

کیفیت تجلی حق تعالی در عرفان اسلامی

علی صادقی*

چکیده

از مسائلی که در عرفان اسلامی و بیانات اهل معرفت مورد توجه واقع شده، مسئله چگونگی ظهور حق تعالی در مراتب تعینات است؛ یعنی چگونه حق - جل و علا - از مرتبه کمون به مرتبه ظهور رسیده است. آنچه این مقاله به بررسی آن پرداخته، این است که این امر از آن مرتبه‌ای که هیچ نحو تعیینی از خود ندارد، چگونه به مرحله‌ای می‌رسد که برای ما قابل مشاهده می‌گردد. هم اساسی این پژوهش، توضیح بسامان و تبیین نظام‌مند نظر مشهور از اهل تحقیق است که در نهایت، بدین قرار قابل عرضه می‌باشد: در تعینات ذاتی، مانند تعیین اول، ظهور از آن حق بوده، هستی حقیقی از اوست و در تعیناتی که در دایره فیض مقدس است، خلق ظهور داشته و حق باطن است؛ یعنی خلق حجاب حق است و اگر حجاب خلق برداشته شود، هستی حق ظاهر می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تجلی، ظهور، ظاهر، مظهر، وحدت، کثرت.

مقدمه

خدایی جدای از جهان تصور کنیم، باید قایل به نوعی استقلال برای جهان شویم، که جدا دانستن جهان از او، می‌رساند جهان هم وجودی از خود دارد و نیاز به ذات حق ندارد، و این باطل است.

اینکه به گفته اهل تحقیق، ذات حق تعالی در همه جا موجود است و در تمام موجودات عالم دیده می‌شود، اگر با تحلیل و استدلال عقلی اثبات شود، در این صورت، انسان خود را در محضر خدا می‌بیند و به خود اجازه نمی‌دهد که در جایی مرتکب گناه شود؛ چرا که انسان وقتی خود را به قول اهل معرفت، مستهلک در دریای وجود حق دیده باشد، هرگز ادعای منیت و انانیت نداشته و تمام مخلوقات را ظهور حق تعالی می‌داند.

عده‌ای از محققان برای تبیین این امر مثال‌هایی می‌زنند؛ از جمله اینکه می‌گویند: همان‌گونه که در عالم ماده - برای مثال، در منظومه شمسی - نور اصلی از آن خورشید است و با آن نور تمام جهان طبیعت روشن می‌شود و نور ماه که در شب، به اطرافش روشنایی می‌بخشد، از خورشید مدد می‌جوید و گفته می‌شود: این نور ماه بازتابی است که از نور خورشید دارد، از این عبارت می‌توان به مثال علمی رسید؛ چنان‌که فلاسفه در مورد ماهیات اعتقاد دارند: ماهیات فی الواقع وجودی از خود ندارند و هر آنچه را که دارند و گفته می‌شود این ماهیت در خارج تحقق دارد، به برکت وجود است و تنها وجودی بالعرض والمجاز دارد. نوشتار حاضر به بررسی این امر می‌پردازد که معنی تجلی چیست؟ اقسام آن کدام است؟ این تجلی چه مراتبی دارد؟ ارتباط این تجلیات با ذات حق تعالی کدام است؟

تجلی حق تعالی عبارت از ظهور حق در اسماء و صفات و تعینات است. این بیان که از اهل معرفت رسیده، چنین است: حق، اصل هستی بوده و همه موجودات مظاهر اویند و او خود را در آنها نمایان کرده است. آنچه از بیانات اهل تحقیق برداشت می‌شود اینکه خود ذات حق تعالی از این جهت که کمال هستی بوده و جز این امر، تمام مفروضاتی که در ذهن بشر خطور کند نیستی است و از خود به طور مستقل و جدا وجودی ندارد، پس این وجود، وجود مطلق بوده و تمام مراتب عالم را پوشانده است؛ ولی اینکه نحوه ظهور حق تعالی در عالم وجود چگونه است، در این مقاله بررسی می‌شود. قابل ذکر است تا جایی که نگارنده بر حسب تتبعی که انجام داده، در این رابطه تحقیق مستقلی به چشم نیامده است.

شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی، اصلی بنیادین و مقدس در فرهنگ و سنت اسلامی کانون همه مکاتب کلامی، فلسفی، عرفانی و حتی هنری اسلامی است. اهمیت این اصل بخصوص در حوزه علوم عقلی و همچنین عرفان نظری، روشن و آشکار است. بشر زمانی که به کمال می‌رسد خود را محو در وجود مطلق می‌بیند و به قول خواجه عبدالله انصاری «مأیوس از هر چیز مخصوصاً عملش می‌شود»^(۱) چون از خود چیزی نداشته، و می‌گوید: «فقط آمدم بگویم سر جنگ با خدا ندارم»^(۲) وقتی در مباحث عرفانی از تجلی و ظهور بحث می‌شود به این معناست که خداوند متعال ساری در عالم است که در این حال، امید و ایمان قوی‌تر می‌شود؛ برخلاف پوچ‌گرایی و خرافه‌گرایی، که به هیچ امیدی نیستند، نه به عاقبتی می‌اندیشند و نه به کسی امیدوار. اگر

تحلیل تجلی و ظهور در عرفان نظری

به نظر محققان این فن، ظهور حق عبارت از تجلی حق در اسماء و صفات است. حق، اصل هستی بوده و همه موجودات مظاهر اویند و او خود را در آنها نمایان کرده است. این ظهور مراتبی دارد که به آن اشاره می‌کنیم. قابل ذکر است دو نوع از این ظهورات که از مراتب شمرده می‌شوند، ظهورات علمی محسوب شده و وجودی خارج از صقع ربوبی^(۳) ندارند. این ظهورات عبارتند از:

۱. ظهور از نوع ظهور علمی که به آن «علم اجمالی» گفتند و تنها در صقع ربوبی جای دارد و نمی‌شود آن را خارج از صقع ربوبی، تصور کرد.

۲. ظهور دوم که باز نوعی ظهور علمی است و به آن «علم تفصیلی» گفتند، در همان صقع ربوبی است؛ با این تفاوت که در اولی اجمال بوده و هیچ‌یک از اسماء، تعیین نداشت؛ اما در این ظهور دوم نوعی تمایز علمی وجود دارد و چنان‌که معالیل قبل از ایجاد، در ذهن فاعل نقش می‌بندد، از این دو ظهور نیز به «ذهن حق تعالی» تعبیر می‌شود.

۳. ظهور سوم، ظهور صور روحانی است که از آن به «عقول» نام برده می‌شود و در مرتبه‌ای بعد از ذهن حق تعالی است.

۴. ظهور چهارم، ظهور صور مثالی است که در آن، تعینات، پیش از ورود به عالم ماده به نحوی ظاهر شده‌اند.

۵. ظهور پنجم، ظهور صور جسمانی است که در عالم کنونی ما نقش ایفا می‌کند.^(۴)

با ذکر این مطالب به این نتیجه می‌رسیم که به اعتقاد محققان، تجلی به معنی ظهور بعد از خفاء است. قابل ذکر است که در برخی از عبارات عرفا، از ظهور به «وجه» تفسیر شده است که در این صورت،

وجه الله به معنی ظهور حق تعالی است که ذات حق تعالی را در مراتب تعینات ظاهر می‌کند.^(۵)

چنان‌که ملاًصدرا می‌نویسد: همه ماهیات و ممکنات، آینه وجود حق‌اند و مجلی که در عباراتشان به کار گرفته شد، به معنی موضع تجلی ذات مقدس خداوند است و خاصیت هر یک از مراتب این است که از صور منعکس در آن، حکایت می‌کند.^(۶) در مصباح‌الانس در معنی تجلی که همان خاصیت مرآتیی است، به «جلاء» و «استجلاء» تعبیر می‌شود؛ به این بیان که جلاء ظهور ذات است در ذات برای خود و استجلاء ظهور ذات است برای ذات در تعینات که از آن به «مظاهر حق تعالی» تعبیر می‌شود.^(۷) این دو ظهور از این جهت که یک حقیقتند عین هم‌اند، اما به این لحاظ که مراتب مختلف دارند، از هم متفاوتند.

قابل ذکر است ظهور به معنی تنزل از مقامی بالا به مرتبه‌ای پایین‌تر است که در آن مقام تنزل کرده است. صاحب تمهید القواعد می‌نویسد: «انّ مرادهم، بلفظ الظهور هنا، لیس معنی الوجود، بان یکون الشیء معدوماً فوجد، و لان یکون مخفياً عن المشاعر الحسیة، فظهر، بل المراد بقول الظهور هاهنا ان الهویة المطلقة، لما یلزمها من الوحدة الحقیقیة الصرفة التي تأبی اعتبار النسب و الإضافات، تنافی انتساب معنی الظهور و ما یجری مجراه إليها، لما عرفت من اقتضائه التکثر حتی لو فرض ان تکون معروضة لأحد المتقابلین.»^(۸)

در عرفان، ایجاد و خلق، همان اقتران قوابل اقدسیه با ظاهر نفس رحمانی است که موجب می‌شود این تنزل صورت گیرد. تمهید القواعد این حالت را به نتیجه و مقدمتین، یا ولد و ابوین تشبیه کرده و قایل است: نتیجه همان است که در مقدمتین

این حضورها دلالت بر نحوه تعدد و کثرت می‌کند، اما به دلیل آنکه همه آنها جلوه‌هایی از حقیقت متعالی هستند و آن حقیقت نیز امری واحد است، در حقیقت وجود با اصل وحدت پیوند می‌خورد. دکتر دینانی در این مورد می‌نویسد: باید توجه داشت که کثرت مظاهر و تعدد تجلیات، به هیچ وجه با وحدت متجلی منافات نداشته و هستی حق - تبارک و تعالی - در صرافت یگانگی و بی‌همتایی، پیوسته جاویدان است.^(۱۱)

پیروان مکتب ابن‌عربی در مقام توضیح این مسئله که هستی حق در عین یگانگی و بساطت، تجلیات مختلف دارد، به مثال‌های گوناگون توسل جسته‌اند. اقیانوس در عین یگانگی و یکپارچگی، پیوسته دارای امواج مختلف است و امواج، غیر از اقیانوس نیست. مثال دیگری که در کتب عرفانی همواره مورد استفاده واقع می‌شود، آینه‌ای است که از طریق آن تصویرهای متعدد یک واقعیت ظاهر می‌گردد. پس ظهور، حقیقت همان امری است که «ایجاد» نامیده می‌شود و گفته می‌شود: صفتی که کامن بود، الان بروز کرده و از مرتبه اندماج خارج شده است و هیچ استقلال وجودی از خود ندارد. از این امر محققان به «حیثیت تقییدیه شأنیه» تعبیر می‌کنند و مرادشان این است که شأن وجودی از خود ندارد، و این مقدار هستی را از ذی‌شأن گرفته است. صائن‌الدین در تمهیدالقواعد آورده است: ظهور زمانی حاصل می‌شود که اطلاق از صرافت افتاده باشد و در این مطلق، نسب و اضافات اعتبار شود و از مقام وحدت تنزل کرده، به مقام کثرت برسد.^(۱۲) از این رو، نباید گفت: او موجد است؛ چون فی الواقع مظهر است. به عبارت دیگر، باطن و حقیقت موجد بودن، مظهر بودن است و زمانی که از مقام ذات تنزل کرده و از اطلاق

بوده، از داخل آن دو اخذ شد و ولد چیزی غیر از ابوبین نیست و از پدر و مادر اخذ شده است.^(۹)

اقسام تجلی

تجلی بر دو قسم است: تجلی وجودی، و تجلی شهودی. تجلی وجودی آن است که در خارج تحقق می‌یابد و نشان می‌دهد ذات حق تعالی خود را در مرتبه‌ای از مراتب وجودی، نمایان کرد؛ اما در تجلی شهودی، عارف در مسیر خود آن را مشاهده می‌کند، با این تفاوت که برای هر عارف و سالکی این شهود به نحوی است که ممکن است برای سالک دیگر همانند نباشد. این امر در کلمات عرفا به «حجاب» تعبیر شده است. این حجاب در مراتب، متفاوت است و برای هرکس به اندازه ظرفیتش مورد کشف و شهود واقع می‌شود. در روایات آمده است: برای حق تعالی هفتاد حجاب از حجاب‌های نوری و ظلمانی است که اگر برداشته شود، تمام اهل عالم را خواهد سوزاند.^(۱۰)

تجلی وجودی از طریق تجلی شهودی اثبات می‌شود و در مقام تجلی، مطلق که اطلاق مقسمی است به حال خود باقی مانده و در عالم خارج، به نحو ظهور ذات برای ذات در قالب تعینات خارجی است و این تعینات بنا بر اشتراک معنوی وجود، حالات مطلقند، نه منفصل از او. پس هرچه از تعینات که مفصلاً ایجاد می‌شود، احوال ذات حق بوده و از او جدا نیستند و حق در مقام آنها حضور دارد. این وجود در واقع، وجود ذی‌شأن در شأن است. به نظر اهل عرفان، حالات مذکور، جلوه حق می‌باشند و هریک از حضرات خمس در واقع یک مرتبه از مراتب گوناگون حق است. از این رو، اگرچه مجموعه

اول اگرچه مرکب از عناصر یا اجزای مقداری یا مرکب از ماده و صورت خارجی و حتی از جنس و فصل عقلی نیست، اما به هر حال، معلول حق تعالی است که یک جهت آن را ماهیت و جهت دیگر را وجود تشکیل داده است. در عقل اول هم ممکن نیست کثرتی باشد، مگر به این صورت که معلول نخستین به خودی خود ممکن الوجود بوده و به واسطه علت اولی واجب شود، و این معلول اول چون عقل است، هم ذات خود و هم علت خود را تعقل می‌کند و از آن جهت که واجب تعالی را تعقل می‌کند، سبب وجود اوست، همچنین از جهت حال و جوب آن از طرف واجب، مبدأ و علت برای چیزی می‌شود. و از جهت تعقل ذات خود و حالت امکان ذاتی، مبدأ و علت برای چیزی دیگر واقع می‌گردد. و چون معلول است، هیچ مانعی وجود ندارد که از چیزهای مختلف قوام یافته باشد؛ چون دارای یک ماهیت امکانی و یک وجود واجب بالغیر است. (۱۴) عرفان این رویکرد را پذیرفته و از دیدگاه محققان این فن مورد بحث واقع شده است. (۱۵)

همان‌گونه که بیان شد، در مقام ذات تمام صفات و کمالات به صورت اندماجی موجود بوده و هیچ اسمی بر اسم دیگر به صورت تعیین برتری ندارد. حال می‌توان گفت: اگر این نسب و کمالات اندماجی به صورت مفصل در آیند و هر کدام احکام مخصوص به خود را بپذیرند، گفته می‌شود: حق تعالی در آن محل و مظهر تجلی کرده است و از همین جهت می‌توان تجلی را در اصطلاحات فلسفی، رقیقه حقیقت (۱۶) دانست. برخلاف مقام ذات که صفات در آنجا تعیینی از خود ندارند، در مقام تجلی، همه اسماء و صفات از هم ممتاز می‌شوند که

وحدت در آمد، باید گفته شود: این تجلیات هستند که ظهور کردند و ذات منسوب به مقیدات شده است. تمثیلی که برای این امر می‌توان آورد آینه و عکس داخل آن است که اگر صاحب عکس از عکس بپرسد: کیستی؟ در جواب می‌گوید: تو، و با این بیان، نتیجه می‌گیرند که تمام کثرات، جلوه حقند و به صورت عکس‌های مختلف نمایان می‌شوند. و اگر حق تعالی نباشد، اینها هویتی از خود ندارند. از این‌رو، با توجه به مبانی مذکور در بحث، آنچه که ظهور می‌یابد و در عالم تجلی می‌کند، شعاعی از انوار حق تعالی است و ظل، جدای از ذی ظل نیست.

ترتیب و کیفیت صدور کثرات از حق تعالی

برخی از مواقع ارتباط کثرت و وحدت توجه انسان را به خود جلب کرده و وانمود می‌شود که چگونه ممکن است از وحدت، که در عرفان از آن به «وحدت حقه حقیقه» یاد می‌شود، کثرت سر زده باشد. محققان در این باره گفته‌اند: آنچه در خارج ظهور می‌کند وحدت است. به عبارتی، وحدت، از آن وجود و مساوق تشخیص است و تعدد از جهت ماهیت است که با تحقق وجود، به حسب مراتب مختلف ظهور می‌یابند. (۱۳)

عرفان برای بیان صادر اول از الفاظی مانند عما، وجود منبسط و... که عاری از هرگونه ترکیب است استفاده کرده و قلم اعلا یا عقل اول را مخلوق اول و یکی از تعینات صادر نخستین می‌داند. از دیدگاه عرفانی، اولین صادر از حق تعالی باید موجودی باشد که در او هیچ کثرت و ترکیب حقیقی وجود نداشته باشد؛ از این‌رو، برای اینکه کثرات صادر شوند باید کثرتی، هرچند اعتباری، در عقل اول باشد. و عقل

عرفان اسلامی منشأ ظهور این حقایق را أسماء الهیه می‌داند که از ذات به همراه صفتی از صفات از مقام ذات ظاهر شده است و منشأ آن، تجلی و حرکت غیبی است که از آن به «حرکت حبی» تعبیر می‌شود. در این حرکت، چنین نیست که تصور شود: ذات در این تنزلاتی که دارد، چیزی از او کاسته شده باشد، بلکه هر آنچه را که در مقام ذات داشته است در این مرحله به عرصه ظهور رسانده است.

برخی گمان می‌کنند که مطالب مذکور با قواعد عقلی و نصوص شرعی منافات دارد و از این جهت که کثرت و وحدت متقابلین اند، ممکن نیست شیء واحد هم واحد و هم کثیر باشد، و وجود به وصف اطلاق تحقق خارجی نداشته و بین مراتب وجودی تباین ذاتی و بینونت عزلی برقرار است و در حقیقت، حقایق امکانیه، یا ماهیات متباینه‌اند یا وجودات متباینه، و ممکن نیست سنخ واحد و تحت حقیقت واحد باشد؛ غافل از اینکه وحدت در اصل وجود، وحدتی اطلاقی است که منشأ حصول کثرت و ساری در کثرات است. علت این ظهور از مرتبه الوهیت این است که اگر در ذات خود به طور دایم مخفی می‌ماند، دیگر الوهیت و مألوهیت معنی نداشت و هیچ‌یک از کمالاتی که برای شناخته شدنش نیاز به ظهور داشت شناخته نمی‌شد و سایر صفاتی که منوط به معرفت مألوه و مربوب بود، ظهور نمی‌یافت که این در گفتار علمی، «بخل» محسوب می‌شد. مؤلف نص النصوص برای تبیین این امر از مثال دانه استفاده کرد که در آن درخت به همراه اثمار و شاخه و ساقه موجود است.^(۱۹)

با این توضیح، به این بحث می‌رسیم که سر اقتضاء ظهور ذات حق تعالی معرفت است که حدیث کنز مخفی به آن اشاره دارد و به همین خاطر، به

این امتیاز موجب تعیین آنهاست؛ به این شکل که حق، از اندماجی که در وحدت شخصیه اثبات شده بود در آمده و به صورت اسماء مختلف در مقاطع مختلف ظاهر می‌شود که در این صورت، طبق مبانی تشکیک در مظاهر، هر اسمی در مقطعی از این اکوان ترجیح یافته غلبه اسمی پیدا می‌کند. مثلاً، در جایی علم ترجیح می‌یابد و به ذات، «علیم» گفته می‌شود و در جایی قدرت غلبه می‌یابد و «قدیر» می‌شود و به طور خلاصه، اهل معرفت در تعریف تجلی گفته‌اند: تجلی آن است که مطلق به مرتبه‌ای برسد که در آن مرتبه تعیین پیدا کند.^(۱۷)

سر اقتضاء ظهور ذات

نکته‌ای که در این مقام قابل ذکر است اینکه: در مقام ذات، حقیقت حق نسبت به جمیع تعینات از جمله احد، واحد، ظاهر و باطن لایشرط و مطلق است. محققان می‌گویند: حق تعالی در موطن ذات که هنوز در مقام صقع ربوبی به مرحله ظهور نرسیده است، خود را به وصف احدیت ذاتی شهود کرده است که در آن مقام، همه کمالات و اسماء و مظاهر اسماء به نحو استقلال، وجودی از خود نداشتند و این نسب، حق تعالی را در مراتب پایین نشان می‌دهند.^(۱۸)

پس از این مرحله به مرتبه تعیین اول می‌رسد که اصل جمیع قابلیت محسوب می‌شود و به مرتبه احدیت جامعه و مقام جمع نام گرفته است. این وحدت دو نحو اعتبار می‌شود؛ به لحاظ بطون ذات، ملازم با سقوط کافه اعتبارات است و نمی‌توان در آن نسبتی فرض کرد؛ اما به لحاظ ظهور، ملازم اثبات کافه اضافات است و تمام اوصاف در او جمع می‌شود این همان لحاظ احدیت است. از این رو،

شرح اجمالی از این حدیث می‌پردازیم تا اینکه سرّ اقتضاء ظهور و بروز ذات حق تعالی روشن شود.

حدیث کنز مخفی

برای بیان امر کیفیت ظهور حق تعالی در مظاهر، در تنمّه سرّ اقتضاء ظهور، بحثی برای تفسیر حدیث کنز مخفی که با این مسئله مناسب است، طرح می‌شود؛ به این بیان که خداوند فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف»^(۲۰) از آن‌رو که ایجاد و وجود، اظهار مراتب کمالات است و مراد از اظهار در عرفان این است که خلق او را بشناسد، پس هدف از ایجاد و وجود که در عرفان از آن به «ظهور» تعبیر می‌شود، معرفت ذات است و به سبب اینکه نسبت بین حق تعالی و عالم خلق حالت کمون و بروز است، این ذات میل دارد از حالت خفا درآمده و خود را در عالم خلق به تماشا بگذارد. به این سبب، از آن‌رو که سرچشمه همه تعینات و کثرات در عالم، محبت الهیه است که موجب معرفت به حق می‌شود؛ یعنی علت ایجاد عالم معرفت است که مطلوب ذات حق بوده و از آن به «عبادت» یاد شده است و ذات حق تعالی برای رسیدن به این مطلوب خود، حب ذاتی دارد، این حب ذاتی سبب می‌شود عالم را اظهار کند و در اثر خلق عالم، میل به معرفت ذات حاصل شود.

«منشأ الأثر الإلهي لإيجاد العالم الذي هو ينبوع جميع الآثار و معدنها الذي يسري الآثار منه، هو باعث المحبة الإلهية المستفادة من قوله تعالی: "فأحببت ان اعرف"، الظاهرة الحکم فی الوجود العام، المقترن بأعيان الممكنات، و هي محبة کمال الجلاء و الاستجلاء المعبر عن حکمه تارة بالعبادة و اخرى بالمعرفة، كما فسّر قوله تعالی: «وَمَا خَلَقْتُ

الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^(۲۱)

مراد از عبادت در این مقام، «معرفت» است. شرح مصباح الانس این عبارت را چنین تفسیر کرده است: تجلی حبی که در ذات حق، سبب شوق به تعریف ذات حق تعالی می‌شود، به سبب این حرکت خود به مرحله خلق و ایجاد که در عبارات عرفانی از آن به «ظهور» تعبیر شده است، می‌انجامد: «ان منشأ الأثر الإلهي لإيجاد العالم هو باعث المحبة الإلهية الظاهرة الحکم فی الوجود العالم المقترن بأعيان الممكنات، یعنی ان السبب للإيجاد و الطلب الذي تضمنه التجلي الحبي الإلهي و طلب الحقائق الكونية من الحق بحکم ما سري فيها من اثر التجلي الحبي ظهور أعيانها و ما فيه کمالها على حسب استعدادها و قبولها للتجلي الوجودي»^(۲۲)

از حدیث کنز مخفی به این نتیجه می‌رسیم که ذات حق تعالی خود را به «گنج پنهان» معرفی کرده و خلقت که از آن در لسان عرفان به «ظهور» یاد می‌شود، در تحت همین امر صورت گرفت. حبّ به ظهور از کمون، واسطه در ظهور اسماء ذاتند و اسماء ذات واسطه در ظهور اسماء صفات می‌شوند، با این ملاحظه که تقدم مقام «غیب» بر تعیین، ناشی از کنت، بوده و تأخر فأحببت، تأخر به حسب رتبة عقلیه است، نه اینکه زمانی در کار باشد.^(۲۳) از این‌رو، مقام ذات به استناد این حدیث قدسی از مقامش تنزل کرده، به مرتبه پایین‌تر می‌رسد تا اینکه شناخته شود و این شناخته شدن، چنان‌که از ضمیر در کنت فهمیده می‌شود، ذات است که خود را در مقام تعینات می‌شناساند.

رابطه تجلیات با ذات

بیان شد که تجلی به معنی از غیب به شهادت آمدن

الحقائق بنسبة كلية متضمنة لاضافة الالهية و الربوبية و المبدئية و غيرها» (۲۶)

از آن رو که اعیان با اقتضای ذاتی خود که احتیاج است، درخواست رفع غم و اندوه خود را از ذات حق تعالی می کنند، ذات اقتضای ظهور می کند و این ظهور به شکل نفس، جهت تنفیس کربی که در اعیان هست انجام می شود که از این ظهور، نفس رحمانی در مرتبه احدیت تشکیل می شود. نفس رحمانی که برزخ جامع بین احدیت و واحدیت است، از جهتی عین حقیقت وجود، و از جهتی عین احدیت و واحدیت است؛ به این بیان که اگر متعلق آن بطون ذات اعتبار شود، «احدیت» است و اگر مبدئیت جمیع فعلیات و قابلیات و اسماء الهیه و اعیان ثابته لحاظ شود؛ به این بیان که در آن «تنزل ما» معتبر باشد، «واحدیت» نام دارد؛ به همین جهت است که درباره نفس رحمانی گفته می شود دو جهت جای دارد: جهت حقی و جهت خلقی.

با توجه به این امر، ارتباط حق و خلق از حدیث کنز مخفی روشن می شود. از آن رو که ظهور حب ذاتی و محبت جامع بین مقام محبی و محبوبی در مقام فرق و تعین به عین ثابت و صورت علمی تحقق می پذیرد، این وحدت حقیقیه همان هدف و مقصودی است که «فأحببت» در پی آن است و از تجلی حق به اسم جامع که صورت معلومیت ذات است و عین ثابت کلی او بر جمیع اعیان ثابته ریاست دارد، صادر می شود و به مرحله ظهور از مرتبه احدیت به صورت نفس رحمانی پدیدار می شود. (۲۷)

پس رابطه ذات با نفس رحمانی، که اولین جلوه حق تعالی است، در لسان عرفان چنین بیان شد که وجود را مخصوص ذات حق تعالی معرفی کرده و

است. در این مقام، به بحث در رابطه بین مظاهر با مقام ذات می پردازیم. اما پیش از این بحث باید بیان شود که مقام ذات چه رابطه ای با نفس رحمانی که خود مظهری از مظاهر حق تعالی است، دارد؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: آنچه از کلمات مشهور استفاده می شود، آنکه باید بین فاعل که ذات حق تعالی است و قابل اول، که اولین موجود مخلوق است، مناسبتی باشد تا ارتباطی که بین این دو برقرار می شود با هم موافق باشد. برای مثال، همان گونه که بین آتش و حرارت و یا بین آب و برودت مناسبت است، بین علت و معلول نخستین که در عرفان از آن به «ظاهر و مظهر» تعبیر شده است، باید چنین ارتباطی برقرار باشد؛ از این رو، همچنان که علت نخستین، واحد است، معلول نخستین نیز باید واحد باشد. چنان که ملاحظه به این مطلب اشاره دارد: «أن الصادر الأول واحد غیر مرکب: و هو أن العلة المفیضة لابد و أن یکون بینها و بین معلولها ملائمة و مناسبة. لایکون لها مع غیره تلك الملائمة كما بین النار و الإحراق و الماء و التبرید و الشمس و الإضاءة و لذلك لایوجد بین النار و التبرید و الماء و الإحراق و الأرض و الإشراق تلك الملائمة.» (۲۴)

محققان نسبت بین مقام ذات و نفس رحمانی را نسبت ذکوریت و انوئیت می شمارند و در این باره می گویند: نفس رحمانی در حکم انوئیت و ذات در حکم ذکوریت است. نفس رحمانی در حکم قابل، و ذات فاعل آن است.

«ان نسبته (وجود منبسط) إلى مرتبة التعین الأول و حضرة احدية الجمع و الوجود نسبة الانوثة إلى الذکورة، (۲۵) فإنه بذاته عین غیب الهویه و لم یزد علیه الا اعتبار جمعیهته للحقایق، فصار منسوباً إلى جمیع

صرف، دلالت می‌کنند و حقیقت متعالی در مرتبه ذات خود بی‌نشان‌ترین بی‌نشان‌هاست. در فرهنگ‌ها «ابر» یا «عما» مرحله‌ای غیرقابل شناخت از الله قبل از ظهور معرفی شده و همچنین مؤلفان فرهنگ فوق بنابر تفسیر رمز شناختی، ابرها را به مثابه پرده نازکی دانسته‌اند که دو طبقه عالم را از هم جدا می‌کند که یکی عالم حق و دیگری عالم خلق است.^(۳۰)

این ذات دست‌نیافتنی به هیچ وجه متعلق شناسایی انسان قرار نمی‌گیرد و از همین جهت است که حافظ می‌گوید:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کانجا همیشه باد به دست است دام را
این حقیقت متعالی اگرچه در مرتبه ذات همیشه به خودپنهان‌سازی مایل است، اما از جهتی اشتیاق به خود آشکارسازی و تجلی دارد. تعبیر «گنج مخفی» که در بحث قبل مطرح شد و میل به آشکار شدن را می‌رساند، رمزی است برای بیان همین اشتیاق به خود آشکارسازی. این اشتیاق سرآغاز تجلی و مکشوف شدن امر نامکشوف است و در نهایت، به خلق عوالم می‌انجامد. در اینجا مراد از خلق، وجهی از ظهور وجود، با تشدید نوری زیاد، در درون ذات الهی است که در آغاز نامتمایز بود و این عدم تمایز نشان‌دهنده آن است که در وهله اول همه به صورت یکپارچه در ذات حق بودند و سپس با همین واسطه که نفس رحمانی است، فقط بسط یافتند نه اینکه چیزی بر آن افزوده شده باشد. خلقت به معنای خاص کلمه، پیاپی آمدن تجلیات است.^(۳۱) و سرآغاز تجلی، که به پیدایش صادر اول می‌انجامد، نگرستن حقیقت متعالی در خود می‌باشد. وقتی ذات به خود توجه می‌کند - و از آن رو که حقیقت

وجود مطلق را که در لسان محققان به «نفس رحمانی» خطاب می‌شود فعل او، و سایر موجودات را اثر حق تعالی در مراتب مختلف می‌دانند و این امر، مورد پذیرش غالب این گروه از اهل کشف و معرفت است.^(۲۸) حکیم صهبا با تمسک به استدلالی فلسفی می‌نویسد: این وجود عام با ذات حق تعالی از جهتی عین او و از جهتی غیر اوست. از جهت عینیت با ذات وحدت دارد و از جهت غیریت با او کثرت را می‌سازد. ایشان برای تبیین این معنی از واژه «مصحح» استفاده کرده است: «أَنَّ الوجود المأخوذ لا بشرط. أي طبيعة الوجود من حيث هي. موجود بالضرورة الأزلية، و كل موجود كذلك هو واجب الوجود بالذات، فالوجود المأخوذ لا بشرط واجب الوجود بالذات. و الوجود العام المنبسط عینه بوجه و غیره بوجه. و بوجه العينية يصحح الوحدة، و بوجه الغيرية يصحح الكثرة.»^(۲۹)

با اینکه اهل عرفان نفس رحمانی را در تمام عالم به صورت رق منشور حاضر می‌دانند، ذات را نیز در تعینات حاضر می‌دانند. برای مثال، اگر آسمان را ناظر به وجه قدسی و متعالی هستی و زمین را ناظر به وجه ناسوتی و عالم پایین بدانیم، شاید بتوانیم عما را که از آن به «نفس رحمانی» تعبیر شده است، معطوف به آن وجهی از حقیقت متعالی بدانیم که تمایل به خودپنهان‌سازی دارد و در واقع، در محور عمودی به صورت حجابی میان ذات حق و خلق حایل می‌شود و «عنقا» که در زبان رمزی متصوفه دلالت بر دست‌نیافتنی بودن ذات حق تعالی می‌کند، در حجاب این عما واقع شده است که به این وجه دست‌نیافتنی، جز با زبان رمز نمی‌توان اشاره کرد. عما و عنقا هر دو رمزهایی هستند که تنها به بی‌نشانی

کمون و بروز بوده و ایجاد معنی ندارد.^(۳۲) با این بیان، وقتی اثر بخواهد توسط مؤثری در یک متأثر حاصل شود باید مناسبتی بین مؤثر و متأثر ایجاد شود. این مناسبت زمانی که یکی خالق و یکی مخلوق، یا به عبارتی، یکی در مرتبه‌ای بالاتر و دیگری در مرتبه پایین‌تر باشد به نحو روشن‌تری نمایان است و تأثیرپذیری در صورتی است که مقتضی موجود باشد.^(۳۳) این تأثیر و تأثر بین مطلق و مقید نمایان است که مقید از مطلق تأثیرپذیری دارد و مطلق اثرش را در مقید به منصفه ظهور می‌دهد. از این‌رو، رابطه بین مطلق و مقید ظهور و خفاء است که مطلق باطن و مقید ظاهر است؛ از این‌رو، مطلق هرگز تبدیل به مقید نمی‌شود، بلکه مقید همان مطلق است که به مرحله ظهور درآمده است؛ چون اگر مطلق تبدیل به مقید شود، انقلاب در ذات مطلق ایجاد شده و این امر محال است.^(۳۴)

با توجه به این تأثیر و تأثر که بین حق و خلق است، حق، که در این بحث از آن به «اطلاق مقسمی» یاد می‌شود، در مقایسه با مقیدش که در بحث ما «عالم» است، برایش دو نوع نسبت قابل تصور است: یکی، نسبت ذات حق بدون لحاظ دیگر وجودات و دیگری، نسبت ذات حق با عالم. ذات و عالم رابطه‌ای دوطرفه دارند؛ یعنی یکی نسبت عالم با حق و دیگری نسبت حق با عالم، حق عالم را به ظهور می‌رساند و عالم حق تعالی را به نحو احسن نشان می‌دهد.

«ان للحق نسبتین: نسبة الوحدة الصرفة و بیانها ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَسَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ۹۷) و نسبة التعلق بالعالم و تعلق العالم به من كونه الهاً. لا من حيث محض ذاته. ولما كان التعلق والإيجاد عبارة عن تجليه سبحانه في الماهيات الغير المجعولة التي كانت

نهایی میل به آشکار شدن دارد - نخست خود را برای خود و در ذات خود آشکار می‌کند و این همان است که عرفا از آن به «تجلی ذاتی» تعبیر می‌کنند و آن مرحله‌ای است که ذات، خود را برای خود آشکار می‌سازد. این خودآشکارسازی در مرحله احدیت است که هیچ نحو تعینی غیر از احدیت ندارد و تمام کثرات در او مندمجند و سپس نفس رحمانی در مرحله‌ای رتبی این کثرات را با تنفیس کرب ایجاد می‌کند. پس رابطه نفس رحمانی با ذات حق تعالی این است که تمام تعیناتی که در مراتب از واحدیت تا تعینات خلقی است، با این فیض به کمال می‌رسد.

با روشن شدن این مطلب، نتیجه می‌شود که در بحث تجلی و ظهور عرفانی، تأثیر و تأثری که از نوع فلسفی باشد، نداریم. در بحث فلسفی، مؤثر و متأثر غیر یکدیگرند. لیکن از دیدگاه عرفانی: نوعی تأثیر و تأثر است که مؤثر و متأثر یکی است و از آن به «عینیت در عین غیریت» تعبیر می‌شود؛ چون غیریت جدای از آن نیست تا اینکه تأثیرپذیر باشد و حق در او تأثیر کند. از این‌رو، تعددی که برخاسته از یک قابل و فاعل که مجزا از هم باشند نداریم و هرچه هست همان وحدت است که در حالت ظهور از صقع ربوبی بیرون آمده و به شکل عالم خلق درمی‌آید و مقام ذات در قوایل تأثیر نمی‌کند، بلکه این تأثیر از جانب اسماء صورت می‌گیرد. اینکه در اصطلاحات عرفانی گفته‌اند: اسماء در همدیگر تأثیر می‌کنند، مراد این است که بعضی از اسماء در بروز برخی دیگر که در حال کمون می‌باشند، مؤثرند، نه اینکه این اسماء در ایجادشان دخالت داشته باشند. از دیدگاه عرفانی، ایجاد اسماء در حقیقت، همان ظهوری است که از مرحله کمون انجام می‌گیرد و در نظام عرفانی، همه

یصیر مقیداً، و الا لزم الانقلاب، بل المقید ظهور المطلق، لان المطلق یصیر مقیداً کما لایخفی. و بعبارة اخرى، غلب حکم المطلق علی المقید.»^(۳۸)

و این امر همان است که ما در مباحث گذشته ذکر کردیم و به همین دلیل، کل جهان وصف و شأن الهی است و رابطه وصف با موصوف رابطه تولیدی نیست؛ چون اگر تولیدی باشد وصف متولد به پای خود قیام خواهد داشت و حال آنکه وصف به پای خود قیامی ندارد. علاوه بر این، اگر رابطه عالم با مبدأ خود رابطه تولیدی باشد، عالم نیز سهمی از هستی خواهد داشت. پس رابطه مزبور، رابطه وصفی است و چنانکه روشن است، وصف برای خود سهمی از هستی ندارد و بدین ترتیب، آنچه واقعیت خارجی دارد یک واحد شخصی خواهد بود که دارای شئون و تجلیات است. با اشاره به اینکه معلول، شأن علت است، در وجود، به ظاهر نحوه ای تثلیث دیده می شود،^(۳۹) ولی همین تثلیث با دقت عقلی به توحید می رسد؛ به این معنی که در اینجا سه چیز داریم که در فلسفه از آن به علت، معلول و علیت یاد می شود و در عرفان، عبارت عوض شده و به نام های ظاهر، مظهر و ظهور تعبیر می شود. این سه در مرحله اول سه چیز تصور می شود و سپس به مرحله تنبیه می رسد که مظهر وجودی از خود ندارد و تنها ظاهر و ظهور باقی می ماند و بعد به مرتبه توحید می انجامد که ظهور از خود حقیقتی مستقل نداشته، وجود حقیقی تنها از آن ظاهر است؛ چنانکه در فلسفه نیز گفته می شود: اگر معلول شأن علت است، با اثبات علیت نخست که سلسله معالیل به او ختم می شود، یک حقیقت بسیط نوری که منزّه از کثرت و نقصان و میرا از امکان و قصور و ظلمت و

مرا یا لظهوره، ظهر الاختیار ذاکمین.»^(۳۵)

به همین جهت است که مقام ذات از طریق ارتباطی که با جهت ظهور و بطون دارد هم ظاهر است و هم مظهر، و ظهور و بطون دو جهت برای ذات حق محسوب می شوند که از جهتی واحد و از جهت دیگر کثیرند؛ یعنی از جهت ذات و بطون واحد بوده و از جهت ظهور کثیر است و چنانکه بیان شد، در حالت اول اسقاط اضافات و در حالت دوم اثبات اضافات است. قابل ذکر است که در اینجا احدیت و واحدیت به معنی احدیت و واحدیت ذاتی نیست تا اینکه گفته شود: در تعینات راه ندارد.^(۳۶)

با توجه به مطالب فوق استنباط می شود که وجود مطلق افراد ذاتی ندارد و آنچه که در ظاهر افراد او شناخته شده است، همان شئون اوست و شأن وجودی جدای از ذی شأن ندارد و همه هستی را از او گرفته است. از این رو، طبق مبانی وحدت شخصیه که وحدت حقیقیه را مختص به ذات حق تعالی می داند، فقط یک وجود در عالم است و آن ذات حق است و غیر او همه جلوه های اویند، و هر آنچه از وجود که دارند، از ذات حق تعالی است؛ چنانکه در تمهید القواعد آمده است: «لایمکن للوجود المطلق من حیث أنّه وجود مطلق، افراد ذاتیه مختلفه بحسب الوجوب و الإمكان و الامتناع، ضرورة ان الوحدة الحقیقیة هی الذاتیه له.»^(۳۷)

قابل ذکر است در این حال، مطلق مقید نشده، بلکه مقید همان مطلق است که ظهور کرد؛ به این معنی که تنها احکام مطلق را گرفته است؛ چراکه در غیر این صورت، انقلاب ایجاد شده و انقلاب در ذات محال است. مرحوم قمشه ای در تعلیقه بر این مطلب آورده است: «ان المطلق مطلق ابداً و ازلاً لکن

افاضه شد، نه خود ذات.^(۴۰) از این رو، اگر مطلق از مقام اطلاقش تنزل کرده و مقید شود، این تنزل سبب نمی‌شود که مطلق از مقام اطلاقش افتاده و چیزی از آن کاسته شود، بلکه مطلق با وجود تنزل از مقام ذات، از این جهت که وجود، ذاتی اوست و نامحدود است، به مقام اطلاقش باقی است؛ چون در حقیقت، وصف تقیید یک امر عارضی است و موجب زوال امری ذاتی نمی‌شود و ذاتی به هر جهت به حال خود باقی است؛ اما این وجود، زمانی که مقید شد، در حقیقت، نفادش از جهت کمالات اسمائی است که محدود می‌شود؛ مثل اینکه قدرت و علم و اراده در تعینات که در اصل از آن حق بود، محدود می‌شود و اوصاف عرضی موجب ازاله اوصاف ذاتی نمی‌شود.^(۴۱) به طور خلاصه می‌توان گفت: دو جهت کمال برای ذات حق تعالی متصور است که یکی کمال ذاتی و دیگری کمال اسمائی است. از جهت کمال ذاتی نقصی در او نیست، اما از جهت کمال اسمائی می‌توان برایش از جهت اسماء نقصانی تصور کرد.

ارتباط بین بساطت و کثرت

ممکن است این پرسش را به خاطر آوریم که چگونه حق تعالی که بسیط است کثیر می‌شود؟ در پاسخ به این امر گفته می‌شود: حقیقت وجود دارای اطلاق سعی است؛ از این رو، وحدت، ذاتی آن است و همواره به صورت واحد یافت شده و هیچ‌گاه کثرت نمی‌پذیرد. این ویژگی موجب می‌شود تا در هنگام حضور در متن کثرات که لازمه اطلاق و سعی آن است، همچنان ویژگی وحدت خود را حفظ نماید. از این رو، ذات حق تعالی به دلیل اینکه اطلاق سعی دارد، همه جا را پر کرده و در عین حال، رنگ تعینات را نگرفته است.^(۴۲)

خفاست و مستغنی از هر امر زائد خارجی و یا داخلی است، اثبات می‌شود. حقیقتی که به ذات خود فیاض است، منشأ عالم خلق و امر است و همه مبین این حقیقت است که همه موجودات را یک اصل و سنخ واحد پوشانده است و جز آن اصل واحد هر چه هست، شئون اوست، آن حقیقت واحد بنا به نظر اصح، ذات حق تعالی است و جز او هر چه باشد، اسماء و نعوت اوست؛ او اصل است و غیر او اطوار و شئون آن.

از اشکالاتی که در این بحث وارد می‌کنند این است که چگونه نامحدود در محدود، خود را نشان می‌دهد؟ به عبارتی، چگونه ذات که نامحدود است، خود را در یک تعیین که محدود است جای می‌دهد و به اصطلاح عرفانی، محدود که نمی‌تواند مظهر برای نامحدود شود؟

در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: نفاد و نداری هر چیزی به دو نحو لحاظ می‌شود: یا از جهت ذات اوست، یا به جهت کمالات و نقصان؛ مثل اینکه خط از این جهت که سطح نیست و سطح و حجم ندارد، نفادش از نوع ذاتی است و می‌گویند: این خط حجم ندارد که نداری این خط ذاتی است و اما انسان کمالاتی را دارد و کمالاتی را ندارد. از این جهت که کمالاتی را ندارد ناقص است و گفته می‌شود: نفادش از نوع دوم است که هر چند کمالاتی را دارد، اما این کمالات نسبت به کمالات مراتب بالاتر از او، ناقص است. در مورد محدود بودن نیز همین‌گونه است؛ یعنی حق تعالی در سریان بر این تعینات، از جهت ذات، نامحدود است، اما از جهت کمالات ذاتیه، محدود است؛ یعنی آنچه که در خلق به نحو سریان جاری است، کمالات ذاتیه است که به مراتب تعینات

وجود ندارد که هیچ نحو کثرتی در او لحاظ نشود. این مدعای اهل عرفان از جمله ابن عربی و تابعانش است که در نوشتارشان به آن اشاره کردند. این قاعده می‌گوید: وحدت هرچند واحد باشد، شائبه‌ای از کثرت را می‌توان در آن لحاظ کرد؛ به این بیان که واحد، هرچند واحد باشد برایش نصف اثنین و ثلث ثلاثه و... قابل فرض است و این فرض برای تصور کثرت در وحدت کافی است و بعکس، هرچند ده و بیست و... کثیرند، اما قابل فرض است که این ده یک ده تایی و آن یک بیست تایی باشد. این مفروضات در عرفان نظری کاربرد زیادی دارد؛ از جمله اینکه ذات حق تعالی هرچند واحد بوده و هیچ کثرتی در او راه ندارد، از جهتی کثیر است، البته نه در مرتبه ذات او، بلکه در مرتبه اسماء و صفات و به تبع آن در مرتبه تعینات خلقی. از این جهت، حقیقت حقّه که در ذات خود هرگز تعدد نمی‌پذیرفته، در مرتبه تعینات متعدد شد. این امر در کلمات محققان نیز یافت می‌شود؛ چنان‌که ابن عربی در فتوحات المکیه به آن اشاره کرده است: «اصطلاح وحدت به دو معنی است: یکی، وَحْدَتٍ پیش از کثرت است که منظور مرتبه وحدت و اجمال موجودات است پیش از تفصیل در عالم و دیگری، وحدت بعد از کثرت می‌نامند که از آن به "بازگشت همه در قیامت به اصلش" تعبیر کرده‌اند. پس کثرت، مراتب وحدت است و در هر مرتبه به رنگی خاص درمی‌آید. مَلَاعِلِ نوری در تعلیقات خود می‌گوید: «فلاواحد فی نفس الأمر فی عینه لایکون واحد الکثرة فماتم إلامرکب أدنی نسبة التریکب إلیه أن یکون عینه و مایحکم به علی عینه فالوحدة التي لا کثرة فیها محال» (۴۶)

«ان الوحدة هی مراتب الکثرة کما اعتبار، اولاً من

در عرفان نظری، در دقت عمیق کشفی و شهودی می‌گویند: ذات حق تعالی در هر جا که حضور یابد، به آنجا رنگ داده است. پس حقیقت وجود دارای بیش از یک فرد که واجد وجوب و وحدت ذاتی است، نمی‌باشد. تعینات مختلف هستی نیز از آن جهت که مجلی و مظهر آن فرد واحد هستند، حیثیتی جز ارائه و ظهور هستی واحد ندارند. (۴۳)

از عبارات محققان فهمیده می‌شود که قاعده بسیط الحقیقه، ساحت وحدت در کثرت را نیز نمایان می‌کند و خود بسیط الحقیقه در مراتب وجود، حاضر است؛ زیرا در کلمات قوم چنین آمده است: «الحق المنزه هو الخلق المشبه» (۴۴) و می‌دانیم که حق منزّه از مکان و زمان، خود حق تعالی است نه ظهور او. بدین ترتیب، روشن است که وقتی گفته می‌شود: «هو کل الأشياء»، منظور، اشیاء در همان مراتب خاص خود هستند و از این رو، آنچه از عباراتشان فهمیده می‌شود این است که بسیط الحقیقه در مراتب اشیاء عین اشیاست؛ اما چون معیت حق تعالی با موجودات به نحوی است که به معالیل خود احاطه دارد و در اصطلاح عرفانی به آن «معیت فاعلی احاطی» می‌گویند، و رای از تمام مظاهر است و موجودات را نمی‌توان هم مرتبه بسیط الحقیقه دانست؛ زیرا موجودات، معلول اویند و معلول، ناقص‌تر از علت است. از این رو، می‌توان گفت که هیچ شیئی با بسیط الحقیقه هم‌مرتبه نیست و عین او شمرده نمی‌شود. قابل ذکر است که بسیط نمی‌تواند از جهت واحده، هم قابل و هم فاعل باشد؛ چون از این جهت که قابل است مظهر است و از این جهت که فاعل است ظاهر است و نمی‌تواند هم ظاهر و هم مظهر از جهت واحده باشد. (۴۵) اما به هر حال، وحدتی

کون حضرة الوجود الحق مرآة لاحوال الخلق، يشاهد فيها احوال الممكنات، يترائى فيها صور احكام الاعيان والذوات.» (۴۷)

از این رو، اختلاف کثرات به سبب اختلاف در حقیقت هستی نیست؛ چراکه هستی همه، به هستی حق است و وجودی در عالم غیر از وجود او نیست و اطلاق ذاتی حق تعالی مقتضی آن است که کثرات متعدد، هر چند از حیث تعینات از هم متفاوتند، و یک نوع دوگانگی نفس الامری در خارج دیده می شود، اما از نظر عین و هستی، هیچ اختلافی نداشته و عینیت کامل بین ذات و تعینات برقرار است؛ چنانکه ابن عربی از آن تعبیر به «اختلاط امور» کرده است. محقق جندی نیز بحث خود را در همین فضا قرار داد. ایشان در توضیح این مطلب آورده است: چند لایگی نفس الامری سبب می شود که ما حقیقت هستی و ذات حق را «واحد کثیر» بدانیم، به گونه ای که وحدت را در عین کثرت و کثرت را در عین وحدت دارا باشد. این تعبیر، مرکب از دو کلمه «واحد» و «کثیر»، است. ترکیب این دو کلمه با هم می رساند که اطلاق ذاتی حق هر دو جهت، یعنی وحدت حقیقی که با کلمه «واحد» و وحدت نسبی را که با کلمه «کثیر» به آن اشاره شده است با هم دارد و به تعبیر ابن عربی، این دو امر، در خارج با هم مختلط اند؛ اما محقق جندی در توضیح آن می گوید: سرّ این اختلاط نفس الامری، سریان و لاتناهی ذات حق تعالی در مظاهر متکثره اش می باشد، به گونه ای که عارف به هر کدام از کثرات عالم که نگاه می کند، حق را در آن حاضر می بیند و احاطه وجودی حق را شهود می کند و می یابد که هر کدام از این مظاهر، چیزی جز حق تعالی نیستند؛ اما در عین حال، تغایر و

غیریت مظاهر را از هم و همچنین از حق، از جهت حیثیات تعینیه، قبول دارد. به همین جهت گفته می شود: عارف حیرت هستی شناسانه دارد؛ چون

این حیرت در خارج و نفس الامر شهود می شود. با توجه به مباحث فوق، نتیجه می شود که هر چه کثرت بیشتر باشد وحدتش اظهر است و به مقام وحدت مأنوس تر است؛ چون در این صورت، به انقسام نیازمند تر است؛ یعنی برای تقسیم شدن به کثرت، به وحدت نیاز بیشتری دارد. پس در مقام ذات احدی، کثرت در وحدت است و در مقام مظاهر وحدت در کثرت، که در کثرت، وحدت هم هست و بعکس، در وحدت، کثرت هم هست. (۴۸) وابستگی کثرت به وحدت همان وابستگی عالم به حق و وابستگی اعضای انسان به انسان است؛ یعنی همان گونه که اعضای انسان با اینکه از هم متفاوتند و دست غیر از پا و چشم غیر از سر و گوش غیر از دهان است، با این حال، همه اعضا به طور یکپارچه به هم بسته و متحدند و با هم یک هدف را دنبال می کنند، عالم نیز از چنین نظامی برخوردار است و همه اعضای عالم به هم مربوطند و هر جزئی از آن، کار خاص و مسئولیت مخصوصی را دارد. ولی با این حال، همه به نحو متحد و یکپارچه، یک هدف را دنبال می کنند. پس عالم غیب و شهادت وجود واحدی است که به حسب مراتب تجلیات، به صورت کثرات نمود کرده است و در هر مظهري به ظهوری خاص ظاهر گشت و در واقع، وجود، واحد است و موجودات، کثیر.

پاسخ به یک اشکال

از اشکالاتی که ممکن است به مثبتین وارد شود

واحد، واحد حقیقی اطلاق بوده و در آن کثرت، به هیچ وجه من الوجوه موجود نباشد. از این رو، چنین ذاتی فیاض علی الاطلاق بوده و ذات و حقیقت او از نهایت تمامیت، در قوایل امکانیه، مبدأ محسوب می شود. آنچه در مرتبه الهی و فوق آن، که به «تعیینات ذاتی» معروف است، ظاهر است، در تعیینات عینی باطن است و آنچه از کمالات و تعیینات اسمائی که در آنجا باطن است، در مراتب تعیینات استجلایی ظاهر می شود و مراد کسی که باطن خلق را ظاهر حق می داند و ظاهر خلق را باطن حق و یا کسی که ممکن را سرّ واجب و واجب را سرّ ممکن می خواند چیزی است که در عرفان نظری از آن به «حضور ذات در کثرات و تعیینات ذات حق تعالی» یاد می کنند و جز این نیست که در این مسئله دلالت بر اثبات نظر عرفا داشته باشد. در تعیینات ذاتی که خلق باطن است، ظهور از آن حق بوده، هستی حقیقی از اوست و در تعییناتی که در دایره فیض مقدس است، خلق ظهور داشته و حق باطن است؛ یعنی خلق حجاب حق است و اگر حجاب خلق برداشته شود هستی حق ظاهر می گردد. چهره بطون هستی به احدیت و نظایر آن مرتبط است و چهره ظهور آن که مقتضی ظهور به حسب مظاهر است، در تعیینات ظاهر می شود؛ چون در این صورت، این چهره با تعیینات علمی مقترن شده و حقایق آنها را در پرتو ظهور ذات مشاهده، و لسان استعداد آنها را برای ظهور می نگرد و با فرمان خود این تعیینات را از غیب، که مرحله علمی است، به ظهور عینی می رساند. پس این امر که همان فیض مقدّس است حاصل اقتران قوایل اقدسیه با چهره ظهور هستی که طرف ظاهریت نفس رحمانی است می باشد.

اینکه اگر وجود به «ممکن» و «واجب» تقسیم می شود، شبهه عینیت حق و خلق چگونه قابل حل است؟ یعنی اگر چیزی را به شیء و غیر شیء تقسیم کنیم، غیر شیء که نمی تواند عین آن شیء باشد؛ پس چطور این تقسیم را در عرفان نظری در تبیین مباحث وجود استفاده می کنند؟

در پاسخ به این شبهه گفته اند: این اشکال در صورتی وارد است که این عناوین معنون به ذات حق تعالی، از اسماء ذات باشند. در حالی که وجوب و امکان از اسماء نسب محسوب می شوند که اسماء نسب در واقع، وجودی از خود ندارند. (۴۹)

جمع بندی

با توجه به مباحث مذکور می توان گفت: ماهیت موجودات، صور کمالات و مظاهر اسماء و صفات حق تعالی است که نخست در عالم علم ظاهر شده و سپس بر حسب حبّ و اراده حق که فرمود: «فاحیبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» از علم به عین آمده و مظاهر اسماء او بر اساس تکثر آیات او متکثرند؛ ولی این تکثر موجب تکثر در ذات حق تعالی نبوده و ذات، بر وحدت حقیقی خود باقی است و بر کمالات سرمدی اش ثابت است. از این رو، چون جمیع جهات لازم ایجاد، عین ذات حق است و آنچه که مدخلیت در علت تامه در این امر دارد، بدون اینکه صفات متجدد و حادث برایش حاصل شود در مقام ذات او متحقق است، بنابراین، حق اول دائم الفاعلیه است؛ چون مبدأ جمیع حقایق، اوست و صفات زائد بر ذات در او راه ندارد؛ چراکه همه صفات باید منتهی به مبدأ واحدی شوند که آن

نتیجه‌گیری

۱. وحدت به دو نحو اعتبار می‌شود؛ به لحاظ بطون ذات، ملازم با سقوط کافه اعتبارات است که نمی‌توان در آن نسبتی فرض کرد و به لحاظ ظهور ذات، ملازم اثبات کافه اضافات است و تمام اوصاف در او جمع می‌شود. این همان لحاظ احدیت است.
۲. منشأ ظهور حقایق، أسماء الهیه است که از ذات به همراه صفتی از صفات از مقام ذات ظاهر شده است که ناشی از تجلی و حرکت حبی است.
۳. در حرکت حبی، حق تعالی هر آنچه را که در مقام ذات داشته، در این مرحله به عرصه ظهور رسانده است.
۴. سر اقتضاء ظهور ذات حق تعالی معرفت است که حدیث کنز مخفی به آن اشاره دارد.
۵. مطلق باطن و مقید ظاهر است؛ از این رو، مطلق هرگز تبدیل به مقید نمی‌شود، بلکه مقید همان مطلق است که به مرحله ظهور درآمده است و در غیر این صورت، انقلاب در ذات است که این امر محال است. (۵۰)
۶. دو نوع نسبت در حق تعالی قابل تصور است که یکی نسبت ذات حق تعالی با خود است بدون لحاظ دیگر وجودات، و دیگری نسبت ذات حق با عالم ذات و عالم رابطه‌ای دو طرفه دارند؛ یعنی یکی نسبت عالم با حق و دیگری نسبت حق با عالم. حق عالم را به ظهور می‌رساند و عالم حق تعالی را به نحو احسن نشان می‌دهد.
۷. وجود، واحد است و آنچه که در خارج کثیر دیده می‌شود، شئون حق تعالی است که به صورت مظاهر حق تعالی نمایان است. یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، ص ۱۸۰، باب الانابة.
- ۲- همان، ص ۲۰۵.
- ۳- صقع ربوبی همان است که از آن به ذهن حق تعالی یاد می‌شود.
- ۴- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: حمزه بن علی فناری، مصباح الانس، ص ۳۶.
- ۵- ر.ک: ملأ علی نوری، التعليقات علی مفاتیح الغیب، ص ۱۹۲.
- ۶- سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآخذرا، ص ۴۵۲.
- ۷- حمزه بن علی فناری، همان، ص ۱۲۷.
- ۸- صائِن الدین علی بن محمد ابن ترکه، تمهید القواعد، حواشی و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۵۸.
- ۹- همان، ص ۱۴۵.
- ۱۰- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۳۱.
- ۱۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، اسماء و صفات حق تبارک و تعالی، ص ۱۲۶.
- ۱۲- صائِن الدین ابن ترکه، همان، ص ۱۵۸.
- ۱۳- همان، ص ۱۴۰.
- ۱۴- برای توضیح بیشتر، ر.ک: فخرالدین رازی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۲، مقدمه مصحح، ص ۷۵.
- ۱۵- نورالدین جامی، مشنوی هفت اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، ص ۵۹۱-۵۹۲.
- ۱۶- به این معنا که آن حقیقت از مقام خود، به شکل بسیار رقیق درآمده باشد.
- ۱۷- صائِن الدین ابن ترکه، همان، ص ۱۵۸.
- ۱۸- همان، ص ۶۷.
- ۱۹- سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۰.
- ۲۰- محمد باقر مجلسی، همان، ج ۸۴، ص ۱۹۹.
- ۲۱- حمزه بن علی فناری، همان، ص ۱۳۸ و ۲۴۲.
- ۲۲- همان.
- ۲۳- سید روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایة، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ص ۲۰.
- ۲۴- مآخذرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، ص ۲۳۶.
- ۲۵- حمزه بن علی فناری، همان، ص ۹۳.
- ۲۶- همان، ص ۹۲.
- ۲۷- صائِن الدین ابن ترکه، همان، ص ۱۴۲.
- ۲۸- مآخذرا، همان، ج ۲، ص ۳۳۰.
- ۲۹- محمد رضا قمشه‌ای، مجموعه آثار حکیم صهبا، ص ۳۶.
- ۳۰- گریبان آن شوالیه ژان، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، ج ۱، ص ۳۰-۳۱.
- ۳۱- داریوش شایگان و هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام

- شوالیه زان، گریبان آئن، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضاییلی، تهران، جیحون، ۱۳۷۸.

- فناری، حمزه بن علی، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

- قمشه‌ای، آقامحمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهباء، مرکز تحقیقات علوم اسلامی، نور کتابخانه حکمت، بی تا.

- قیصری رومی، محمدداود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.

- ملأصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.

- نوری، ملأعلی، التعليقات علی مفاتیح الغیب، مرکز تحقیقات علوم اسلامی نور کتابخانه حکمت اسلامی، بی تا.

ایرانی، ترجمه باقر پرهام، ص ۳۸۶-۳۸۷.

۳۲- ر.ک: حمزه بن علی فناری، همان، ص ۱۱۸.

۳۳- همان.

۳۴- صائِن‌الدین ابن‌ترکه، همان، ص ۱۷۱.

۳۵- حمزه بن علی فناری، همان، ص ۲۴۰.

۳۶- ر.ک: صائِن‌الدین ابن‌ترکه، همان، ص ۱۲۴.

۳۷- همان، ص ۱۷۱.

۳۸- همان.

۳۹- مراد از تثلیث، علت، معلول و علیت است که از این مرحله به همان بیان عرفانی می‌رسد.

۴۰- آقامحمدرضا قمشه‌ای، همان، ص ۶۵.

۴۱- همان، ص ۱۷۳.

۴۲- ر.ک: زخرف: ۸۴.

۴۳- ملأصدرا، همان، ج ۷، ص ۳۳۲.

۴۴- محمدداود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۹۹.

۴۵- ر.ک: حمزه بن علی فناری، همان، ص ۱۱۴.

۴۶- محی‌الدین ابن‌عربی، فتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۸۴.

۴۷- ملأعلی نوری، التعليقات علی مفاتیح الغیب، ص ۷۴۸.

۴۸- حمزه بن علی فناری، همان، ص ۱۴۵.

۴۹- همان، ص ۱۶۴.

۵۰- صائِن‌الدین ابن‌ترکه، همان، ص ۱۷۱.

منابع

- آملی، سیدحیدر، المقدمات من کتاب نص‌النصوص فی شرح فصوص الحکم، بی جا، مؤسسة‌التاریخ العربی، ۱۴۲۶ق.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق تبارک و تعالی، تهران، اهل قلم، ۱۳۷۵.

- ابن‌ترکه، صائِن‌الدین، تمهید القواعد، حواشی و تعليقات سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

- ابن‌عربی، محی‌الدین، فتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی تا.

- جامی، عبدالرحمن بن احمد، مشنوی هفت اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران، سعدی، ۱۳۶۱.

- رازی، فخرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تهران، مرکز تحقیقات اسلامی نور کتابخانه حکمت اسلامی، بی تا.

- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملأصدرا، مرکز تحقیقات علوم اسلامی نور کتابخانه حکمت اسلامی، بی تا.

- شایگان، داریوش و هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷.