حب این مقام و منصب را نداشته باشد، بلکه از آن و قبول آن کراهت داشته باشد و اهل حل و عقد (نخبگان جامعه) به او اصرار کنند و او را مجبور به پذیرش آن منصب کنند، به طوری که خود او هم به این نتیجه برسد که قبول این منصب برای او امر الهی و واجب شرعی شده و اگر از قبول آن امتناع کند موجب ظهور فساد خواهد شد، در این صورت خدای متعال او را به نفس خودش واگذار نخواهد کرد و او را با ملائکه مسدّدش یاری و از ظلم به مردم محافظت خواهد کرد. لذا از این جهت معصوم خواهد بود و در واقع چنین امامی اهلیت و لیاقت این مقام و منصب اجتماعی را در نبود امام و خلیفه باطن و قطب دارد و رسول خدا ﷺ به این مطالب تنبه و هشدار داده و فرموده است که کسی مجبور به قبول امر ولایت نیست، بلکه هر کس آن را ترک کند برایش بهتر است؛ چراکه ولایت و حکومت در روز قیامت مایه حسرت و ندامت است، مگر برای کسی که با عدالت به حکومت بپردازد. آن حضرت به عصمت کسی که به امر الهی به آن قیام کند نیز اشاره کرده و فرموده است: «اگر ولایت و حکومت از روی درخواست و خواهش نفس به کسی داده شود، به آن واگذار می‌شود (خدا او را به حال خودش واگذار می‌کند و کمکش نمی‌کند)، ولی خدای متعال برای کسی که بدون خواهش و هوای نفس به آن رسیده است، فرشته‌ای می‌گمارد تا او را تسدید و کمک کند» و این است معنای عصمت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۸). ابن عربی هر چند در صدر این کلام می‌گوید با وجود قطب به عنوان امام باطن، امام ظاهر معصوم نیست، ولی در ذیل کلام با استناد به سخنان رسول اکرم ﷺ تصریح می‌کند امام ظاهر نیز در صورت نداشتن حب مقام و ریاست، با کمک ملائکه مسدّد از ظلم و جور محافظت شده و دارای عصمت خواهد بود. بنابراین صدر کلام مطلق است و با ذیل آن مقید می‌شود و تناقضی در کلام نیست؛ هر چند این احتمال نیز در صدر کلام/ابن عربی وجود دارد که مرادش از نفی عصمت امام و خلیفه ظاهر، نفی عصمت متناسب با مقام و جایگاه قطب به عنوان امام و خلیفه باطن باشد؛ چراکه عصمت امر تشکیکی است و عصمتی که امام ظاهر به دلیل نداشتن حب مقام و تسدید ملائکه الهی دارد قابل مقایسه با عصمت قطب و امام باطن نیست و لذا وی درباره قطب فرمود: «و لا یكون القطب إلا عدلاً» (همان، ج ۳، ص ۱۳۷)؛ یعنی اگر امام ظاهر عادل باشد قطب عین عدالت است و هیچ ظلمی از او چه در رفتار فردی و چه رفتار اجتماعی سر نمی‌زند.

ابن عربی در صدر این کلام پس از اینکه می‌گوید در امام ظاهر شرط نیست که معصوم باشد، چنین می‌گوید: «و من هنا غلظت الإمامیه»؛ یعنی مذهب امامیه در این عقیده که در امام ظاهر عصمت را شرط می‌داند دچار اشتباه شده است. ما پاسخ این شبهه را در کتاب *امامت و ولایت در عرفان نظری* در قسمت «شبهه مخالفت/ابن عربی با برخی عقاید امامیه» ارائه کرده و توضیح داده‌ایم که مذهب امامیه نیز در امام ظاهر عصمت را شرط نمی‌داند؛ بلکه مانند ابن عربی در امام ظاهری که امام باطن نیز باشد عصمت را شرط می‌داند و این کلام/ابن عربی در اینجا از باب تقیه است و دلایل تقیه را نیز در آن کتاب به طور مفصل توضیح دادیم. بنابراین از آوردن آن مباحث به جهت اختصار می‌پرهیزیم.

ابن عربی اتخاذ امام و بیعت با امام و قطب زمان را عامل مخالفت با هوای نفس می‌داند؛ چراکه بیعت با امام و قطب زمان به این معناست که نفس انسان با آن قطب بر این امر بیعت کند که در طاعات الهی و احکام الهی که قطب به آنها امر می‌کند با او مخالفت نورد؛ چه مطابق میلش باشد چه نباشد؛ درحالی که هوای نفس به مخالفت با اوامر و نواهی الهی امر می‌کند و این یعنی وقتی نفس انسان با قطب بیعت می‌کند احکام شجریت نفسش (نزاع، خصومت و تشاجر) برمی‌گردد و منصرف می‌شود به نزاع و خصومت با کسانی که با امر خدا دشمنی می‌کنند که مهم‌ترین آن دشمنان، هوای نفس خود انسان است. بنابراین حکم شجریت نفس به لحاظ نشئه عنصری که نزاع و تشاجر بود و به جهت ذاتی بودنش برای نفس، قابل زوال از نفس نیست، با این کار (بیعت با قطب) در راه درست (خصومت و مبارزه با هوای نفس و دشمنان امر خدا) هدایت می‌شود که سعادت نفس نیز در آن است (همان، ج ۳، ص ۱۳۸). درواقع همین امر موجب شده که/ابن عربی اتخاذ امام و قطب را مهم‌ترین عامل نجات از نزاع و خصومت بین انسان‌ها بداند؛ چراکه مهم‌ترین عامل نزاع و خصومت، هوای نفس است و مهم‌ترین عامل مخالفت با هوای نفس اتخاذ امام و بیعت با اوست.

از مجموع بیانات/ابن عربی در این بحث می‌توان نتیجه گرفت که وی گرایش انسان‌ها به اجتماع و تشکیل حکومت را گرایش فطری اولی نمی‌داند؛ بلکه گرایش فطری ثانوی می‌داند؛ چراکه از دیدگاه وی گرایش غریزی اولی انسان‌ها به لحاظ نشئه عنصری که از اضداد خلق شده، به تشاجر و خصومت است و انسان‌ها در مرتبه بعد و در گرایش فطری ثانوی برای رهایی از این تشاجر و اختلاف به اجتماع، مدنیت و تشکیل حکومت میل و گرایش می‌یابند. البته/ابن عربی چنان که گذشت، به فطری بودن اتخاذ امام تصریح کرده است، نه فطری بودن گرایش به اجتماع و مدنی بالطبع بودن انسان؛ اما فطری بودن بودن اتخاذ امام ملازم با فطری بودن گرایش انسان به اجتماع، مدنیت و برپایی حکومت، بلکه تعبیر دیگری از آن است؛ چراکه بدون گرایش فطری انسان به اجتماع، گرایش فطری او به اتخاذ امام و تشکیل حکومت بی‌معناست؛ همان‌طور که اگر گرایش انسان به اجتماع از دیدگاه او فطری نبود نباید می‌گفت: «خدای متعال برای رهایی انسان‌ها از تشاجر و اختلاف، والیان و امامانی قرار داده که با مراجعه به آنها و اجتماع حول آنها اختلافات خود را از بین ببرند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷)؛ چراکه اگر گرایش به اجتماع و مدنیت فطری نبود، نباید مردم برای حل اختلافات به کسی مراجعه می‌کردند و با همدلی زیر بیرق او اجتماع می‌کردند و حکومت تشکیل می‌دادند، بلکه باید به صورت پراکنده و متفرق می‌زیستند و وفاق، همدلی و اتحاد بین آنان ایجاد نمی‌شد و حکومتی تشکیل نمی‌دادند.

ابن عربی عامل اصلی از بین رفتن اختلاف و فساد از بین انسان‌ها و جامعه را اتخاذ امام و خلیفه به عنوان خلیفه‌الله و انسان کامل و بیعت با او توسط مردم معرفی می‌کند؛ چراکه اولاً اوست که به مقام وحدت و توحید ذاتی رسیده و همه رنگ‌ها، کثرات و اسماء متقابل در وجود او رنگ باخته و جز رنگ خدا و صبغه‌الله که مقام بی‌رنگی و وحدت است رنگ دیگری از او مشاهده نمی‌شود، بنابراین تنها اوست که می‌تواند همه تضادها، اختلافات و نزاع‌ها را جمع کند و به وحدت، صلح و آشتی برساند. ثانیاً، اطاعت از اوامر و نواهی او سبب مبارزه و دشمنی انسان‌ها با هوای

نفسشان به‌عنوان مهم‌ترین عامل اختلاف و فساد در جامعه می‌شود. ثالثاً اطاعت از اوامر و نواهی او دقیقاً اطاعت از اوامر و نواهی خدا و دین خداست و از این‌رو، از دیدگاه/بن‌عربی گزینهٔ اول و اصلی امامت مردم، قطب زمان است که عین عدل و معصوم است و امر و نهی بر خلاف امر و نهی خدا نمی‌کند و همچنین عصمت و دوری او از هوای نفس سبب الگوگیری مردم از او در این زمینه می‌شود و از این‌رو،/بن‌عربی تصریح می‌کند اگر امام جامعه صالح شد مردم و رعیت نیز صالح می‌شوند، ولی اگر امام جامعه فاسد شد آنها نیز فاسد می‌شوند (ابن‌عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۲).

وی سبب این امر را این‌گونه بیان می‌کند که هرگاه خدای متعال خلیفه‌ای را بر قومی برمی‌گزیند، سر و عقل‌های آنها را نیز به او می‌بخشد؛ در این صورت خلیفه و امام گویا همه رعیت و مردم است و با آنها یکی شده است. بنابراین اگر در سر و عقل آنها خیانت کند، اثر آن بر رعیت ظاهر خواهد شد و آنها نیز مثل امام و خلیفه به سمت خیانت و فساد کشیده می‌شوند، و اگر امام و خلیفه تقوا پیشه کند اثر آن نیز در رعیت ظاهر می‌شود و آنان نیز به سمت تقوا و پارسایی سوق می‌یابند (همان) و این نیست جز به دلیل الگوگیری مردم از امام و رئیس خویش و احساس اتحاد و یگانگی با او و اینکه اندیشه، اخلاق و رفتار آنها شبیه اندیشه، اخلاق و رفتار امام خویش شده و اعتلاء یا انحطاط می‌یابد.

از دیدگاه/بن‌عربی همان‌طور که گذشت، اگر قطب زمان به جهت مصالحی امام نشد، خدای متعال او را مخفی می‌کند و امامی را به عنوان نائب او قرار می‌دهد که معصوم نیست و لذا احتمال ظلم و جور از او می‌رود، هرچند در صورت نداشتن حب مقام و ریاست و قبول حکومت با اصرار نخبگان جامعه، از سوی خدا و فرشتگان ویژه او یاری می‌شود و احتمال ظلم و جور از او منتفی می‌شود و از این جهت نوعی عصمت پیدا می‌کند؛ اما اگر این‌گونه نبود و حکم ظالمانه‌ای کرد، این حکم او به‌منزله حکم امام عادل است و خدا ما را امر کرده که دست بیعت و اطاعت خود را از دست او خارج نکنیم و این حکم ناعادلانه او در نهایت به نفع ما و به ضرر او خواهد بود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷). این بیان/بن‌عربی نشانگر ضرورت حکومت و اجتماع برای انسان‌ها در هر شرایطی است به‌طوری‌که حتی اگر امام معصوم یا عادل پیدا نشد باید حکومت را با حاکم غیرعادل نیز برپا کرد؛ چراکه حکومت هرچند با امیر و حاکم غیرعادل، بهتر از پراکندگی و هرج و مرج است و فساد و اختلاف در بی‌حکومتی خیلی بیشتر از فساد و اختلاف در حکومت حاکم غیرعادل است، چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام نیز فرمود: «لابد للناس من امیر برّ او فاجر» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۸۲). البته این بیان/بن‌عربی در تن دادن به حکومت ظالم و احکام ظالمانه آن در صورت اضطرار و عدم امکان حکومت عادل و احکام عادلانه، صحیح خواهد بود نه در هر شرایطی و ظاهر بیان/بن‌عربی نیز ناظر به چنین شرایطی است، خصوصاً با توجه به آنچه در ادامه درباره خروج علیه امام ظاهر می‌گوید./بن‌عربی خروج علیه امام ظاهر و نزاع با او را جایز نمی‌داند و حکم به قتل کسی می‌دهد که با امام ظاهر به نزاع و دشمنی برخیزد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۷ و ۴۷۵؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۱۱۹)، ولی در عین حال به این سؤال و اشکال نیز پاسخ می‌دهد که شاید خلیفه‌ای که هوای نفس بر او حاکم است پیش افتاد و امام ظاهر شد و خلیفه‌ای که عقل بر او حاکم است در پس ماند و با خلیفه متقدم به نزاع برخاست، آیا در این صورت باید خلیفه متأخر و عاقل را بکشیم؟ در جواب می‌گوییم در اینجا تقدم و تأخر زمانی مراد نیست، بلکه تقدم و تأخر در داشتن شرایط امامت و پیشوایی

است، پس هر کسی که آن شرایط را دارد متقدم است، هرچند به حسب زمان متأخر است و کسی که همه آن شرایط را نداشته باشد از امامت خلع می‌شود و اگر نزاع و دشمنی کند کشته می‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۹).

۲-۱. شرایط عمومی و اکتسابی امام جامعه

ابن عربی در کنار شش شرط عمومی و خَلْقی امام، یعنی بلوغ، عقل، حریت و آزادی، مذکر بودن، نسب قریشی و محمدی و سلامت بینایی و شنوایی، چهار شرط اکتسابی را نیز در امام و خلیفه جامعه لازم می‌شمارد که عبارت‌اند از: شجاعت، کفایت (کاردانی)، علم و ورع (تقوا) (همان، ص ۱۲۰). وی بلوغ روح را اتصال به الوهیت می‌داند (همان، ص ۱۲۰) و این یعنی بدون اتصال روح انسان به عالم الوهیت که محل اسما و صفات الهی است انسان به مقام خلیفة‌اللهی نمی‌رسد و لایق مقام خلافت و حکومت بر مردم نمی‌شود.

ابن عربی شرط پنجم یعنی نسب قریشی را به دخول در مقامات محمدی معنا می‌کند که دوره دوم نبوت الهی است و دوره اول و عمومی نبوت از حضرت آدم آغاز و به حضرت عیسی ختم می‌شود. دوره دوم که دوره محمدی است دوره‌ای است که حاکم بر کل است و شرق و غرب عالم را فراگرفته است (همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). وی شرط ششم یعنی سلامت بینایی و شنوایی را در روح انسان به شنیدن با گوش حق سبحانه و دیدن با چشم حق سبحانه معنا می‌کند که همان مضمون حدیث قدسی قرب نوافل است و چنین کسی را توانا بر تدبیر خود و دیگران معرفی می‌کند (همان، ص ۱۲۲) و این یعنی از منظر او کسی که به قرب نوافل نرسیده، لایق مقام خلافت و توانا بر آن نیست.

ابن عربی شرط ششم و هفتم (شجاعت و کاردانی) را که از شروط اکتسابی است از صفات ارواح و ملائکه می‌شمارد که عامل نصرت و امداد بندگان الهی است؛ چراکه خدای سبحان هرگاه اراده یاری و نصرت بندگان را می‌کند، آنها را به وسیله فرشتگان و روح مدد می‌رساند (همان، ص ۱۲۲): «أَنْتَ مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال: ۹) یا «أَيُّدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲). بنابراین خلیفه بدون این دو شرط نمی‌تواند به مردمش امداد برساند. اما شرط هفتم را که علم است، به علم به اسمای الهی معنا می‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۲) که در حضرت آدم ظهور یافت (بقره: ۳۰ و ۳۱).

درباره آخرین شرط اکتسابی که ورع و تقواست، می‌گوید: خلیفه منبع و مرجع ورع و تقواست؛ چراکه شریعت، ردا و بالاپوش او و حقیقت، إزار و زیرپوش اوست (ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۲). بیان ابن عربی درباره این شرط بسیار پرمعناست. خلیفه نه تنها باید دارای ورع و تقوا باشد، بلکه باید ورع و تقوای او از همه آحاد جامعه بالاتر باشد به طوری که منبع و مرجع ورع و تقوا به‌شمار آید. اما اینکه وی منبع بودن خلیفه نسبت به ورع و تقوا را تعلیل کرد به اینکه شریعت ردا و ظاهر او و حقیقت، إزار و باطن اوست، این تعلیل بدین معناست که علم و آگاهی او به شریعت و نیز عمل او به آنچه که عامل ورع و تقواست در بالاترین حد است؛ چراکه اگر علم و عمل او به شریعت در بالاترین حد نباشد، نمی‌تواند منبع و مرجع ورع و تقوا باشد؛ همان‌طور که اگر در باطن، به حقیقت که همان توحید است

نرسیده باشد نیز نمی‌تواند منبع ورع باشد. کمترین لازمه بالاترین حد علم به شریعت برای غیر خلیفه‌الله و امام معصوم، داشتن فقاقت و اجتهاد است.

ابن عربی روح انسان را خلیفه و امام مملکت انسانی معرفی می‌کند (همان، ص ۱۰۷) که وزیرش عقل است (همان، ص ۱۱۳ و ۱۴۱) و زن تحت امرش نفس ناطقه است (همان، ص ۱۱۴) و دشمن و مخالف آن خلیفه و امام عبارت از هوا و هوس است که به عنوان امیر و پادشاهی قوی و مطاع و دارای عِدّه و عُدّه به همراه وزیرش؛ یعنی شهوت به نزاع و دشمنی با او می‌پردازد و می‌خواهد با اختلاف و دشمنی مملکت انسانی را به فساد بکشاند. او (هوا) عاشق زن خلیفه، یعنی نفس ناطقه است و با حیله و نیرنگ و انواع هدایا می‌خواهد او را از خلیفه جدا سازد و تحت امر خود درآورد و با او جمع شود (همان)؛ بنابراین نفس بین دو امیر قرار دارد: اگر از هوا اطاعت کند دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و اماره بالسوء نام می‌گیرد، ولی اگر از امام و خلیفه مملکتش اطاعت کند تطهیر می‌شود و طهارت پیدا می‌کند و نفس مطمئنه نام می‌گیرد (همان).

با توجه به این بیان ابن عربی درباره مملکت وجود انسان و بیانات قبلی وی درباره صلاح و فساد جامعه و اجتماع انسان‌ها معلوم می‌شود همان‌طور که دشمن و مخالف امام و خلیفه مملکت وجود انسان، هوا و هوس است، همین‌طور دشمن و مخالف خلیفه و امام جامعه و اجتماع انسان‌ها، هوا و هوس همان انسان‌هاست و همان‌طور که تنها راه اصلاح مملکت وجود انسان و رسیدن آن به طمأنینه، اجابت امام و خلیفه وجودش و عدم اجابت هواس است، به همان ترتیب، تنها راه اصلاح جامعه و اجتماع انسان‌ها اطاعت و پیروی از امام جامعه است که عبارت از قطب (انسان کامل و خلیفه‌الله معصوم) یا نایب اوست که جز براساس شریعت امر و نهی نمی‌کند و لذا اطاعت از او سبب دوری انسان‌ها از هوای نفس می‌شود؛ هوای نفسی که مهم‌ترین عامل فساد و اختلاف در جامعه است.

همچنین از مجموع سخنان ابن عربی می‌توان استفاده کرد افرادی که اهلیت امامت جامعه انسانی را ندارند و از روی هوای نفس و حب مقام این جایگاه مهم را تصاحب می‌کنند، اجازه امامت و حکومت را به امامان عدل و معصومی که قطب و خلیفه‌الله هستند یا نایبان آنها که حب این مقام را ندارند و تنها به امر الهی و وظیفه شرعی عهده‌دار این مقام می‌شوند، نمی‌دهند و مردم و جهان را از فیض و برکات چنین حکومتی که درواقع، حکومت الله است، محروم می‌کنند و البته ریشه حکومت ناهلان نیز به پیروی مردم از هوای نفس و عدم پیروی و حمایت از امام عادل و صالح برمی‌گردد؛ چنان که رسول اکرم ﷺ فرمودند: «کما تکونون یوئی علیکم» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ابن عربی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۲) یا فرمودند: «أمرؤکم أعمالکم» (قضاعی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۰؛ خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۸۰).

۲-۲. ساختار انتخاب مدیران جهت جلوگیری از فساد

نکته مهم دیگری که از کلام ابن عربی قابل استفاده است، سبک و روشی است که وی در سپردن مسئولیت و مقام امامت به امام ظاهر در صورت نبود خلیفه‌الله و قطب زمان، به آن سبک و روش اشاره کرده است. او تصریح می‌کند تنها در صورتی امام ظاهر، اهلیت این مقام را دارد که نسبت به قبول این مقام کراهت داشته باشد و صرفاً با اصرار

اهل حل و عقد و نخبگان جامعه و براساس احساس وظیفه و تکلیف شرعی این مسئولیت را بپذیرد، نه براساس حب مقام و خواسته نفس.

این سبک و روش باید در سپردن همه مسئولیت‌های کلان نظام‌های مبتنی بر اسلام مورد توجه مردم و نخبگان قرار گیرد و به نظر می‌رسد که در سپردن مسئولیت‌ها به مدیران کل و بزرگ جامعه که هر کدام در جایگاه خود مانند رهبر و امام جامعه و به تفویض او حاکم بر جان و مال یا آبروی مسلمانان هستند، بهتر است که اعلان عمومی نداد و همه را دعوت به ثبت‌نام برای کاندیداتوری نکرد تا مردم مجبور نباشند فقط از بین آن افرادی که خودشان اقدام به کاندیداتوری کرده‌اند و از فیلترهای قانونی عبور کرده‌اند کسی را انتخاب کنند؛ چراکه در صورت اعلان عمومی اولاً افراد نوعاً به صورت فردی یا از طریق باندها و احزاب قدرت‌طلب و فاسد به‌ظاهر اسلامی کاندید می‌شوند نه از طریق احزاب سالم و به معنای درست اسلامی و نه از میان یک گروه و تشکیلات متقی و نخبه که همگی از مقام و ریاست فراری‌اند و حب مقام و ریاست ندارند و اگر کسی در آن گروه مسئولیت و ریاست قبول کند، با تشخیص و اصرار افراد آن گروه و از باب وظیفه شرعی باشد. ثانیاً در صورت اعلان عمومی، افراد لایق، مهذب و خودساخته، به جهت فرار از مقام و منصب به‌راحتی کاندید نخواهند شد، و اگر هم به جهت اصرار دلسوزان و نخبگان جامعه کاندید شدند، در مقابلشان کسانی کاندید می‌شوند که به دنبال مقام و شهرت و ثروت برای خود یا باند و حزب خود هستند و به جهت خودساخته نبودن و حاکم بودن فطرت و غریزه استخدام و «من حیوانی» بر وجودشان چه‌بسا از راه دروغ و حیل‌های تبلیغاتی، مردم را فریب داده و نظر آنها را به خود جلب کرده و بر مقدرات مسلمین حاکم شوند. پس برای انتخاب مدیران جامعه در نظام اسلامی باید به دنبال گروه‌ها و تشکیلات مردمی و واقعاً اسلامی بود که در آنها فرهنگ تقوا و دوری از حب مقام حاکم باشد و مدیران جامعه و نمایندگان مردم را آنها معرفی کنند، به‌طوری که مطمئن باشند شخص معرفی‌شده صلاحیت و شایستگی لازم برای این کار و مدیریت را دارد و از روی حب مقام نیز اقدام به پذیرش این مسئولیت نکرده است، شبیه کاری که در انتخاب خود امام و رهبر جامعه توسط خبرگان رهبری در کشور ایران انجام می‌شود. بنابراین چنین مدیرانی تحت نظارت دقیق این گروه و تشکیلات مردمی و اسلامی بوده و در صورت تخلف یا تمایل به دنیاگرایی به‌راحتی می‌توانند به او تذکر دهند و در صورت متذکر نشدن او را عزل کنند، همان‌گونه که امام و رهبر جامعه تحت نظارت دقیق خیرگان مردم است. در این صورت است که دولت‌ها مردمی‌تر بوده و قدرت و کارایی باندها و احزاب قدرت‌طلب که صرفاً به دنبال منافع و جیب خود هستند به شدت کم شده و در نتیجه فساد به صورت چشمگیری کاهش پیدا خواهد کرد. این روش بهترین راه نصرت امام و رهبر جامعه در اداره جامعه و در نتیجه بهترین راه ولایت‌مداری است. ولایت‌مداری به این نیست که از امام و رهبر جامعه صرفاً حمایت قلبی و لسانی کرد، ولی در عمل دست روی دست گذاشت و کاری برای اصلاح امور موردنظر امام نکرد، بلکه ولایت‌مدار واقعی کسی است که نسبت به همه مشکلات جامعه خود احساس مسئولیت کند و با کار گروهی و تشکیلاتی درصدد رفع آن برآید؛ چراکه دست خدا با جماعت است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۲۷، ص ۱۸۴) و به تصریح علامه طباطبائی، شاگرد مکتب ابن عربی، اسلام در همه

شؤون اجتماعی است نه فردی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۶). بنابراین برای رفع فساد از اجتماع و اصلاح و رشد جامعه و نیز برای نصرت و یاری امام و رهبر جامعه باید گروهی و جمعی عمل کرد تا مصداق بارز و مهم آیه شریفه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) شده و آثارش بیشتر شود و به نتیجه برسد. علاوه بر اینکه کار جمعی و گروهی نیازمند سعه نفس و شرح صدر بیشتری است و از این رو، سبب بالا رفتن ظرفیت و سعه وجودی افراد جامعه و رشد آنها نیز می‌شود. این روشی است که آیات قرآن همان گونه که گذشت به آن دعوت کرده است، آیه مهم دیگری که این روش از آن قابل استفاده است آیه‌ای از سوره «حدید» است که خدای متعال می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أُنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ ما پیامبرانمان را با دلیل‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به قسط و عدل کنند و نفرمود؛ تا پیامبران قیام به قسط کنند. از این آیه معلوم می‌شود وظیفه پیامبر و امام به عنوان رهبر جامعه، هدایت و مدیریت است، شبیه رابطه استاد راهنمای پایان نامه و دانشجوی پایان نامه‌نویس که هیچ‌گاه پایان نامه را استاد راهنما نمی‌نویسد، بلکه او راهنمایی و هدایت کرده و اشکالات کار را می‌گوید تا دانشجو خودش رشد کند و نویسنده شود. بنابراین در فرض ما هم اگر مردم خودشان حرکت و قیام نکنند و امام و رهبرشان را با اصلاح امور و براساس وظیفه امر به معروف و نهی از منکر یاری و نصرت نکنند، ظلم و فساد از جامعه رخت برنخواهد بست، همان گونه که بنی اسرائیل امام و پیامبر خود را یاری نکردند و به پیامبرشان که به آنها گفت برای نابودی طاغوت قیام کنند، گفتند: «ما اینجا نشستیم، تو و پروردگارت به جنگ آنها بروید» (مائده: ۲۴). نکته جالب و مهم اینکه در انتهای همین آیه سوره «حدید» خدای متعال غایت قیام به قسط مردم را نصرت و یاری امام جامعه در غیاب او و از روی اخلاص و برای خدا معرفی می‌کند: «وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ» (حدید: ۲۵).

باید به این نکته هم توجه کرد که مردمی بودن همیشه ملازم با انتخاب با رأی مستقیم مردم نیست. آنچه گفته شد پیشنهادی برای شایسته‌سالاری و انتخاب افراد صالح برای مدیریت‌های نظام اسلامی است که با نظرات کارشناسان و کار کارشناسی بر روی آن می‌تواند جزئی‌تر، پخته‌تر و کارآمدتر شود. این روش از این جهت اهمیت دارد که مردم نسبت به اصلاح کوچک‌ترین نقطه زمین تا بزرگ‌ترین نقطه آن که کشور، بلکه کل جهان باشد براساس اصل امر به معروف و نهی از منکر احساس مسئولیت می‌کنند و با کار گروهی و جمعی به دنبال اصلاح آند و از این رو، می‌توانند شهر و کشور خود، بلکه جهان را با زمینه‌سازی ظهور حضرت حجت و نصرت آن حضرت، آباد کنند.

به‌رحال این روش اعلان عمومی که ما در حال حاضر در کشور و نظام اسلامی ایران برای خیلی از مسئولیت‌های مهم و کلان نظام غیر از مسئولیت رهبری داریم و از کشورهای غربی اتخاذ کرده‌ایم و در اکثر کشورهای جهان اسلام نیز اجرا می‌شود، روشی است که اگر نگوییم در خیلی اوقات در اثر ورود باندها و احزاب قدرت‌طلب و مافیایی با ایجاد فضای دوقطبی یا فضای دروغ و تهمت یا حيله و نیرنگ یا خرج پول‌های میلیاردی به

انتخاب افراد ناصالح یا نالایق منتهی می‌شود که خود را پاسخگو به هیچ کس حتی رهبری نمی‌دانند، لاقبل اطمینان و اعتماد زیادی به این روش برای انتخاب افراد صالح و لایق نیست، پس چرا با وجود راه‌های بهتر و مطمئن‌تر برای انتخاب افراد صالح برای مسئولیت‌های نظام اسلامی باید از راه‌های غیرقابل اعتماد و آزموده‌شده استفاده کنیم؟ به‌طور کلی خصوصاً در زمان غیبت امام معصوم باید ساختاری را برای انتخاب امام و مدیران کلان جامعه انتخاب کرد که در آن، گروه‌های نخبه، متقی و خبره مردمی و بسیجی به دنبال افراد شایسته و صاحب صلاحیت و متقی بگردند و با علم و اطمینان به کاردانی و دنیاگرا و مقام‌گرا نبودن فردی، او را به عنوان رئیس و مدیر یا نماینده انتخاب کنند و با اعمال نظارت دقیق بر او در صورت تخلف از این ویژگی‌ها به او تذکر داده و در صورت متذکر نشدن او را عزل کنند. این ساختار که در کلام/ابن‌عربی نیز به آن اشاره شده بود، هم مجرب است و هم اشکالاتش کمتر است؛ چراکه متناسب و سازگار با تقوا و دوری از هوای نفس و حب دنیا و مقام است، اما ساختاری که در آن، افراد خودشان را عرضه می‌کنند، متناسب و سازگار با هوای نفس و حب مقام و دنیاست و از تقوا به دور است و از این‌رو، اشکالاتش و مفاسدش بیشتر است.

نتیجه‌گیری

ابن‌عربی براساس ویژگی جامعیت اسماء الهی در انسان کامل مقام خلافت او را ثابت کرد و نشان داد که براساس مظهریت انسان کامل برای اسم جامع الله و اسم «الحکَمَ العدل»، تنها اوست که با اجتماع مردم زیر بیرق او و قبول حاکمیتش می‌تواند نزاع، اختلاف و فساد بین انسان‌ها و جوامع آنها را به صلاح، صلح و وحدت تبدیل کند، همان‌گونه که نور و حقیقت وجود او در عالم اسماء، تنازع اسماء متقابل الهی را به سلیم و وحدت می‌رساند. بنابراین تنها او شایسته زعامت اجتماعی و سیاسی انسان‌هاست و اوست که هم ولایت تکوینی دارد و هم ولایت تشریحی. از این‌رو، وی معتقد است که مهم‌ترین عامل رفع فساد از جامعه برگرفتن چنین امامی به عنوان حاکم جامعه است و بیعت و اطاعت از او سبب مبارزه انسان‌ها با هوای نفس‌شان به عنوان مهم‌ترین عامل اختلاف و فساد در جامعه می‌شود و لذا از منظر او گزینه اول و اصلی امامت مردم، قطب زمان و خلیفه‌الله است که عین عدل و معصوم است و در دوران نبود و غیبت قطب زمان و خلیفه‌الله، امامت ظاهری او باید به کسی برسد که نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین شخص از بین افراد موجود به خلیفه‌الله و امام معصوم است و چنین کسی در درجه اول باید علاوه بر اینکه فقیه و کاردان باشد باید از کسانی باشد که به مقامات و درجات ولایت و توحید عرفانی نیز رسیده‌اند یا در راه سیر و سلوک عرفانی برای رسیدن به آن منازل و مقامات هستند و لذا عاری از هواهای نفسانی و حب مقام و ریاست هستند و از باب وظیفه شرعی و با اصرار مردم و نخبگان جامعه اقدام به قبول زعامت و حکومت می‌کنند. ساختار انتخاب سایر مدیران جامعه توسط گروه‌های نخبه و متقی مردمی در دوران غیبت سازگار با تقوا و مجرب است، به خلاف ساختاری که افراد خودشان را برای مدیریت عرضه می‌کنند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث*، تحقیق محمود محمد طناحی، قم، اسماعیلیان.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۳۰ق، *جمال الاسبوع*، قم، شریف الرضی.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۷۵، *فصوص الحکم*، در: *شرح فصوص قیصری*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۹۹۳م، *التدبیرات الالهیة فی اصلاح المملكة الانسانیة*، تحقیق حسن عاصی، بیروت، مؤسسه بحسون.
- _____، بی تا، *فتوحات مکیه*، بیروت، دار صادر.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا هدف رسالت انبیا*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- حاتری یزدی، مهدی، بی تا، *حکمت و حکومت*، بی جا، بی نا.
- خوارزمی، کمال الدین حسین، ۱۳۸۴، *ینبوع الاسرار*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- قضاعی، محمد بن سلامه، ۱۳۶۱، *شرح فارسی شهاب الأخبار* (کلمات قصار پیامبر خاتم ﷺ)، تهران، علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص قیصری*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

بررسی و تحلیل نظر مولوی در باب تجسم اعمال با محوریت غزلیات شمس تبریزی

nadiasafari70@gmail.com

parastou_karimi@yahoo.com

asibadi97@yahoo.com

کلیه علی آهنچی / دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه شهرکرد

پرستو کریمی / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

علی محمدی آسیابادی / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به عوالم پس از مرگ چگونگی دریافت جزای اعمال در آخرت است. دیدگاه متفکران اسلامی در این باب بر دو گونه است: برخی معتقدند که جزای اعمال در آخرت، نظیر کیفر و پاداش‌های دنیوی از سنخ اعتبار و قرارداد بوده، مخالفان نظریه تجسم اعمال به‌شمار می‌آیند. ایشان در تأیید دیدگاه خود به دلایلی از جمله آیات قرآن و عرَضی بودن اعمال استناد کرده‌اند. در مقابل مدافعان نظریه تجسم اعمال معتقدند که رابطه عمل و جزای آن در آخرت، تکوینی، از سنخ این‌همانی و تجسم باطن و ملکوت اعمال می‌باشد. مولوی نیز در آثار خود در مقام اثبات تکوینی بودن عمل و جزای آن در قالب تجسم ملکوتی برآمده و در این راستا به اقامه دلیل پرداخته است. وی با استناد به ادله نقلی دال بر تخلف‌ناپذیر بودن وعده الهی در باب اعطای جزای اعمال و بر پایه اصل عقلی جوهری بودن ملکوت عمل در صقع نفس انسان و عدم امکان اضمحلال آن، به تبیین مبانی و نتایج نظریه تجسم اعمال پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تجسم اعمال، جزای عمل، ملکوت جاودانه، مولوی، غزلیات شمس.

اعتقاد به معاد از اصول مسلم ادیان توحیدی است. یکی از مباحث مهم مربوط به عوالم پس از مرگ در گفتمان اسلامی چگونگی دریافت جزای اعمال در نشئات برزخ و قیامت است. دیدگاه اندیشمندان مسلمان در این باره بر دو گونه است: برخی معتقدند که جزای اعمال در آخرت، نظیر کیفر و پاداش‌های دنیوی از سنخ اعتباریات و قراردادهای وضع شده در راستای تدبیر جامعه مدنی است. این گروه که مخالفان نظریه تجسم اعمال به‌شمار می‌آیند، در تأیید دیدگاه خود به ادله نقلی از جمله آیات قرآن و احادیث نبوی بر قراردادی بودن جزا و اصل کلامی عَرْضی و غیرقابل انتقال بودن اعمال استناد کرده‌اند. در مقابل مدافعان نظریه تجسم را اعتقاد بر آن است که جزای اعمال در آخرت از سنخ خود عمل و دارای رابطه تکوینی ظهر و بطنی با آن است. جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی نیز در آثار خود در مقام تبیین نظریه «تجسم ملکوت اعمال» برآمده است. وی در جهت اثبات این مدعی ضمن بهره‌گیری از نظریات بزرگان علم کلام، از تمسک به ادله نقلی از جمله قرآن کریم، روایات نبوی و همچنین استشهادات شهودی عارفان مسلمان غافل نبوده است. وی با استناد به ادله نقلی‌ای که جزا را ظهور باطن عمل در قالب تجسم دانسته و بر پایه اصل عقلی عدم امکان اضمحلال حقیقت معنایی عمل که خود مشابهت‌های بسیاری با نظریات کلامیون قبل و بعد از وی دارد به تحکیم مبانی، مبادی و نتایج نظریه تجسم عمل پرداخته است. نقد و تحلیل این مدعا، وجهه نظر پژوهش حاضر است. گفتنی است که «مقصود از عمل در این گونه مباحث صرف حرکات خارجی جوارحی و جوارحی که مشترک بین صالحین و طالحین می‌باشد نیست» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۷)؛ بلکه «آنچه به عنوان عمل شناخته می‌شود اثری است که از این حرکات در جان انسان برجای می‌ماند...؛ زیرا از اراده نفس برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۹۲). لذا منظور نظر جستار حاضر عبارت است از: نقد و تحلیل امکان وقوع تجسم عمل که خود بر ساخته اعتقادات، افکار، نیات و روحیات اخلاقی‌ای است و نفس در درون خویش آن را وجدان کرده و بر اثر تکرار به عنوان ملکات بر صحنه نفس ثبت شده است.

در باره پیشینه پژوهش باید گفت در زمینه موضوع حاضر کتاب و مقاله‌های فراوانی نگاشته شده که هریک به نوبه خود به نقد و تحلیل و ارائه دلیل و پاسخ به شبهات پیرامون موضوع پرداخته‌اند که با توجه به وسعت مباحث و قلت مجال در مقاله حاضر از ذکر تمامی جوانب و ساحات آن معذور بوده‌ایم؛ لذا با ذکر مقدماتی به مبحث تجسم در اندیشه مولوی خواهیم پرداخت. با وجود اینکه در اثر تعلیمی *مثنوی معنوی* تحقیقاتی درباره موضوع پیش‌رو صورت گرفته، اثر تغزلی وی در این باب مغفول مانده است. این امر پژوهشگران این جستار را بر آن داشت که به بررسی دیدگاه وی حول محور چیستی و چگونگی تجسم اعمال در نشئات پس از مرگ در غزلیات شمس تبریزی بپردازند. بدیهی است که انتخاب غزلیات به عنوان متن پژوهش، پژوهشگران این مقال را از استناد و استشهاد به آثار دیگر این حکیم الهی بی‌نیاز نساخته است. لذا اگر در تبیین مطلب به شواهدی از دیگر آثار وی برخورد نموده‌ایم که ما را در روشن‌تر شدن زوایای پنهان بحث یاری نموده است، در استشهاد به آنها کوشیده‌ایم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنای لغوی

تجسم: در لغت به معنای مجسم شدن کاری، تناور شدن، جسم پذیرفتن، برکاری بزرگ شدن، در نظر آوردن، خیالی را واقعیت دادن و به پیکر درآمدن موجودات غیرمادی مانند: عقاید، اخلاق، اوصاف و افعال انسان و پیکرپذیری کردارهاست (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۲۳؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۶۴۱؛ معین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۳۸).

۱-۲. معنای اصطلاحی

در گفتمان کلامی، فلسفی مقصود از تجسم، تحقق و تقرر نتیجه اعمال در صقع جوهر نفس است (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۶، ص ۸۵). علامه حسن‌زاده آملی هم در تبیین و تشریح چرایی استعمال لفظ تجسم می‌گوید: «چون نتایج اعمال، ملکات قائم به ذات نفس‌اند، بلکه عین گوهر و شئون و اطوار وجودی ذات نفس‌اند، از این معنا تعبیر به تجسم می‌گردد» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۳-۴۰۴).

۲. رابطه اعمال با جزای اخروی

رابطه اعمال با جزای اخروی، بر چند نوع است:

۱. رابطه اعتباری و قراردادی: که بر مبنای آن در برابر هر فعلی از انسان از جانب شارع مقدس جزا و پاداشی مقرر گردیده است که با قوانین نشئه دنیا و مصادیق آن شباهت و همانندی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۰). اغلب معتقدان به این رابطه با اقتباس از برخی آیات قرآن کریم و احادیث نبوی که با اتکا به علم شامل و حکمت بالغه الهی، وجود معذب بیرونی را برای اعطای جزا در ازای اعمال قالبی و منویات درونی انسان لازم دانسته‌اند، انکار خود نسبت به نظریه تجسم را مستدل می‌نمایند. منکران تجسم اعمال اعتقاد دارند رابطه اعمال و جزای اخروی آنها قراردادی است و خداوند به ازای اعمال، در آخرت بهشت و یا جهنم را آفریده است؛

۲. رابطه تجسم تکوینی: که در آن، میان فعل و نتیجه هیچ دوگانگی وجود ندارد، بلکه فعل و نتیجه یکی هستند. در واقع یک فعل است که دو جلوه و ظهور دارد: یکی در دنیا که با حواس پنج‌گانه درک می‌شود، دیگری در آخرت؛ تنها تفاوت آنها نیز بروز در دو نشئه متفاوت است (همان).

۲-۱. نقد ادله منکران تجسم اعمال

در نگاه قائلان به قراردادی بودن جزای اعمال، مجازات گناهان بر پایه علم و حکمت الهی و ثواب‌ها براساس تفضل و رحمت سرمدی وضع و مقرر گردیده است. در این بین مهم‌ترین دلیل متکلمان مخالف تجسم اعمال را می‌توان اعتقاد به عرضی و زائل بودن اعمال، استحاله تبدیل عرض به جوهر و عدم امکان انتقال آنها به نشئات برزخ و قیامت دانست که در ادامه درصدد ارائه پاسخ به آنها خواهیم بود.

۱-۲. رفع شبهه عرضی بودن اعمال

الف) کلیت نظر متکلمان قائل به عدم بقا و ثبات اعراض و در نتیجه عدم امکان تجسم اعمال در این استدلال فخررازی خلاصه می‌شود که: «چون عمل انسان عرض است و عرض فانی می‌شود، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید و جوهر گردد» (فخررازی، ۱۴۰۵ق، ج ۷-۸، ص ۱۷). همچنین اسحاق بن نوبخت می‌گوید: «والاعراض لا یصح علیها البقاء والانتقال، لانهما عرضان والاعراض لا یقوم بالعرض» (اسحاق بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲)؛ بقا و انتقال اعراض ناممکن است و روا نیست؛ چراکه این هر دو یعنی بقا و انتقال خود عرض بوده؛ عرض قائم به عرض نتواند بود. بنا بر این اصل کلامی، اعمال که اعراض اند نمی‌توانند از وجود مستقل و فارغ از موضوع و محل برخوردار باشند و در نتیجه قابل تجسم هم نخواهند بود. برای رفع این شبهه اعتقاد به این امر که اعمال به حسب درجات تشکیک خاصی منطبق با عوالم ماده، مثال و عقل خود دارای مراتبی هستند، ضروری به نظر می‌رسد؛ یعنی «... انسان یک وجود خارجی بیشتر نبوده و این وجود در یک جا، به خاطر آثار و خواص مادی، موجود مادی است و در یک جا موجود مثالی و در جایی دیگر طوری دیگر است» (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۸-۲۴۰). براین اساس می‌توان گفت که اعمال و رفتار آدمی دارای دو بعد ظاهری و باطنی هستند، که بعد ظاهری آن عرض است و محکوم به قوانین عالم طبیعت، قائم به جوهر تن و در معرض زوال و نابودی، اما بعد باطنی و وجهه ملکوتی عمل که پایه اصلی عمل نیز به‌شمار می‌آید، جوهری است اصیل و مستقل که اتکا به نفس عامل دارد و در موطن متناسب با خود ظهور خواهد کرد. همان‌طور که صدرالمتألهین می‌گوید: «اعمال اگرچه عرض بوده و از ثبات و بقاء برخوردار نیستند؛ ولی تکرار آنها موجب پیدایش صفات و ملکات در نفس عامل شده...» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۸۸)؛ «به طوری که به جوهر نفس تبدیل گردیده و قابل زوال و تغییر نمی‌باشند» (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۲۰). این جوهر غایی را که از مقدماتی عرضی پدید آمده و قائم به نفس جاودانه انسان است، می‌توان حقیقت قابل انتقال به نشئات ماورای ماده به‌شمار آورد که در سرای آخرت تجسم یافته است و صورت غایی انسان را شکل می‌دهد؛

ب) پاسخ دیگر به منکران اینک:

صفات و ملکات و باورهای انسان‌ها در این دنیا نسبت به جهان آخرت اموری بالقوه به‌شمار می‌آیند که با تجسم و عینیت‌پذیری آنها در عالم برزخ و قیامت فعلیت پیدا خواهند کرد؛ با این توضیح که انسان به حکم جامعیت ذاتی، چون مشتمل بر جمیع اشیای حسی و مثالی است، به‌گونه‌ای خلق شده که در او از مظاهر جمالی و جلالی و آنچه متعلق به معاد و جهان آخرت است در همین دنیا بالقوه وجود دارد که در او به سبب تعین حسی مخفی مانده است؛ وقتی تعین حسی برطرف شد و از عالم صورت به عالم معنا انتقال یافت، تمام ملکات خیر و شر از افعال و اقوال که در نفس ذخیره گشته‌اند به یکباره ظهور پیدا می‌کنند، به فعلیت می‌رسند و در هیئت‌های زیبایی چون حوریان، غلامان، کاخ‌ها، رضوان‌ها، نهرها، درختان، میوه‌ها و گل‌های رنگارنگ یا هیئت‌های زشتی مانند سگ، خوک، گرگ، مار، کژدم و آتش تجسم پیدا می‌کنند (لایه‌چی، ۱۳۷۱ق، ص ۵۲۳).

علامه حسن زاده آملی نیز در شرح منظومه حکیم سبزواری به وجوهی دیگر از این حقیقت اشاره می‌کند:

فأعلم ان فعل الانسان ذو وجهین، وجه غیر قار یتصرم مع الزمان و وجه آخر یتحقق فی النفس و بصیر ملکه لها

و یحشر معها؛ بدان که فعل انسان دو صورت دارد، یکی ثابت نداشتنه و زمان مند است و دیگری در ذات و نفس انسان به صورت ملکه درآمده و با او محشور می شود (حسن زاده املی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۳۵۱).

لذا می توان گفت که نشئه آخرت چهره باطنی و ملکوت موجود در همین دنیاست و بین فعل و نتیجه آن حتی تقدم و تأخر رتبی که بین علت و معلول برقرار است، قابل تصور نیست؛ بلکه رابطه این همانی حاکم است، چراکه جدایی چیزی از خودش قابل تصور نیست. بدیهی است که این امر به معنای انقلاب عرض به جوهر نیست، زیرا اصل و ذات عمل چیزی است که با تغییر صورت متغیر نمی شود، بلکه «... اذا الحقیقة الواحدة تختلف صورها باختلاف المواطن، فتحلی فی کل موطن بحلیة و تتریی فی کل نشأة بزی» (بهائی، بی تا، ص ۲۴۷)؛ یک حقیقت در اثر اشتداد وجودی در هر نشئه به لباس همان نشئه ملبس و به حلیه آن موطن متحلی می گردد. لذا نظریه عرض بودن اعمال فقط می تواند با توجه به نظام موجود مادی که ضعیف ترین نظام هاست درست باشد؛ اما تعمیم آن به مراتب برزخ و قیامت نادرست است و در عوالم برتر که از شدت وجودی و کمال بیشتر برخوردارند، دیگر عرض نیست، بلکه می توان گفت طبق احکام آن عوالم جوهری قائم به خود بوده و قادر به تجسم و تمثل خواهند بود.

۲-۱-۲. دلایل نقلی تجسم ملکوتی اعمال

ریشه اعتقاد به تجسم باطن اعمال دنیوی در نشئه آخرت را می توان در باور به ظهور و بطن داشتن نشئه دنیا و اعمال انسان در آن و حاصل ظهور باطن عمل در نشئه و ظرف تجلی متناسب با آن دانست. «طبق اصل متمثل شدن اعمال اختیاری انسان، که با توجه به روابط حاکم بر جهان دیگر صورت می پذیرد، اعمال ما در آخرت هويت واقعی خویش را بازمی یابند و به صورت تمثالاتی متناسب در اختیار ما قرار می گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۱).

آیت الله جوادی آملی نیز بر عینیت و این همانی فعل دنیایی و جزای اخروی تأکید دارد و نحوه انتقام الهی را همان ظهور باطن افعال می داند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۱-۳۴۲). لذا در تفسیر آیاتی از قرآن که به این اصل اشاره دارد می فرماید: «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطنونهم ناراً و سبیلون سعیرا» (نساء: ۱۰). اکنون آتش می خورند نه اینکه در آینده آتش ایجاد شود و این از باب مثال است و هر گناهی این گونه است؛ لذا تقدیر «انما یأکلون فی بطنونهم اشیاء کالنار» درست نیست و این عبارات صریح ترین عبارات بر تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی و این همانی دنیا و آخرت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۴).

به گفته استاد مطهری و با استناد به تفسیر آیه ۲۲ سوره «قاف» در *المیزان* که راه وقوف به حقایق مستتر در باطن اتفاقات دنیوی را تیزی چشمها و برداشته شدن حجابها در اثر قطع تعلق نفس از بدن عنصری و وقوع قیامت می داند: «لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدیث» (ق: ۲۲) این دو اتفاق را ممد ظهور صورت ملکوتی عمل و دال صریح بر تجسم اعمال می توان دانست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۶۸۸).

۲-۱-۳. ملکوت جاودانه عمل

به مقتضای براهین عقلی حکما را اعتقاد بر این است که: «آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ وجه معدوم نمی گردد و در آن مرحله و در ظرف خود که تحقق یافته است همیشه باقی است و طریان عدم بر آن در آن مرحله از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است» (سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۴۱۸).

همان طور که خود وجود انسان محفوظ است؛ اعمال انسان که از عوارض اوست محفوظ است. این عوارض به تبع صورت‌های مختلفی که ماده انسان و بدن انسان به خود می‌گیرد از بین می‌رود، ولی هنگامی از بین می‌رود که صورت عوض شده است. اما در آن حالی که آن عمل از انسان سر زده است آن صورتی را که انسان داشت، این عمل از لوازم آنست؛ یعنی از بین رفتنی نیست؛ یعنی صورت انسان با قید اینکه این صورت در دیروز بوده است، اعمال ملازم با آن است و قابل انعدام نیست (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۷۳).

همان طور که گفتیم منظور از عمل همان اثری است که در نفس عامل از آن باقی مانده و در صورت تکرار تبدیل به ملکه خواهد شد:

هر عملی بر روح و قلب انسان اثرگذار است و در باطن نفس شکلی دارد، هیچ عملی خاطره‌اش و تصورش و شکلی از لوح نفس محو نمی‌شود، صورت هر عملی همان طور که واقع شده و وارد نفس گردیده باقی می‌ماند، آنگاه یا ملایم با فطرت واقعی نفس است و لذا بهجت‌زا و مسرت‌آور است و یا منافی با فطرت نفس است و موخس و مولم است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۱۷-۱۱۹).

لذا آنچه باقی می‌ماند و در نشئه قیامت بر انسان ظاهر می‌شود، ملکوت عمل است که در متون بزرگان از آن به نیت یا صورت عمل نیز تعبیر می‌شود:

هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ آن عمل بر آن صورت بر عاملش ظاهر می‌شود، که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و همنشین‌های او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار و ملکات اوست که در صقع ذات او پدید می‌آیند و بر او ظاهر می‌شوند. در نتیجه، انسان در این نشئه نوع و در تحت آن افراد، و در نشئه آخرت جنس و در تحت آن انواع است. از این امر تعبیر به تجسم اعمال یا تعبیر به تجسد اعمال و یا تعبیر به تجسم اعراض، و امثال این‌گونه تعبیرات کرده‌اند (حسن زاده املی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۲-۴۴۳).

۳. رابطه عمل و جزا از دیدگاه مولوی

مولوی معتقد به تجسم اعمال در قالب صورت ملکوتی آنهاست. او بین دنیا و آخرت جدایی قائل نیست و آخرت را چهره ملکوتی و زیرین دنیا می‌داند که هم‌اکنون نیز موجود است. وی اعتقاد دارد که فعل به محض تحقق در دنیا دارای چهره‌ای است که مادیت، حائل بین آن چهره و چشم ظاهرین انسان‌هاست که با رخت بر بستن جان از کالبد مادی قابل ادراک به وسیله شئون ملکوتی نفس در عوالم برزخ و قیامت است. وی به ذومراتب بودن امور جاریه در نشئه دنیا و نفس انسانی (عالم تکوین و انفس) قائل است و در مقام تبعیت از رسول ختمی مرتبت: «اللَّهُمَّ ارْنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» انسان را به کشف آستار و خرق حجب مادی ترغیب نموده، به شهود مراتب باطنی اشیا فرامی‌خواند:

تو هر گوهر که می‌بینی بجو دری دگر در روی تو هر ذره همی گوید که در باطن دلفین دارم
تو را هر گوهری گوید مشوقانع به حسن من که از شمع ضمیر است آن که نوری بر جبین دارم

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۴۲۶).

روی ایمان تو در آینه اعمال ببین پرده بردار و درآ شعشعه ایمان بین

(همان، غزل ۲۰۰۲).

پس از پرداختن مختصر به دیدگاه مولوی در رابطه با عمل و جزای آن که مبتنی بر ظهور بواطن اعمال است، در ادامه به ارائه مبانی و ادله‌ای خواهیم پرداخت که وی به کمک آنها توانسته اعتقاد خود را درباره موضوع تجسم در قالب متنی ادبی و با زبان شعر بیان نماید.

۳-۱. مبانی امکان تجسم اعمال در نگاه مولوی

۳-۱-۱. استحاله تبدیل عرض به جوهر

از دیدگاه مولوی که معتقد به عرض بودن صورت اعمال در نشئه طبیعت و باورمند به اصل کلامی «العرض لا یبقی زمانین» است نابودی ظاهر اعمال که خود از جنس اعراض اند جزء لاینفک اقتضائات عالم ماده است. در این میان وی اعتقاد دارد که اعراض به عنوان مقدمات می‌توانند به زایش جواهر بینجامند.

ایین عرض‌های نماز و روزه را	چونک لا یبقی زمانین اتنفی
نقل نتوان کرد مر اعراض را	لیک از جوهر برنند امراض را
تا مبدل گشت جوهر زین عرض	چون ز پرهیزی که زائل شد مرض
گشت پرهیز عرض جوهر به جهد	شد دهان تلخ، از پرهیز، شهید
آن نکاح زن عرض بُد شد فنا	جوهر فرزند حاصل شد ز ما
گر نبودی مر عرض را نقل و حشر	فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرض‌ها نقل شد لونی دگر	حشر هر فانی بود کونی دگر
وقت محشر هم عرض را صورتی است	صورت هر یک عرض را نوبتی است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۹۶۲-۴).

در آیات بالا اعمال عرضی نماز و روزه که خود محکوم حکم عدم بقا در دو زمان متوالی هستند با اثری که در نفس و جان عامل خویش بر جای می‌گذارد تبدیل به جوهری قائم به نفس شده، قابلیت انتقال به عالم آخرت را پیدا می‌کنند و بدین طریق به شبهه باطل بودن افعال و اقوال در صورت عدم امکان انتقال و حشر آنها در برزخ و قیامت پاسخ داده می‌شود. همچنین اعمالی چون پرهیزهای طبی برای بیمار، شهید و شیرینی سلامتی در نفس وی را به دنبال خواهد داشت و عمل نکاح زوجین به غرض جوهری زایش فرزند خواهد انجامید. مولوی از مقدمات فوق به این نتیجه می‌رسد که هر صورت عرضی قابلیت تبدیل به جوهری نفسانی را دارد و این امر را لازمه حکمت غایی خداوند در تشریح احکام و وضع قوانین حاکم بر گستره عالم تکوین می‌داند.

۳-۱-۲. جاودانه بودن عمل

به اعتقاد مولوی آنچه از اعتقاد و عمل باقی می‌ماند آثار و ملکاتی است که بر اثر تکرار آنها بر صحیفه نفس و لوح جان آدمی نقش بسته‌اند و قابل اضمحلال نیستند. وی اعمال، نیات، اعتقادات و خلیقات را سازنده شاکله،

و مشخص‌کننده مشی و ممشای آدمیان و در تمامی نشئات همراه آنان می‌داند. این نسبت میان عمل و نفس عامل همان چیزی است که مفارقت تعلقات سببی، نسبی، مایملک و دارایی‌های دنیوی‌ای را که با وقوع اجل مقدر و مرگ محتوم خویشکاری خود را از دست داده، تدارک کرده و در قالب صورت‌های ملکوتی در نشئه آخرت به وی عرضه خواهد نمود.

در زمانه مر تو را سه هم‌رند	آن یکی وافی و این دو غدرمند
آن یکی یاران و دیگر رخت و مال	و آن سوم وافیست و آن حسن فعال
مال ناید با تو بیرون قصور	یار آید لیک آید تا به گور
فعل تو وافی است زو کن مُلتخِذ	که در آید با تو در قعر لحد
بس پیمبر گفت بهر این طریق	با وفاتر از عمل نبود رفیق
گر بود نیکو، ابد یارت شود	ور بود بد، در لحد مارت شود

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، بیت ۲-۱۰۵).

وی با بیان این نکته که آنچه فانی می‌شود تنها صورت اعمال است و جان و حقیقت آنها را بوار و فناپی نخواهد بود اعتقاد دارد که این ظاهر از بین رفتن موجودات به دلیل گرفتاری انسان در قید زمان خطی و ارکان مکانی است و خارج از حیطه زمان و حیّز مکان از میان رفتنی در کار نخواهد بود. وی در بیان مصداقی از این معنا به حقیقت جانی اشاره می‌کند که به مدد طغرای باقی و منشور ابدی که از جانب پروردگار به وی اعطا شده است حیات جاودانی یافته و آنچه در وی دستخوش مرگ و بوار می‌گردد تنها صورت جسمانی است که در مقام معیت، چند روزی در این نشئه با وی همراه بوده است.

جان من طغرای باقی دارد اندر دست خویش	صورت‌م امروز و فردا بیست او را مرده گیر
--------------------------------------	---

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۰۷۲).

این نسبت را که میان جان باقی و کالبد فانی برقرار است در ابیات بسیاری از غزلیات شمس می‌توان سراغ گرفت. آنچه بر اثر وقوع مرگ اضطرابی رخ می‌دهد چونان عوض شدن نقش‌ها و تغییر جامه‌هایی است که وقوع مرگ را از چهره اتمام فرصت حیاتی چند روزه به امتداد هستومندی‌ای ابدی تغییر هویت می‌دهد.

به چشم مردم صورت پرست خواجه برفت	ولیک خواجه ز نقش دگر قبا سازد
----------------------------------	-------------------------------

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۹۰۹).

با تو برهنه خوشترم جامه تن برون کنم	تا که کنار لطف تو جان مرا قبا بود
-------------------------------------	-----------------------------------

(همان، غزل ۵۵۱).

۳-۱-۳. تخلف‌ناپذیر بودن وعده‌های الهی

مولوی با استناد به آیات قرآنی و اصل حکمی واقعی بودن امور در عالم ملکوت که: «صدق محض است، واقعیت محضه است، تدلیس و تلبیسی که احياناً در این جهان می‌شود، در آنجا راه ندارد و حقیقت اشیا آن‌طور که هست در آنجا ظهور پیدا می‌کند و کسی نمی‌تواند خود را به غیر از آنچه که هست معرفی کند و جلوه دهد» (طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۰). برای هر عملی که با اراده و خلوص همراه باشد مابازایی حتمی و ثمر و نتیجه‌ای قطعی را به مخاطب خویش نوید می‌دهد. وی این قطعیت پاداش را به پشتوانه برداشت‌هایی هنری از آیات قرآن که خداوند را با صفت صادق‌القول بودن «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷)؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّقِيَاءِ» (نساء: ۱۲۲) و «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِأَيْدِيهِ» (آل عمران: ۱۵۲) به بندگان معرفی نموده است، مستند می‌نماید.

وی با بهره‌گیری از آیه «إِنَّ اللَّهَ أَشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه: ۱۱۱) ادعای کسانی را که در ازای تهذیب و تزکیه نفس و عدم پیروی از هواهای نفسانی منکر اخذ پاداش از خداوند کریم هستند تخطئه می‌کند.

بهای باده من المؤمنین انفسهم هوای نفس بمان گر هوات بیع و شراست

هوای نفس رها کردی و عوض نرسیدی مگو چنین که بر این مکرم این دروغ خطاست

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۴۸۹).

وی همچنین در بیتی دیگر که مقتبس از آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال: ۷) است، انکار وصول جزای نیک و بد اعمال را برآمده از دروغ‌گویی قائلان دانسته، وعده حتمیه خداوند در این آیه را برای پاسخ به این مدعا کافی می‌داند.

گویند ذره ذره بد و نیک خلق را آن آفتاب حق نرساند جزا دروغ

(همان، غزل ۱۲۹۹).

۳-۲. ادله تجسم اعمال در نگاه مولوی

۳-۲-۱. شهود باطن عمل در اثر خرق حجب

مولوی با استناد به آیاتی چون «يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) و «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) که به بیان خصوصیات نشئات غیب از جمله آشکار شدن پنهانی‌ها و تیزبین شدن دیدگان در اثر خرق حجاب‌ها پرداخته است، به مشهود شدن باطن اعمال در قیامت اشاره می‌نماید:

چون رهد شیر روح از این صندوق اندر آن مرغزار خواهد بود

چون از این لاشه خر فرود آید شاه جان شهسوار خواهد بود

تو نهان بودی و شمدی پیدا هر نهان آشکار خواهد بود

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۹۷۴).

وی همچنین با استناد به بنیانی روایی و با بهره‌گیری از حدیث نبوی «النَّاسُ نِيَامُ فَيَأْذَنُ فَيَأْذَنُ مَاتُوا أَنْتَبَهُوا» (فروزانفر، ۱۳۴۱، ص ۸۱) و اتکا به خویشکاری خواب که از آن میان می‌توان به دیدن صورت‌ها و اشخاصی عجیب اشاره کرد، آن را سرنمونی از مشاهده ثمرات اعمال در قالب تجسماتی متناسب با آنها در نشئات برزخ و قیامت می‌داند:

هزار صورت و شخص عجب ببیند روح چو خواب نقش جهان را از او فروساید

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۹۴۳).

درون خود طلب آن را نه پیش و پس نه بر گردون نمی‌بینی که اندر خواب تو در باغ و گلزاری

کدامین سوی می‌دانی کدامین سوی می‌بینی تو آن باغی که می‌بینی به خواب اندر به بیداری

(همان، غزل ۲۵۵۵).

او معتقد است چونان خوابناکی که هر آنچه در خواب می‌نگرد را حاصل اعمال و افکار خویش می‌یابد، کسانی هم که با مالش بیدارگر مرگ از خواب این جهان بیدار می‌شوند، بیداری‌شان در عالم آخرت را بر ساخته منویات و ظهور باطن کردارهایی خواهند یافت که در خواب حیات دنیوی به آنها پرداخته و از وجهه ملکوتی آنها غافل بوده‌اند.

هر چه تو در خواب بینی نیک و بد روز محشر یک به یک پیدا شود

آنچه کردی اندر این خواب جهان گزردت هنگام بیداری عیان

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۳۶۵۷-۸).

مولوی با استناد به آیه مبارکه «وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات: ۱۲) که به ملکوت و باطن عمل غیبت اشاره دارد و به صورت خوردن گوشت برادر مرده تصویر شده است، آن را شاهد و سرنمونی برای سایر اعمال و افعال انسان می‌داند:

گوشت‌های بندگان حق خوری غیبت ایشان کنی کیفربری

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم، بیت ۱۰۸).

وی همچنین با بهره‌گیری از آیه ۱۵ سورة «جن»: «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» که خداوند در آن ستمکاران را هیزم آتش جهنم معرفی می‌نماید، در قالب بیانی ادبی، انسان‌ها را به مرغانی تشبیه می‌کند که بر اثر وقوع مرگ از قفس تن رسته‌اند و آنها را مخاطب قرار می‌دهد و با اتکا به اعتقاد به حاضر و ناطق بودن آنها پس از مرگ، از ایشان می‌پرسد که در روز آشکار شدن واقعیات آیا هیزم آتشی هستند که خود برای خویش برافروخته‌اند یا به تبع کشتن آتش‌های حاصل از خلیقات، صفات و ملکات ذمیمه، به نور خداوند تبدیل شده‌اند. پاسخ مقدر به این پرسش حاکی از آن است که آتش و هیزم دوزخ و نعمات بهشت چیزی جز ظهور ملکات نفس انسان در نشئه آخرت نیست.

مرغان که کنون از قفس خویش جدایید رخ بازنمایید و بگویید کجایید

امروز شما هیزم آن آتش خویشید یا آتشتان مُرد و همه نور خدایید

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۶۵۶).

هین خمش کن تا توانی تخم نیکی کار تو

زانکه پیدا شد بهشت عدن ز افعال ثقات

(همان، غزل ۳۸۵).

۲-۳. مشابهت تجسم عینی اندیشه‌ها با تجسم اخروی

مولوی با اشاره به برخی مصادیق تحقق آفاقی افکار و اندیشه‌ها که آنها را ماحصل فکر مصور خویش می‌داند مشابهت‌هایی با بحث تمثیل اعمال در عوالم آخرت را متذکر می‌شود و به اثبات وجوهی دیگر از اعتقاد خویش می‌پردازد. وی بدین وسیله مقدمات فهم تجسم اعمال جوارحی و نیات قلبی در نشأت برزخ و قیامت را پی‌ریزی می‌کند و با دعوت به تأمل در چگونگی تبدیل این منویات به مابهازای خارجی، پذیرش رخدادهای محتوم اخروی را آسان‌تر و دل‌پذیرتر می‌نماید. یکی از وجوه دیگر این کارکرد تمثیلی را می‌توان غرابت‌زدایی از ذهن مخاطب اثر دانست که آشنایی محسوس وی با مبادی و مبانی آخرت‌شناختی این تبدلات را در پی دارد. از آن میان می‌توان به تجسم خیالات خانه‌ای در ذهن مهندسی، نقشی در ضمیر نقاشی و پیکره‌ای در سویدای جان درودگری اشاره نمود. مولوی همانندی این تجسم‌ها را که با بهره‌گیری از ابزار تیشه و قلم، خیالات موطن ضمیر انسانی را مجال ظهور می‌دهد چونان تمثیل خیالاتی می‌داند که در روز محشر به فراخور خویش و در قالب صورت‌هایی بی‌آلت و تنها حاصل انشاء ملکات نفس انسانی ظهور می‌یابند.

در دلش چون در زمینی دانه‌ای

در مهندس بین خیال خانه‌ای

روز محشر صورتی خواهد شدن

هر خیالی که کند در دل وطن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، بیت ۲-۱۷۹۱).

وی در ابیاتی دیگر با برقراری توازن مفهومی میان سرّ اندیشه مهندس و تقدیر الهی که هر دو را تحقق عینی اراده خدا و انسان در آفرینش ساختمان جهان و ساخته‌های دست آدمیان می‌داند، به این‌همانی ظهور اندیشه‌ها و تمثلات آنها اشاره می‌کند. با این توضیح که اگرچه سر تقدیر ازل در بیت آخر عین اراده و متحقق شدن ابزارمند و آلت‌محور قصر و سرا در ذهن مهندس است، این امر در خداوند به دلیل فاعلیت بدون آلت به مجرد اراده به خلق جهان‌های بیکران می‌انجامد. طبق آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) اراده خداوند عین تحقق آن است و هیچ‌گونه تباین و ترتبی میان آنها متصور نخواهد بود. لذا حور، قصور، اولاد و ظهورات دهشتناکی چون دیوهای کلان در گور و لحد نیز جز تجسم ظاهری و فارغ از ابزار و آلات اندیشه‌های انسان در حیات پس از مرگ وی نخواهد بود.

شهوت پنهان خود را بین یکی شخصی دوان

تخم پنهان کرده خود را نگر باغ و چمن

گرد جان خویش بینی در لحد باباکنان

چند فرزندان به هر اندیشه بعد مرگ خویش

زاده از اندیشه‌های زشت تو دیو کلان

زاده از اندیشه‌های خوب تو ولدان و حور

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۹۴۰).

۳-۲-۳. ملازم بودن باطن اعمال در نشئه دنیا

اعتقاد مولوی بر آن است که فعل به محض تحقق در دنیا دارای چهره‌ای مختص به خویش است که حجب تعلقات و اقتضات حیات مادی و زندگی دنیوی از جمله لزوم تدارک بدن عنصری حائل و مانع میان این صور و قوای ادراکات حسی در انسان می‌باشند. وی مشاهده موجوداتی از جنس مجردات و نورانیان عوالم وراى ماده را برای اهل معنا و کسانی که چشم جانشان در همین عالم به حقایق و بواطن امور گشوده شده است نشان‌های از حتمی بودن ظهور این حقایق به تبع خرق حجب و تیزی بینایی و بر مبنای خصوصیت آشکارکنندگی قیامت می‌داند:

حوریان بین نوریان بین زیر این ازرق تنق
مسلمات مؤمنات قاتنات تائبات

(همان، غزل ۳۸۶).

بین بی‌نان و بی‌جامه خوش و طیار و خودکامه
ملایک را و جان‌ها را بر این ایوان زنگاری

(همان، غزل ۲۵۰۲).

به پیش چشم محمد بهشت و دوزخ عین
به پیش چشم دگر کس مستر و مغمود

مذللست قطوف بهشت بر احمد
که کرد دست دراز و از آن بخواست ربود

که تا دهد به صحابه ولیک آن بگداخت
شد آب در کفش ایرا نبود وقت نمود

(همان، غزل ۹۴۱).

وی در *مثنوی* و در جایی که به بیان شواهدی در راستای اثبات حقانیت اثر خویش می‌پردازد در خطاب به *حسام‌الدین چلبی* دشمن حرف خویش را که آن را برآمده از غیب و خود را چونان واسطه‌ای در افاضه آن به جهانیان می‌داند در حالتی توصیف می‌کند که در سقر و نیران دوزخ سرنگون شده است. این‌همانی این دشمنی و جزای آن را که در دیده غیب بین اولیاء الهی متمثل گردیده است می‌توان نشانی از ظهور بواطن اعمال و اعتقادات در دیده اولیا الهی در همین نشئه به حساب آورد:

دشمن این حرف این دم در نظر
شد ممثل سرنگون اندر سقر

ای ضیاءالحق تو دیدی حال او
حق نمودت پاسخ افعال او

دیده غیبت چو غیب است اوستاد
کم مبادا زین جهان این دید و داد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۳۴-۳۶).

وی سراسر گستره گیتی را سرشار از این دست صورتهای غیبی می‌بیند که خلق در مواجهه با آنها در مقام نسیه و انتظاری هستند که با وقوع قیامت و از میان رفتن پرده‌ها نقد خواهد شد.

جهان پر بین ز صورتهای قدسی
بدان صورت که راهت بست منگر

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۰۴۴).

انسان با وقوع مرگ طبیعی و خلع نفس از جسم عنصری، رجعت به سوی مقام مقدر خویش در نشئات پس از مرگ را آغاز کرده است و در نخستین منزل راهی برزخ قبر می‌شود. وی به محض وقوع این رخداد محتوم با حقیقت و باطن اعمال خویش روبه‌رو خواهند شد؛ صفات و خلقیاتی که هریک به‌صورتی بر صاحب خویش متمثل خواهند شد:

خلق‌های خوب تو پیش‌ت دود بعد از وفات	همچو خاتونان مه‌رو می‌خرامند این صفات
چون طلاق تن بدادی حور بینی صف زده	مسلمات مؤمنات قانتات تائبات
بی‌عدد پیش جنازه می‌دود خواهی تو	صبر تو و النازعات و شکر تو و الناشطات
حله‌ها پوشی بسی از پود و تار طاعتت	بسط جانت عرضه گردد از برون این جهان

(همان، غزل ۳۸۵).

در آیات فوق به ارکانی از اندیشه مولوی در خصوص اتفاقات پس از قبض و استرداد روح اشاره شده است که در این مقام بدان‌ها خواهیم پرداخت:

الف) آنچه به سمت انسان روانه شده و از او دستگیری می‌نماید، همان خلق‌ها و صفت‌هایی است که بدان‌ها متصف است و در نشئه قبر در قالب صورتی متناسب به عامل خود عرضه می‌شوند؛

ب) تجسم عمل منوط به توفی است که تعبیر طلاق تن در بیت دوم را نیز می‌توان مساوق با آن و به معنای جدایی روح از بدن یا عدم التفات و توجه به وجهه مادی وجود انسانی دانست. بساطت روح در عرصه‌ای فراخ و خارج از جهات امکانی عالم ماده نیز حاصل و نتیجه محصل این‌رهایی و جدایی است؛

ج) هر کدام از خصلت‌های انسان، مرتبط با حقیقتی است که ملکوت آن خصلت را تشکیل می‌دهد. برای مثال می‌توان به دو خصلت صبر و شکر که به ترتیب با عبارات قرآنی «النازعات» و «الناشطات» مرتبط دانسته شده‌اند، اشاره کرد. توضیح اینکه آنچه انسان صبور در ناملاپمات، ابتلائات و امتحانات الهی در نشئه دنیا تحمل نموده، سختی‌های نزع و قبض روح وی توسط فرشتگان عذاب را بر وی آسان می‌سازد و از وی دستگیری خواهد کرد؛ همان‌طور که صفت شکر در وی سبب گشادگی و فتوح حالات مشرف به وقوع مرگ که در تعبیر ناشطات مستتر است، خواهد شد.

مولوی درباره مواد تشکیل‌دهنده بهشت و جهنم، این دو را بر ساخته اعمال و نیت انسان‌ها در آخرت می‌داند. وی در این میان به جاودانگی تمثالات اخروی در مقابل خلل‌پذیر بودن ساخته‌های دنیوی (که متکی به ابزار و آلات و متشکل از آب و گلی مرده و بی‌روح‌اند) اشاره می‌نماید:

زانکه جنت را نه زآلت بسته‌اند	بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند
این بنا زآب و گل مرده بدست	وان بنا از طاعت زنده شد دست
این به اصل خویش ماند پر خلل	وان به اصل خود که علم است و عمل

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۳-۴۷۰).

وی همچنین در ابیات بسیاری به مدد بهره‌گیری از آیات و نشانه‌های عالم طبیعت و توالی مقدر تغییر فصول و بیان این‌همانی این رویداد هر ساله با قیامت اعمال به مشهود شدن محتوم باطن آنها اشاره کرده است. دانه‌هایی که در خاک نهان شده و در منظر حواس ظاهری انسان قرار نداشتند، چونان نَفَس‌هایی هستند که هر کدام در مزرعه نَفَس کاشته شده‌اند و در قالب تجسماتی پرده از راز و رمز آنها برداشته شده و منظور نظر عامل خویش قرار خواهند گرفت.

به بهار بنگر ای دل کقیامت است مطلق	بد و نیک بردمیده همه ساله هرچه کاری
که بهار گوید ای جان دم خود چو دانه‌ها دان	بنشان تو دانه دم که عوض درخت آری
چو گشاد رازها را به بهار آشکارا	چه کنی بدین نهانی که تو نیک آشکاری

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۸۴۹).

۳-۲-۵. وجوب حشر براساس صفات غالب نفسانی

مولوی در قالب مثال‌هایی این نکته را یادآور می‌شود که هر کس بر همان صفات و ملکاتی که پیش از مردن کسب کرده است، محشور می‌شود؛ همان‌طور که پیشه و صنعت زرگر به آهنگر منتقل نمی‌شود، اخلاق و ملکات انسان‌ها نیز انتقال نمی‌یابد و کمالات و نواقص هر فرد پس از بیداری (دنیوی یا بیداری پس از مرگ) به خودش بازمی‌گردد نه به دیگری (ر.ک: زمانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳).

پیشه و فرهنگ تو آید به تو	تا در اسباب بگشاید به تو
پیشه زرگر به آهنگر نشد	خوی این خوش‌خو به آن منکر نشد
پیشه‌ها و خُلق‌ها همچون جهیز	سوی خصم آیند روز رستخیز
پیشه‌ها و خُلق‌ها از بعد خواب	واپس آید هم به خصم خود شتاب

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۶۸۴-۱۶۹۰).

وی حشر آدمیان در نشئه آخرت را براساس صفت و خلق و خویی می‌داند که بر ممکت جان و روان آنان غالب است؛ یعنی از طرفی حشر را به صورت صفات، و از سویی تمثیل نهایی انسان را متوقف بر غلبه ملکه‌ای می‌داند که با آن از دنیا گذر کرده است.

در حسن صفت کوش که در روز جزا	حشر تو به صورت صفت خواهد بود
------------------------------	------------------------------

(مولوی، ۱۳۷۱، رباعی ۲۷۲).

حکم آن خو راست کو غالب‌تر است	چون که زر بیش از مس آمد آن زر است
سیرتی کان بر وجودت غالب است	هم بر آن تصویر حشرت واجب است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۱۴۱۸-۱۴۱۹).

کلمات «تصویر» و «صورت» در ابیات فوق می‌توانند نشانی از اعتقاد به تمثیل ظواهر اعمال در نشئه آخرت و در فضای گفتمانی شعر و غزل باشند. وی در پرسش از انسان‌هایی که به‌تازگی از دنیا به سمت آخرت رخت برپسته‌اند، اموری چند را جویا می‌شود که می‌تواند به بحث ما ارتباط داشته باشد. پرسش از حالت رفتن و غایت جایگاه اخروی و همراهی با ظهور و بروز نفس در قالب تمثیل ملکوتی سگ یا شیر خود نمودی از تجسم صفات است. در این میان مولوی به خویشکاری گور اشاره می‌کند و در مقام تفسیر، آن را چونان سنگی می‌داند که با کوبیدن داروها بواطن آنها را به ظهور می‌رساند و با متحول کردن چهره حقیقی، امتحان و ابتلائات نشئه دنیوی را ظاهر می‌نماید. وی در پرسش از اینکه این امکان وجود ندارد که از دانه‌ای پوسیده و فاسد ثمره‌ای با صفت دارندگی معانی یعنی غایت تعالی حاصل شود به حشر هر چیزی مطابق با صورت جبلی و بر مبنای ملکوت آن اشاره می‌نماید:

خبر واده کز این دنیاى فانى	به تلخی می‌روی یا شادمانی
عجب یارا ز اصحاب شمالی	عجب ز اصحاب ایمان و امانی
عجب همراز نفس سگ‌پرستی	عجب همراه شیر راه دانسی
ازیرا گور باشد چون صلايه	پی تحویل‌های امتحانی
چو دانه فاسدی را دفن کردی	بروید زو درخت بامعانی

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۶۶۸).

مولوی هر خلق و صفتی در آدمی را به حیوانی که آن صفت در وی غالب و بدان شهره است مانند نموده تا در همین عالم به آشکار بودن چهره حقیقی اعمال در دیده باطن بین انسان‌های الهی اشاره کند و تشخیص هویت اخروی هر نفسی را به خلیات و مکتسبات ذهنی، روحی و رفتاری آن نفس وابسته بداند:

چون انسانیت انسان به عقل و قوه ناطقه است و فصل ممیز انسان همان ملکه الهیه عاقله است و اگر انسان خود را بدین مقام نرساند، خود را به مقام واقعی خود که انسانیت است نرسانیده و خواه‌نخواه در رتبه پایین‌تر از انسان - که شیاطین یا حیوانات‌اند - در خواهد آمد و در عالم برزخ به صورت برزخی آن شیطان یا آن حیوان، موجودیت خود را احراز می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۹).

دیوی ست نفس تو که حسد جزو وصفِ اوست	تا گل او چگونگیی و مقدریست
آن مار زشت را تو کنون شیر می‌دهی	نک اژدها شود که به طبع آدمی خوریست

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۴۵۸).

گو سگ نفس این همه عالم بگیر	کی شود از سگ لب دریا پلید
هیچ شکاری نرهد زان صیاد	کو زسگی‌های سگ تن رهید

(همان، غزل ۱۰۰۶).

- رو تو قصاب هوا شو کبر و کین را خون بریز
چند باشی خفته زیر این دو سگ چالاک شو
(همان، غزل ۲۱۹۸).
- جز صفات ملکی نیست یقین مجرح عشق
تو گرفتار صفات خسر و دیو و دده‌ای
(همان، غزل ۲۸۵۹).
- بیشه‌ای آمد وجود آدمی
بر حذر شو زین وجود از زان دمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک
صالح و ناصالح و خوب و خشوک
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۱۴۲۱).
- پیرکی گنده دهانی بسته صد چنگ و جلب
سرفرو کرده ز بامی تا درافتد زیرکی
کیست کمپیرک یکی سالوسک بی‌چاشنی
تو به تو همچون پیاز و گنده همچون سیرکی
خود ببینی چونک بگشاید اجل چشمت ورا
رو چو پشت سوسمار و تن سیه چون قیرکی
(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۷۷۶).
- به روز حشر که عریان کنند زستان را
رمند جمله زستان ز زشتی دنیی
(همان، غزل ۳۰۶۰).
- جلال‌الدین بلخی با وام‌گیری از فصل بهار که در آن بذرها چهره حقیقی خویش را آشکار می‌نمایند با ارائه تصویری از حقیقت رستاخیز و بهار جان افزای قیامت، به انسان‌ها نهیب می‌زند که اگر تجسم صفات ذمیمه و اخلاق دنیه غالب بر نفوس آنها در نشئه آخرت در قالب صوری چون گرگ و حیوانات درنده، موجبات رسوایی و آزارشان را فراهم آورند، نباید نفع بهاری عالم ظهور حقایق را که پرده از صورت این صفات کنار زده است، متهم کنند و پیش از این اتفاق به درمان بیماری‌های ناصور نفس خویش همت گمارند. وی همچنین با اشاره به این نکته که در گور مار و مور و موجود مودی و آزاردهنده‌ای وجود ندارد که بتواند نفس مجرد انسانی را بیازارد، آنچه را موجب آزار متوفی خواهد بود چیزی جز صفات ذمیمه و خلقیات ناپسند در سبد جان وی نمی‌داند که در مقام اظهار هریک چنان ماری بدخصال و دشمنی خونخوار قصد وی را می‌نمایند:
- بر بهار جان فزا زنهار تو جرمی منه
علت ناصور تو گر زانکه گرگ و دد شود
(همان، غزل ۷۵۶).
- در گور مار نیست تو پر مار سله‌ای
چون هست این خصال بدت یک به یک عدو
(همان، غزل ۱۸۲۰).

نتیجه‌گیری

از آنجا که چگونگی حیات غایی و زیست ابدی انسان در تفکر وحیانی، ارتباطی مستقیم با عملکرد وی در فرصت هستومندی‌ای به نام حیات دنیوی دارد، از دیرباز در میان متفکران مسلمان از جمله کلامیون، فلاسفه، حکما و عرفا تفحص حول موضوع چگونگی تحقق جزای اعمال که خود ارتباطی وثیق و دقیق با معادباوری آنان دارد از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است. گروهی از این طایفه به قراردادی بودن عمل و جزای آن در نشئات آخرت و عده دیگری به تکوینی بودن این رابطه در قالب ظهور باطن اعمال معتقد بوده‌اند و هریک استدلال‌هایی را در جهت اثبات نظر خویش مطرح ساخته‌اند. لذا در قدم نخست این پژوهش به شبهات مخالفان نظریه تجسم اعم از امتناع تجسم اعمال و استحاله تبدیل عرض به جوهر پاسخ داده شد. در ادامه با ورود به متن مورد پژوهش به گزینش تنها بخشی از شواهد فراوان شعری که به نحوی با موضوع تجسم اعمال ارتباط داشتند پرداخته شد. مولوی با بیان مبانی و ادله خود، به طرح موضوع تجسم تکوینی جزای عمل پرداخته است و در راستای تبیین این مهم توانسته از پتانسیل قالب شعری غزل به بهترین شکل استفاده کند. تجسم اعمال، عقاید، اوصاف و اخلاق در ابیات مولوی در قالب تصاویر متنوع و بدیعی مجال ظهور یافته است. در این میان می‌توان به مباحثی چون تخلف‌ناپذیر بودن جزای عمل با استناد به صادق‌القول بودن خداوند در بیان آیات و روایات، ذوب‌طون و ذومراتب بودن عوالم وجود، مساوق و همراه بودن بواطن اعمال در نشئه دنیا، ظهور ملکوت اعمال در ظرفی متناسب در نشئات آخرت، مشهود بودن بواطن اعمال در منظر نظر انسان‌های الهی، ارتباط روح مجرد و بدن عنصری و خویشکاری آن در تجسم ملکوت اعمال اشاره کرد. نتیجه اینکه با توجه به مقدماتی چون معدوم نشدن باطن اعمال و آثار و جلوه‌های آنها در ظرف آخرت، صورت غایی انسان‌ها در آن عالم چیزی جز تجسم ملکات غالب بر نفس آنها نبوده، که در اثر تجسم عینی در عوالم برزخ و قیامت؛ موجب سرور و شادمانی، یا آزار و اذیت نفس ایشان خواهد بود.

منابع

- ابواسحاق، ابراهیم بن نوخت، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بهائی، محمد عبدالصمد، بی تا، *الاربعون حدیثاً*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج سوم، تهران، نوید اسلام.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- _____، ۱۳۷۵، *اتحاد عاقل به معقول*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۴، *شرح المنظومه*، قم، مؤسسه تاریخ العربی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۶۱، *معادشناسی*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۴، *معادشناسی*، تهران، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۸۹، *توحید علمی و عینی*، ج دوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- زمانی، کریم، ۱۳۷۰، *میناگر عشق*، قم، قیام.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، *منشور جاوید*، تهران، مؤسسه سیدالشهداء.
- شرتونی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، حکمت.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۵ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر.
- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۴۱، *احادیث و قصص مشوی*، تهران، امیرکبیر.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمه*، مراجعه و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، ۱۳۷۱ق، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، سعدی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۰، *سجاده های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۷، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۱، *کلیات شمس تبریزی*، مطابق نسخه تصحیح شده فروزانفر، تهران، نگاه.
- _____، ۱۳۷۵، *مشوی معنوی*، تصحیح ریچولد نیکلسون، تهران، توس.

تعریف انسان در ساختار انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی و آگوستین

mjnicdel@yahoo.com

Kermania59@yahoo.com

محمدجواد نیک‌دل / دکترای ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

چکیده

انسان و مسائل مربوط به آن همواره معرکه آرای متفکران بوده است. تعریف انسان یکی از مسائلی است که اندیشمندان مختلف به فراخور اندیشه و فهم خود، بدان پرداخته‌اند. این نوشتار به روش تحلیلی - توصیفی کنکاشی است درباره تعریف انسان در ساختار انسان‌شناسی عرفانی از نگاه دو اندیشمند بزرگ و تأثیرگذار جهان اسلام و مسیحیت؛ یعنی ابن عربی و آگوستین. تعریف این دو اندیشمند از انسان، بسیار ویژه و متفاوت است. ابن عربی تعریف افلاطون از انسان را نادرست می‌داند. تعریف او از انسان بر پایه اندیشه «خدا» و «شناخت حق تعالی» استوار است. آگوستین چند تعریف از انسان ارائه می‌کند که در یکی از آنها با تعریف افلاطون هماهنگ است؛ اما تعریف دیگر او نیز ناظر به اندیشه خداست که در اینجا به گونه‌ای با ابن عربی هماهنگ است. باین‌حال تعریف این دو از انسان، در ساختار انسان‌شناختی عرفانی خاص خود، تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر دارند.

کلیدواژه‌ها: انسان، تعریف، انواع انسان، انسان کامل، انسان حیوان، انسان‌خدا، انسان پارسا، انسان هبوط‌یافته، خدا.

محبی‌الدین ابن عربی بسیار پرکار بوده و حدود ۸۵۰ اثر علمی به وی نسبت داده شده که از آن همه حدود هفتصد اثر معتبرند و بیش از چهارصد اثر از آنها هنوز باقی است (کالین، ۲۰۱۴، ص ۱۶۲). به گفته علامه حسن‌زاده آملی «آثار عرفانی وی، به‌ویژه *فصوص و فتوحات*، تفسیر انفسی و بیان مقامات عروجی و اسرار و بطون آیات و روایات هستند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷)، و «تمام کتاب‌های *قونوی* و دیگر شاگردان شیخ اکبر و نیز کتاب‌ها و رساله‌های شاگردان آنان، تا *اسفار* و دیگر کتاب‌های *صدرالمتألهین* و رساله‌های شاگردانش تا زمان ما، آنچه از معارف ذوقی و حقایق شهودی و تفسیر انفسی آیات و روایاتی را که دربردارند، از آثار شیخ اکبر دارند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۷۰). دیگران نوشته‌اند: «اگرچه آثار ابن عربی بیشتر در زمینه عرفان و تصوف است، اما تمامی علوم اسلامی (از جمله حدیث، تفسیر، سیره نبی، فلسفه، ادبیات از جمله شعر صوفیانه) و علوم طبیعی را نیز دربرمی‌گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۶۴).

آگوستین نیز بیشتر به عنوان بزرگ‌ترین الهی‌دان لاتینی عالم مسیحی معروف شده است؛ باین حال وی یکی از کسانی است که موجب پیشرفت رهبانیت و ترویج عرفان شد. عدم توافق پژوهشگران بر سر تعریفی واحد از عرفان، برخی را بر آن داشت تا نپذیرند که آگوستین یک عارف بوده است (مگین، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱)؛ ولی دام کوتبرت باتلر یکی از نخستین پژوهشگران در زمینه عرفان مسیحی در این باره می‌نویسد:

از نظر من آگوستین پادشاه عارفان است؛ بی‌ظنیر و دارای دو عنصر تجربه عرفانی است که در کسی دیگر نیافتیم، یکی ذهنی وقاد و گیرا در تجربه‌های عرفانی، و دوم عشق و محبت به خدا که شور و شوقی سوزان است (باتلر، ۱۹۲۶، ص ۲۰).

اولین آندرهیل عرفان‌شناس برجسته معاصر، شخصیت و اندیشه‌های آگوستین را دومین نقطه عطف بزرگ (پس از شخصیت پولس) در تاریخ عارفان مسیحی دانسته‌اند (آندرهیل، ۱۹۱۰، ص ۶۰). این نقطه عطف آنچنان مهم است که برای شناخت کامل عارفان قرون وسطا، به‌ناچار کتاب *اعترافات* او را باید کاملاً درک کرد. اهمیت آگوستین از دو جهت است: نخست اینکه او عارفی طبیعی (عارف عقلی) با توانایی قابل توجه در خودکاوی و فن بیان است و یکی از حیرت‌آورترین گزارش‌ها را در تاریخ تحول یک نفس (به‌واسطه لطف فوق طبیعی خدا) ارائه کرده است؛ و دوم اینکه اندیشه یونانی و احساس دینی را به مسیر اصلی عرفان مسیحی وارد کرد (همان). آگوستین هم در طلب حقیقت و جمال بود و هم عاشق و دوستی بی‌باک (همان، ص ۶۱).

۱. تعریف انسان از نگاه ابن عربی

واژه «انسان» از «همزه نون سین» به معنای «آشکار شدن شیء» و «هر چیزی که مخالف شیوه توحش است» ریشه گرفته است. انس به یک شیء زمانی حاصل می‌شود که آن شیء دیده شود: «أُنْسْتُ الشَّيْءَ إِذَا رَأَيْتَهُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۵). ابن عربی معتقد است علت نام‌گذاری انسان به این نام، انس او با مرتبه

کمالیت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۳). وی انسانیت را یک مرتبه دانسته، می‌گوید: مرتبه انسانیت، واحد و یگانه است که در آدم ﷺ گرد آمده است؛ براین اساس، او مجموع فرزندان است: «ان حقيقة الانسان واحدة يجمعها آدم ﷺ اذ هو مجموع الذرية» (ابن عربی، ۱۰۵۲ ق، ص ۲۴).

ایشان می‌گوید این حقیقت واحد و یگانه، در «انسان کامل» تحقق می‌یابد؛ از این‌رو، می‌گوید اطلاق نام «انسان» بر سایر افراد بشر، به سبب شباهت انسان کامل و سایر افراد بشر در شکل (همان، ص ۳۹۶) و صفت آنهاست؛ بنابراین وی واژه «انسان» را در سه مرتبه وجودی متفاوت به کار می‌برد که عبارت‌اند از: مرتبه انسانی (یا انسان کامل)، مرتبه عالم (یا انسان کبیر)، و مرتبه قرآن (یا انسان کلی): «ما فی الوجود إلا ثلاثة أناساً الإنسان الأول الكل الأقدم والإنسان العالم والإنسان الأدمی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۱). هریک از سه واژه از «انسان» ریشه گرفته‌اند.

ابن عربی معنای انسانیت را خلافت و جانشینی خدای متعال دانسته، خلافت خدای متعال را مرتبه‌ای می‌داند که شامل ولایت، نبوت، رسالت، امامت، امر و ملک است: «ان معنى الانسانية هو: الخلافة عن الله، و ان الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية والنبوة، والرسالة والامامة والامر والملك...» (ابن عربی، ۱۰۵۲ ق، ص ۴۷).

از نظر وی ولایت، رسالت، امامت، امر و ملک، ویژه انسان کامل است و سایر انسان‌ها که به مقام انسان کامل نرسیده‌اند، از آن بی‌بهره‌اند؛ بنابراین ابن عربی تعریف/رسطو از انسان یعنی «حیوان ناطق» را درست نمی‌داند و شاگردان و شارحان وی نیز اشکال‌های بسیاری به این تعریف گرفته‌اند (فناری، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۵-۳۶). به طور خلاصه می‌توان گفت ابن عربی، «ناطق» را فصل انسان نمی‌داند و می‌گوید «نفس ناطقه» ویژه انسان نیست؛ بلکه میان حیوان، نبات، و جماد مشترک است. او می‌گوید «نطق» لازمه وجود است، و هر موجودی دارای درک، شعور و نطق است. وی این ادعا را به قرآن کریم که می‌فرماید: «هیچ چیز نیست مگر آنکه او [خدای سبحان] را به پاکی یاد می‌کند و می‌ستاید» مستند می‌کند:

فالكل [الحیوان، النبات، والجماد] عند أهل الكشف حیوان ناطق بل حی ناطق غیر إن هذا المزاج الخاص یسمى إنساناً لا غیر بالصورة... قال تعالی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴)؛ (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۷؛ ج ۳، ص ۳۹۳؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۷۷).

بنابراین از آنجاکه همه موجودات خدای سبحان را تسبیح می‌کنند، دارای «نفس ناطقه» هستند. تبیین انواع انسان از نگاه ابن عربی، تعریف وی از انسان را روشن‌تر می‌کند.

۱-۱. انواع انسان از نگاه ابن عربی

آنچنان که پیش‌تر گفته شد، ابن عربی انسان را حقیقتی واحد و یگانه می‌داند که در «انسان کامل» تحقق می‌یابد. او اطلاق نام «انسان» بر سایر افراد بشر را به سبب شباهت‌های موجود میان شکل و صفت‌های افراد بشر و انسان کامل می‌داند. فہم منظور ابن عربی از این ادعا، نیازمند بیان گونه‌های انسان از نگاه اوست. انسان از نظر ابن عربی بر سه گونه است که شرح کوتاه آنها به قرار ذیل است:

۱. حیوان: این مرتبه تنها اشاره به صفت حیات دارد که بزرگ‌ترین شرف حیات است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۴) و شرط مرتبه انسانی است. به تعبیر دیگر، بهره‌مندی انسان از حیات، مانند سایر جان‌داران را «حیوان» گویند؛

۲. انسان حیوان: آنکه از حقایق حقی تهی است و تنها حقایق کونی در او آشکار شده است (همان، ج ۳، ص ۲۹۵، ۲۹۸ و ۳۱۵؛ ج ۱، ص ۶۴۱). انسان حیوان، جزئی از عالم است؛ عالمی که مسخر انسان کامل است. از این‌رو، انسان حیوان جزئی از انسان کامل است (همان، ج ۳، ص ۴۰۹). انسان حیوان در شکل، صورت و نشئه طبیعی، شبیه انسان کامل است؛ اما در باطن و نیز به لحاظ رتبه انسانی چنین نیست (همان، ج ۳، ص ۲۶۶ و ۳۹۰؛ ج ۴، ص ۱۱۲). انسان حیوان برخلاف انسان کامل، جلای عالم نیست (همان، ج ۳، ص ۳۷۰). انسان حیوان خلیفه انسان کامل است. او صورت ظاهره‌ای است که حقایق عالم (حقایق خلقی) به وسیله آن جمع می‌شوند؛ درحالی‌که انسان کامل علاوه بر حقایق خلقی، جامع حقایق حقی نیز هست و از این‌رو، خلیفه خدای سبحان است (همان، ج ۳، ص ۴۳۷). انسان حیوان از نظر ابن عربی همان «حیوان ناطق» است (همان، ج ۴، ص ۷۵). او می‌گوید انسان حیوان، شناختی نسبت به خدای خود ندارد (همان، ص ۳۰۸). در تبیین این سخن باید گفت: از آنجاکه انسان حیوان، موجودی در زمره موجودات دیگر است، پس «نطق» لازمه وجود او نیز هست. در نتیجه او نیز نسبت به خدای متعال شناخت دارد و به لحاظ همین شناخت، تسبیح‌گوی اوست؛ اما شناخت انسان حیوان از خدای متعال در مقایسه با شناخت انسان کامل از خدای تعالی آنچنان ناچیز است که گویی شناختی از خدا متعال ندارد. از این‌رو، ابن عربی می‌گوید انسان حیوان شناختی از خدا ندارد؛

۳. انسان کامل: آنکه هم حقایق الهی و هم حقایق کونی در وی آشکار شده است (همان، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ج ۳، ص ۲۹۸ و ۳۱۵). از نگاه ابن عربی مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع تمام مراتب الهیه و کونیه (از عقول و نفوس کلیه و جزئیه گرفته تا مراتب طبیعی و پایین‌ترین تنزلات وجود) که از آن به مرتبه عمائیه (که با مرتبه الهیه برابر است) نیز یاد می‌شود. از این‌رو، تفاوتی میان مرتبه انسان کامل و مرتبه الهیه نیست، مگر در ربوبیت و مربوبیت:

و مرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود ويسمى بالمرتبة العمائیه ايضاً، فهي مضاهية للمرتبة الإلهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية، لذلك صار خليفة الله (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

وی می‌گوید نسبت انسان کامل به جهان مانند نسبت نگین خاتم (انگشتر) به خاتم (محل نام صاحب خاتم) است؛ یعنی همان‌طور که نام را بر نگین انگشتر نقش می‌زنند، اسمای الهی و حقایق کونی را نیز در نهاد انسان کامل نقش می‌زنند. به تعبیر دیگر، قیام و بقای عالم به انسان کامل است (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۵۰). وی آدم را روح عالم دانسته (همان، ص ۴۸-۵۰؛ همو، ۱۳۷۰ ب، ص ۳) و می‌گوید خدای سبحان تمام عالم را به وجود آورد درحالی‌که این عالم روح نداشت، همچون آیینه‌ای که چیزی در آن دیده نمی‌شد؛ آدم عین جلای آینه و روح آن صورت بود (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۸-۵۰).

ابن عربی معتقد است صورتی که انسان کامل براساس آن آفرینش شده است، کامل‌ترین صورت است: «... لأنه ليس أكمل من الصورة التي خلق عليها الإنسان الكامل» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱).
و این کامل‌ترین صورت، صورت حق تعالی است (همان، ج ۳، ص ۲۶۶). ابن عربی می‌نویسد انسان کامل که خلیفه خداست، حق تعالی را در ظاهر و باطن و نیز در صورت و مقام و معنا دارد، و سپس حقیقت خلافت را همان، آفرینش انسان کامل بر صورت خدا معرفی می‌کند: «الإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته وهي الخلافة... فالإنسان الكامل الذي هو الخليفة قدر الحق ظاهرا و باطناً صورة و منزلة و معنى» (همان، ج ۴، ص ۱۳۲).
اگر ویژگی و کیفیت آفرینش بر صورت خدا مشخص شود، آنگاه حقیقت خلافت روشن می‌شود. پیش‌تر گفته شده که ابن عربی می‌گوید از آنجاکه انسان کامل جامع حقایق حقی و خلقی است؛ پس دارای مقام خلافت است. بنابراین آفرینش بر صورت خدا، آفرینشی است که جامع حقایق حقی و خلقی می‌باشد، و انسان کامل یا انسان خلیفه، انسانی است که تمام حقایق حقی و خلقی در نهاد او قرار داده شده است. از این‌رو، ابن عربی معتقد است انسان کامل راز خداوند (سر الله) در وجود انسان است و از این‌رو، آن ضرر و محدودیت‌هایی را که در وجود انسان است تحمل می‌کند:

إن الخلافة سر الله في البشر لذا تحملت ما فيها من الضرر

(همان، ص ۲۶۸).

او می‌گفت خدای سبحان، انسان کامل را خلیفه خود قرار داد تا اراده خود را در جهان اعمال فرماید و بدین وسیله نگهدار جهان باشد. برای این منظور، حق تعالی ساختار وجودی انسان کامل را به گونه‌ای قرار داده است که یک رویش به سوی حق تعالی و فیض و رحمتش است، و روی دیگرش به سوی هستی و آفریدگان حق تعالی است تا فیض حق تعالی را در آنها جاری سازد (صدرالمألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). البته همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، خدای سبحان این ظرفیت را در نوع انسان قرار داده است؛ اما کامل‌ترین درجات آن را در انسان کامل قرار داده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۳).

۲. تعریف انسان از نگاه آگوستین

آگوستین در موارد مختلف درباره تعریف انسان سخن به میان می‌آورد و چند تعریف برای آن بیان می‌کند که آنها را به صورت کوتاه بررسی می‌کنیم:

۱. انسان حیوان ناطق (عاقل یا اندیشنده) و میرا (فانی) است (پدران کلیسا، ۱۹۸۱، ص ۲۱).

تعریف انسان به «حیوان ناطق و میرا»، تعریفی افلاطونی است که یک جنس و دو فصل دارد: جنس در این تعریف، «حیوان» است و فصل نخست آن، «ناطق» است که انسان را از سایر حیوان‌ها جدا می‌کند و فصل دوم «میرا» است که انسان را از «موجودات نامیرا» (مانند فرشته) جدا می‌کند. بر این اساس حیوان را به دو دسته می‌توان

تقسیم کرد: ناطق (عقل و اندیشنده) و غیرناطق. حیوان ناطق نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: حیوان ناطق میرا و حیوان ناطق نامیرا (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۴)؛

۲. انسان نوع متوسطی میان حیوان و فرشته است: حیوان یک موجود زنده، غیرناطق و میراست و فرشته موجودی ناطق و نامیراست. از آنجاکه انسان حیوان ناطق و میراست، برتر از حیوان و فروتر از فرشته است. او در «میرا بودن» با حیوان و در «ناطق بودن» با فرشته مشترک است (همان، ص ۵۵)؛

۳. انسان ماده عقلانی شکل یافته از روح و بدن است (همان؛ کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸؛ پدران کلیسا، ۱۹۸۱، ص ۲۱).

آگوستین این تعریف را تعریف سنتی خوانده (ر.ک: آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۵؛ کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸) و آن را مطابق تعریف مشهور از انسان دانسته است (کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸). این تعریف با تمرکز بر دوگانگی روح و بدن، مسئله ارتباط و اهمیت نسبی روح و بدن را در هر تلاشی برای تعریف انسان مطرح می‌کند (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۵). انسان در اینجا صرفاً به عنوان نوعی خاص از حیوان که نه الهی است (زیرا فانی و میراست) و نه حیوانی (چراکه ناطق است) در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه بیشتر پدیده‌ای بی‌بدیل و منحصر به فرد است که ساختار پیچیده آن ترسیم دقیق‌تری می‌طلبد. این تعریف همچنین موجب ایجاد پرسشی درباره قوای روح، مانند تعقل و اندیشه می‌شود که به نظر می‌رسد جاودانه بودن آن را نشان می‌دهد. همچنین در این تعریف، روح شامل نفس یا عقل است که جزئی جداگانه از روح انسان در نظر گرفته نمی‌شود. نفس یا عقل، بهترین بخش وجود انسان است که سایر بخش‌های وجودی انسان از آن تبعیت می‌کنند (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۵) و به باور آگوستین نفس حادث است نه قدیم مانند خدا (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۲۵). بر این اساس وی می‌تواند درباره چیستی انسان بگوید: انسان روحی عقلانی همراه با بدن است (آدیلی، ۱۹۸۷، ص ۵۷). از نگاه آگوستین روح با بدن دو شخص نمی‌سازد؛ بلکه یک انسان ایجاد می‌کند که در آن، بدن ابزار روح است و روح، حاکم بر بدن می‌باشد (همان).

ایشان از روح با تعابیر دیگری چون «آنیما» (anima) و «آنیموس» (animus) - هرچند به صورت نامنظم - نیز یاد می‌کند. اگرچه آنیما و آنیموس، به روح حیوان و انسان اشاره دارند، اما بدون تفاوت معنایی عموماً برای روح انسان به کار می‌روند (همان، ص ۷). نفس، بخشی از روح (بهترین یا برجسته‌ترین بخش آن) است. با این حال آنیموس نیز می‌تواند به معنای نفس موجودات عاقل باشد (همان). از نظر آگوستین، «روح» در گسترده‌ترین و اساسی‌ترین مفهوم آن، تجلی حیات اشیاست؛ پس از این نظر بیانگر تصور رایج از آنیما به عنوان اصل نفس یا زندگی است. آنچه زنده است، نابود می‌شود، آنچه زنده نیست، بدون روح است. ایشان تقسیم سنتی روح انسان را به بخش‌های عقلانی و غیرعقلانی می‌پذیرد. برای مثال حافظه، احساس درک و میل شدید، از قوای غیرعقلانی هستند؛ اما نفس، درک و اراده، از قوای عقلانی‌اند (همان). بر این اساس انسان از نگاه آگوستین موجودی است که از روح و بدن تشکیل یافته است؛

۴. انسان ترکیب یافته از روح و بدن، یک «شخص» (پرسونا) است: گفته شده است که اشارات آگوستین به تعریف انسان به عنوان شخص (persona) هیچ چیز دیگری به نتایج قبلی اضافه نمی‌کند و استفاده وی از اصطلاح «شخص» بیشتر از ادعاهای وحدت شخصیت مسیح ﷺ با وجود دو طبیعت وی (طبیعت الهی و طبیعت انسانی) ناشی می‌شود. این اصطلاح، در جایی که باور تثلیث یا مسائل مربوط به افراد تثلیث مورد گفت‌وگو باشد، به «انسان» اشاره دارد؛ بنابراین کاربرد این اصطلاح در جایی است که یک گفت‌وگوی مسیحی و تثلیثی وجود دارد و اصطلاح «شخص» به طور طبیعی بر وحدت ترکیب روح و بدن در انسان (مسیح ﷺ) و استفاده روح از بدن تأکید دارد (همان، ص ۵۸۵۷).

به علاوه گفته می‌شود اگرچه «شخص» از قوه نفسانی و فعالیت‌های اینچینی متمایز است، اما آگوستین می‌تواند «شخص» را «خود انسان» بداند. انسان به وسیله حافظه، درک و عشق را به یاد می‌آورد، می‌فهمد و محبت می‌ورزد. با این حال انسان نه حافظه است و نه درک و نه عشق؛ بلکه همه اینها را دارد. به بیان دیگر، انسان با اینکه دارای حافظه، درک و عشق است؛ اما یک فرد است، نه سه فرد (همان، ص ۵۸)؛

۵. انسان موجودی هبوط یافته و نجات یافته است که برای رسیدن به حقیقت (کلمه خدا که حقیقت تغییرناپذیر و یگانه مولود خداست) (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۵۷) همواره نیازمند لطف خداست. انسانی که می‌تواند به هر حقیقتی برسد، برای رسیدن به آن حقیقتی که او را نجات می‌دهد، همواره نیازمند لطف خداست (کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۸)؛

۶. انسان (مرد و نه زن) موجودی است که به صورت خدا و شبیه او آفریده شده است (شاف، ۱۸۹۰؛ پدران کلیسا، ۱۹۸۱، ص ۱۸). آگوستین این تعریف را با استناد به کتاب مقدس مطرح کرده است. براساس کتاب مقدس، انسان به صورت خدا و شبیه او آفریده شده است (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷، ۵: ۱ و ۹: ۶؛ اول قرنتیان، ۱۱: ۷؛ یعقوب، ۳: ۹)؛ از این رو، انسان دارای عزت و عظمت خدایی است و ظرفیت رسیدن به شأن و مقام خدایی را دارد. انسان در آغاز آفرینش دارای عدالت و قدوسیت بود (پیدایش، باب‌های اول و دوم) و تنها در این حالت بود که می‌توانست با خدا رابطه داشته باشد (شاف، ۱۸۹۰).

آگوستین عبارت «به صورت خدا» را به معنای «قوه تعقل انسان» (یا همان نفس) که بازتاب حکمت خداست، می‌دانست. وی معتقد بود همین قوه، انسان را از حیوان متمایز می‌کند. به تعبیر دیگر، انسان به سبب اینکه به صورت خدا آفریده شده، اشرف آفریدگان است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۳۲۸). او می‌گفت قوه تعقل یا همان نفس به وسیله سقوط تباه شده است؛ اما ممکن است با فیض دوباره احیا شود: «زیرا بعد از گناه اصلی (یا موروثی و یا جبلی) انسان مطابق صورت خالق خود در معرفت خدا احیا می‌شود» (همان).

آگوستین می‌گفت از آنجاکه انسان به صورت خدا آفریده شده، بدون تردید نفس انسان، او را به خدای سبحان نزدیک‌تر می‌کند (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۳۱)؛ ولی از آنجاکه ردایل، تیره‌کننده ذهن (نفس) هستند، نه تنها او را از بهره‌مندی و اقامت در نور، بلکه حتی از تحمل آن نور ناتوان کرده‌اند. بنابراین تا وقتی نفس به تدریج بهبود یابد و

پس از نوسازی قابلیت درک چنین سعادت‌تی را کسب کند، در نخستین گام باید از ایمان پر شود تا پالایش یابد. برای اینکه انسان در این ایمان با اطمینان هرچه بیشتر به سوی حقیقت پیشرفت کند، خود حقیقت (خدایی که پسر خداست و جامه انسانیت را بدون نابودشدن الوهیتش پوشیده)، این ایمان را پایه‌گذاری کرد تا از طریق یک خدا - انسان راهی برای انسان به سوی خدا وجود داشته باشد و این واسطه بین خدا و انسان همان عیسی مسیح (انسان - خدا) است؛ زیرا انسانی واحد (عیسی مسیح ﷺ) هم واسطه است و هم راه (یوحنا، ۱۴: ۶).

آگوستین در ادامه درباره این راه، می‌گوید: یگانه راهی که در مقابل همه لغزش‌ها مصونیت کامل دارد، هنگامی فراهم می‌شود که یک شخص در یک زمان هم خدا باشد و هم انسان: «خدا تا مقصد ما باشد و انسان تا راه ما باشد» (شاف، ۱۸۹۰، ص ۳۳۱-۳۳۲).

اینکه موجودی در یک زمان هم خدا و هم انسان باشد (انسان خدا)، تناقض و محال است که آگوستین و سایر مسیحیان در پاسخ به منتقدان «انسان خدا» و «خدای واحد سه‌گانه» (تثلیث) گفته‌اند: «انسان خدا» و «خدای واحد سه‌گانه»، «راز»ی است که باید بدان ایمان آورد. همچنین گفته‌اند از عقل و روش عقلانی باید دوری کرد؛ زیرا عقل، بنیان ایمان مسیحی را نابود می‌کند. آنان با این کار در واقع صورت مسئله را پاک کرده‌اند.

۲-۱. انواع انسان از منظر آگوستین

آگوستین اگرچه از انواع مختلف انسان به صورت مجزا سخنی به میان نیاورده است؛ اما از لابه‌لای سخنان وی می‌توان انواع مختلفی برای انسان به دست آورد که براساس نوع منطقی (حیوان ناطق) نیست؛ بلکه ناظر به اندیشه «خدا» و ارتباط‌گیری با خدای زنده (رکن اصلی ایمان مسیحی) است. براساس اندیشه‌های آگوستین سه نوع انسان می‌توان یافت:

۱. انسان سقوط کرده: موضوع اصلی اندیشه آگوستین «سقوط طبیعت انسان» است. براساس کتاب مقدس (پیدایش، باب سوم)، اندیشه «سقوط» بیانگر این است که طبیعت انسان از حالت مطلوب اولیه خود «سقوط» کرده است؛ بنابراین وضعیت کنونی طبیعت بشر آن چیزی نیست که خدا می‌خواست. نظام آفرینش، دیگر مستقیماً با «خوبی» و یک‌پارچگی آغازین آن مطابقت ندارد و از بین رفته است؛ زیرا نظام آغازین سقوط کرده است؛ با این حال آنچنان که آموزه‌های نجات و پارساشمردگی تأیید می‌کنند، این امر قابل درمان است (مک‌گراث، ۲۰۱۱، ص ۲۴). آگوستین درباره سقوط انسان می‌گوید انسان با انجام گناه نخستین، دچار وسوسه غرور و خودپسندی شد؛ خود را با خدا برابر دانست؛ پس نافرمانی کرد و از خاستگاه الهی خود (خدا) دور افتاد و به سوی بدی و شر سوق یافت (آگوستین، ۲۰۰۳، ص ۱۳). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، او می‌گفت انسان در آغاز آفرینش عدالت و قدوسیت داشت و تنها در این حالت می‌توانست با خدا رابطه داشته باشد. وی تأکید می‌کند: نژاد بشر هنگام مجازات آدم و حوا به واسطه اولین زن به اعقاب آدم ﷺ تبدیل شده و در اولین انسان حاضر بودند (آگوستین، ۱۹۵۸، ص ۲۷)؛ زیرا ذات

انسان‌ها در نطفه آدم ﷺ وجود داشت و از آنجاکه این ذات به وسیله گناه آلوده و عادلانه محکوم به مرگ شد، هیچ انسانی در شرایطی جز گناه تولد نیافت (همان، ص ۲۷۶). آگوستین گناه را جزو ذات و طبیعت انسان می‌داند و می‌گوید این نه پدیده‌ای اختیاری، بلکه جزء لاینفک از وجود انسان است (مک‌گراث، ۲۰۱۱، ص ۲۴). او معتقد است انسان سقوط کرده هرچند موجودی مختار است، اما «اراده آزاد» (liberum arbitrium) انسان نمی‌تواند او را نجات دهد. از این‌رو، اصطلاح «اراده آزاد دریند» (Liberum arbitrium captivatum) را برای او به کار می‌برد و می‌گوید فیض می‌تواند اراده آزاد این نوع انسان را از بند رها سازد و آن را به «اراده آزاد رهایی‌یافته» (Liberum arbitrium liberatum) تبدیل کند (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۳۳۴)؛

۲. انسان پارسا (پسران خدا): اینان نجات‌یافتگان‌اند؛ کسانی که خدا با فیض خود آنها را از بند گناه رها ساخته است. آگوستین معتقد است انسان گنهکار (انسان سقوط کرده) به هیچ‌وجه توانایی لازم را برای رهایی خود از گناه ندارد. وی براساس عهد جدید معتقد است خدا بر حسب فیض خود، انسان گنهکار را از زیر بار گناه نجات می‌دهد و به او پارسایی می‌بخشد (رومیان، ۳: ۲۸؛ اعمال رسولان، ۱۳: ۳۹؛ فیلیپیان، ۳: ۹)؛ در نتیجه انسان گنهکار تبدیل به انسان پارسا (پسر خدا) می‌شود (یوحنا، ۱: ۱۲). پارسا شدن فعل انسان گنهکار نیست (رومیان، ۳: ۲۸؛ غلاطیان، ۲: ۱۶)؛ بلکه هدیه خدا به اوست (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۳۳۹). آگوستین معتقد است این پارسایی که خدا ارزانی می‌دارد در وجود فرد قرار دارد؛ یعنی امری درونی است و جزئی از وجود فرد می‌شود. به تعبیر دیگر، اگرچه سرچشمه این پارسایی خارج از فرد گنهکار است، اما جزئی از وجود او می‌شود (همان، ص ۳۳۹-۳۴۰ و ۳۳۸). او می‌گفت گنهکار هنگام پارساشمردگی، پارسا می‌شود؛ یعنی «پارسایی پارساشمارنده» (Justifying righteousness) به فرد اضافه می‌شود (همان، ص ۳۴۰). به تعبیر دیگر، اینجا دو چیز وجود دارد: یکی «پارسا اعلام شدن» که از سوی خداست و دیگری فرایند «پارساشدن» که در نهاد انسان است. برخی اولی را «پارساشمردگی» (Justification) و دومی را «تقدیس» (Sanctification) یا «تولد تازه» (Regeneration) می‌نامند (همان). آگوستین نه تنها این دو را دو امر متمایز نمی‌داند، بلکه دو روی یک سکه می‌داند (همان). از زمان آگوستین به این سو، آموزه کلیسا همیشه این بود که پارساشمردگی، هم به واقعه «پارسا اعلام شدن» (being declared righteous) و هم به فرایند «پارسا شدن» (being made righteous) اشاره دارد (همان)؛ از این‌رو، کلیسا در شورای ترنت (۱۵۴۷م) ضمن تأیید دیدگاه آگوستین (همان) و متأثر از اندیشه وی، پارساشمردگی را فرایند احیا و تولد تازه در دوران طبیعت انسان تعریف کرد که همزمان، وضعیت بیرونی و طبیعت درونی گنهکار را متحول می‌کند:

پارساشمردگی فرد گنهکار به طور خلاصه عبارت است از انتقال از وضعیتی که در آن انسان به عنوان فرزند آدم [ﷺ] نخست‌زاده شده است به وضعیتی که در آن انسان به واسطه فیض و از طریق آدم ثانی، یعنی نجات‌دهنده ما عیسی مسیح [ﷺ] فرزندخوانده خدا می‌گردد (همان، ص ۳۴۲).

خلاصه اینکه شورای ترنت با تأکید بر دیدگاه آگوستین اعلام کرد پارساشمردگی هم یک واقعه (پارسا اعلام شدن) است به واسطه کار مسیح ﷺ و هم یک فرایند (پارسا گشتن) به وسیله کار روح‌القدس در درون فرد (همان)؛

۳. انسان خدا (عیسی علیه السلام): اگرچه عیسی علیه السلام یکی از پیامبران الهی است، اما آگوستین بر الوهیت او تأکید داشت و می‌گفت او خداست؛ پسر خداست که از عالم الوهی برای نجات مردم به عالم ماده نزول کرد، جسم گرفت و حقیقتاً انسان شد، با مردم زندگی کرد، رنج کشید، بر صلیب رفت و سرانجام به جایگاه الوهی خود بازگشت (یاسپرس، ۱۹۶۲، ص ۸۲-۸۴). وی می‌گفت انسانیت عیسی مسیح علیه السلام از الوهیت او جدا نیست (همان، ص ۸۴)؛ یعنی آن حضرت را «انسان خدا» می‌دانست؛ بنابراین آگوستین با پذیرش دیدگاه رسمی کلیسا درباره عیسی علیه السلام که ریشه در کتاب مقدس دارد، وی را هم کاملاً انسان (Jesus is fully human) و با ویژگی‌های انسانی (لوقا، ۲: ۶-۷؛ غلاطیان، ۴: ۴؛ متی، ۲۶: ۳۸؛ ۴: ۲؛ ۸: ۱۰؛ مرقس، ۱۵: ۳۷؛ یوحنا، ۴: ۶؛ ۱۱: ۳۵؛ ۱۲: ۲۷؛ ۱۹: ۲۸؛ اول پطرس، ۴: ۱) می‌دانست و هم کاملاً خدا (Jesus is fully divine) و با ویژگی‌هایی خدایی (یوحنا، ۱: ۱-۴؛ ۲۰: ۲۸؛ متی، ۸: ۲۶-۲۷؛ ۹: ۲-۶؛ ۲۸: ۹ و ۱۷؛ مرقس، ۲: ۷؛ ۷: ۳۲-۳۵؛ لوقا، ۴: ۴۱ و ۷: ۱۲-۱۵؛ ۲۴: ۵۲) (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۲۳). همان‌طور که پیش‌تر گفته شد این ادعا، تناقضی آشکار و در نتیجه محال است. آگوستین و دیگر مسیحیان نتوانسته‌اند هیچ پاسخ عقلانی‌ای برای این تناقض ارائه کنند. تنها با استناد به کتاب مقدس، ادعا می‌کنند که این یک راز است («و بالا جماع سر دینداری عظیم است که او در جسم ظاهر شد...» (اول تیموتائوس، ۳: ۱۶)) و راز را نباید فاش کرد؛ زیرا اگر فاش شود دیگر راز نخواهد بود؛ بنابراین باید بدان ایمان داشت.

آگوستین همچنین با استناد به کتاب مقدس، معتقد است عیسی علیه السلام «پسر خدا» است و به این مسئله در عبارات خود اشاره دارد (هایدل، ۲۰۰۹، ص ۸۲). اگرچه به ادعای مسیحیان، عیسی علیه السلام هیچ‌گاه این عنوان را درباره خود آشکارا به کار نبرده است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۰)؛ با این حال نزد آنان عنوان «پسر خدا» یکی از مهم‌ترین القاب آن حضرت به‌شمار می‌آید (همان). به باور پولس، عیسی علیه السلام به سبب رستاخیزش از مردگان، «به پسر خدا معروف شد» (همان). اگرچه پولس عنوان «پسر خدا» را هم برای آن حضرت و هم برای مؤمنان مسیحی به کار می‌برد؛ اما برخی معتقدند میان پسر خدا بودن مؤمنان و پسر خدا بودن عیسی علیه السلام تفاوت وجود دارد؛ زیرا پسر خدا بودن مؤمنان بنا بر فرزندخواندگی آنهاست و پسر خدا بودن عیسی علیه السلام ناشی از این واقعیت است که او «پسر خود خدا» (God's own son) است (رومیان، ۸: ۳۱؛ مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۰-۲۱۱).

در انجیل یوحنا و رسالات یوحنايي اصطلاح «پسر» (huios) منحصر در عیسی علیه السلام است؛ ولی اصطلاح کلی‌تر «فرزند» (tekna) بر مؤمنان اطلاق شده است. گویا منظور این است که مؤمنان به وسیله فیض، این امکان را یافته‌اند تا با خدا همان رابطه‌ای را داشته باشند که عیسی علیه السلام با پدر دارد. با این حال رابطه میان عیسی علیه السلام و پدر یا بر رابطه میان مؤمنان و خدا مقدم است و یا شالوده و اساس چنین رابطه‌ای است (همان، ص ۲۱۱). از نظر پولس تمام مؤمنان (زن و مرد) به واسطه فرزندخواندگی، «پسران خدا» هستند و مراد از فرزندخواندگی این است که تمام مؤمنان به عنوان وارثان، از حق وراثت برخوردارند (همان).

همان‌طور که اشاره شد، به‌رغم ادعای آگوستین و مسیحیان که عیسی علیه السلام را «پسر خدا» می‌خواندند آن حضرت خود را «پسر انسان» معرفی می‌کرد (متی، ۸: ۲۰؛ ۹: ۶؛ ۱۰: ۲۳؛ ۱۱: ۱۹؛ ۱۶: ۱۳؛ مرقس، ۲: ۱۰ و ۲۸؛ ۸: ۳۱ و ۳۸؛ ۱۰: ۴۵؛ ۱۳: ۲۶؛ ۱۴: ۲۱ و ۴۱ و ۶۲؛ لوقا، ۵: ۲۴؛ ۶: ۲۲؛ ۷: ۳۴ و...). به‌علاوه گفته شد که از نگاه آگوستین و مسیحیان، عیسی علیه السلام هم کاملاً انسان و هم کاملاً خداست. از این‌رو، به باور بسیاری از مسیحیان اصطلاح «پسر انسان» همتای «پسر خدا» است و گواهی بر جنبه انسانی عیسی علیه السلام است؛ درست همان‌طور که اصطلاح «پسر خدا» معرف الوهیت اوست (همان). همچنین گفته شده است که اصطلاح «پسر انسان» دلالت‌های بسیاری دارد؛ از جمله درد و رنج، اعاده حق و داوری؛ از این‌رو، درباره عیسی علیه السلام به کار برده می‌شود (همان).

جرج کئرد (George Caird) از صاحب‌نظران درباره عهد جدید، معتقد است عیسی علیه السلام با استفاده از این اصطلاح می‌خواست بر یگانگی‌اش با بشریت، به‌ویژه با ضعیفان و افتادگان صحنه گذارد و به رسالت ویژه خود به عنوان نماینده از پیش تعیین‌شده اسرائیل جدید که منادی داوری خدا و پادشاهی اوست، گواهی دهد (همان).

اما درباره ادعای خدا بودن عیسی علیه السلام باید گفت: نام مقدس خدا در یهودیت، «یهوه» است. یهودیان برای اشاره به یهوه، از چهار حرف عبری که تراگرامتون (Tetragrammaton) نامیده می‌شوند استفاده می‌کردند. این چهار حرف در انگلیسی، بیشتر به صورت YHWH یا «یهوه» نشان داده می‌شود. یهودیان اجازه نداشتند نام خدا را بر زبان جاری سازند؛ از این‌رو، به جای آن از واژه ادونای (Adonai) استفاده می‌شد. هنگام ترجمه عهد عتیق به زبان یونانی (ترجمه هفتادی)، نام خدا به «kyrios» ترجمه شد. بدین ترتیب واژه یونانی «kyrios» (در آرامی: mar) به تدریج منحصرأ درباره خدا به کار گرفته شد (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲). هنگامی که اصطلاح «kyrios» (خداوند) در عهد جدید درباره عیسی علیه السلام به کار برده می‌شود، به صورت تلویحی بیانگر یگانگی عیسی علیه السلام و خداست. شاید بهترین شاهد بر این ادعا سخن پولس در نامه به فیلیپیان: «به نام عیسی هر زانویی... خم شود» (فیلیپیان، ۲: ۱۰ و ۱۱) می‌باشد، که مربوط به گذشته است؛ یعنی پولس این عبارت را از یکی از نخستین نویسندگان مسیحی که هویتش احتمالاً برای همیشه در پرده ابهام باقی خواهد ماند، نقل کرده است. این نویسنده گنم این بیانیه فوق‌العاده مهم عهد عتیق را که «هر زانویی در برابر خداوند خدا خم خواهد شد» (اشعیا، ۴۵: ۲۳)، درباره عیسی مسیح علیه السلام به کار می‌برد (همان، ص ۲۱۲).

بر این اساس آگوستین معتقد است خدا به وسیله عیسی علیه السلام که کلمه خداست، جهان را آفرید (هایدل، ۲۰۰۹، ص ۸۲). عهد جدید در فضای یکتاپرستانه اسرائیل نگاشته شده است؛ از این‌رو، خدا نامیدن هر کسی جز خدا، کفر محض بود. باین‌حال در عهد جدید در سه مورد و آشکارا، عیسی علیه السلام به عنوان «خدا» - با تمام دلالت‌های آن - خوانده شده است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳). این سه مورد عبارت‌اند از:

۱. آغاز انجیل یوحنا: «... کلمه خدا بود» (یوحنا، ۱: ۱)؛

۲. اعتراف توما: «خداوند من و خدای من» (یوحنا، ۲۰: ۲۸)؛

۳. آغاز رساله به عبرانیان: «اما در حق پسر: خدا تخت تو تا ابد آباد است... تو ای خداوند در ابتدا زمین را بنا کردی و افلاک مصنوع دست‌های تو است» (عبرانیان، ۱: ۸-۱۰).

علاوه بر اینها، مواردی از عهد جدید نیز وجود دارد که عملکردهایی را از عیسی علیه السلام نشان می‌دهد که معمولاً خاص خداست (ر.ک: مک‌گراث، ۲۰۱۷). برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱. عیسی نجات‌دهنده بشریت است: براساس عهد عتیق تنها نجات‌دهنده بشریت خداست. مسیحیان با آگاهی کامل از این مسئله و با استناد به عهد جدید آشکارا اعلام می‌کردند: تنها نجات‌دهنده، عیسی علیه السلام است (اعمال رسولان، ۴: ۱۲)؛ او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهازند (متی، ۱: ۲۱)؛ او رئیس نجات است (عبرانیان، ۲: ۱۰) و نجات‌دهنده‌ای است که مسیح خداوند می‌باشد (لوقا، ۲: ۱۱). در این بیانات و بیانات بی‌شمار دیگری از این دست، عملکردهایی به عیسی علیه السلام نسبت داده می‌شود که در اصل تنها مختص خداست و تنها از او ساخته است (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳).

۲. پرستش عیسی علیه السلام: در چارچوب فرهنگ یهودی که مسیحیان اولیه در آن زندگی می‌کردند، تنها خدا شایسته پرستش بود؛ باین حال کلیسای اولیه مسیح علیه السلام را به عنوان خدا می‌پرستید. عهد جدید در این باره آشکارا گفته است که مسیحیان کسانی هستند که «نام خداوند ما عیسی مسیح را می‌خوانند» (اول قرنتیان، ۱: ۲). عبارت «خواندن» در عهد عتیق برای پرستش و تکریم خدا به کار می‌رود (پیدایش، ۴: ۲۶؛ ۱۳: ۴؛ مزامیر، ۱۰: ۱؛ ارمیا، ۱۰: ۲۵؛ یوئیل، ۲: ۳۲). براین اساس می‌بینیم که برای عیسی علیه السلام نیز آشکارا عملکردی مانند خدا قائل بودند؛ زیرا او را نیز همچون خدا می‌پرستیدند (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳)؛

۳. عیسی علیه السلام خدا را مکشوف می‌کند: در این باره گفته شده است: «کسی که مرا دیده پدر را دیده است» (یوحنا، ۱۴: ۹). این عبارات که شبیه آن در انجیل یوحنا فراوان است، تأکیدی بر این باور است که پدر در پسر سخن می‌گوید و عمل می‌کند. به عبارت دیگر، از نگاه یوحنا، خدا در مسیح علیه السلام و از طریق او مکشوف می‌شود. دیدن عیسی علیه السلام در حکم دیدن پدر است؛ بنابراین در اینجا نیز بار دیگر می‌بینیم که عیسی علیه السلام در نقش خدا عمل می‌کند (مک‌گراث، ۲۰۱۷، ص ۲۱۳-۲۱۴).

آنچنان که دیدیم دست‌کم درباره بحث ما، میان عهد عتیق و عهد جدید، اختلاف و تناقض‌های بنیادین وجود دارد؛ باین حال آگوستین بر وحدت میان عهدین تأکید دارد و ضمن پذیرش دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره عیسی علیه السلام از عهد جدید، می‌گوید مسیح «پرده‌ای را می‌پوشاند» که معنای واقعی عهد عتیق را پنهان می‌کند و به خواننده اجازه می‌دهد تا دریابد هر دو (یعنی عهدین) به یک ایمان واحد شهادت می‌دهند؛ هرچند نحوه بیان آنها متفاوت باشد (همان، ص ۱۱۶). وی درباره رابطه میان عهد عتیق و عهد جدید بیان معروفی دارد که در حیطه تفسیر کتاب مقدس اهمیت فراوان یافته است: «عهد جدید در عهد عتیق نهفته است و عهد عتیق در عهد جدید آشکار می‌شود» (همان).

جالب اینجاست که آگوستین هیچ‌گاه درصدد برنیامد تا مبحث مسیح‌شناسی (آموزه‌های مربوط به شخصیت مسیح ﷺ) را بررسی کند (همان، ص ۱۲)؛ از این‌رو، دیدگاه او درباره شخصیت مسیح ﷺ همان دیدگاه عهد جدید است؛ یعنی به باور وی عیسی ﷺ در عین حال که انسان است، پسر خدا و خدا نیز هست.

بنابراین نوع دیگری از انسان وجود دارد که در عین حال که کاملاً انسان است، کاملاً خدا نیز می‌باشد و تنها مصداق آن، عیسی مسیح ﷺ است. این موجود که آفریدگار همه آفریدگان است، در عین حال که موجودی بی‌نهایت است، از همه آفریدگان خود برتر می‌باشد و با همه آنها متفاوت است؛ ولی با آنها بیگانه نیست؛ بلکه چون ذات او محبت است، به آفریده خود نزدیک شده و حتی با او یگانه می‌شود. به تعبیر دیگر، پیروان عیسی مسیح ﷺ با پذیرش فیض خدا و نیز انجام برخی آیین‌ها مانند غسل تعمید و عشای ربانی به اتحاد با وی درآمده (میلر، ۱۹۸۱، ص ۱۱۶؛ و نیز، رک: آموزشگاه کتاب مقدس، بی‌تا، ص ۱۹۸) و از این‌رو، آنها نیز خدا و پسر خدا می‌شوند.

باین‌همه گفته شد که آگوستین معتقد است تنها یک نوع انسان وجود دارد و آن انسان هبوط‌یافته (انسان سقوط کرده) و نجات‌یافته (انسان پارسا) است (کاپلستون، ۱۹۹۳، ص ۴۹)؛ اما باید دانست که او این سخن را برای رد دیدگاه کسانی که معتقد بودند انسان، موجود طبیعی محض (انسان طبیعی) است که فاقد هدف و رسالت فوق طبیعی می‌باشد، بیان داشت. او گفت انسان موجودی هبوط‌یافته و نجات‌یافته است که تنها یک غایت نهایی (غایت فوق طبیعی) دارد و آن رسیدن به حقیقت است و این حقیقت، ایجاد رابطه واقعی با خداست که برای ایجاد آن همواره نیازمند لطف خدا می‌باشد (همان).

به‌هرحال براساس سخنان آگوستین، انسان سه گونه متفاوت دارد: ۱. «انسان پارسا» که پارسایی جزء ذات او شده است؛ ۲. «انسان سقوط کرده» که ذاتش عاری از پارسایی است؛ ۳. «انسان خدا» که همزمان که انسان است، خدا نیز هست و او تنها عیسی ﷺ است.

نتیجه‌گیری

ابن‌عربی تعریف *فلاطون* از انسان یعنی «حیوان ناطق» را درست نمی‌دانست. وی می‌گفت «نطق» لازمه وجود است و هر موجودی دارای درک، شعور و نطق است؛ زیرا همه موجودات تسبیح‌گوی خدای سبحان‌اند. بنابراین «ناطق» فصل انسان نیست؛ بلکه «نفس ناطقه» مشترک میان حیوان، نبات و جماد است. او می‌گفت «حیوان ناطق» تعریف «انسان حیوان» است. از آنجاکه انسان حیوان، موجودی مانند سایر موجودات است، پس «نطق» لازمه وجود او نیز هست و به لحاظ همین نطق مانند سایر موجودات، تسبیح‌گوی خدای سبحان است. از این‌رو، او نیز مانند سایر موجودات از خدای سبحان شناخت دارد؛ اما شناختی بسیار ضعیف.

وی با تقسیم انسان به «انسان حیوان» و «انسان کامل» می‌گفت این دو تنها در شکل ظاهری به یکدیگر شباهت دارند؛ اما در باطن و معنای انسانیت اینچنین نیست.

او در تعریف انسان می‌گفت: انسان حقیقت واحد و یگانه‌ای است که جامع حقایق حقی و کونی است و این حقیقت، در «انسان کامل» تحقق می‌یابد؛ از این رو، اطلاق نام «انسان» بر سایر افراد بشر را نمی‌پذیرفت. او معنای انسانیت را خلافت و جانشینی از خدای سبحان می‌دانست و می‌گفت خلافت مرتبه‌ای است که شامل ولایت، نبوت، رسالت، امامت، امر و ملک است؛ از این رو، خلافت را ویژه انسان کامل می‌دانست و می‌گفت سایر انسان‌ها که به مقام انسان کامل نرسیده‌اند، از آن بی‌بهره‌اند؛ چراکه سایر انسان‌ها (انسان حیوان) خلاف انسان کامل، تنها حقایق کونی را دربردارند و از حقایق حقی بی‌بهره‌اند؛ اما از آنجاکه انسان کامل براساس صورت حق تعالی آفریده شده است، پس تمام حقایق حقی و کونی را دربردارد.

همچنین از آنجاکه انسان کامل، خلیفه خداست، پس حق تعالی را در ظاهر و باطن، در صورت و مقام و معنا دارد و تنها تفاوت او با حق تعالی در ربوبیت و مربوبیت است. از این جهت انسان کامل را «سرّ الله» می‌خواند. او حقیقت خلافت را همان، آفرینش انسان کامل بر صورت خدا معرفی می‌کند.

تفاوت دیگر میان انسان کامل و انسان حیوان، تفاوت آنها در شناخت حق تعالی است. انسان کامل به لحاظ اینکه حقایق حقی و کونی را داراست، در بالاترین مراتب وجود قرار دارد و در نتیجه از کامل‌ترین شناخت نسبت به خدای تعالی برخوردار است؛ اما انسان حیوان، تنها حقایق کونی را دربردارد؛ پس از خدای سبحان شناخت کاملی ندارد. انسان حیوان به لحاظ همین شناخت ناقص و به لحاظ ناطق نبودنش، تسبیح‌گوی خدای سبحان است. اما نکته اینجاست که شناخت انسان حیوان از خدای سبحان، در مقایسه با شناخت انسان کامل از خدای تعالی آن قدر ناچیز است که گویی شناختی از خدای سبحان ندارد؛ از این جهت/بن‌عربی می‌گوید انسان حیوان، شناختی از خدای سبحان ندارد.

به‌هرحال براساس آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که تعریف انسان از نگاه/بن‌عربی دایرمدار شناخت خداست؛ زیرا انسان از نگاه/بن‌عربی، انسان کامل یا همان انسان خلیفه است و انسان خلیفه موجودی است که به لحاظ دارا بودن حقایق حقی و کونی، بالاترین شناخت از حق تعالی را داراست.

آگوستین با پذیرش تعریف *فلاطون* از انسان، انسان را مرکب از نفس و بدن دانست. وی نفس را جزء باقی، ثابت و الوهی و بدن را جزء موقت، متغیر و فانی می‌دانست. همچنین معتقد بود نفس، بدن را به کار می‌گیرد (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۹۲). آگوستین نیز انسان را موجودی شبیه خدا می‌دانست که بر صورت خدا آفریده شده است. وی می‌گفت این انسان از جایگاه الوهی برخوردار بود؛ اما گناه جلیلی آدم علیه السلام بر نسل او تأثیر گذاشت و آنان را از جایگاه الوهی‌شان دور ساخت و از خدا جدا کرد؛ از این رو، خدا برای از بین بردن این جدایی و نجات انسان از بند گناه، پسر خود (عیسی علیه السلام) را که او نیز خداست، به جهان ماده فرستاد، تا او را به مقام الوهی‌اش بازگرداند؛ از این رو، معتقد بود انسانی که به عیسی علیه السلام (انسان خدا) ایمان آورد، با او متحد می‌گردد و او نیز مانند عیسی علیه السلام پسر خدا و خدا خواهد شد. این نوع انسان، «انسان پارسا» است. انسانی که به انسان خدا ایمان نیاورد، «انسان سقوط کرده» است و به مقام الوهی خود بازخواهد گشت. چنین انسانی تنها «حیوان ناطق» است.

اصطلاح «انسان پارسا» و «انسان سقوط کرده» از آموزه‌های محوری آگوستین است که تعریف جدیدی از انسان است که بر محور اندیشه خدا (تثلیث) هستند؛ از این رو، اگرچه تعریف نخست آگوستین از انسان همان تعریف مشهور افلاطونی است، اما تعریف دیگر او که مبتنی بر اندیشه‌های مسیحی و عرفانی اوست، بر پایه اندیشه خدا (تثلیث) استوار است که به لحاظ رویکرد خاص به انسان، بسیار متفاوت با تعریف افلاطونی از انسان است.

ابن عربی می‌گوید: مرتبه انسانیت، واحد و یگانه است که در آدم علیه السلام گرد آمده است. بر این اساس او مجموع فرزندان است. آگوستین نیز تأکید می‌کند که نسل آدم علیه السلام به وسیله حواء علیها السلام در او حاضر بودند؛ زیرا ذات انسان‌ها در نطفه آدم علیه السلام وجود داشت؛ یعنی انسانیت از نظر آگوستین نیز مرتبه‌ای واحد و یگانه است که در آدم علیه السلام گرد آمده است و او مجموع فرزندان است. باین تفاوت که ابن عربی می‌گوید مرتبه انسانیت که واحد و یگانه است در انسان کامل است که به بالاترین درجات وجودی دست یافته است، چراکه او عصاره هستی (عالم حقی و خلقی) است؛ اما آگوستین از مرتبه واحد انسانیت، برای توجیه گناه نخستین و انتقال این گناه به نسل بشر و آلودگی همه انسان‌ها استفاده کرده تا بگوید انسان، موجودی سقوط کرده است که تنها راه نجاتش، اعطای فیض خدا از طریق مسیح علیه السلام به اوست؛ پس هر که طالب فیض و نجات است، می‌بایست به مسیح علیه السلام ایمان بیاورد.

تفاوت دیدگاه ابن عربی و آگوستین درباره آفرینش انسان بر صورت خدا نیز در این است که ابن عربی معتقد است تنها انسان کامل بر صورت خداست؛ چراکه تنها اوست که جامع حقایق حقی و کونی است و از این جهت انسان کامل راز خداست، باین حال خدا نیست؛ اما آگوستین معتقد است تمام انسان‌ها بر صورت خدا آفریده شده‌اند؛ زیرا خدا قوه عقلانی (نفس) را در وجود انسان تعبیه کرده است که از این طریق و تنها با کمک فیض که ایمان به عیسی علیه السلام است، با خدا متحد شود و تبدیل به موجودی الوهی می‌گردد. اندیشه «انسان خدا» یعنی انسان شدن یک موجود الوهی، تناقضی است که آگوستین و سایر مسیحیان پس از درماندگی در توجیه آن، آن را راز خدا معرفی کردند.

همچنین از سخنان آگوستین نیز می‌توان دریافت که ایشان نیز مانند ابن عربی، انسان را به چند قسم تقسیم می‌کند؛ با این تفاوت که قسم خاصی از این تقسیم‌بندی، یعنی «انسان خدا» تناقض دارد و عقل وجود چنین انسانی را به شدت انکار می‌کند؛ زیرا امکان ندارد یک موجود در عین حال که انسان است، خدا نیز باشد. به تعبیر دیگر محال است که موجودی از همان جهت که انسان است، خدا نیز باشد؛ چراکه اگر انسان باشد، محدود و ناقص است و اگر خدا باشد، نامحدود و کامل است. انسان خدا، جمع میان محدود و نامحدود و جمع میان ناقص و کامل است و این محال است.

به هر حال از نگاه ابن عربی، انسان (حتی انسان کامل) خدا نیست؛ اما از نظر آگوستین «انسان خدا» خداست و «انسان پارسا» نیز به مقام خدایی می‌رسد.

منابع

- کتاب مقدس، ۲۰۰۹، ترجمه قدیم با حروف چینی و رسم الخط جدید، چ پنجم، بی‌جا، انتشارات ایلام.
- عهد جدید، بی‌تا، ترجمه تفسیری، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۰۵۲ق، *بلغة الفواص الى معدن الاخلاص فی معرفة الانسان*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۷۰الف، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۰ب، *نقش الفصوص (نقد النصوص)*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمدهارون، قم، مرکز نشر و مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، چ دوم، تهران، سمت.
- آموزشگاه کتاب مقدس، بی‌تا، *سورای کلیساهای جماعت ربانی، کتاب الف: دروس مقدمه‌ای درباره زندگی مسیحی و اصول اعتقادات*، بی‌جا، بی‌نا.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____، ۱۳۸۰، *عرفان و حکمت متعالیه*، قم، الف. لام. میم.
- صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۴۱۶ق، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس*، تصحیح و تقدیم محمد خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، محمدداود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- میلر، و. م.، ۱۹۸۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، تهران، حیات ابدی.
- Augustine, 1958, *City of God*, International edition, Doubleday.
- , 2003, *The City of God*, edited: Dyston. R.W, New York, Cambridge.
- Butler, Dom Cuthbert, 1926, *Western Mysticism, Second edition with Afterthoughts*, London, E. P. Dutton & GO. INC.
- Copleston, S.J. Frederick, 1993, *A History Of Philosophy*, V. II., New York London Toronto Sydney Auckland, Image Books Doubleday.
- Heidl, György, 2009, *The influence of Origen on the young Augustine: a chapter of the history of Origenism*, USA, Gorgias Press LLC.
- Jaspers, Karl, 1962, *Plato and Augustine From The Great Philosophers*, edited by Hannah Arendt, Translated by Ralph Manheim, New York, A Harvest Book, A. Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt, Brace & World, Inc.
- Kalin, Ibrahim, 2014, "The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology", in *Islam*, V. 1, Editor-in-chief: Ibrahim Kalin, Editorial board member: Salim Ayduz, and Caner Dagli, Oxford University Press.
- McGinn, Bernard, 1992, *The Foundations of Mysticism*, New York, Crossroad.
- McGrath, Alister E., 2011, *Christian theology: an introduction*, "The doctrine of grace: the Pelagian controversy", 5th ed., United Kingdom, Wiley-Blackwell.
- , 2017, *Christian Theology: An Introduction*, 25th Anniversary Sixth Edition, John Wiley & Sons Ltd, Blackwell.
- O'Daly, Gerard, 1987, *Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley and Los Angeles*, University of California Press.
- Schaff, Philip, 1890, *NPNF1-02. St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, New York, The Christian Literature Publishing Co.
- The Fathers Of The Church*, 1981, A New Translation, V. 30, Saint Augustine Letters, V. IV, Translated by Wilfrid Parsons, S.N.D., Washington. D.C., The Catholic University Of America Press, INC., Third Printing.
- Underhill, Evckyn, 1910, *The Mystics of The Church*, London, James Clarke & CO., Limited.

The Definition of Man in the Structure of the Mystical Anthropology of Ibn Arabi and Augustine

✦ **Muhammad Javad Nikdel** / PhD of Religions and Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research mjnicdel@yahoo.com

Alireza Kermani / Associate Professor of Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2021/03/31 - **Accepted:** 2021/06/23

Abstract

Human and issues related to him have always been debated by thinkers. Different thinkers have dealt with the definition of human based on their thoughts and understanding. Using the analytical-descriptive method, this paper addresses the definition of man in the structure of mystical anthropology from the point of view of two great and influential thinkers of the world of Islam and Christianity: Ibn Arabi and Augustine. These two thinkers have offered very special and different definitions of man. Ibn Arabi considers Plato's definition of man to be incorrect. His definition of human is based on the idea of "God" and "Knowledge of Supreme Truth". Augustine offers several definitions of man, one of which is consistent with Plato's definition, but his other definition is related to God and is in harmony with Ibn Arabi's definition. However, these two thinkers' definitions of human have fundamental differences in their special mystical anthropological structure.

Keywords: human, definition, types of human, perfect man, animal human, God human, pious human, descended human, God.

An Investigation into Mawlana's Opinion about the Embodiment of Deeds Based on Shams Tabrizi's Lyric Poems

✉ **Ali Ahanchi** / PhD Student of Mystical Literature, Shahrekord University

nadiasafari70@gmail.com

Parastoo Karimi / Assistant Professor at the Department of Persian Language and Literature, Shahrekord University

Ali Mohammadi Asiyabadi / Associate Professor at the Department of Persian Language and Literature, Shahrekord University

Received: 2021/05/13 - **Accepted:** 2021/09/06

Abstract

One of the most important topics related to the worlds after death is the punishment of deeds in the hereafter. Islamic thinkers have two views in this regard: some believe that, like worldly punishments and rewards, the punishment of deeds in the hereafter is based on consideration and convention. This group of thinkers is against the theory of embodiment of deeds. In support of their point of view, they have cited reasons such as the verses of the Qur'an and the accidental nature of deeds. On the other hand, the proponents of the theory of embodiment of deeds believe that the relationship between deed and punishment in the hereafter is creational and based on identity and the embodiment of the inner reality of deeds. Providing some evidence in his works, Mawlana has also tried to prove that deeds are creational and punishment for them is in the form of spiritual embodiment. Based on the narrative evidence for the inviolability of God's promise regarding the punishment of deeds and based on the rational principle of the substantiality of the spiritual reality of deeds in the human soul and the impossibility of its destruction, he has explained the foundations and results of the theory of embodiment of deeds.

Keywords: embodiment of deeds, punishment of deeds, eternal celestial world, Mawlana, lyric poems of Shams.

The Most Important Factor in Eliminating Corruption from Society from Ibn Arabi's Point of View

Mahmoud Javadi Vala / PhD Student of Mysticism and Sharia at Imam Reza Institute

m.javadivala@gmail.com

Received: 2021/05/01 - **Accepted:** 2021/08/18

Abstract

Throughout history, the most important concern for people, especially great people, such as prophets and Friends of God, has been to eliminate corruption and fight in human societies. Man is a creature with a social identity, and the tendency to social life is rooted in his innate nature. On the other hand, there is no doubt that conflict of interests and, consequently, discord and corruption are among the requirements of social life. Therefore, to prevent discord and corruption, people turn to the formation of governments that can create justice in society. But what kind of government can achieve such a goal? In this article, we will prove that, based on Ibn Arabi's point of view, the only government that can accomplish such a goal is a government headed by a perfect man and the vicegerent of Allah, or any qualified and self-made man who is free from love of position and whose goal is to establish the religion of God and implement the divine commands and rulings. The only way to eradicate corruption and discord in society is to obey such an Imam and ruler. Therefore, in this article, we will first discuss the vicegerent of Allah and his social leadership from Ibn Arabi's point of view, and then we will explain the main factor for establishing justice and removing differences and corruption from the society from Ibn Arabi's point of view. Finally, we will discuss the better and more correct structure for choosing the Imam and the other leaders of the Islamic community in the absence of the vicegerent of Allah and the infallible Imams.

Keywords: society, corruption, vicegerent of Allah, Imam, period of occultation, Ibn Arabi.

Social Mysticism in the Intellectual System of Martyr Mutahhari

Muhammad Javad Rudgar / Assistant Professor of Mysticism, Islamic Culture and Thought Research Institute, Tehran, Iran
dr.mjr345@yahoo.com

Received: 2021/06/04 - **Accepted:** 2021/09/22

Abstract

In the intellectual system of Martyr Mutahhari, social mysticism is an area of knowledge that manifests the principles and topics of Islamic mysticism in the foundations, categories and goals of social sciences corresponding to the insights, tendencies and actions of real mystics. Therefore, explaining social mysticism has a special importance, necessity and sensitivity in the individual thought system and the social and civilizational environment of the Islamic society. Martyr Mutahhari has paid attention to this issue using the philosophy of disciplines (Muzaf philosophy) and second degree epistemology. He has dealt with the affirmative criticism of the existing mysticism with the approach of recognizing and reconstructing the concepts, foundations and mystical states, and the negative criticism of mysticism and historical Sufism with the logic of the Qur'an, the tradition and the life of the infallible Imams. The present article mainly deals with whether or not social mysticism can be expressed and explained in the intellectual system of Martyr Mutahhari. This question can be answered through the descriptive-analytical study of Martyr Mutahhari's thoughts and works. The research results include: 1. Providing a correct and accurate understanding of mystical teachings, propositions and teachings from a social viewpoint; 2. Providing a conceptual explanation and determination of examples of social mysticism in the thoughts and lives of Muslim mystics; 3. Giving examples of descriptions and recommendations about social mysticism in the spoken and written works of Martyr Mutahhari; 4. Providing an example of recognition and reconstruction of mystical concepts and states such as repentance and trust, so that the capacity of authentic mysticism and knowledge and ability of Muslim and Shia mystics in the development and evolution of the new Islamic civilization is clarified.

Keywords: mysticism, social mysticism, monotheism, perfect man, repentance, trust, Martyr Mutahhari.

An Analysis of the Initial Contradiction in Ibn Arabi's Statements about the Realm of the Breath of the All-Merciful

Abolfazl Tavassolizadeh / PhD Student of Islamic Studies, Qom University

✉ **Reza Nowruzi** / Assistant Professor at the Department of Islamic Studies, Qom University

r.noroozi@qom.ac.ir

Muhsen Izadi / Assistant Professor at the Department of Islamic Studies, Qom University

Received: 2021/04/24 - **Accepted:** 2021/08/22

Abstract

Ibn Arabi has made apparently different statements in the interpretation of the breath of the all- Merciful and determining its scope, which may cause a wrong understanding or even attributing contradictions to him. In some statements, he has referred to the breath of the all-Merciful as the first determination, in others as the second determination, and in several cases, as specific creational determinations. In his propositions, in addition to these three meanings, he proposes the comprehensiveness of the breath of the all-Merciful. By putting these statements together and based on other evidence in his words, it can be proved that, according to him, the breath of the all-Merciful is a great truth that starts from the first determination and continues to the material world and includes the most sacred grace. In some of his phrases, Ibn Arabi has stated that the truth of the breath of the all-Merciful is nothing but the inclusion of all divine and creational determinations. This is why he introduced the breath of the all-Merciful as both necessary and possible, both contingent and eternal. Since the perfect man unites with the breath of the all-Merciful in the arc of ascent and becomes the complete manifestation of all Names and Attributes, human being has also been referred to as the breath of the all- Merciful.

Keywords: breath of the all-Merciful, Ibn Arabi, the first emanation, Muhammadan reality, extended being.

Investigating the Nature of Divine Morals through a Mystical Approach

Muhammad Mahdi Monadi/ PhD in Islamic Mysticism, Qom University of Islamic Studies
monadi62@yahoo.com

Received: 2021/06/21 - Accepted: 2021/09/21

Abstract

Since the doctrine of having the Divine Morals has a special position among the scholars of ethics and Muslim mystics, it is necessary to present and explain a correct picture of Divine Morals in the first step. For this purpose, Divine Morals is introduced relying on the concept of morality and a proposition-oriented view and referring to verses and hadiths and some mystical teachings through the document-based, deductive, and inferential method as well as a narrative, rational, and mystical approach. By examining the subject and predicate of the moral propositions related to God, the theory of moral value and moral principle is clarified. By taking into consideration the doctrine of "perfect jala and istijla" and also the law of "the tendency of the major towards the minor" which is derived from the fundamental doctrine of the particular unity of the mystical existence, the theory of moral value in the Divine Morals called perfection-orientedness, which is equivalent to virtue-orientedness in human ethics, is explained. Also, by basing the comprehensiveness and inclusiveness of the name "Allah" in relation to other Divine Names and the balancing role of the Supreme Name in relation to the particular names in its subset through the characteristic of the two names "the Arbitrator, The Just", we have presented another theory of moral value under the title of God-orientedness and introduced the moral principle derived from these two Names. The conclusion that can be drawn in this introduction as a part of the truth of Divine Morals is the reflection of this quality in those endowed with Divine Morals both in social and individual dimensions. So the most important mission of the perfect man is to remove the division from the manifestations of existential Names and to fulfill their rights in the final stage of the arc of descent.

Keywords: Divine Morals, Islamic mysticism, standard of moral value, moral principle, the Names "the Arbitrator, the Just", Divine Names

The Theory of Existential Manifestations from Divine Treasures

Muhammad Ali Ardestani / Assistant Professor at the Department of Philosophy, the Islamic Culture and Thought Research Institute

aghlenab@gmail.com

Received: 2021/03/31 - **Accepted:** 2021/06/26

Abstract

The viewpoints about the manifestation of possible existence from the origin of existence have a great impact on metaphysical research from a theoretical point of view in the arc of descent and levels of mystical journey and from a practical point of view in the arc of ascent. Because of its importance, the manifestation of possible existence from the origin of existence has always drawn the attention of researchers with various tendencies. Studies on this issue reveal both the relationship between the creator and the creature and their differentiation, which indicates the necessity of research on this issue. Using the inferential method and the ijthihad process of investigating religious texts, this article mainly examines the descent of every object and its emergence from the origin of existence and the necessity of this descent and emergence from the perspective of the Qur'an. The research results show that the appearance of all objects is a descent from the Almighty; descent (creation) is predestined and necessary in an inseparable way. Therefore, the emergence of a thing is only predestined, and one of its outcomes is that the inferential result in ijthihad metaphysics is in harmony with the argumentative result in metaphysics. Therefore, on the one hand, a critique of the view that considers Islamic metaphysics to be separate from divine religion is presented, and on the other hand, the endless cognitive capacity of the divine book in analyzing and confirming the basic metaphysical issues is made clear.

Keywords: treasures, object, existence, emergence, predestination

The Importance and Validity of Mystical Anthropology; a Critique on the Article "the Nature of Anthropology"

✉ **Ahmad Saeidi** / Associate Professor at the Department of Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research ahmadsaeidi67@yahoo.com

Hussein Mozaffari / Assistant Professor at the Department of Mysticism, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Muhammad Sarbakhshi / Assistant Professor at the Department of Philosophy, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2021/04/12 - **Accepted:** 2021/08/15

Abstract

For knowing the reality, man has various cognitive tools including self-knowledge. Each of these cognitive tools has a relative advantage over the others. The article "The Reality of Anthropology" seeks to prove the advantage of narrative anthropology over intellectual, intuitive and experimental anthropology. First off, it states the advantages and characteristics of narrative anthropology as well as the flaws and problems of other types of anthropology. Almost all of the merits stated in the mentioned article for narrative anthropology and all the problems mentioned for other types of anthropology, including mystical anthropology, are debatable. The most important mistake made in the first axis of the above-mentioned article is that the subjective understandings of scientists have been considered to have comprehensiveness, authenticity, and definite validity. The most important mistake made in the second axis of the article is that the difference between intuitive knowledge and its translation and interpretation has been ignored. To defend the importance and validity of non-narrative anthropologies, especially mystical anthropology, this article reviews some of the claims of the mentioned article.

Keywords: anthropology, mysticism, philosophy, religion, narration

Investigating the View of "Non-Understandability of the Divine Essence" in Mysticism

Muslem Garivani / PhD in Mysticism, University of Religions and Denominations

mgrivani59@gmail.com

Received: 2021/05/13 - **Accepted:** 2021/08/02

Abstract

Through a philosophical and theological perspective, it is possible to know the Divine Attributes and Acts in detail and the Divine Essence in general. However, in mystical epistemology, knowledge of God through possible manifestations and the Divine Essence belongs solely to the knowledge of God Himself, and its essence will not be known even to the perfect Friends of God, because in contrast to essence in philosophy and theology, in mysticism essence means the truth that has no emergence and manifestation, and is beyond the manifestations of truth and creation. This is what the "people of God" refer to as "Mystery of Mysteries" and "Hidden Treasure" and "Station of no Name or Identity". Using the analytical-descriptive method, this research explains the concept of essence and non-understandability of essence. Stating the characteristics of these two key expressions in mysticism, it deals with the requirements of the point of view about the non- understandability of the Divine Essence. At the end, the two challenges of "the impossibility of knowing God" and "the possibility of gaining a general knowledge of God" are studied.

Keywords: essence, God, non-understandability, knowledge of God, general knowledge, detailed knowledge

The Quiddity of God in Philosophical and Mystical Theology and Measuring it from the Point of view of Mirzamahdi Esfahani

Hussein Oshaqi / Associate Professor at the Department of Philosophy, Islamic Culture and Thought Research Institute
oshshaq@yahoo.com

Received: 2021/04/04 - **Accepted:** 2021/07/26

Abstract

There is an agreement and a disagreement between philosophers and mystics regarding the quiddity of God: philosophers and mystics both believe that God's nature is nothing but His existence, and contrary to the possibilities that have two different qualities of existence and nature, God's nature is not different from His existence. However, there is a difference of opinion between them as to whether the existence which is the essence of God is a conditional or non-conditioned existence. Philosophers consider the existence of God to be conditioned by the features of the necessary existence, but mystics consider the Divine Essence as non-conditioned by any limitation and feature. Meanwhile, Mirzamahdi Esfahani puts forward a point of view that is approved neither by reason nor by the opinions of Ahl al-Bayt. He argues that "existence" is not the same as the Divine Essence, rather it is God's creation. Using the descriptive method and a rational and narrative arguments, this research seeks to clarify the fact that the opinion of the mystics is correct and confirmable in this regard.

Keywords: God's nature, God's existence, philosophers and mystics, non-conditioned existence, conditional existence, Divine Essence, the God of separationists

Explaining "Actual Fact" from the Perspective of Mysticism

Hasan Ramazani / Assistant Professor, the Department of Ethics and Mysticism, Islamic Sciences and Culture Research Institute
h.ramazani89@gmail.com

Received: 2021/06/01 - **Accepted:** 2021/09/05

Abstract

Actual fact can be studied from epistemological and ontological dimensions. From the ontological dimension, the actual fact of objects is a reality at a higher existential level. Muslim philosophers and mystics have different opinions regarding this reality. This article investigates the point of view of the mystics about the actual fact from an ontological point of view. After collecting the data using the library method, the actual fact is explained through the descriptive-analytical method from the perspective of the mystics and substantiated by Qur'anic evidence. It is concluded that, from the point of view of Muslim mystics, the actual fact of things includes the fixed essences or the scientific existence of things before creation; of course, on the condition that they are completely abstracted even from this scientific existence and reach the unseen and eternal essences that are hidden in the unknown Divine Essence and may be placed before Names in terms of rank.

Keywords: actual fact, mysticism, fixed essences, Omniscient Presence, eternal knowledge

Abstracts

Prophetology and Imamology from the Perspective of Islamic Mysticism

Seyyed Reza Ishaqniya / Assistant Professor at Islamic Science and Culture Research Institute
r.eshaqnia isca.ac.ir

Received: 2021/04/26 - Accepted: 2021/09/10

Abstract

The best and most complete depiction of the dimensions of the Prophet and the infallible Imams' personality can be found in authentic mystical foundations and teachings. This depiction can be considered in line with the main purpose of narrations that emphasize the necessity of the Prophet and the infallible Imams' knowledge. Using the descriptive-analytical method and referring to some of the problems of theoretical mysticism, this research seeks to present this depiction based on which the Prophet and the Imams are not only the life, heart and soul for the world of elements and nature and therefore, with God's permission, everything is under their command, but the beings in the higher worlds are also considered as manifestations of their existence in those worlds. This means that the differences between Imams and the Holy Prophet and the differences between each of the Imams and other Imams are superficial and related only to the world of nature. However, with regard to inner reality and the truth, all of them are united in the higher worlds.

Keywords: perfect man, the five divine Presences, vicegerency, guardianship, the last Prophet.

Table of Contents

Prophetology and Imamology from the Perspective of Islamic Mysticism / Seyyed Reza Ishaqniya	5
Explaining "Actual Fact" from the Perspective of Mysticism / Hasan Ramazani	21
The Quiddity of God in Philosophical and Mystical Theology and Measuring it from the Point of view of Mirzamahdi Esfahani / Hussein Oshaqi	33
Investigating the View of "Non-Understandability of the Divine Essence" in Mysticism / Muslem Garivani	49
The Importance and Validity of Mystical Anthropology; a Critique on the Article "the Nature of Anthropology" / Ahmad Saeidi / Hussein Mozaffari / Muhammad Sarbakhshi	65
The Theory of Existential Manifestations from Divine Treasures / Muhammad Ali Ardestani	83
Investigating the Nature of Divine Morals through a Mystical Approach / Muhammad Mahdi Monadi	97
An Analysis of the Initial Contradiction in Ibn Arabi's Statements about the Realm of the Breath of the All-Merciful / Abolfazl Tavassolizadeh / Reza Nowruzi / Muhsen Izadi	115
Social Mysticism in the Intellectual System of Martyr Mutahhari / Muhammad Javad Rudgar	131
The Most Important Factor in Eliminating Corruption from Society from Ibn Arabi's Point of View / Mahmoud Javadi Vala	145
An Investigation into Mawlana's Opinion about the Embodiment of Deeds Based on Shams Tabrizi's Lyric Poems / Ali Ahanchi / Parastoo Karimi / Ali Muhammadi Asiyabadi	161
The Definition of Man in the Structure of the Mystical Anthropology of Ibn Arabi and Augustine / Muhammad Javad Nikdel / Alireza Kermani	179

In the Name of Allah

Anwar-e Ma'rifat

Vol.10, No.2

Fall & Winter 2021-22

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Ali Reza Kermani*

Editor: *Ahmadhusein Sharifi*

Publication: *Rūhollāh Farīsābādi*

Editorial Board:

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Professor IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanaii Ashkevari:** *Associate Professor. IKI*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113471

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>
