



پیدایی کثرت از منظر عرفان و فلسفه

سید محسن میری (حسینی)^۱

چکیده

مقاله حاضر، نخست به تبیین اجمالی برخی مبانی نظری عرفانی در پیدایش عالم، همچون وحدت شخصی وجود و اعتباری بودن کثرت، تعینات وجود قبل از پیدایش کثرت و پس از آن می‌پردازد. سپس نحوه پیدایی عالم را از منظر عرفان بررسی می‌کند و در هر دو بحث، تفاوت این دیدگاه را با دیدگاه فلسفی به نحوی اجمالی بیان می‌کند. در این مقاله چگونگی ظهور اسما و صفات الهی و تعینات و نسبت‌های متکثر آن و نیز اینکه این امور با ترتیبی خاص از او ناشی می‌شوند، مورد بررسی قرار گرفته، نقش قاعده الواحد در این بحث، ویژگی‌های صادر اول و تفاوت دیدگاه عرفانی و فلسفی و نیز تحلیل و نقد برخی گفته‌های ابن عربی در این خصوص بیان می‌گردد.

از آنجا که در برخی از دیدگاه‌های عارفان اختلاف نظرهایی وجود دارد و انعکاس این اختلافات موجب دور شدن مقاله از هدف اصلی می‌گردید، آنچه در این مقاله به عرفان و عارفان نسبت داده شده است، عمدتاً بر اساس تبیین و تشریح حضرت استاد آیت الله جوادی آملی از عرفان نظری می‌باشد و موارد معدودی هم که به دیدگاه عرفانی بزرگان دیگر اشاره شده، مواردی است که با این تبیین همخوانی دارد. ضمن اینکه در ارائه نظریات حکمت مشاء، صرفاً بر آرای ابن سینا تأکید شده است.

کلید واژه‌ها: کثرت، وجود، عرفان، صادر اول، فیض منبسط، هویت مطلقه، احدیت، حقیقت محمدیه، فیض اقدس، واحدیت، فیض مقدس.

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه. دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۰ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۲۰

مقدمه

حکیمان خواه مشائین و خواه پیروان حکمت متعالیه، ضمن تأکید بر اصل واقعیت و وجود، و نفی سفسطه، به تحقق مصادیق متعددی از موجودات در عالم خارج معتقد هستند و بر این اساس بر کثرت موجودات (گروه اول به نحو تباین و گروه دوم به نحو تشکیکی) تأکید دارند. بر پایه دیدگاه آنان، واجب الوجود واحد خالق سلسله ممکنات است. ذات حق تعالی مستجمع جمیع صفات کمالی در مقام ذات به نحو وجوبی است و از بساطت و وحدت محض برخوردار است. عارفان از این وجود به مقام احدیت و نیز واحدیت یاد می‌کنند.

در مورد پیدایش کثرت در عالم نیز آنان معتقدند بر اساس قاعده «الواحد» از خداوند بسیط و واحد مطلق، فعل واحدی صادر می‌شود. البته در اینجا دیدگاه مشائین با دیدگاه حکیمان متعالیه متفاوت می‌شود. گروه اول صادر اول را عقل اول می‌داند که خود منشأ عقل دوم است و این ترتیب ادامه می‌یابد و کثرت در عالم شکل می‌گیرد. گروه دوم صادر اول را فیض منبسط می‌داند که همه موجودات عالم را دربر می‌گیرد. (دیدگاه غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها، اسراء، ۱۳۸۸، ص ۶۴ - ۴۱)

ظهور کثرت در هستی از منظر عرفان

چندان نیازی به گفتن ندارد که یکی از مبانی عارفان در این بحث، پذیرش و باور به اصل واقعیت و وجود است و البته در این اصل با حکما، متکلمان و بسیاری دیگر همداستان‌اند. دو اصل دیگر عرفان در این بحث، عبارت است از:

الف. وحدت شخصی وجود. بر پایه این اصل، وجود تنها یک مصداق دارد و آن واجب تعالی است؛ زیرا با فرض اطلاق ذاتی و عدم تناهی خداوند، فرض وجودی دیگر - هرچند محدود و عین ربط به واجب - امکان ندارد. والا تناهی و عدم اطلاق خداوند سبحان لازم می‌آید. سایر امور نیز اگرچه موهوم و کاذب نیستند، ولی اعتباری‌اند و مصداق عینی وجود نیستند و نمی‌توان آنها را به وصف وجود متصف کرد. بدین ترتیب برخلاف حکمت مشاء و حتی متعالیه که مصادیق متعددی را برای وجود تصویر می‌کنند (اولی به نحو تباین و دومی به نحو تشکیکی) عرفان به وحدت شخصی وجود باور دارد و آن را منحصر در حق تعالی می‌داند.

ب. کثرت در عالم به عنوان نمود وجود. بر اساس دیدگاه عرفانی، اگرچه مصداق

وجود یکی بیش نیست و سایر امور، یعنی ممکنات، همگی اعتباری و غیر موجودند، ولی این اعتباری بودن به معنای موهوم بودن و غیر واقعی نیست؛ بلکه به معنای آن است که این امور جلوه‌ها، نمودها و شئون و نمایانگر آن وجود یگانه‌اند و البته شأن نمایانگری و نمود غیر از شأن موجودیت است.^۱

این دیدگاه نیز مغایر با دیدگاه فلسفی است که مبتنی بر کثرت واقعی وجود می‌باشد. این اعتباری بودن، هرگز همانند سراب کاذب و یا شبیه تصویر ذهنی فرد دوبین نیست که بر اثر نقص دید ظهور کند و منشأ تصویر ذهنی کاذب شود؛ بلکه نظیر صورت آئینه است که نمای صادق دارد. صورتی که در آئینه دیده می‌شود، گرچه دیگران آن را موجودی جدا از صاحب صورت و متفاوت از او می‌پندارند، اما از نگاه عارف، شأن و موقعیتی جز نشان دادن جمال صاحب صورت ندارد. بدین ترتیب اعتباری بودن ماسوی الله و جهان امکان و مراتب آن، چیزی از جایگاه آن نمی‌کاهد؛ زیرا تمام احکام و لوازمی که فلسفه و یا علوم جزئی برای آنها اثبات می‌کند، عرفان نیز بدان گردن می‌نهد، لیکن همه آن احکام، آیت و نشانه خدا و متعلق به او است. (تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۳۴) بر این اساس این نوع نگاه کاملاً متفاوت از دیدگاه برخی گرایش‌های تندرو صوفیانه و برخی گرایش‌های عرفان هندویی است که هرگونه کثرتی را امری وهمی و خیالی می‌دانند.

بدین ترتیب وحدت شخصی وجود، نافی هرگونه کثرتی نیست، بلکه صرفاً کثرت وجود، خواه تباینی و خواه تشکیکی را انکار می‌کند، و الا کثرت در مظاهر و تجلیات وجود را می‌پذیرد و بلکه بر آن تأکید دارد. بنابراین سراسر جهان امکان با حفظ همه شئون آن از قوس صعود و نزول همگی جلوه‌ها و نمودهای او خواهند بود، و البته منظور از جلوه و نمود، چیزی است که هویتی جز صورت مرآت‌ی خداوند ندارد؛ یعنی ذاتش آینگی است؛ نه آنکه هویتی غیر از آینگی داشته باشد و آینگی بر آن عارض شده باشد. (تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۶۴)

۱. منظور از امر اعتباری در اینجا مواردی همچون قراردادهای اجتماعی (در قبال امور تکوینی) و یا اعتباری همچون معقول ثانی منطقی و فلسفی (در برابر ماهیت)؛ و یا اعتباری در برابر اصل (همچون اعتباریت ماهیت در قبال وجود) نیست بلکه منظور از اعتباری در اینجا اصطلاح خاص اهل معرفت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ - ج ۱، ص ۳۴)

هستی و تعینات آن از منظر عرفان

حقیقت هستی منحصر به حضرت حق است و غیر او هیچ بهره‌ای از هستی ندارد. این حقیقت در نزد عارف، آن وجود یگانه‌ای است که از آن به غیب هویت، باطن مطلق، عنقای مغرب و «وجود لابشرط مقسمی» نیز یاد می‌شود؛ یعنی ذات او با قطع نظر از ماعدای آن، حتی اسما و صفات ذاتیه. او از هر تعینی مبرا است و از این‌رو هیچ نسبت و اضافی با هیچ‌یک از عوالم غیب و شهادت مادون خود ندارد و اسم و رسم و اثری از او در آن عوالم نیست. این حقیقت حتی برای انبیا و اولیا نیز ناشناخته و پنهان است و به همین دلیل به او مجهول مطلق هم گفته اند. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۲۷)

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر
 کانجا همیشه باد به دست است دام را
 شاید فرمایش پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک، و ما عبدناک حق عبادتک» (مرآة العقول، ج ۸، ص ۱۴۶) اشاره به این عالم داشته باشد.
 او را به هیچ صفتی و اسمی حتی اسم «الله» نمی‌توان موصوف کرد. پس همه اسماء الهی، مانند «ظاهر»، «باطن»، «احد»، «واحد»، و دیگر اسما به همراه کلیه مظاهر اسمائیه، خود در غیب ذات او مستهلک‌اند. در اینجا نه می‌توان از عینیت اسما و صفات نسبت به ذات سخن گفت و نه از غیریت، نه می‌توان او را به «وجوب» توصیف کرد و نه «امکان»؛ نه می‌توان او را تنزیه کرد و نه تشبیه؛ چراکه او فوق توصیف است. او از هرگونه ارتباطی با کثرات، تعینات، ظهورات و نیز با اظهار و ایجاد خلاق و صوادیر مبرا است؛ چرا که نفس ارتباط، خود موجب تقیید است. (پیشگفتار، شرح فصوص الحکم، ص ۲۴) او حتی به قید غیب و اطلاق وجودی نیز مقید نیست، والا محدودیت او لازم می‌آید. (رسالة النصوص، ص ۶)

نه اشارت می‌پذیرد نه عیان
 نه کسی زو نام دارد نه نشان

این در حالی است که فلسفه، برخلاف عرفان برای واجب الوجود چنین مرتبه‌ای را باور ندارد و حق تعالی را عبارت از وجود بشرط لا (مقام احدیت و یا واحدیت) می‌داند که از منظر عرفانی یکی از تعینات هویت غیبیه است.

تعینات مورد نظر عرفان عبارتند از:

الف. تعین اول یا مقام احدیت

اولین ظهور، جلوه و تعین آن هویت غیبیه، مقام احدیت است که منزه از هرگونه کثرت

است و نسبت به تمامی مراتب امکانی و غیر امکانی، حتی اسمای ذاتی تفصیلی مادون خود، بشرط لا است. این مقام اگرچه اسمای ذاتی حق تعالی را دربر دارد، به نحو استجنانی و اجمالی است، نه تفصیلی.

این تعین، آن حقایق و هویت‌های را که در هویت غیبیه مستور است و شأنیت ظهور دارند را به نحو اجمالی به ظهور می‌رساند. و از آنجا که این تعین به وصف وحدت ظهور می‌یابد و تنها با هویت غیبیه مرتبط است و تمامی کثرت‌ها در او مندرک و مستهلک است، بدان مقام «احدیت» گویند (پیشگفتار شرح فصوص الحکم، ص ۲۴) در اینجا نه کثرت عینی و نه مفهومی وجود ندارد. وحدت این مقام به گونه‌ای است که تمام وحدات و کثرات متقابل را زیر پوشش گرفته و در مقابل آن جز عدم نیست و بر همین اساس گفته‌اند که مقام احدیت، فرق چندانی با هویت مطلقه ندارد. به سخن دیگر مقام احدیت همان هویت مطلقه و ذات حق تعالی است به اعتبار اتصافش به وصف وحدت ذاتیه حقیقیه. اهل عرفان از این تعین به «تعین اول»، مقام «أو ادنی» و «مرتبه احمدیه» و «حقیقت محمدیه» یاد کرده‌اند که البته مراد از آن در اینجا «شخص» نبی اکرم نیست که آیه و نشانه این حقیقت است. این تعین که عین وحدت ذاتی است، لوازمی متأخر از خود دارد که از جمله آنها تعین علمیه است که مشتمل بر علم ذات به ذات و به صفات و لوازم صفات می‌باشد. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۲۴۶ - ۲۴۳ و ص ۲۶۷)

ب. مقام واحدیت

دومین تعین هویت غیبیه، مقام واحدیت است که همچون احدیت، منزله از هرگونه کثرت وجودی است، ولی تمایز و تفکیک مفهومی میان اسماء و صفات حق تعالی و نیز اعیان مترتب بر آنها وجود دارد. به عنوان مثال مفهوم علم الهی در این مقام از مفهوم قدرت و سایر مفاهیم، قابل تمیز است و نیز اسما و صفاتی همچون اسم ظاهر، باطن، اول، آخر، محیی، ممیت، قابض، باسط و علیم نیز قابل تفکیک‌اند؛ اگرچه همه این اسما و صفات به لحاظ وجودی به یک وجود موجودند و در متن واقعیت تفکیک غیرممکن است. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۱۲)

نکته قابل توجه در اینجا این است که تفاوت این دو مقام از یکدیگر، یک تفاوت واقعی و نفس الامری نیست. زیرا اولین ظهور هویت مطلقه و یا اولین اعتبار نسبت به آن عبارت از وحدت ذاتیه

حقیقیه است این وحدت از دو جهت و حیثیت بطون و ظهور برخوردار است: حیثیت بطون آن که متعلق آن عبارت از هویت مطلقه است و مقام «احدیت» نام دارد، و حیثیت ظهور آن که متعلق آن عبارت از کثرات است و مقام واحدیت نامیده می‌شود. این مقام و تعیین مشتمل بر اسما و صفات ذاتی و نیز مبدأ پیدایش کثرت در مراتب امکانی است. بنابراین می‌توان گفت اساسا تفاوت احدیت و واحدیت، جز به اعتبار عارف سالک نیست. به بیان دیگر عارف اگر در سلوک خود موفق به شهود، وحدت مطلقه شود مقام احدیت را دیده و اگر به مشاهده اسمای الهی به وجودی واحد نایل آید، مقام واحدیت را دیده است. بنابراین، این دو مقام در نسبت با سالک تعیین می‌شود و نه در نسبت با مراتب و تعیینات نفس الامری. بر این پایه می‌توان گفت واحدیت تعیین دوم حق تعالی نیست؛ بلکه واحدیت و احدیت هر دو تعیین اول حقیقت با دو چهره. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲ ص ۲۳۷ - ۲۴۰ و ص ۲۴۲) همان‌گونه که پیشتر گفتیم حکما این مقام را مقام ذات واجب تعالی می‌دانند و نه هویت مطلقه یا وجود لابشرط مقسمی را. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۸۴)

فیض اقدس و جایگاه آن در نظام هستی

حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه این تعیینات با غیب مطلق رابطه برقرار می‌کنند و چه چیزی این دو را به هم پیوند می‌دهد؟ پاسخ دیدگاه عرفانی این است که هویت غیبیه که همچون گنجی پنهان است، باید به نحوی ظهور یابد و برکاتش به ماسوی واصل گردد. بر این اساس باید واسطه و خلیفه‌ای الهی در کار باشد تا به واسطه او، نور آن حقیقت را در آینه اسما و صفات و لوازم آن، یعنی اعیان ثابته منعکس کند. این خلیفه عبارت از فیض اقدس است که در ظهور و افاضه حق استخلاف را بر عهده می‌گیرد. (مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ص ۲۱-۳۱)

توضیح این که اسمای الهی اعم از مستاثر و غیر مستاثر و نیز اعیان ثابت ممکنات که وجه علمی اشیا هستند، همگی به نحو اجمالی و استجنانی در مقام ذات حق تعالی تحقق دارند. در این مرحله خداوند اراده می‌کند که این اسما و صفات که کمالات ذاتی اویند، برای ذات خود او آشکار شود و این به واسطه فیض اقدس است.

حال اگر این ظهور و شهود ذاتی به نحو اجمالی باشد، این تعیین را احدیت یا تعیین اول می‌نامند. در این تعیین، غلبه نورانیت و وحدت فیض اقدس سبب می‌شود که تعیینات و کثرات، مجالی برای ظهور نیابند و در آن مندمج و مستهلک بمانند؛ اما اگر این ظهور و

شهود، جامع همهٔ اسما و صفات ذاتی به نحو تفصیلی باشد، واحدیت یا تعیین دوم نام می‌گیرد. در عین حال، در هیچ‌یک از این دو تعیین، جایی برای غیر ذات و کمالات آن نیست. این واسطه دو نسبت دارد: نسبتی با هویت غیبیه که هرگز ظهور نمی‌یابد و نسبتی هم با اسما و صفات و... که به واسطه این نسبت ظهور می‌یابد. (پیشگفتار شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۵، ص ۲۴)

نکته قابل توجه اینکه تفکیک و تمییز فیض از مفیض و مستفیض در فیض اقدس، صرفاً بر اساس تحلیل عمیق و اعتبار است؛ و الا اینها همه وجوداً متحدند و میان آنها جدایی نیست.

بدین ترتیب در قوس نزول به واسطهٔ فیض اقدس، نخست ظهور ذات برای ذات و سپس ظهور اسما و صفات ذات برای ذات و بالاخره ظهور لوازم اسما و صفات (ماهیات و اعیان ثابته و احکام و لوازم آنها) برای ذات به انجام می‌رسد، و بدین ترتیب تقرر اعیان ثابته که مظاهر اسما هستند و مشتمل بر ماهیات و مفاهیم و هویت‌های شخصی است، در همین مقام واحدیت شکل می‌گیرد. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۲۸)

فیض مقدس و جایگاه آن در نظام هستی

اعیان ثابته به دلیل آنکه به تبع مقام واحدیت و تنها در مرتبهٔ علمی تقرر دارند و ظهور و عینیت خارجی ندارند، طبعاً موجب پیدایی کثرت در عالم نمی‌شوند. آنچه موجب ظهور و بروز کثرت خلقی در مقام عین است، فیض مقدس است. به عبارت دیگر از آنجا که به واسطهٔ فیض اقدس، تنها ظهور تعیین بشرط لا شکل می‌گیرد، در حالی که در مراتب پایین‌تر زمینهٔ ظهور در مراتب خلقی نیز وجود دارد، واجب تعالی به واسطهٔ فیض واحد دیگری، یعنی فیض مقدس یا نفس رحمانی واحد به این نیاز پاسخ می‌دهد و بدین وسیله تعینات خلقی و عینی که مظاهر عینی اعیان ثابته‌اند، ظاهر و آشکار می‌گردند. (رحیق مختوم، در شرح حکمت متعالیه، ج ۱ - ۳، ص ۵۳۸. تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۳۱۴)

این فیض و فعل صادر از خداوند، وجود عام و منبسطی است که از آن به «حق مخلوق به» هم یاد می‌شود و در عین وحدت، همهٔ موجودات متعین و مخلوق را که اصطلاحاً «وجود بشرط شیء» نامیده می‌شوند، زیر پوشش خود دارد و وحدتش چنان سعه و گستره‌ای دارد که برای آن نمی‌توان شریک و دومی را تصور کرد؛ زیرا همه ممکنات در

سایه وجود او مستقرند.^۱ این فیض منبسط جایی برای غیر خود، همچون صادر اول و دوم و غیر آن نمی‌گذارد. او در عین آنکه نسبتش با حق تعالی نسبت آیه است به ذی الایه، حتی وجود فقری هم ندارد. با این همه به دلیل وحدت اطلاقی و گسترده‌اش همچون ذات حق، ثانی و شریکی برای او نیست. این فیض مایه ظهور عینی اسما و صفات الهی است و تمامی مراتب تعینات عینی امکانی قوس صعود و نزول را از ازل تا ابد دربر می‌گیرد و در نتیجه عوالم عقل، مثال و طبیعت را با همه مقاطعی که هریک از این سه عالم دارند در خود دارد. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲ ص ۳۱۸ و ج ۳ ص ۳۶۸) قونوی می‌گوید: «و الحق سبحانه و تعالی من حیث وحده وجوده لم یصدر عنه الا واحد لاستحالة اظهار الواحد و ایجاد من حیث کونه واحدا ما هو اکثر من واحد لکن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات و ما وجد منهما و ما لم یوجد مما سبق العلم بوجوده.» (پیشگفتار شرح فصوص الحکم، ص ۷۴ - ۷۳)

بدین ترتیب بی نهایت امور از خداوند متعال به واسطه فیض واحد منبسط صادر می‌شوند و به دلیل آنکه همگی مراتب و درجات آن فیض بیکرانند، از وحدت اطلاقی و غیر عددی برخوردارند. اگرچه این اطلاق بالعرض و به تبع وحدت اطلاقی بالذات واجب تعالی است. بنابراین اگر با فیض اقدس ظهور علمی اشیا شکل گرفت، به واسطه فیض مقدس این امور در عالم عین ایجاد می‌گردند. البته منظور از ایجاد در نزد اهل معرفت، ظهور و بروز عینی قوایل و استعدادات با وجه ظهور وجود (فیض مقدس) است. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲، ص ۲۶۰ و ۳۲۹)^۲

۱. در اینجا تفکیک میان اصطلاح صادر اول و مخلوق اول بر اساس مبانی عرفانی روشنگر است. (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۸)

۲. بدین ترتیب تا بدینجا چهار گونه اعتبار برای وجود بیان شد: ذات واجب تعالی یا هویت مطلقه که اطلاق برای او عنوان مشیر است نه وصف و قید و بر همین اساس وجود او را لایشرط مقسمی می‌دانند؛ مقام احدیت و واحدیت که عبارت است از وجود بشرط لا که نفی هرگونه تعیین امکانی و کثرت را می‌کند اما نسبت به هویت مطلقه محدودتر است؛ فیض واحد منبسط که عبارت است از وجود لایشرط قسمی که اطلاق و انبساط، قید آن است و بالاخره موجودات ممکن یا هستی‌های مقید که در زیر گستره فیض منبسط هستند که از آنها به وجود بشرط شیء یاد می‌شود.

فیض مقدس و تعینات خلقی (عوالم) سه‌گانه

از منظر عرفان این فیض در عین وحدت، به لحاظ تعینات تفصیلی به سه عالم تقسیم می‌شود:

۱. عالم ارواح. شامل سلسله عقول و نفوس است و اولین عالمی است که در عالم عین ایجاد شده و از دو عالم بعدی کامل‌تر است. ویژگی این عالم، آن است که ظهور و جودش صرفاً به صورت معنا تحقق یافته و از تعینات و تکثراتی همچون شکل و ماده مصون است. بر اساس این دیدگاه، جایگاه موجودات عقلانی همچون عقل اول و دوم و ... در عالم ارواح خواهند بود.

۲. عالم مثال. معانی در آن به صورت اشکال ظهور می‌کنند و در نتیجه از ترکیب و محدودیت بیشتری نسبت به عالم ارواح برخوردار است.

۳. عالم اجسام. افزون بر ترکیب ماهیت و وجود و ترکیب معنا و اشکال و مقادیر، از ویژگی مکانمندی و زمانمندی و و دیگر لوازم ماده و ترکیبات مادی نیز برخوردار است. ظهور وجود در این عالم به دلیل غیبت و احتجاب آن بسیار ضعیف است. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲ ص ۲۳۳-۲۳۴ و ص ۳۳۴)

فیض منبسط که جامع همه کمالات مظاهر امکانی است، معیت سربانی با جمیع این مظاهر امکانیه و وجودات مقیده از عقل گرفته تا موجودات مادی دارد. به تعبیری فیض منبسط، نفس تعین و ظهور و فیض حق متعال است و این موجودات هم طاری بر فیض مقدس‌اند. این او با همه هست، اما همه با او نیستند. (پیشگفتار شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۰) برای درک بهتری از رابطه فیض مقدس با وجودات مقیده امکانی، فیض مقدس را نفس رحمانی نامیده‌اند؛ زیرا فیض الهی نظیر بازدم نفس انسانی است که در عین بساطت با برخورد به مخارج دهان موجب ظهور حروف متمایز و کلمات متعین در عالم عین می‌گردد. (تحریر تمهید القواعد، ج ۲ ص ۳۱۴)

به هر روی موجودات عوالم سه‌گانه، چیزی جز مراتب این فیض گسترده واحد نیست. این فیض همچون نوری، بر ممکنات که ذاتا ظلمانی‌اند، می‌تابد و آنان را از پرتو خود به ظهور می‌رساند.

نکته پایانی در بیان دیدگاه عارفان

اگرچه دیدگاه فوق، از سوی تعداد قابل توجهی از عارفان برجسته مورد تأکید قرار گرفته

است، برخی از بزرگان این رشته، مانند ابن عربی (۵۶۰ - ۶۸۳) دیدگاه‌های مناقشه برانگیزی را هم در این باب ابراز داشته‌اند. وی که به گونه‌ای اساسی تمامی جریان‌های نظری را در عرفان اسلامی پس از خود، تحت تأثیر قرار داده، در مواضع متعددی از کتاب‌های خود و به طور خاص در فتوحات مکیه، درباره ظهور کثرت در عالم، فیض منبسط و قاعده الواحد سخن گفته است که بعضاً نامقبول می‌نماید.

او برخلاف حکما و بسیاری از عارفان، معتقد است که حق تعالی در مقام واحدیت از وحدت حقیقی برخوردار نیست؛ بلکه دارای صفات و جهات متکثره و نسبت‌های متعدد است و لذا خداوند می‌تواند به لحاظ هریک از این جهات، موجب پیدایی معلولی خاص و در نتیجه منشأ پیدایش امور کثیر گردد.

وی برای آنکه نشان دهد خداوند در این مقام، واحد من جمیع الوجوه نیست، به دیدگاه اشاعره استناد می‌کند که معتقدند خداوند با صفت قدرت، جهان را ایجاد می‌کند و با صفت علم موجب تحکیم و احکام می‌گردد و با صفت اراده موجب اختصاص جهان می‌شود و با توجه به اینکه اشاعره قائل به صفات زائد بر ذات‌اند، روشن است که مرید بودن او غیر از عالم بودن و قادر بودن است.^۱

این نشان می‌دهد که ابن عربی با همه تفاوت‌های بنیادینی که با اشاعره دارد، همچنان در چنبره فکری آنها اسیر می‌باشد و به همین دلیل گویا نتوانسته است مراد حکیمان را از قاعده الواحد، وحدت ذاتی خداوند و نیز رابطه عینیت اسما و صفات ذاتی حق تعالی با ذات به عنوان واجب الوجود، دریابد. در حالی که می‌دانیم کثرت مفهومی ملازمه‌ای با کثرت عینی ندارد، بلکه گاهی اموری هستند که در عین وحدت حقیقی عینی، مفاهیم متکثری بر آنها صدق می‌کند و خداوند هم در مقام واحدیت از وحدت حقیقی عینی برخوردار است و کثرت تنها در حوزه مفاهیم منطبق بر او مطرح است، نه عالم عین. به سخن دیگر اگرچه صفات ذاتی واجب تعالی، مفهوماً غیر یکدیگرند، همه آنها مصداقا عین یکدیگر و عین

۱. «لا یصدر عن الواحد من کل وجه إلا واحد و هل ثم من هو علی هذا الوصف أم لا فی ذلک نظر للمنصف أ لا تري الأشاعرة ما جعلوا الإيجاد للحق إلا من کونه قادرا و الاختصاص من کونه مریدا و الأحکام من کونه عالما و کون الشيء مریدا ما هو عین کونه قادرا فلیس قولهم بعد هذا إنه واحد من کل وجه صحیحا فی التعلق العام و کیف و هم مثبتو الصفات زائدة علی الذات قائمة به تعالی و هکذا القائلون بالنسب و الإضافات.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲)

ذات واجب‌بند و براین اساس اراده او عین قدرت و علم او است و اینها همه عین ذات اویند. او در جایی دیگر به شدت با جریان قاعده الواحد در مورد خداوند مخالفت می‌کند و معتقدان به آن را جاهل‌ترین مردم می‌خواند^۱ و در کتاب *التدبیرات الالهیه* در مقام اشکال بر حکما، قدرت الهی را در تنافی با قاعده الواحد می‌داند که از قضا این اشکال هم توسط اشاعره بر حکما وارد شده و حکما به آن پاسخ داده‌اند. (دیدگاه‌های غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها، ص ۶۴ - ۴۱) وی می‌گوید بر خلاف باور مردمانی که معتقد به قاعده الواحدند، اگر خداوند می‌خواست، می‌توانست یکباره موجودات متعددی بیافریند، و اگر غیر از این بود، موجب قصور اراده و نقص قدرت خداوند می‌گردید. چون از سویی وجود یکباره اشیا می‌تواند متعدد امتناع عقلی ندارد و ذاتا ممکن است، و از سوی دیگر قدرت خداوند هم به امر ممکن تعلق می‌گیرد. بنابراین نه مشکلی از سوی قابل و نه مانعی در تأثیر فاعل وجود دارد. بر این اساس خداوند می‌توانست به جای امر واحد، امور متعددی را بیافریند. نهایت اینکه چنین امری اتفاق نیفتاده است: ولو شاء سبحانه لاخترع موجودات متعدده دفعه واحده خلافا لما یذعیه بعض الناس من انه لا یصدر عن الواحد الا واحد. (*التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه*، ص ۱۲۱)

افزون بر این، وی به مواردی اشاره می‌کند که به اعتقاد او ناقض دیدگاه حکما در بحث قاعده الواحد است. یکی از این موارد به این بیان است که ما می‌توانیم از نقطه مرکزی دایره که امری واحد است، خطوط فراوان و متعددی را بر محیط دایره ترسیم کنیم، و این نشان می‌دهد که امر واحد در عین وحدت و عدم تکثرش، منشأ پیدایی امور متکثر شده است و نتیجه گیرد که «بطل قول من قال انه لا یصدر عن الواحد الا واحد» و سپس با استفاده از این نقض، متوجه واجب تعالی می‌شود و صدور کثرت بی‌واسطه از خداوند را توجیه می‌کند. قابل توجه است که مشابه این سخن را امام رازی پیش از وی گفته است و خواهی طوسی رحمته الله و دیگران بدان پاسخ داده‌اند. (دیدگاه‌های غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها، ص ۶۴-۴۱) در مقابل، صدرالدین قونوی (۶۷۳ - ۶۰۷)، مهم‌ترین شاگرد ابن عربی، جامی و

۱. «فلا ادری فی العالم اجهل ممن قال «لا یصدر عن الواحد الا واحد» و یقول «ان الحق واحد من جمیع الوجوه» «و هو یعلم ان النسب من بعض الوجوه و ان الصفات فی مذهب الآخر من بعض الوجوه فاین الواحد من جمیع الوجوه». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱۵)»

بسیاری دیگر، هم به وحدت حقیقی مقام واحدیت باور دارند و هم قاعده الواحد را پذیرفته‌اند و هم امر صادر از خداوند را امر واحد می‌دانند که همان فیض منبسط است.

خلاصه تفاوت‌های عرفان با فلسفه در پیدایی کثرت

الف. عموم حکیمان، حتی پیروان حکمت متعالیه معتقدند که همه کثرات امکانی متحقق در عالم خارج، بهره‌ای از وجود دارند؛ ولو اینکه آن‌گونه که صدرالمتألهین می‌گوید وجودشان عین فقر و نیاز باشد و ذاتشان جز فقر وجودی به حق متعال چیز دیگری نباشد. اما دیدگاه عرفانی، به هیچ روی جز برای حق تعالی وجودی قائل نیست و ماسوای او را تنها نمود و ظهور وی می‌داند.

ب. یکی از تفاوت‌های اساسی میان عرفان و فلسفه، در باب اصل علیت و صدور است. با توجه به آنکه عارف به وحدت شخصی وجود معتقد است و کثرت را صرفاً در مظاهر و شئون وجود می‌داند، علیت و فاعلیت در نزد او به معنای تجلی و ظهور است و نه وجود واقعی. و در نتیجه صادر اول، عبارت از اولین ظهور و نمود آن حقیقت مطلق است و هیچ بهره‌ای از وجود ندارد. در حالی که در حکمت، علیت فعلی وجودی است که موجب پیدایش موجود یا موجودات واقعی دیگر می‌شود. (تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۷۴)

ج. عارفان فعل واحد بلاواسطه الهی را فیض منبسط می‌دانند، در حالی که حکما در این باب اختلاف دارند. از حکیمان مشاء، ابن سینا و بسیاری دیگر، اولین صادر را عقل اول می‌دانند که او خود منشأ پیدایی عقل بعدی است و طبعاً وجودی متمایز از عقل دوم و... دارد؛ در حالی که صدرالمتألهین، به پیروی از مکتب عرفانی صادر اول را فیض منبسط می‌داند. گو اینکه سعی کرده است میان نظر این دو گروه، نقطه وحدتی را پیدا کند. به این نحو که عقل اول و فیض منبسط، تنها به اعتبار اجمال و تفصیل با هم متفاوت‌اند، ولی واقعا چیزی غیر هم نیستند. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۲۸ - ۳۳۲ و الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۷۱)

د. بر اساس عرفان، وحدت صادر اول، وحدتی سعی و اطلاقی است که همه ممکنات را پوشش می‌دهد. وحدت او به گونه‌ای است که هیچ قیدی به جز اطلاق و انبساط را بر نمی‌تابد (لابشرط قسمی). در عین آنکه با هر کثرتی سازگاری دارد و ساری در همه وجودات امکانی است، ترکیبی در او وجود ندارد و گستره‌اش، به گونه‌ای است که صادر

دوم و سوم و... همگی تحت پوشش اویند. او همچون خداوند در عین اول، آخر و در عین ظاهر، باطن است و مانند او ثانی و ثالث و... ندارد. با این تفاوت که او مقید به اطلاق و عموم است، ولی واجب تعالی از این قید مبرا است؛ در حالی که از نظر حکمای مشاء، وجودها حقایقی متباین با یکدیگرند؛ یعنی وجود واجب تعالی، مابین با دیگر موجودات امکانی است و وجود صادر اول مابین با صوادر بعدی است و طبعاً صادر اول (عقل اول) موجودی بشرط شیء، محدود و متمایز از عقل دوم و سایر موجودات مادون است. البته اگر آن گونه که حکمای متعالیه می‌گویند وجودها همگی مراتب تشکیکی یک حقیقت گسترده باشند و واجب تعالی واجد بالاترین مرتبه آنها باشد، امکان صدور یک واحد گسترده تشکیکی که عین ربط به واجب تعالی و حقیقت هستی (وجود بشرط لا) است، وجود خواهد داشت و طبعاً بحث عمیق‌تر از سخن مشائین خواهد بود؛ اما با این وصف هنوز تفسیر مناسبی از وحدت مطلق، بساطت مطلق و مانند آن نمی‌توان داشت؛ زیرا بر اساس حکمت متعالیه، بساطت واجب تعالی، بساطت بشرط لا است؛ یعنی مقید به طرد کثرت است و خود این قید موجب عدم اطلاق ذاتی او خواهد بود و در این صورت آنچه از او صادر می‌گردد، نیز فعلی مقید خواهد بود که مطمئناً در مرتبه‌ای نازل‌تر از اطلاق فیض منبسط عرفانی خواهد بود. (تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۷۶ - ۷۷)

نتیجه گیری

در نظام هستی‌شناسی عرفان و حکمت، اصول مشترکی وجود دارد؛ همچون اصل واقعیت، وجود حق تعالی، کثرت در نظام هستی و اینکه کثرت در عالم بر اساس قاعده الواحد و با ترتیب ویژه‌ای از خداوند صادر می‌شود؛ در عین حال تفاوت‌هایی نیز به چشم می‌خورد که جدی است.

به عنوان نمونه دیدگاه عرفانی بر مواردی همچون وحدت شخصی وجود و اعتباری بودن کثرت، هویت مطلقه (وجود لا بشرط مقسمی) به عنوان واجب الوجود، علیت به معنای ظهوربخشی به معلول و نه ایجاد آن، نقش فیض اقدس و اعیان ثابت در پیدایش کثرت در عالم، و سرانجام فیض منبسط به عنوان فعل خداوند تأکید دارد؛ در حالی که رویکرد فلسفی در این موارد، عمدتاً به گونه‌ای دیگر است. حکما معتقدند که به جز حق تعالی موجودات دیگری نیز وجود دارند و لذا کثرت حقیقی و واقعی است، و وجود واجب

تعالی، وجودی بشرط لا است (مقام واحدیت یا احدیت) و نه هویت مطلقه، علیت به معنای ایجاد معلول است، و بالاخره اینکه اولین صادر از خداوند عقل اول است، نه فیض منبسط. آری؛ صدرالمتهین و پیروانش اولین صادر را فیض منبسط می‌دانند؛ ولی برخلاف عرفا، آن را امری موجود و نه اعتباری می‌دانند.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال (۱۳۷۵ ه.ش)، پیشگفتار شرح فصوص الحکم محمد داوود قیصری رومی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲. ابن عربی، محیی الدین (۱۳۳۶ ه.ق)، التدریبات الإلهیة فی إصلاح المملكة، لیدن.
۳. _____ (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
۴. امام خمینی (۱۳۷۶ ه.ش)، مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولاية، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۵. جوادی آملی (۱۳۸۷ ه.ش)، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۶ ه.ش)، ریحق مختوم در شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۶۰ ه.ش)، الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸ ه.ش)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. شیرازی، صدرالدین (صدرالمتألهین)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم: مصطفوی.
۱۰. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحق (۱۳۶۲ ه.ش)، رساله النصوص، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. المجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳ ه.ش)، مرآة العقول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. میری، سیدهحسن (زمستان ۱۳۸۸)، «دیدگاه‌های غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها»، قم: نشریه اسراء، شماره ۲. (رساله النصوص، قونوی، تصحیح آشتیانی، ص ۷۴ - ۷۳).