

ذات‌گرایی در عرفان اسلامی

* سیدیدالله یزدان‌پناه

** محمدعیسی جعفری

چکیده

پیوند بین وحدت (وجودی) و کثرت (اعیانی)، از مهم‌ترین مشکلاتی است که فراروی عارفان قرار دارد. طرح وجود یگانه و نفی وجود از دیگر موجودات، این پندار را به وجود می‌آورد که در عرفان، وجودات خارجی، چیزی جز هیچ و پوچ بودن، به دست نمی‌دهند.

با توجه به مبانی مسلم عارفان در هستی‌شناسی عارفانه و با تکیه بر منابع اصیل عرفانی، به دست می‌آید که پندار یادشده، با واقعیت همگونی ندارد. در اثبات این مدعا، پس از نگاه اجمالی به دیدگاه‌های ذات‌گرایانه برخی مکاتب دیگر، در آغاز، تبیین وجود محض (حق تعالی) مطابق دیدگاه هستی‌شناسی عرفانی، ضروری می‌نماید. سپس در مرتبه نازل‌تر، حیثیات و شؤون آن وجود، یعنی اسماء الاهی، حلقه واسطه میان وجود صرف و ذوات و ماهیات (اعیان ثابت) معرفی می‌شوند؛ و در نهایت، پیوند و رابطه ذوات و ماهیات با وجود مطلق، تبیین می‌گردد.

در نتیجه، به دست می‌آید که عارفان مسلمان با مبانی خاص خود، ذات‌گرایی را در تفسیر منحصر به فرد می‌پذیرند؛ که این ذات‌گرایی، هم با وجود محض بودن حق تعالی (وحدت شخصی وجود) سازگار و هم با لوازم دیدگاه عرفانی، همسو است. عارفان با تبیین دقیق هستی، برای ذوات، نفس‌الامر قائل می‌شوند و آن‌ها را هیچ و پوچ نمی‌دانند.

کلیدواژه‌ها: ذات‌گرایی، وحدت وجود، اسماء الاهی، اعیان ثابت، حیثیت تقییدی شأنی، حیثیت تقییدی نفادی.

* استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه.

** دانشجوی دکتری عرفان و تصوف اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. mijafari@gmail.com

مقدمه

از دیرباز، عارفان به این امر متهم شده‌اند که با پذیرش وحدت شخصی وجود، شأنتی برای وجودات دیگر جز تصویر ذهنی عاری از وجود، قائل نیستند. در این میان، پاره‌ای از سخنان عارفان^۱ و برداشت‌هایی که چندان دقیق نیست، به این ذهنیت دامن زده و چنین پنداشته شده است که در عرفان، وجودگرایی تامی حاکم است که به هیچ وجه، با ذات‌گرایی جمع نمی‌شود و ذات‌گرایی در آن نفی می‌گردد. بنابراین پرسشی از این دست مطرح می‌شود: با توجه به صرف‌الوجود بودن حق تعالی، ذوات (اعیان ثابت و خارجه)، چگونه از این وجود پدید می‌آیند و نفس‌الامر داشتن آن‌ها چگونه توجیه می‌شود؟

پاسخ اولیه به این پرسش، این است:

ذوات در حقیقت، شعاع، پرتو، حیثیات و شؤون حق تعالی هستند؛ از این رو، این ذوات به خودی خود وجود نداشته، در حکم عدمند؛ اما وقتی نسبت به حق تعالی ملاحظه می‌شوند، حکم وجود (هرچند بالعرض) پیدا می‌کنند. بنابراین وجود محض بودن حق تعالی، مانع از نفس‌الامر داشتن ذوات نمی‌شود؛ به گونه‌ای که ذوات، به لحاظ وجودی، زیادتى را نسبت به وجود یگانه موجب نمی‌شوند.

بر اساس دیدگاه هستی‌شناسانه عارفان مسلمان، در نظام هستی تنها یک وجود، به صورت واحد شخصی و صرف‌الوجود واقعیت دارد^۲ و غیر از آن، هر آنچه نام وجود بر خود دارد، از واقعیت برخوردار نیست و واقعیت خود را از همان وجود یگانه، کسب می‌کند. این وجودات که تنها مصداق بالعرض موجود هستند، بسط‌یافته همان وجود یگانه، محسوب می‌شوند.

۱. مانند این عبارت: «کلّ ما فی الوجود وهم أو خیال» * أو عکوس فی مرایا أو ظلال» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱).

۲. سیدحیدر آملی می‌گوید: «لیس فی الخارج الا الذات البحت او الوجود المحض»؛ در خارج جز ذات یا همان وجود تحقق ندارد (آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). این عبارت به وضوح، اصالت وجود عرفانی را نشان می‌دهد و هر نوع تحقیقی را غیر از وجود نفی می‌کند.

به ظاهر چنین می‌نماید که در این دیدگاه، ذات‌گرایی جایگاهی نداشته باشد و وجود‌گرایی تنها گزینه‌ای باشد که می‌تواند نظرات عارفان مسلمان را پوشش داده، منویات آنان را بیان کند؛ اما واقعیت، چیز دیگری است. در هستی‌شناسی عرفان اسلامی، ذات‌گرایی^۱ به گونه‌ی خاص و با ساختار ویژه‌ای تبیین می‌شود. این ذات‌گرایی البته هیچ‌گاه به غلظت ذات‌گرایی اشراقیان نمی‌رسد؛ زیرا در حکمت اشراقی، ذات‌گرایی به گونه‌ای غلیظ مطرح می‌شود که برای وجود جایگاهی جز اعتباریت باقی نمی‌ماند.

در دیدگاه ذات‌گرایانه، متن خارج با ذوات یا ماهیات پر شده و هر چیزی با ذات (ماهیت) خود، به وضوح از چیزهای دیگر تمایز یافته است. در واقع، در این بیان آنچه واقعیت خارج را نشان می‌دهد، همان ذوات اشیا است؛ در حالی که در دیدگاه وجود‌گرایی، آنچه واقعیت دارد، وجود است و ذوات (ماهیات)، سهمی از واقعیت ندارند (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۴۶۹).

ذات‌گرایی عرفانی، اما به نحو ملایمی وجود و ذوات را در کنار هم می‌نشانند و بین آن‌ها آشتی برقرار می‌نماید. این ذوات - که در عرفان به ماهیات اشیا یا اعیان ثابت‌تفسیر می‌شوند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱ و ۶۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۱؛ و فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹)؛ پرتو و شعاع وجود قرار می‌گیرند و وجود - که ذات، در مواردی بر آن نیز اطلاق می‌شود و به یقین، معنای آن متفاوت از سایر ذوات است^۲ - اصل و حقیقت و مرجع آن‌ها محسوب می‌شود.

۱. نکته قابل ذکر این است که ذات‌گرایی در این جاغیر از ذات‌گرایی‌ای است که در فلسفه عرفان مطرح است. در این جا ذات‌گرایی در برابر وجود‌گرایی و در فلسفه عرفان ذات‌گرایی در برابر ساخت‌گرایی مطرح می‌شود. برای آگاهی بیش‌تر درباره‌ی ذات‌گرایی در فلسفه عرفان، ر.ک: (انزلی، ۱۳۸۳) و (فورمن، ۱۳۸۴).

۲. وقتی که از ذات، وجود، اراده می‌گردد، مقصود همان وجود مطلق و حقیقت حق است؛ برای نمونه ر.ک: (فناری، حمزه، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱، ۲۹۶، ۳۲۲، ۳۳۳ و ۴۳۹؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴ و ۱۶؛ قیصری، ۱۳۶۷، ص ۳۱۵ و ۱۰۷۳؛ آملی، ۱۳۶۷، ص ۹۷، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۴۲؛ ۱۳۶۸، ص ۱۵۲، ۲۹۵؛ و جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۶). در این جا این معنا از ذات مورد بحث نیست. و وقتی که از ذات غیر از وجود اراده می‌گردد مقصود همان ماهیات و اعیان اشیا است؛ ر.ک: (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷، ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۴۳ و ۷۴۵، قیصری، ۱۳۶۷، ص ۸۲). آنچه مورد نظر این بحث است، همین معنا یا کاربرد از ذات است.

در ذات‌گرایی غلیظ، همه چیز حتی واجب تعالی نیز با ماهیت خود، تحقق دارد و غیر از ماهیت، چیز دیگری نمی‌تواند واقعیت داشته باشد. همان‌طور که اشاره شد، این‌گونه از ذات‌گرایی را می‌توان در تحلیل‌های شیخ اشراق از اعتباریت وجود یافت (برای بحث بیشتر درباره اعتباریت وجود و اصالت ماهیت نزد شیخ اشراق، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۲، ۳۴۸، ۳۹۰ - ۳۹۱؛ ج ۲، ص ۶۶ و ۱۸۶؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۵ - ۳۲۰). وی بار د استدلالات مشائیان در «صرف‌الوجود دانستن واجب تعالی» بر اساس قاعده فلسفی «الواجب ماهیته انیته» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۰)، این فضای ذات‌گرایی غلیظ را شکل می‌دهد.

در کنار این دیدگاه، نظریه دیگری درباره ذات‌گرایی، وجود دارد. این دیدگاه، ذات‌گرایی را تنها به حوزه ممکنات محدود می‌کند و ذات واجب تعالی را از این محدوده، بیرون نگاه می‌دارد و درباره او، «اصالت وجود» را مطرح می‌کند. این نظر که به «ذوق تأله» معروف است، از محقق دوانی است و پس از وی، فلاسفه دیگری مانند میرداماد آن را پذیرفتند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۳۹۹؛ ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ و میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷۳).

دیدگاه یادشده، ذات‌گرایی را می‌پذیرد، اما شدت و گستردگی آن مانند دیدگاه شیخ اشراق نیست. شیخ اشراق به این دیدگاه توجه داشت و اولین بار خود آن را به عنوان یک دیدگاه فرضی، مطرح کرده؛ اما آن را نپذیرفت:

«بلی انما یتأتی اذا بین ان الوجود فی واجب‌الوجود خاصه لیس باعتباری و ان وضع اعتباریا فی غیره، و ان ماهیته عین الوجود»؛ آری، این سخن (مشاء درباره صرف‌الوجود بودن واجب) وقتی درست است که معلوم شود وجود، فقط در واجب‌الوجود اعتباری نیست؛ هر چند در غیر واجب، اعتباری است، و بپذیریم ماهیت واجب عین وجود او است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۵).

شیخ اشراق این سخن را در حالی می‌گوید که قبل از این، سخن مشاء درباره صرف‌الوجود بودن واجب را رد کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۰ و نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۵). بدین ترتیب، وی تنها به طرح دیدگاه یادشده می‌پردازد و دیدگاه مشاء را بر اساس پذیرش آن، قابل توجیه می‌داند و این بدان معناست که خود به آن، گردن نمی‌نهد.

اما ذات‌گرایی عرفانی، از این دو دیدگاه متفاوت است. در دو دیدگاه پیشین که ذات‌گرایی با اصالت دادن به ماهیت و غلیظ کردن آن همراه بود، در این جا این اصالت، به

وجود داده می‌شود؛ اما اصالت یادشده به گونه‌ای نیست که ماهیت به هیچ وجه به چشم نیاید و به هیچ و پوچ بودن آن حکم شود؛ بلکه ماهیت نیز از جایگاه خاص و نفس‌الامری برخوردار می‌شود. این ذات‌گرایی را می‌توان ذات‌گرایی به معنای اعم دانست.

پیش از ورود به تفصیل دیدگاه یادشده، این یادآوری ضروری می‌نماید که در برابر دیدگاه ذات‌گرایی، دیدگاهی نیز در نفی ذات‌گرایی مطرح می‌شود که برای ذوات (ماهیات) هیچ‌گونه نفس‌الامری قائل نیست؛ و بدین ترتیب، بر اساس این دیدگاه، ذات‌گرایی محال می‌شود. این دیدگاه را بیش‌تر عارف‌نمایان یا صوفیان منحرف، مطرح کرده‌اند (نسفی، ۱۳۷۱، ص ۸۷).^۱ نفی ذات‌گرایی در این بحث نمی‌گنجد و ما نیز از آن صرف نظر می‌کنیم.

در تفصیل ذات‌گرایی عرفانی، سخن را از وجود محض عرفانی (حق تعالی)، آغاز می‌کنیم.

حق تعالی؛ وجود بحت

در عرفان، حق تعالی، صرف‌الوجود و وجود محض است و چیزی غیر از او، مصداق حقیقی وجود قرار نمی‌گیرد. این وجود محض، مطلق به اطلاق مقسمی، شامل، فراگیر، ورا و فرای هر موجود دیگری است. در زبان عارفان، درباره‌ی او تعبیرات مختلف و گوناگونی دیده می‌شود که همگی از اصالت او و اعتباریت غیر او حکایت می‌کنند. قیصری از شارحان و پیروان مشهور مکتب ابن‌عربی در این باره چنین گفته است: «اما قبل تلك التعینات فلیس الا الذات الالهية التي هي الوجود المحض لا غیر»؛ پیش از تعینات علمی، جز ذات‌الاهی که همان وجود محض است، چیزی تحقق ندارد (قیصری، ۱۳۶۷، ص ۸۱ نیز ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲؛ و آملی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

صائن‌الدین ابن‌ترکه نیز به همین معنا اشاره کرده، می‌گوید: «إن الحق هو الوجود المطلق الذی لا اختلاف فیه و لا تکثر، بل هو محض الوجود بحیث لا یمازجه غیره، و لا یخلطه سواه»؛ حق، وجود مطلق است که هیچ‌گونه اختلاف و تکثری را در ذات خود نمی‌پذیرد؛ بلکه او وجود صرف است، به نحوی که با غیر خود ترکیب و ممزوج نمی‌شود (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸).

۱. نسفی از دو نوع وحدت سخن می‌گوید که یک نوع آن، همان دیدگاه مشهور و مورد تأیید خود نسفی و محققان عرفان است؛ و دیگری، دیدگاهی است که عالم را همانند سراب، هست‌نما و خیالی می‌داند. ظاهر سخن نسفی در این جا آن است که صاحبان این دیدگاه، برای عالم، نفس‌الامری قائل نیستند.

حق تعالی در اصل وجود (یعنی مقام ذات) هیچ نوع کثرتی را به خود نمی‌پذیرد. صفات کمالی اطلاقی مانند تشخیص، وحدت، وجوب، حیات، علم، قدرت و ... که او در مقام ذات از آن‌ها برخوردار است، همگی، حیثیت‌های تقییدی اندماجی او محسوب می‌شوند؛ و این نوع حیثیات، چنان‌که بعد از این به آن اشاره می‌شود، هیچ نوع افزایش وجودی را موجب نمی‌شوند و به همین دلیل، او صاف یادشده هیچ‌گونه کثرتی را به همراه نمی‌آورند و آن وجود همچنان بر صرافت و وحدت خود باقی می‌ماند. کثرت، تنها با تنزل از مقام اطلاق و در تعیین ثانی رخ می‌دهد. این کثرت همان اسماء الاهی و مظاهر آن، یعنی اعیان ثابتة یا همان ذوات و ماهیات، است. بنابراین پیوند ذوات و ماهیات با «وجود بحت»، از طریق واسطه‌ای به نام «اسماء» صورت می‌گیرد.

اسماء؛ شؤون و حیثیات وجودی

«اسماء» به لحاظ وجودی، نزدیک‌ترین نسبت را با «وجود بحت» دارد. بواطن و ظواهر هر کدام از این «اسماء» به نحوی از شؤون و حیثیت‌های همین «وجود بحت» محسوب می‌شود. از سوی دیگر، اسماء خود دارای صورت و ظل هستند که از «اعیان ثابتة» یا ماهیات خوانده می‌شود. از این رو «اسماء» حلقه واسطی بین وجود بحت و ذوات هستند. برای تبیین این نسبت دو سویه، از برخی اصطلاحات فلسفی - که معادل آن‌ها را در عرفان با تعبیر دیگر داریم - کمک می‌گیریم و می‌گوییم: همان‌گونه که در عرفان از کثرات به اعتبارات، شؤون و نسبت تعبیر می‌شود؛ در فلسفه، مترادف با آن، از تعبیر حیثیات وجودی استفاده می‌شود.^۱ این حیثیات، سه گونه‌اند:

الف - حیثیت تعلیلی

در تعریف این حیثیت، گفته می‌شود که اگر محمولی بر موضوعی حمل شود و واسطه (علت) اتصاف محمول به موضوع چیزی غیر از موضوع باشد و موضوع، مصداق بالذات محمول قرار گیرد، در این صورت، آن واسطه (علت) را «حیثیت تعلیلی» می‌گویند.

۱. در عرفان گاهی این حیثیات، اعیان معقوله نیز خوانده می‌شود؛ ر.ک: (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۹). تعبیرات فلسفی را به این دلیل جایگزین تعبیرات مشابه عرفانی آن کردیم که این تعبیرات، وضوح بیش تری به بحث می‌دهد و به لحاظ تحلیلی، آنس بیش تری با اذهان مخاطبان دارد و سریع‌تر با آن‌ها ارتباط برقرار می‌شود؛ اما تعبیرات عرفانی، به لحاظ تنوع و تعدد و تا حدی استقرار و تثبیت دیر هنگام آن، مخاطبان را دیرتر به نتیجه رهنمون می‌شود.

مثلاً وقتی می‌گوییم «وجود درخت، موجود است»، موضوع که «وجود درخت» است، مصداق بالذات و حقیقی محمول که موجودیت است، قرار می‌گیرد؛ و به صورت حقیقی، حکم یادشده را می‌پذیرد. آن چیزی که موجب اتصاف وجود درخت به موجودیت شده، امری خارج از وجود درخت یا همان حیثیت تعلیلی است. حیثیت تعلیلی به این بحث ارتباطی نمی‌یابد؛ اما از آن‌جا که یکی از اقسام حیثیت‌های وجود شمرده شده، به آن اشاره شد.

ب - حیثیت تقییدی

در حیثیت تقییدی - که وصفی یا محمولی بر موضوع حمل می‌شود - موضوع، به آن وصف یا محمول، به صورت حقیقی و بالذات متصف نمی‌شود و مصداق حقیقی محمول قرار نمی‌گیرد؛ بلکه بالعرض به آن متصف می‌شود و مصداق مجازی آن قرار می‌گیرد. آنچه که اولاً و بالذات به آن وصف و محمول، متصف می‌شود، امر واسطه‌ای است که موضوع با آن اتحاد دارد و به لحاظ این اتحاد، موضوع ثانیاً و بالعرض به آن وصف، متصف می‌شود. آن امر واسطه‌ای را «حیثیت تقییدی» می‌گویند. در این‌جا نیز هر چند امر خود واسطه‌ای، موضوع نیست، اما با موضوع متحد است؛ و همین اتحاد، مصحح نسبت محمول به موضوع شده است.

مثلاً وقتی می‌گوییم «ماهیت، موجود است»، حکم موجودیت به واسطه حیثیت تقییدی وجود، به ماهیت نسبت داده می‌شود. آنچه اولاً و بالذات به موجودیت متصف می‌شود، حقیقت وجود است و سپس ماهیت با اتحادی که در خارج با وجود پیدا کرده، به صورت مجازی و بالعرض، به موجودیت متصف می‌شود. در این‌جا موضوع که ماهیت است، مصداق بالذات محمول که موجودیت است، قرار نمی‌گیرد.

ج - حیثیت اطلاقی

در صورتی که نسبت محمول به موضوع، به هیچ یک از دو حیثیت یادشده نباشد، در این صورت به «حیثیت اطلاقی» به موضوع، حمل شده است. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود «خداوند متعال، موجود است»، اتصاف خدا به موجودیت، به حیثیت اطلاقی صورت گرفته است؛ زیرا در این نسبت، امری خارج از موضوع، موجب اتصاف نشده است تا حیثیت تعلیلی

تحقق یابد؛ و همین طور واسطه دیگری که موضوع با اتحاد با آن، اتصاف یادشده را بپذیرد، در کار نبوده است؛ بلکه موضوع اولاً و بالذات بدون هیچ واسطه‌ای حکم موجودیت را پذیرفته است. از این رو، حیثیت تقییدی نیز در این جا حضور ندارد.

خود «حیثیت تقییدی» بر سه نوع می‌تواند باشد:^۱

۱. حیثیت تقییدی نفادی

این حیثیت از نفاد، حد و پایان شیء در خارج، انتزاع می‌شود. بدین معنا که حقیقت وجودات خارجی، به تعینات گوناگون و حدود مختلفی متعین و محدود هستند و بدون این حدود نمی‌توانند در خارج تحقق یابند. این حدود و تعینات، منشأ انتزاع ماهیات هستند و ماهیات از این حدود، انتزاع می‌شوند و بدین ترتیب، ماهیات، «حیثیت تقییدی» نفادی شیء نامیده می‌شوند. «تقییدی» به این دلیل گفته می‌شود که افزایشی نسبت به اصل وجود خارجی محسوب نمی‌شود؛ و «نفادی» به این جهت گفته می‌شود که از حد و نفاد شیء انتزاع می‌شود. از این رو، ماهیات، مصداق حقیقی موجود بودن قرار نمی‌گیرند؛ بلکه مصداق مجازی و بالعرض موجود محسوب می‌شوند و به واسطه حیثیت تقییدی وجود، مصداق موجود قرار می‌گیرند.

۲. حیثیت تقییدی اندماجی

این حیثیت^۲ از حاق و متن وجود خارجی به دست می‌آید؛ بدین معنا که وقتی به متن و حاق وجود (نه نفاد و حدود آن) در خارج نگاه می‌کنیم، برخی ویژگی‌ها را از آن انتزاع می‌کنیم که تمام و سراسر آن وجود را در بر گرفته است و به سبب اتحادی که با متن وجود دارند، به

۱. تعبیرات سه‌گانه حاضر نخستین بار در کتاب «اصول و مبانی عرفان اسلامی» (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲) با استفاده از متون فلسفی، به کار رفته است؛ پیش از این، تعبیرات یادشده رایج نبوده است، اما محتوای آن در آثار فیلسوفان صدرایی وجود داشت و با تأمل، این محتوا قابل دست‌یابی است.

۲. این حیثیت، مشابه معقولات ثانی فلسفی است. در معقولات ثانی فلسفی نیز منشأ انتزاع، واقعیت خارجی است و از حاق آن، این مفهوم انتزاع می‌شود.

موجودیت متصف می‌شوند. این ویژگی‌ها را می‌توان «حیثیت تقییدی اندماجی» نامید. این حیثیت همانند دیگر حیثیات تقییدی افزایشی نسبت به متن وجودی محسوب نمی‌شود. تمایز این حیثیت با حیثیت پیشین (نفادی)، در آن است که این حیثیت از «متن و حاق وجود» انتزاع می‌شود و حیثیت پیشین از «نفاد و پایان وجود» انتزاع می‌شود؛ هر چند هر دو حیثیت به نفس وجود (و نه امری و رای وجود)، موجودند؛ اما یکی به حاق وجود و دیگری به نفاد وجود، موجود است. این بدان معناست که هر دو حیثیت (و همین‌طور حیثیت بعدی) اعتباری هستند و از اصالت برخوردار نیستند؛ در عین حال، این حیثیات دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند و همین ویژگی، آن‌ها را از امور اعتباری توهمی، جدا می‌کند. حیثیت‌هایی مانند وحدت، و خوب، فعلیت و نظایر آن، از قبیل حیثیات اندماجی‌اند. تفاوت این حیثیت با حیثیت تعلیلی، در آن است که به رغم آن که هر دو حیثیت، حاکی از واقعیت خارجی‌اند، در حیثیت تعلیلی، معلول، وجودی متمایز از علت دارد؛ در حالی که حیثیات اندماجی مانند خوب، وحدت، فعلیت و ... به عین وجود خارجی و متن واقع موجودند.

۳. حیثیت تقییدی شانی

در این حیثیت، واقعیت خارجی با انبساط و اطلاق و سریان خود، در مراتب مختلف تنزل می‌کند و خود را در این مراتب نشان می‌دهد، بدون آن که از مقام اصلی خود تجافی کند. در این حیثیت، ذی‌شأن در یکایک شئون حضور دارد، اما هر یک از شئون تنها یکی از مواطن وجودی را در ذی‌شأن اشغال می‌کند و مانند حیثیت اندماجی، سراسر متن وجود خارجی را پر نمی‌کند. در این حیثیت، غیر از آن که شأن به حیثیت تقییدی ذی‌شأن وجود دارد و افزایشی را نسبت به ذی‌شأن، موجب نمی‌شود، ذی‌شأن با اطلاق و سریان خود، تمامی مواطن وجودی شئون را در بر می‌گیرد. این حقیقت واحد برخوردار از خصوصیت انبساط و اطلاق و نحوه وجودی سعی، خود را در مراحل گوناگون شانی نشان می‌دهد؛ و با تنزل در مرتبه هر یک از شئون، عین آن مرتبه می‌شود و در عین حال به لحاظ خصوصیت اطلاقی‌اش، و رای همه آن مراتب نیز می‌باشد. این معنا ویژگی هر مطلق است که در عین اطلاق و وراء تعینات و مقیدات

بودن، عین همه تعینات و مقیدات است. خصوصیت اطلاق و انبساط، مصحح حضور این حقیقت و وحدانی در تمامی مراتب تنزلی شؤنی و همین طور مصحح موجودیت آنهاست. تفاوت این حیثیت با حیثیت تقییدی نفادی، در این است که در حیثیت نفادی، سخن از نفاد و حد شیء است که منشأ انتزاع حیثیت می شود؛ اما در این جا بحث از اطلاق و سریان حقیقت و وحدانی است که با اطلاقش عین همه مقیدات شده و در عین حال ورای آنها قرار می گیرد. پس از روشن شدن بحث حیثیات می توان گفت که اسماء حق تعالی همان حیثیات تقییدی شأنی وجود مطلق است و به واسطه وجود حق تعالی موجودند؛ و از این رو، مصداق مجازی وجود قرار می گیرند. در تعریف «اسم» در عرفان گفته شده است: «الإسم، ذات مع صفة خاصة» (ر.ک: فیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴)؛ و این «صفت خاصه»، همان حیثیت تقییدی شأنی است که گاهی هم از آن در عرفان، به شأن و نعت یاد می شود. باید توجه داشت که این مجاز در یک حقیقت وجودی (وجود مطلق) ریشه دارد و از این رو، از نوع مجازهای بی محتوا و توهمی نیست، بلکه از نفس الأمر برخوردار است.

چگونگی انتشار اسماء از وجود بحت

وجود بحت، دارای کمالاتی است که از آنها به «کمال ذاتی» و «کمال اسمائی» تعبیر می شود. کمالات ذاتی، آن است که حق تعالی در مقام اطلاقش آن را دارد. این کمالات عین ذات^۱ وجودی و علمی حق تعالی است. حق تعالی این کمالات را که از آن به شؤون ذاتی نیز یاد می شود، به نحو اندماجی در مقام اطلاقی (ذات و تعین اول) داراست. کمال اسمائی نیز در مقام تحقق اسماء و ملحوظ شدن شأن، مرتبه و تجلی برای حق تعالی ثابت است. این کمال را کمال تفصیلی (اسمائی) در مقابل کمال اندماجی (ذاتی) و «کمال بشرط شیء»، در مقابل «کمال بلاشرط» نیز می گویند. کمال اول، در مقام غنای ذاتی حق تحقق دارد و کمال دوم، مستلزم حضور غیر است.

۱. همان طور که پیش از این اشاره شد، ذات و ذاتی برای حق تعالی به وجود اطلاق می شود. در این جا نیز مراد از ذات، مرتبه وجودی حق تعالی در مقام اطلاق مقسمی است.

جندی به این دو کمال این گونه اشاره می‌کند:

فإن ثبوت الكمال الذاتي للحق من وجهين: أحدهما: كماله من حيث الذات ... وهو عبارة عن ثبوت وجودها منها لا من غيرها؛ فهي عينه [غنية]^۱ في وجودها وبقائها و دوامها عن سواها، ... و الكمال الثاني: هو كمال نفسى للحق تفصيلي من حيث الأسماء الحسنی و صورها، فهو كمال صورة الحق، و ذلك يكون بظهور آثار النسب المرتبیه و الحقائق الأسمائية، و تعود أحكامها في عوالمها و مظاهرها. و هذا الكمال الثاني ثابت للحق من حيث مرتبته الذاتية التي يقتضيها لذات الألوهية (جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۸)؛ بدان که ثبوت کمال برای حق تعالی به دو لحاظ است: یکی کمال حق به لحاظ ذات است که به معنای ثبوت وجود آن‌ها از خود ذات و نه از غیر آن است؛ زیرا این کمالات در وجود، بقا و دوامشان، از غیر، بی‌نیازند؛ کمال دوم، همان کمال نفسی تفصیلی حق تعالی است به لحاظ اسماء حسناى الهی و صور آن اسماء است؛ زیرا این، کمال صورت (کمال مظهری و نه ذاتی) حق است و این کمال، با ظهور آثار نسب مرتبه‌ای و حقایق اسمائی تحقق می‌یابد و احکام آن در عوالم و مظاهر خود ظهور می‌یابد. این کمال دوم، برای حق به لحاظ مرتبه ذاتی که مقتضای الوهیت است، ثابت است.

حق تعالی به تبع علم به خود، به صفات اندماجی (کمالات ذاتی) خود نیز علم دارد. در عرفان این علم را شعور به کمالات ذاتی می‌نامند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱-۲۰۲) و از آن جا که این صفات اندماجی، منشأ اسمای الهی هستند و بعداً به صورت اسماء ظاهر می‌شوند، از این رو، شعور به کمالات ذاتی، مستلزم شعور به کمالات اسمائی است. بنابراین می‌توان گفت که در تعیین اول که جایگاه علم حق تعالی به خود است، جایگاه علم به کمالات ذاتی و اسمائی نیز هست. این شعور به کمالات، سرآغاز پیدایش اسماء در تعیین ثانی است. همان گونه که در فلسفه مشاء، علم سرآغاز همه کثرات دانسته شده است، در عرفان نیز همه کثرات از علم، آغاز می‌شود. این علم، همان شعور به کمالات ذاتی و اسمائی در تعیین اول است. آگاهی حق تعالی به خود و به تبع به صفات اندماجی اش، آگاهی، انگیزش و عشق به بروز این کمالات را به دنبال

۱. واژه «عینه» معنای درستی ندارد و صحیح آن «غنية» است؛ واژه «عن سواها» نیز آن را تأیید می‌کند. جامی نیز آن را همین گونه نقل کرده است؛ ر.ک: (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۵). در ترجمه، شکل صحیح آن را لحاظ کردیم.

دارد که در زبان روایات از این انگیزش به «احببت ان اعرف»^۱ و در بیان عارفان به حرکت حبّی تعبیر شده است. حق تعالی با آگاهی از کمالات خود، می‌خواهد آن‌ها را ایجاد کند، اما چون هنوز غیری در مقابل نیست و موطنی برای ایجاد آن‌ها نیست و از طرفی، فیاض علی الإطلاق بدون افاضه نمی‌تواند باشد، رحمت ذاتی حق موجب ایجاد آن موطن می‌گردد.

با تحقق تجلی اول و شعور به کمال اسمائی، رقیقه عشقی که همان طلب کمال ذاتی برای ایجاد کمال اسمائی باشد، موجب تجلی دیگری می‌شود؛ بدین صورت که تجلی اول به واسطه همان رقیقه عشقی برای ظاهر ساختن کمالات اسمائی به حرکت در می‌آید و از این حرکت، تمامی صفات اندماجی رنگ عشق به ظهور به خود می‌گیرند؛ و چون موطنی (محل پذیرا و قابل) برای این ظهور یافت نمی‌شود (زیرا در تعین اول، غیر از حق چیزی تحقق ندارد)، این حرکت دوباره با قوت میل عشقی (که از اشتیاق آن صفات به ظهور قوت یافته است) به اصل خود بازمی‌گردد. با این قوت عشقی، حکم ظهور بر حکم بطون غلبه می‌یابد. سپس آن تجلی با قوت محبت اصلی از مبدأ واحدیت اندراجی (که در تعین اول، در مقابل احدیت اندراجی قرار دارد)، برای تحقق کمال اسمائی بازگشته، در قالب تعین قبلی که همان واحدیت تفصیلی است، متعین می‌گردد. بدین ترتیب، تعین ثانی (تجلی ثانی) به صورت ظلّ و صورت تعین اول (تجلی اول) ظاهر می‌گردد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲ و ۳۲۳؛ و فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵-۱۲۷). در تعین اول که نسب و شؤون وجودی به صورت اندراجی و اندماجی بودند و به عنوان حیثیت‌های اندماجی وجود محسوب می‌شدند، در تعین ثانی، این نسب و شؤون حالت تفصیلی پیدا می‌کنند و حیثیت‌های شأنی وجود و اضافه اشراقی به حساب می‌آیند. بنابراین نسبت‌های اندماجی در تعین اول با تفصیلی که گفته شد، به نسبت‌های افزایی و شؤون ابرازی یا اضافه اشراقی در تعین ثانی تبدیل می‌شوند. این نسبت‌های افزایی را «اسماء الاهی» می‌نامند. این اسماء برای ظهور و بروز آثار خود، به مظهر نیازمندند و این مظاهر را اعیان ثابته یا ماهیات می‌نامند: «کل

۱. در بیان شرع این صفات و کمالات اندماجی، این‌گونه تعبیر آورده است: «کنث کنزاً مخفیاً، فأحببتُ أن أعرف، فنخلقتُ

الخلق لکی أعرف»؛ (ر.ک: جیلانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۲۱؛ و مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۴، ص ۱۹۸ و ۳۴۴).

واحد من الأقسام الاسمائية يستدعى مظهراً به يظهر احكامها وهو الأعيان؛ هر يك از اين اسماء، مظهري را مي طلبد تا آثار خود را با آن به ظهور برساند و اين مظهر همان اعيان است» (قيصري، ۱۳۷۵، ص ۴۷). جهت اسمائي تعين ثاني، «حضرت وجود» و جهت اعياني آن، «حضرت امکان» خوانده مي شود (قنوي، ۱۳۸۱، ص ۲۴۸). بنا بر اين «جهت اسمائي» همان جهت وجودي و «جهت امكاني» همان جهت ماهوي مي باشد.

به طور خلاصه درباره نسبت اسماء با وجود مطلق مي توان گفت كه اسماء، شؤون افزاي و نسب ابرازي آن وجود است كه به صورت اضافه اشراقي، در تعين ثاني، تحقق مي يابند. اين اضافه هاي اشراقي به زبان فلسفي همان حيثيات تقيدى شأني وجود محسوب مي شوند. اين حيثيات شأني، براي بروز آثار و احكامشان نيازمند حيثيت ديگري است كه به آن، ماهيت يا حيثيت تقيدى نفادي گفته مي شود.

حقيقت اعيان و نسبت آن با اسماء

همان طور كه در آغاز بحث گذشت، در عرفان، ذوات همان اعيان ثابته اند. اعيان ثابته را به «ماهيات» نيز مي نامند (ر.ك: قيصري، ۱۳۷۵، ص ۶۱ و ۶۶؛ جامي، ۱۳۷۰، ص ۴۱؛ و فناري، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹). از اين رو، وقتي از اعيان سخن به ميان مي آيد، مراد همان ماهيات يا ذوات اشيا است. با روشن شدن حقيقت اسماء و چگونگي نسبت آن با وجود بحث، بحث از اعيان (ذوات)، راحت تر سامان مي يابد.

براي آن كه حقيقت ماهيات و نسبت آن با اسماء روشن شود، يك بار ديگر به بحث حيثيات باز مي گرديم.

اسماء بنا بر آنچه كه در بحث حيثيات گفته شد، همان حيثيات تقيدى شأني وجودند و اين حيثيت همانند ديگر حيثيات تقيدى، وجودي جدای از وجود اصیل یا متحيث ندارد. از اين رو اسماء به متن وجود حق تعالی موجودند و بدون لحاظ آن وجود محض و اصیل، عدم شمرده مي شوند. بنا بر اين اسماء مصداق بالذات وجود قرار نمي گيرند و مصداق بالعرض و وجود مجازي، محسوب مي شوند. از طرفي نسبت اسماء به اعيان، نسبت ظاهر به مظهر است؛

و به بیان دیگر، اعیان صورت اسماء است. هر اسمی، یک مظهر و یا یک صورت دارد که در عرفان به «عین ثابت» خوانده می‌شود. اسم که همراه شدن وجود بحت با صفت خاص (ذات همراه با صفت خاص) است (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴)، همواره با تعین خاصی قرین است و تعین نیز تحدد را به همراه دارد. تحدد مستلزم یک حد است. این حد در عرفان «عین ثابت» و در فلسفه «ماهیت» نامیده می‌شود. همان طور که در فلسفه گفته می‌شود ماهیت، حد وجود است (طباطبایی، بی تا، ص ۱۴)، در عرفان نیز اعیان ثابته، حدود اسماء الاهی و اعیان خارجه حدود اسماء کونی هستند. حد هر چیزی و رای وجود آن چیز نیست و به حیثیت تقییدی همان چیز موجود است. این حیثیت را به اعتبار انتزاع آن از نفاد و حد شیء، «حیثیت تقییدی نفادی» می‌نامیم. بنابراین اعیان اعم از ثابته و خارجه و یا ذوات و ماهیات، به واسطه اسماء (الاهی و کونی) تحقق می‌یابند و همان گونه که اسماء نسبت به وجود حق تعالی، مجاز محسوب می‌شوند، اعیان نیز نسبت به آن‌ها بالعرض یا مجاز به حساب می‌آیند. در نتیجه می‌توان گفت که نسبت ذوات و اعیان با وجود، «مجاز اندر مجاز» است.

در حکمت متعالیه صدرایی، با توجه به تشکیک وجود، ماهیات نسبت به وجود، مجاز به حساب می‌آیند؛ زیرا بر اساس این تشکیک، مراتب وجودی با حیثیت تعلیلی، مصداق بالذات موجود هستند و ماهیات که به تبع وجود در خارج موجود می‌شوند، مصداق بالعرض موجود قرار می‌گیرند. از این رو، ماهیات، مجاز به حساب می‌آیند. اما در عرفان، اسماء که به تبع وجود و با حیثیت تقییدی شأنی، تحقق دارند، مصداق بالعرض موجود و وجود مجازی به حساب می‌آیند و حدود آن‌ها یعنی ذوات و ماهیات یا اعیان ثابته - که با اسماء تحقق می‌یابند - مجاز در مجاز شمرده می‌شوند. بدین ترتیب سرّ تعابیر برخی از عارفان که عالم را خیال اندر خیال دانسته‌اند، روشن می‌شود: «فالوجود آی، الوجود الکونی، کله خیال فی خیال لأن الوجود الإضافی و الأعیان کلها ظلال للوجود الإلهی»؛ هستی عالم، همگی خیال اندر خیال است؛ زیرا وجود اضافی [اسماء] و اعیان همگی ظل و سایه وجود حق تعالی هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴؛

قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۰۲؛ جندی، ۱۴۲۳، ص ۴۳۵؛ و قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۲۵). چنان‌که جامی (۱۳۷۰، ص ۱۸۱) نیز در این باره می‌گوید:

«کلّ ما فی الكون وهم أو خیال أو عکوس فی مرایا أو ظلال»؛ هر آنچه که در هستی ماسوا دیده می‌شود، وهم و خیال یا تصویرهایی [از حقیقت هستی] در آئینه و یا سایه‌هایی [از آن حقیقت] هستند.

بنابراین خیالی بودن اعیان، نسبت به اسماء و اسماء نسبت به وجود حقیقی، به لحاظ حیثیت تقییدی آن‌ها است. از این رو، وجودی مستقل از وجود حقیقی و مطلق ندارند و وجود آن‌ها وجود حرفی است که به خودی خود، عدمی و به اعتبار انتساب به وجود حقیقی (به عنوان حیثیت تقییدی)، موجود است:

... فَإِنَّ المقید ظهور المطلق، بل عینه و القید أمر اعتباری؛ کما قیل: «تعینها امور اعتباری» و العالم هو التعین الكلّ. فهو اعتبار فی اعتبار و خیال فی خیال عند الأحرار (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۸)؛ ... مقید، ظهور، بلکه عین مطلق بوده؛ و قید، امر اعتباری است؛ چنان‌که گفته‌اند: «تعین‌ها امور اعتباری است» و عالم، به مجموع خود، یک تعین است؛ از این رو، عالم نزد آزادگان [عارفان]، اعتبار اندر اعتبار و خیال اندر خیال است.

بنابراین هم اسماء و هم اعیان به لحاظ حقیقت خودشان، امر عدمی اند و به لحاظ نسبتشان به وجود حقیقی، از وجود برخوردار می‌شوند. بدین ترتیب، دارای منشأ انتزاع خارجی بوده، دارای نفس‌الأمیرند و از مجاز ادبی که منشی صرفاً ذهنی و خیالی دارد، متمایز می‌شوند. جندی با توجه به همین امر می‌گوید:

ای عزیز! گمان مبر که این حقایق، [در] بیرون وجود ذاتی الاهی، تحقق و هستی دارند؛ بلکه تحقق و هستی همه به وجود ذاتی حق است که عین ذات است نه امور وجودی‌اند زاید بر

ذات و حقیقت حق؛^۱ و الاً لازم آید که حق مستکمل به این اغیار خارجی باشد، و کامل بالذات نبود.

... و [از سوی دیگر] اگر این امور را خارج ذات، نداری [یعنی لحاظ نکنی]، و داخل [در ذات] گیری، وحدت، حقیقی نباشد و الله تعالی، احدی الذّات [نباشد]، و مفسد بسیار لازم آید ... و کذلک میندار که این حقایق من جمیع الوجوه امور عدمی اند، بلکه نسب ذاتی و حقایق نفسی واجب الوجوداند از لا و ابداء، و هی فیها عینها لا غیرها. و این نسب را در علم ذاتی الهی ازلی [یعنی در تعین ثانی]، تعینات علمی متمایز است ثابت، و کذلک در عقول و دلایل [یعنی در ذهن و تصور عقلی] متمایزند، و لکنها فی احدیة الذّات [یعنی در تعین اول] مستهلکة الاعیان، و در واحدیت [یعنی در تعین ثانی] واجب الثبوتند (جندی، ۱۳۶۲، ص ۵۱).

گویایی این عبارت دربارهٔ حیثیات تقییدی وجود و توضیح گفته‌های پیشین و جاری بسیار مغتنم است؛ زیرا از یک سو تحقّق وجودات را به نفس ذات وجود تعالی می‌داند، طوری که زیادت از آن لازم نمی‌آید؛ و این همان نفی حیثیت تعلیلی و اثبات حیثیت تقییدی است. از طرفی آن‌ها را داخل ذات نمی‌داند، یعنی کثرت را در متن ذات، نفی می‌کند؛ و بدین ترتیب، ترکیب از ساحت قدسی حق تعالی نفی می‌شود. این تنها با استهلاک کثرت در وحدت سازگار می‌شود که البته به معنای عدمی بودن این اعتبارات از جمیع جهات نیست، بلکه آن‌ها به عنوان «حیثیات اندماجی» و «نسب ذاتی» حق تعالی محسوب می‌شوند. بنابراین، طبق تحلیل یادشده، این وجودات مجازی و حقایق وجودی در تعین اول عین ذات و مستهلک در ذاتند و در تعین ثانی تمایز نسبی از ذات پیدا می‌کنند. تعبیر «هی فیها عینها لا غیرها»؛ به «حیثیت تقییدی اندراجی» اشاره دارد که حقایق را زاید بر ذات نمی‌گیرد و عین ذات مطلق (به اطلاق قسمی) می‌داند.

بنابراین همان گونه که اشاره شد، اعیان ثابت، صور و مظاهر اسماء (قصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷) و به تعبیر فلسفی آن، حد اسمائند. همان طور که در فلسفه، ماهیت، موطنی و رای وجود ندارد، در این جا نیز اعیان ثابت موطنی و رای وجود اسماء ندارند و به وجود اسماء موجودند. خود «اسم» یک اضافه

۱. این تعبیر، همان حیثیت تقییدی وجود است که تحقّق آن به وجود است و افزایشی نسبت به آن شمرده نمی‌شود.

اشراقی است و این اضافه با تجلی ذات حق تعالی تحقق می‌یابد. بنابراین وقتی اضافه اشراقی یا تجلی به صورت صفتی از صفات، تحقق یافت و این تجلی از وجود و ذات متجلی، به صفت خاصی متمایز شد، حقیقتی به نام «اسم» شکل می‌یابد که صورت یا حد آن را ماهیت یا عین ثابت می‌نامند:

الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعين و يتميز عن الوجود المتجلّى بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية. و صورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة ب «الماهية» و «العین الثابتة» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲)؛ وجود وقتی به صفتی از صفات تجلی کند و بدین ترتیب بدان صفت تعین یافته و از صفات دیگر متمایز می‌شود؛ در این صورت، آن وجود به حقیقت از حقایق اسمائی تبدیل شده است. صورت این حقیقت در علم حق تعالی، ماهیت و عین ثابت نامیده می‌شود.

نکته مهم در اعیان ثابت آن است که این اعیان، افزوده و جودی نسبت به اسماء محسوب نمی‌شوند؛ زیرا اعیان همان گونه که اشاره شد، مظهر، حد و ظلّ اسمائند؛ و مظهر با ظاهر، حد با محدود و ظل با ذی ظل به لحاظ وجودی، یک چیز و به لحاظ عقلی و انتزاع عقلی، دو چیزند. همان گونه که در فلسفه، ماهیت و وجود به لحاظ واقعیت خارجی یک چیز و در انتزاع عقلی، دو چیز محسوب می‌شوند:

لان الظاهر و المظهر فی الوجود شیء واحد لا کثرة فیہ و لا تعدد و فی العقل یمتاز کل منهما عن الآخر کما یقول اهل النظر بان الوجود عین الماهية فی الخارج و غیره فی العقل (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷)؛ ... زیرا ظاهر و مظهر (اسم و عین) در وجود، یک چیزند و کثرت و تعددی ندارند؛ و در عقل است که هر کدام از دیگری متمایز می‌شود؛ همان گونه که اهل نظر [فیلسوفان] می‌گویند وجود در خارج، عین ماهیت است و در ذهن، غیر آن است.

اتحاد عین با اسم، همان اتحاد ماهیت با وجود یا اتحاد حد با محدود است و در این اتحاد، ماهیت و حد، حقیقت جدایی از وجود و محدود ندارند و افزوده‌ای نسبت به آن‌ها محسوب نمی‌شوند. این ویژگی عین ثابت، همان «حیثیت تقییدی نفادی» است که قبل از این به آن اشاره

کردیم. تقییدی بودن آن به لحاظ عدم زیادت آن بر اسم و نفادی بودن آن، به لحاظ «حد» بودن آن برای اسم است.^۱

ذات‌گرایی و سازگاری با دیگر آموزه‌های عرفانی

از توضیحات پیشین، به دست می‌آید که ذات‌گرایی عرفانی با سایر آموزه‌های عرفانی کاملاً هماهنگ و سازگار است. این اندیشه با آموزه‌هایی مانند وجود بحت، وحدت و کثرت ماهوی و وجودی، وحدت حقه و استهلاک کثرت در وحدت، سازگاری دارد.

وحدت حقه حقیقی که وحدت سریانی را در خود دارد، با کثرت، در تعارض و تضاد قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این وحدت، همه کثرات را در بر می‌گیرد و در عین حال، فوق همه قرار می‌گیرد. از این رو، ذوات یا اعیان - که به عنوان شئون و نسب یا حیثیت تقییدی وجود حق محسوب می‌شوند - در درون این وحدت، معنا می‌یابند و اموری و رای آن نیستند. از این رو، این کثرات چه به صورت کثرت شأنی و چه به صورت کثرت اندماجی، منافی و مقابل وحدت حق نیستند؛ زیرا بنا به ویژگی حیثیت تقییدی، این کثرات افزایش وجودی محسوب نمی‌شوند، بلکه تعینات همان وجود به شمار می‌آیند. برای «کثرت اندماجی» تعبیر «کثرت در وحدت» و برای «کثرت شأنی» نیز تعبیر «وحدت در کثرت» به کار می‌رود.^۲ قونوسی اندراج

۱. صدرای نیز همین معنا را از سخنان عارفان استفاده می‌کند و می‌گوید: «كما أنها [ای الأسماء] موجودة بوجود الذات بالعرض - و كذا حكم ما يلزم الأسماء و الصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها و هي الأعيان الثابتة التي قالوا أنهما ما شمت رائحة الوجود أبداً و معنى قولهم هذا أنها ليست موجودة من حيث أنفسها و لا الوجود صفة عارضة لها و لا قائمة بها و لا هي عارضة له و لا قائمة به»؛ همانند اسماء که به وجود ذات حق، بالعرض موجودند، نسب و مظاهر و مربوبات اسماء که همان اعیان ثابتة باشد نیز بالعرض موجودند. درباره این اعیان، عارفان گفته‌اند که آنها هرگز بوی وجود را نمی‌شنوند و معنای این سخن آن است که آنها به خودی خود موجود نیستند و وجود، بر آنها عارض می‌شود و به آنها قائم نمی‌گردد و نه آنها بر وجود عارض می‌شوند و به آن قائم می‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۲).

۲. بعدها صدرای از این قاعده در فلسفه‌اش بهره فراوان برد. این به آن معناست که به لحاظ فلسفی نیز، سازگاری کثرات با وحدت، قابل تبیین است.

کثرات در وحدت را «شهود» و «تعقل مجمل در مفصل» می‌نامند و همین‌طور از سریان وجود واحد را در کثرات، استهلاك (یا شهود) وحدت در کثرت می‌خواند:

[تعقل الحقایق] علی نحوین:

أحدهما، تعقلها من حيث استهلاك كثرتها في وحدة الحق، وهو تعقل المفضل في المجمل، كمشاهدة العالم العاقل بعين العلم في الثواة الواحدة ما فيها بالقوة من الاغصان و الأوراق و الثمر الذي حصل في كل فرد من افراد ذلك الثمر، مثل ما في الثواة الاولى، و هكذا الي غير نهاية. و النحو الاخر، تعقل احكام الوحدة جملة بعد جملة، فيتعقل كل جملة بما يشتمل عليه من الماهيات التي هي صور تلك التعقلات المتكثرة المتعددة للوجود الواحد، و هكذا عكس الاستهلاك الأول المشار اليه، فان ذلك عبارة عن استهلاك الكثرة في الوحدة، و هذا هو استهلاك الوحدة في الكثرة (قونوی، بی تا، ص ۸)؛

تعقل [یا شهود] حقایق به دو نحو است:

نوع اول، شهود حقایق به لحاظ استهلاك كثرات آن‌ها در وحدت حق است؛ و این، شهود مفصل در مجمل است؛ چنان‌که انسان دانا به دانش خود در هسته درخت، شاخ و برگ و میوه درخت و همین‌طور شاخ و برگ و میوه‌هایی را می‌بیند که بعداً تا بی‌نهایت در آن هسته ظاهر می‌شوند.

نوع دوم، شهود یکایک احکام [و شؤون] وحدت است. بنابراین، شهودکننده، هر یک از حقایق را همراه با ماهیات آن‌ها که صور این معقولات متکثر و متعدد است، [شأنی] برای وجود واحد می‌بیند. این در مقابل استهلاك نوع اول است؛ در آن‌جا استهلاك كثرات در وحدت بود و در این‌جا استهلاك وحدت كثرات است.

فناری نیز در تأیید سخن قونوی، با استشهاد به سخن ابن عربی، به گونه واضح‌تری از این

فحوا سخن می‌گوید:

ان المتعینات من حیث الذات الاحدیة واحدة و هذا شهود المفصل فی المجل و الکثرة فی الوحدة، و من حیث معانیها الخصبیة التي بها تمايزها متعددة، و هو شهود المجل فی المفصل و الواحد فی العدد^۱ (فاری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۵ و ۱۴۶، ۲۵۶، ۳۸۹، ۴۴۴، ۵۹۳)؛ متعینات به لحاظ ذات یگانه، وحدت دارند؛ این به معنای شهود مفصل در مجمل و کثرت در وحدت است. اما به لحاظ معانی [و ویژگی] مختص به خود که با آن از همدیگر متمایز می‌شوند، متعددند. این شهود مجمل در مفصل و یکی در چند تا است.^۲

در تعبیر دیگری می‌توان گفت که وجود حقیقتاً واحد و اعتباراً کثیر است. سیدحیدر به خوبی به این معنا اشاره می‌کند و می‌گوید: «و الذات واحدة فی الحقیقة و کثیر بالإعتبار» (آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۴) و لاهیجی نیز در شرح گلشن راز، به این اعتباری بودن کثرات اشاره می‌کند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۷۸، ص ۱۴).

در نتیجه می‌توان گفت که ذات‌گرایی در عرفان با تفسیر خاصی پذیرفته می‌شود و در این تفسیر، ذوات و ماهیات از نفس‌الامر برخوردار می‌شوند و از صرف توهم و تخیل فاصله

۱. نکته قابل توضیح درباره مثال عددی، این است که ریاضیدانان قدیم، «یک» را جزو اعداد نمی‌شمردند؛ بلکه آن را عداد (مقسوم علیه) می‌شمردند که اعداد بر آن بخش پذیر بودند و عدد از «دو» شروع می‌شد. بر اساس این دیدگاه، «یک» در همه اعداد حضور دارد و اعداد از تکرار «یک» تشکیل می‌شود. این نگاه قدیمی به اعداد، مثال مناسبی را برای توضیح سریان وجود واحد در کثرات فراهم آورده است؛ زیرا «یک» در عین دارا بودن خاصیت شکل دهنده‌گی به اعداد، بی‌نهایت اعتبارات و صفات کسری مانند نصفیت برای دو، ثلثیت برای سه، ربعیت برای چهار و ... را به خود می‌پذیرد و این اعتبارات، حیثیت و نسبت اندماجی عرفانی را به خوبی توضیح می‌دهد. از این رو، «یک» در عرفان، مورد توجه زیادی قرار گرفته است.

۲. تعابیر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، در زبان عارفان بسیار رایج است و این نشان از سازگار دانستن وحدت و کثرت دارد. برای نمونه، ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۰؛ ج ۳، ص ۱۰۴ و ۴۸۵؛ ج ۴، ص ۴۶؛ ۱۳۷۰، ص ۵۳ و ص ۱۲۴؛ ۱۳۳۶، ص ۱۴؛ قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۱؛ ۱۳۷۵، ص ۴۶؛ بی‌تا، ص ۱۰ و ۴۶؛ و نیز، ۱۳۸۳، ص ۲۴۴؛ جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۱۹۳، ۲۷۴، ۳۲۴، ۴۵۷ و ۶۵۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۶۸، ۲۵، ۱۷۳ و ۱۸۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۶۰ و ۷۸۹؛ خواجه پارسا، ۱۳۶۶، ص ۴۶؛ بالی‌زاده، ۱۴۲۲، ص ۳۲۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰ و ۵۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۶؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۷، ۲۰۳، ۲۱۸، ۳۴۰ و ۳۴۱؛ و ۱۳۶۷، ص ۳۶۳، ۳۸۴ و ۳۸۷.

می‌گیرند. از طرفی ذات‌گرایی عرفانی با ذات‌گرایی فلسفی نیز متفاوت می‌باشد و در عین آن که غلظت ذات‌گرایی فلسفی را ندارد، دیدگاه نافیان ذات‌گرایی (جهله صوفیه) را نیز نمی‌پذیرد. این ذات‌گرایی بنا بر همین تفسیر که ماهیات را حیثیت تقییدی وجود می‌داند، با دیگر آموزه‌های عرفانی مانند وجود بحت، وحدت حقه، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، سازگار می‌افتد.

منابع

- ۱ . ابن ترکه، صائِن الدین علی (۱۳۶۰ش)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی ایران، چاپ دوم.
- ۲ . آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۳ . _____ (۱۳۸۵ش)، المحيط الاعظم و البحر الخصم فی تأویل کتاب العزیز المحکم، تعلیقهُ محسن موسوی تبریزی، المعهد الثقافی نور علی نور، چاپ اول.
- ۴ . _____ (۱۳۶۷ش)، المقدمات من نص النصوص، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۵ . ابن عربی، محیی الدین (۱۳۳۶ق)، إنشاء الدوائر، لیدن.
- ۶ . _____ (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
- ۷ . _____ (۱۳۷۰ش)، فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق ابوالعلاء العقیفی، تهران، انتشارات الزهراء ۳، چاپ دوم.
- ۸ . ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸ش)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول.
- ۹ . انزلی، عطا (۱۳۸۳ش)، ساخت گرایبی سنت و عرفان، قم، آیت عشق، چاپ اول.
- ۱۰ . بالی زاده، مصطفی (۱۴۲۲ق)، شرح فصوص الحکم، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- ۱۱ . _____ (۱۳۷۸ش)، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۱۲ . جامی، عبدالرحمان (۱۳۵۸ش)، الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة، تحقیق نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۱۳ . _____ (۱۴۲۵ - ۲۰۰۴)، شرح فصوص الحکم، مصحح عاصم ابراهیم الکیانی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- ۱۴ . _____ (۱۳۷۰ش)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۵ . جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق)، شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۱۶ . _____ (۱۳۶۲ش)، نفحة الروح و تحفة الفتوح، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.

- ۱۷ . جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن (۱۴۲۹ ق - ۱۳۸۷ ش)، الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح أصول الکافی جیلانی)، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
- ۱۸ . خمینی، روح الله (۱۳۷۳ ش)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- ۱۹ . خواجه پارسا، محمد بن محمد بن محمود بخاری، (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۲۰ . سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰ ش)، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- ۲۱ . — (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹ ش)، شرح المنظومة، تصحیح و تعليق آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
- ۲۲ . سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵ ش)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین؛ سید حسین نصر؛ و نجفقلی حبیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۲۳ . صدر المتألهین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- ۲۴ . — (۱۳۶۳ ش)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۵ . طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۲۶ . طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۸۳ ش)، اجوبة المسائل النصیریة، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
- ۲۷ . فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹ ش)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تحقیق رضا مرندی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۸ . — (۱۳۸۶ ش)، منتهی المدارک، تحقیق وسام الخطاوی، قم، مطبوعات دینی.
- ۲۹ . فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۳۰ . فورمن، رابرت کی. سی (۱۳۸۴ ش)، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه عطاء انزلی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.

- ۳۱ . قمشاهی، آقا محمدرضا (۱۳۷۸ش)، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچی، اصفهان، کانون پژوهش، چاپ اول.
- ۳۲ . قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱ش)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۳ . _____ (بی تا)، رساله النصوص، بی جا.
- ۳۴ . _____ (۱۳۸۳ش)، الرسالة الهادیة، در «اجوبة المسائل النصیریة»، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول.
- ۳۵ . _____ (۱۳۷۱ش)، الفکوک، مقدمه و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۳۶ . _____ (۱۳۷۴ش)، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۳۷ . _____ (۱۳۷۵ش)، النفحات الإلهیة، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول.
- ۳۸ . قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- ۳۹ . کاشانی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۰ش)، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
- ۴۰ . لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸ش)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۴۱ . مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، ج ۹۴، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- ۴۲ . میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷ش)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق؛ سید علی موسوی بهبهانی؛ ایزوتسو؛ و ابراهیم دیباج، تهران، انتشارات دانشگاه، چاپ دوم.
- ۴۳ . نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۱ش)، الانسان الكامل، تحقیق ماریژان موله، تهران، طهوری، چاپ دوم.
- ۴۴ . یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۴۵ . _____ (۱۳۸۹ش)، حکمت اشراق، نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (با همکاری انتشارات سمت)، چاپ اول.