

عرفان و کرانه‌های هستی

فاطمه طباطبایی*

چکیده: شناخت حلقه اتصال میان جهان آفرینش و خالق هستی از عمده مباحثی است که مورد بررسی اندیشمندان قرار گرفته و عارف و فیلسوف را بر آن داشته است تا هر یک به شیوه خود در تبیین و حلّ معمای آن بکوشند. اگرچه میان دنیای عارف و فیلسوف تفاوت بسیار است؛ حقیقت فراگیر «وجود» و هستی توانسته است آن دو را به هم نزدیک سازد و هر کدام با استفاده از تجربیات و اندوخته‌های یکدیگر و پس از عبور از گذرگاههای دشوار رد و قبول، به نقطه مشترکی دررسند. در این نوشتار، شناخت تلقی عرفا از فلاسفه، با استفاده از بیانات خود آنان، بررسی نقاط اشتراک آن دو طایفه مطرح شده و نویسند در پایان به بیان حلقه پیوند و اتصال میان وحدت حقی با کثرت خلقی از طریق تبیین مراتب کلیه وجود یا حضرات خمس پرداخته و نتیجه گرفته است همان‌گونه که در سیر نزول، «خليفة كبرای الهیه» یا عین ثابت انسان کامل، واسطه خلقت و تکوین موجودات است. در قوس صعود نیز انسان کامل، واسطه فیض استکمال و رجعت همه موجودات به خالق خویش می‌باشد.

جهان هستی و شناخت مسائل آن از جمله مباحثی است که همواره ذهن بشر اندیشمند را به

* مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

خود معطوف داشته است اگرچه بحث و بررسی دربارهٔ اساس هستی به شاخه‌ای از علوم که آن را علم اعلی (فلسفه برین) می‌خوانند، مربوط می‌شود؛ اما جذابیت و اهمیت آن موجب شده است تا هر متفکری در اطراف آن به بحث و تفحص بپردازد و خویشتن را در برابر پرسشی پیرامون حقیقت هستی، مراتب آن و نحوهٔ ارتباط عالم با مبدأ آن بیاید و در این میان شناخت حلقهٔ اتصال میان جهان آفرینش و خالق هستی که به تعبیر امام خمینی (س) تصور آن مشکلتر از تصدیق آن است، بیشتر بیندیشد. عرفای بزرگ در این باره دریافته‌های ذوقی و عرفانی خویش را با براهین فلسفی آمیخته و فلاسفه نیز برای کشف این معما تلاش کرده‌اند و اگرچه دنیای فیلسوف و دنیای عارف یا به تعبیر دیگر، میان فلسفه و تعقل و عرفان و شهود تفاوت فراوان و چشمگیری وجود دارد؛ اما حقیقت فراگیری که این دو نحله پیشش و نگرش را به هم نزدیک می‌سازد، حقیقتی است که به هر دو مکتب مجال ارائهٔ دیدگاه‌های جدید و عرضهٔ چشم‌اندازهای دلپذیری می‌بخشد و تفسیری زیبا و دلنشین بر مبنای «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» از عالم غیب و شهادت، معنا و صورت، خالق و خلق را بیان می‌کند. آن حقیقت جامع و فراگیر، «هستی» و «وجود» است که دنیای عارف را با دنیای فیلسوف پیوند می‌زند؛ زیرا هر دو برای تبیین و تفسیر نظام هستی ناگزیر از پرداختن به آن می‌باشند. صاحبان این دو نحله توانسته‌اند پس از گذر از ماجراهای بسیار و هموار کردن فراز و نشیبهای فراوان به اتحاد و یگانگی دست یابند؛ یعنی فلسفه، اندیشه‌های عقلانی خود را در اختیار عرفان گذاشته و عرفان نیز اندوخته‌ها و یافته‌های شهودی و اشراقی خود را در اختیار فلسفه قرار داده است تا ساحت‌های دست‌نیافتنی و بیرون از حوزهٔ تعقل را بازشناسند. البته باید اذعان نمود که این پیوند مبارک به آسانی حاصل نشده است و فیلسوف و عارف پس از عبور از ماجراهای تلخ و رد و قبول‌های بسیار، توانستند با رسیدن به نقطهٔ مشترک، این نزاع دیرینه را تا حدودی به دوستی و یکرنگی مبدل سازند. در این مقاله، برآنیم تا با نماد قراردادن پیوند فلسفه و عرفان به تبیین پیوند کثرت و وحدت به عنوان دو وجه بنیادی در توجیه ساختار طبقات و مراتب هستی بپردازیم. به همین منظور، ابتدا تلقی عرفا از فلاسفه را مطرح می‌کنیم، سپس به بررسی نقطهٔ اشتراک هر دو طایفه می‌پردازیم و در نهایت ضمن طرح رابطهٔ حق با خلق، از طریق تبیین مراتب کلیهٔ وجود یا حضرات خمس در عرفان، حلقهٔ پیوند و اتصال میان وحدت حقی (حقیقت هستی) با کثرت خلقی (عالم آفرینش) را بیان

می‌کنیم.

مطرح کردن نگرش عرفا به فلاسفه، از آن جهت اهمیت دارد که همواره این دو گروه از حیث تبیین حقیقت هستی اختلاف نظر داشتند و نزاعهای جدی بین آنها بروز کرده بود و کسانی توانستند با تلاش خود این اختلافات را تعدیل کنند. در این رابطه ضروری است که اهمیت مساعی روشن‌بینان اندیشمندی که با تمام توان همت خویش را صرف نزدیک‌سازی مرزهای عرفان و فلسفه داشتند، شناخته شود.

عرفا که پیوسته به چالش با اندیشه‌های فلاسفه می‌پردازند، معتقدند آنان از دست یازیدن به حقیقت بی‌نصیب هستند؛ از جمله کسانی که بیشتر از دیگران این نظریه را مطرح کرده است سیدحیدر آملی، عارف مشهور، است که اعتقاد دارد پیروان نحلهٔ مقابل به اندازهٔ سر سوزنی به حقیقت راهی ندارند.... و علوم آنان بر شک و تردید آنها خواهد افزود «و لیس یحصل لهم من هذین العلمین معرفة الله و معرفة الاشیاء قدر رأس ابرة، بل تزید منهما الشکوک و الشبه»^۱ اینان نه تنها در خودشناسی و خداشناسی طرفی نمی‌بندند بلکه بنا بر اعتراف خود، قادر به شناخت أعراض وجود هم نیستند.^۲

سید حیدر، بخش عظیمی از کتاب جامع‌الاسرار را به اعترافات متکلمین و فلاسفه در ناتوانی خود از درک و فهم حقایق اختصاص داده است که به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

الف) گفتهٔ ابوعلی سینا را گواه مطلب خود می‌آورد که گفته است: «ما نمی‌توانیم حقیقت مبدأ اعلی و عقل و نفس یا جان و خرد را بشناسیم» فلا نعرف حقیقة الاول و لا العقل و لا النفس.^۳

و یا اینکه فرموده: «الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر فانما لانعرف من الاشیاء الا خواصها... و لانعرف حقیقة الاعراض»^۴

ب) به گفتهٔ فخر رازی اشاره می‌کند که به عقال بودن عقل پی برده و معتقد است از مباحث خویش جز قیل و قال بهره‌ای نگرفته و دردمندان چنین سروده است:

نهایة افسدام العقول عقال و اکثر سعی العالمین ضلال^۵

و برنادانی سی ساله و عمر تلف کردهٔ خویش اشک ندامت می‌ریزد و با حسرت می‌گوید: «منذ ثلاثین سنه، فلاح لی الساعة ان الامر علی خلاف ما کان عندی»^۶

ج) به اقوال دیگر بزرگانی چون محقق طوسی، غزالی، افضل‌الدین خونجی، نصیرالدین کاشانی، افضل‌الدین کاشانی، کمال‌الدین میثم البحرانی و استادش علی بن سلیمان بحرانی^۷ اشاره می‌کند و بر اثبات مدعای خود - که غیر عارف از دست یازیدن به حقیقت بی‌بهره است - تأکید می‌ورزد و ما در اینجا فقط به جملاتی که سید حیدر از عبدالرزاق کاشانی در مقدمه رساله اصطلاحات الصوفیه آورده است، بسنده می‌کنیم. عبدالرزاق خدا را سپاس می‌گوید که او را با «دیده‌ها» از «شنیده‌ها» بی‌نیاز و از گفتگوهای بیهوده بازداشته است و از مجادله و معارضه مصونیت بخشیده است. «الحمد لله الذی نجانا من مباحث العلوم الرسمى بالمن و الافضال و اغنانا بروح المعاینه عن مکابدة الثقل و الاستدلال و انقذنا ممّا لا طائل تحته من کثرة القیل و القال و عصمنا من المعارضة و المناظرة و الجدل و الجدل...»^۸

د) صدرالدین شیرازی که تمام تلاش و کوشش خود را در پیوند و آشتی میان برهان و عرفان صرف کرده و موفقیت چشمگیری نیز به دست آورده است در دیباچه اسفار خویش از پرداختن و اشتغالات قبلی خود به فلسفه و کلام، طلب بخشش می‌کند و می‌گوید: «و آئی لاستغفرالله کثیر اما ضیعت شطر آمن عمری فی تتبع آراء المتفلسفه و المجادلین اهل الکلام، و تدقیقاتهم تعلّم جریزتهم فی القول و تفننهم فی البحث»^۹

در گرماگرم این رویاروییها و مخاصمه‌ها با شخصیت‌های بزرگ و توانمندی آشنا می‌شویم که بیشتر هم و تلاش خود را صرف تلفیق آراء فیلسوفان و عارفان کرده و کوشیده‌اند با برجسته‌ساختن عناصر مشترک، این دو نحله شریف را به هم نزدیک سازند و خوشبختانه به نتایج مطلوبی هم دست یافته‌اند، آثاری چون فصوص، مصباح الانس، تمهید القواعد و... را می‌توان ارمغان چنین تلاشی دانست. این بزرگان توانستند با بهره‌مندی از درک ابتدایی‌ترین مسائل فلسفی به عالیترین دریافتهای عرفانی راه یابند؛ به عنوان مثال از اصیل دانستن ماهیت - بارزترین چیزی که ذهن با آن مانوس است - به «اصالت وجود» راه یافتند و از قول به «تباین وجود» گذشته به «وحدت تشکیکی» وجود نایل شوند و در مرحله‌ی هیات به معنی الاخص از واجب الوجود بالذات، تصویری اطلاق می‌دهند که دیگر جایی برای «غیر» باقی نمی‌گذارند تا قاعده «صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر» را جاودانه سازند. در اینجا است که فلسفه و عرفان در مسأله «وجود» به هم می‌آمیزند و هر دو مکتب، اندوخته‌ها و یافته‌های خود را برای

تبیین این حقیقت مبنایی و اصیل نثار می‌کنند؛ زیرا در نگاه فیلسوف واژه «وجود» شایسته‌ترین و فراگیرترین کلمه‌ای است که می‌تواند نظام هستی را با همه گستردگی اش در خود جای دهد. نظامی اینچنین با تکیه بر حقیقت «وجود» می‌تواند احدبینی را با کثرت‌نگری طوری در کنار هم قرار دهد که هیچ کدام به ساحت دیگری لطمه‌ای وارد نسازد و تعالیم خود را در یک جمله شفاف و مشخص «توحید الکثرة و تکثیر الوحده» خلاصه نماید. حاصل آنکه، «وجود» و «هستی» فراگیرترین مفهومی می‌شود که انسان می‌تواند به وسیله آن هستی خود و جهان بیرون از خود را بدون هیچ واسطه‌ای بشناسد و رابطه و پیوندی میان جهان درون و جهان بیرون برقرار کند و حتی از این مرحله نیز فراتر رفته «عدم» را نیز زیر پوشش خود قرار دهد. بدین سان می‌بینیم هر حقیقتی که اندک بهره‌ای از ثبوت و تحقق داشته باشد، در هرم هستی جای می‌گیرد. پس شناخت یک پدیده ناپایدار و تجربی نیز در این مجموعه قابل بررسی می‌گردد و مباحث مربوط به «وجود» عمق و اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. از بدیهی‌ترین مفاهیم تا پیچیده‌ترین آن در این «موضوع» قابل تأمل و اندیشه است و اساسی‌ترین فصل مشترک عرفان و فلسفه می‌گردد که با یک تغییر مختصر موضوع هر دو علم قرار می‌گیرد.^{۱۱}

صدرالدین شیرازی در کتاب مشاعر خود به اهمیت مسأله «وجود» و هستی می‌پردازد و می‌نویسد:

چون مسأله هستی نهادی‌ترین بنیاد قواعد حکمت و مبنای نخستین
مسائل الهی و قطب آسیای علم توحید و معاد و رستاخیز ارواح و اجساد
است؛ بهتر آن دیدیم در این رساله‌ای که در آن بحث از حقایق ایمان و
قواعد حکمت و عرفان می‌رود، سخن را از آن آغاز کنیم.^{۱۱}

بدین ترتیب، روشن می‌گردد که اگرچه فیلسوف و عارف بر سر قبول و پذیرش و اهمیت «وجود» اتفاق نظر دارند و آن را حقیقتی یگانه و بسیط می‌دانند و در بدهات آن سخن می‌رانند؛ اما پذیرش این امر به منزله خاتمه یافتن نزاع و جدال میان آنان نیست. آنچه می‌توان نتیجه گرفت این مطلب است که فیلسوف به عرفان رسیده چون صدرا توانسته است با درک و فهم هستی و مراتب آن یافته‌های شهودی عارفانه را با براهین فلسفی مطرح نماید و پس از وی نیز بزرگانی چون فیض کاشانی، ملاعلی نوری، ملاعبدالله زنوزی، آقا علی مدرس، حاج ملاهادی سبزواری،

حاج سید احمد کربلایی، حاج شیخ محمدحسینی اصفهانی، میرزا محمد مهدی آشتیانی و بالاخره علامه طباطبایی و امام خمینی (س) که در پیمودن این راه دشوار همت گماشته‌اند و این دو گرایش فکری را با هم متحد کرده‌اند.

حلقه پیوند حقیقت هستی با عالم آفرینش

یکی از اصول مهم و پذیرفته شده در عرفان نظری، اصل تجلی است که رابطه تمامی موجودات با حضرت حق را تبیین می‌کند. بنا بر این اصل، جمیع موجودات، فیضان و تراوشی هستند که به طریق تجلی از حضرت حق صادر می‌شوند و به او نیز باز می‌گردند. محی‌الدین بن عربی در *فصوص الحکم* در فص آدمی سعی می‌کند به تبیین رابطه حق و خلق پردازد^{۱۲} او قبل از هر چیز تلاش می‌کند تا به مخاطب خود بفهماند حقیقت هستی امری دوگانه نیست تا به صورت حق و خلق مطرح شود بلکه حقیقتی بسیط و یگانه است که مراتب و جلوات دارد. بدین ترتیب، جهان آفرینش پدیده‌ای نیست که در یک برهه از زمان به وقوع پیوسته باشد، بلکه مظهر و مجلایی است که تجلی دائمی حضرت حق را پذیرا می‌شود. پس عالم چیزی جز ظهور و تجلی حضرت حق نیست؛ ولی از آن جهت که مظاهر اسماء الهی است و اسماء الهی همه قدیمند پس هستی از عدم خلق نشده و سابقه عدمی نیز ندارد و ازلی خواهد بود.^{۱۳}

سپس ابن عربی به بررسی این نکته می‌پردازد که چگونه می‌توان میان ذات خداوند که وحدت صرف است با جهان هستی که دارای مراتب کثیره است رابطه‌ای تصویر کرد. به بیان دیگر، چگونه می‌توان وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت ترسیم نمود؟ این پرسش اساسی و مهم، عرفا را بر آن داشته است تا در این باره بیندیشند.

ابن عربی با طرح واسطه بودن «اعیان ثابته»^{۱۴}؛ یعنی حقایق و صور معقوله‌ای که همواره عقلی و کلی‌اند و هرگز به منصه ظهور نخواهند آمد، به پرسش فوق پاسخ می‌گوید. از منظر شیخ اکبر میان این حقایق معقوله (اعیان ثابته) و جهان خارج همواره پیوستگی و وابستگی وجود دارد و برای توضیح و تفسیر و شرح این مطلب از فلسفه مدد می‌گیرد و این مطلب ذوقی و عرفانی را با براهین فلسفی درمی‌آمیزد و قابل انتقال به دیگران می‌سازد. او می‌گوید همان‌گونه که حقایق کلی و معقول در عالم فلسفه، همواره کلی‌اند و معقول^{۱۵} و در عین اینکه با مصادیق و

افراد خود در عالم هستی پیوسته در ارتباطند و این ارتباط لطمه‌ای به ساحت معقولیت و کلیت آنها نمی‌زند، میان عالم غیب (اعیان ثابت) و عالم شهادت (مظاهر اسماء) نیز این ارتباط روشن‌تر و قطعی‌تر می‌باشد. او دلیل این قطعیت و تابناکی را در وجودی بودن این دو ذکر می‌کند و اینچنین می‌گوید که اگر ارتباط میان امور کلی که صرفاً عقلی‌اند با مصادیقشان که اموری عینی‌اند روشن باشد، این ارتباط میان دو حقیقت و جودی اقوی است.^{۱۶}

از اصول دیگری که عرفا به آن سخت معتقدند اصل وحدت حقه حقیقه الهی است. از نظر اینان کثرات در ساحت اسماء الهی مطرح می‌شود و تعیین به اسم، نخستین تعیین و تکثری است که در دار هستی واقع شده است و عالم که جامع کثرات است از منظر عارف وحدت و جودی، مجلس حضور حق^{۱۷} و مظهر اسماء الهی است و اسماء الهی واسطه فیض و موجب استکمال موجودات می‌باشد. با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت:

(۱) منظور از اسماء الهی همان حقایق موجودات است و آن الفاظی که ما به آنها اسم می‌گوییم «اسم الاسم» است. وقتی که خداوند به جناب آدم، اسماء را تعلیم فرموده؛ در واقع، حقایق عالم وجود را به حضرتش آموخته است.

(۲) هرگونه تعیین و تکثر را می‌باید در ساحت اسماء الهی تبیین نمود.

(۳) اسماء الهی سرآغاز خلقت و کارگزاران آفرینش‌اند که مراتب وجود در سیر نزول و صعود از این ساحت آغاز و به آن ختم می‌شود و ما نیز در اینجا به شرح حضرات خمس یا مراتب کلیه وجود می‌پردازیم تا از این طریق بتوانیم حلقه اتصال میان وحدت حقی و کثرت خلقی را بهتر تبیین و توجیه نماییم.

حضرات خمس الهیه

اولین حضرت، حضرت احدیت یا «غیب الغیوب» است و این نام از آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» اخذ شده است و هیچ‌گونه شناخت و معرفتی به این ساحت راه ندارد و اگر ظهوری در این مقام مطرح می‌شود تنها و تنها ظهور «هُوَ» بر خویشتن است. از این رو برخی از ره‌یافتگان به حقیقت این ساحت را در طبقه‌بندی خویش قرار نداده‌اند؛ زیرا این مقام نه اسمی دارد و نه رسمی و «غیب مطلق» می‌باشد. امام خمینی (س)، پیر ره‌یافته ما در کتاب مصباح‌الهدایه^{۱۸} هشدار

می دهند:

ای مهاجری که با قدم معرفت و یقین به سوی خداوند در حرکتی، بدان
هویت غیبی همچنان در غیب و کمون است.

سپس می فرماید:

از آن حقیقت مقدسه در همه عوالم ملک و ملکوت نه اثری است و نه
نشانی و نه اسمی و نه رسمی و دست آرزو متندان از آن ساخت کوتاه است و
دل اولیا کامل از ساخت قدسش در حجاب و برای همه انبیا مرسلین
همچنان ناشناخته مانده تا آنجا که اهل مکاشفه به عجز خود از معرفت به او
در چنین ساحتی اقرار دارند.^{۱۹}

و همچنین می نویسد:

این حقیقت غیبیه به عوالم غیب و شهادت نه نظر لطف دارد و نه نظر
قهر؛ و در مقام ذات بدون آنکه واسطه‌ای در کار باشد نظر به اسماء و صفات
نیز ندارد و در هیچ مرآت و آینه‌ای تجلی نمی‌کند، غیبی است که از ظهور
مصون است، پرده‌نشینی است که هرگز پرده‌های نور از جمالش کنار نرفته
است، پس اوست باطن مطلق و غیبی که مبدأ اشتقاق هیچ مشتقی نشده
است.^{۲۰}

سپس به نکته لطیف و دقیقی اشاره می‌کنند و به خواننده هشدار می‌دهند که توجه داشته
باشد که اگر برای «ذات» واژه «باطن» و «غیب» به کار برده شده صرفاً از تنگی قافیه و ضیق عبارت
است. مبدا چنین تصور شود که منظور همان باطنی است که اوصاف قدسی می‌نامند که عبارت
است از تجلی در مقام صفات، یا همان باطنی که از اسماء ربوبی است؛ زیرا این دو متأخر از آن
مقام سابق می‌باشند و آن حقیقتی است که قلوب اولیا نیز از توجه به آن حقیقت محرومند، پس
چگونه می‌توان با الفاظی که خود از مقوله مفاهیم‌اند از آن ذات، سخن راند.^{۲۱}

أَلَا إِنَّ ثَوْباً خِيطَ مِنْ نَسِجِ تِسْعَةٍ وَعِشْرِينَ حَرْفًا مِنْ مَعَالِيهِ قَاصِرٌ^{۲۲}

پس از منظر امام، این حقیقت غیبیه، حقیقتی است که با مخلوقات تباین دارد و هیچ
سنخیتی میان او و سایر موجودات وجود ندارد و به این نکته اشاره می‌کنند که اگر برخی از

کاملین به عدم ارتباط و عدم اشتراک میان خالق و مخلوق حکم کرده‌اند، منظورشان تباین میان این حقیقت غیبیه با مخلوقات است، حال آنکه ارتباط حق با مخلوق در مقام دیگر، قابل انکار و تردید نیست و سپس متذکر می‌شوند که این مطلب مهمی است و اگر درست فهمیده نشود، لغزشگاهی است که سالک نظریق را به دام «تنزیه» یا «تشبیه» خواهد انداخت که نتیجه هر دو تفکر، منحرف شدن از جاده حقیقت می‌باشد.^{۲۳}

ایشان در شرح دعای سحر^{۲۴} نیز با بیان دیگری متذکر همین نکته می‌شوند که اگر کسی به خاطر تنزیه حق تعالی، افعال را به بندگان خدا نسبت دهد و حق تعالی را از انجام کار معزول بداند، قطعاً به بارگاه قدس ربوبی راه نخواهد یافت و از جام توحید نیز نخواهد نوشید و از رؤیت حق محروم خواهد شد، زیرا چنین شخصی قاصر است و به خویشتن ظلم کرده و تنزیهی که انجام داده است، عین تقصیر و تحدید است. چنین فردی در گروه «مَعْتُوبٌ عَلَيْهِمْ» قرار دارد و اگر به «تشبیه» گرفتار شود و افعال را با عدم لحاظ کثرت به حق تعالی نسبت دهد، او نیز از شاهراه حقیقت خارج شده و در گروه «ضالین» مأوا می‌گیرد.

پس راه راست و درست و هموار این است که نه قایل به تنزیه صرف و نه تشبیه صرف باشیم. بنابراین، عارف مکاشف و سالک به حقیقت رسیده دارای دو چشم بینا خواهد بود و با دو چشم به حقیقت می‌نگرد، با یک چشم به پیوستگی و نابودی اشیاء بلکه به نادیدن غیر و از یاد بردن کثرات توجه دارد و با دیده دیگر به نفی ارتباط و حصول احکام کثرت می‌نگرد.^{۲۵}

محی الدین عربی در سروده‌ای زیبا، معایب تشبیه و تنزیه را بیان می‌کند:

فان قلت بالتزیه كنت مقیداً	و ان قلت بالتشبهه كنت محدداً
و ان قلت بالامرین كنت مسدداً	و كنت امساماً فی المعارف سیداً
فمن قال بالإشفاق كان مشركاً	و من قال بالافراد كان موحداً
فإیساك و التشبهه إن كنت ثانیاً	و ایساك و التنزیه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو و تراه فی	عین الأمور مسرحاً و مقیداً ^{۲۶}

این عربی در جای دیگر تصریح می‌کند که انسان بدون استمداد از شرع نمی‌تواند به حقیقت جمع بین تنزیه و تشبیه دست یابد.^{۲۷}

دومین حضرت، حضرت واحدیت یا ساحت اسماء و صفات الهی است. در این ساحت است که چشمه جوشان هستی به جوشش درمی‌آید و حب ذاتی حضرت حق بر این تعلق

می‌گیرد که مجموعه کمالات و زیباییهای خویش را یکجا و در آینه‌ای تمام‌نما نظاره کنند، بدین‌سان حضرت «واحدیت» را ظهور تفصیلی حضرت احدیت دانسته‌اند و آفرینش و جهان هستی را به آینه‌ای همانند ساخته‌اند که حضرت حق، تمام حسن و کمالات خویش را به نحو احسن و به صورت کلی و جزئی در آن آینه مشاهده می‌کند. شیخ اکبر چنین آینه‌ای را «کون جامع» یا «حق مخلوق به» نام نهاده است و می‌نویسد:

لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ اسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَلْفُهَا الْإِحْصَاءُ
 أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أَنْ يَرَى عَيْتَهُ، فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْضُرُ الْأَمْرَ
 كُلَّهُ، لَكُونَهُ مُتَصَفًّا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ... ۲۸

حضرت امام خمینی (س) به «واسطه» بودن این حضرت اشاره می‌کنند و می‌گویند: اگر دریافته شود که آن حقیقت غیبی بالاتر و رفیعتر از آن است که دست متفکر و اندیشمند و عارفی به حضرتش برسد و همچنین فهمیده شود که هیچ کدام از فیض‌گیران، بی‌واسطه نمی‌توانند از این ساحت نیز بهره‌مند گردند و همچنین هیچ‌یک از اسماء و صفات الهی با داشتن تعینات نمی‌توانند محرم اسرار حضرت حق گردند؛ بنابراین، وجود خلیفه یا واسطه‌ای لازم است که یک روی پنهانی به هویت غیبی و یک روی به عالم اسماء و صفات داشته باشد تا حلقه اتصال میان مبدأ و عالم خلقت باشد و به وسیله او درهای برکات گشوده شود و چشمه‌های خیرات سرزند و صبح ازل بدمد و آغاز به انجام پیوندد. ۲۹

از این رو، این ساحت را واسطه میان حق و خلق نیز دانسته‌اند و آن را وجودی می‌دانند که در تمام موجودات ساری و جاری است و طبق قاعده «الواحد» ۳۰ حقیقت واحدی است که ذووجهین است؛ رویی به سوی غیب دارد و رویی به ساحت عین و در شرح دعای سحر می‌افزایند: «بنا بر طریقه عرفای شامخین مشیت، نخستین صادر از مصدر غیب است و سایر مراتب وجود به توسط مشیت موجود شده است». ۳۱ سپس به واسطه بودن مشیت در خلقت اشاره می‌کنند: «تمام سلسله موجودات از عوالم غیب و شهود همگی از تعینهای مشیت و مظاهر آنند و نسبت مشیت به همه آنها یک نسبت مساوی است، هرچند نسبت آنها به مشیت مختلف است» و به روایت امام صادق (ع) اشاره می‌کنند که در مورد مشیت می‌فرماید: «خداوند مشیت را به خودی خود آفرید، سپس اشیاء را به وسیله مشیت آفرید». ۳۲ بدین ترتیب، معلوم می‌شود حلقه اتصال و پیوند میان خالق و مخلوق در عرفان، حضرت مشیت است. پس مشیت ریسمان محکمی است میان آسمان الهیت و زمینهای خلقی... و به واسطه او خداوند وجود را

آغاز نموده و با او ختم خواهد کرد و اوست حقیقت محمدیه (ص) و علویه. ^{۳۳}

این حضرت را حضرت علمیه، حضرت اعیان ثابته، مشیت مطلقه، حقیقت محمدیه (ص) و وجود عام منبسط نیز نامیده‌اند. با توجه به آنچه در این حضرت گفته شد معنای جملات اکمل کملین حضرت محمد (ص) روشن می‌گردد که فرمود: «اول ما خلق الله نوری» و یا «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» و یا «آدم و من دونه تحت لوائی».

سومین حضرت، حضرت جبروت است که آن را عالم ^{۳۴} عقول مجرده نیز می‌نامند. نسفی در کتاب انسان کامل، این ساحت را «عالم غیب غیب»، «عالم فطرت» و نیز «مبدأ کل» می‌خواند. ^{۳۵} وی معتقد است که عظمت این ساحت در فهم هیچ کس نمی‌گنجد. او عالم جبروت را عالمی نامحدود و نامتناهی می‌داند و به بحری تشبیه می‌سازد که پایانه و کرانه‌ای ندارد. نسفی معتقد است ماهیات مفردات از عالم جبروت به وجود می‌آیند و در عین اینکه معدوم نمی‌شوند، به عالم جبروت نیز باز نمی‌گردند. اما ماهیات مرکبات از عالم جبروت صادر می‌شوند و مجدداً به این عالم باز می‌گردند و به عنوان استشهاد از آیه شریفه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» را ذکر می‌کند ^{۳۶} و باز در توصیف عالم جبروت می‌نویسد:

چون عالم جبروت عالم وحدت است ترتب و اضداد در این ساحت
راه ندارد، عالم جبروت پاک و صافی و ساده و بی‌نقش است، نام و نشان
ندارد. در این ساحت نور و ظلمت، ازل و ابد یک رنگ دارد، ابلیس را با
آدم دشمنی نیست و نمرود و ابراهیم به صلحند، فرعون را با موسی جنگ
نیست. ^{۳۷}

در اینجا نسفی به نکته‌ی دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه وحدتی قبل از کثرت متصور است و وحدتی بعد از کثرت. از نظر او اگر سالک طریق حق، به این وحدت دست یافت از شرک عبور کرده است و به صفت موحد، موصوف می‌گردد و معتقد است حکما از وحدت قبل از کثرت باخبرند؛ اما از وحدت بعد از کثرت نصیبی ندارند و هنر عارف ره‌یافته را در این می‌بیند که به وحدت آخرین دست یابد. گرچه کثرت را می‌بیند و در این مقام دشمنی فرعون با موسی را نیز باور دارد، در عین حال «توحید» را در نهایت درجه دریافته است. ^{۳۸}

عرفا به پیروی از ابن عربی، چهارمین حضرت را «حضرت ملکوت» دانسته‌اند و منظور از آن عالمی است که رویی به عالم اعلی و رویی به عالم سفلی دارد. فلاسفه این عالم را عالم مقدس

می‌خوانند. عالم ملکوت، برزخ و واسطهٔ میان مجردات و موجودات غیر مجرد است. نسفی عالم ملکوت را نمودار عالم جبروت می‌داند^{۳۹} و از عالم ملکوت به عالم جبروت استدلال می‌کند، همان گونه که از عالم ملکوت به عالم ملکوت استدلال شده است^{۴۰}. او معتقد است هرچه در عالم جبروت پوشیده و مجمل بود در ملک و ملکوت ظاهر می‌گردد و مفصل می‌شود. نجم‌الدین رازی، مبدأ عالم ملکوت را عقل کل می‌داند و ملکوت را باطن جهان می‌خواند و معتقد است ملکوت هر چیز، جان آن چیز است که موجب استواری و قیومیت آن چیز شده است. بدین ترتیب، از آیهٔ شریفه «بَيِّدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» استنباط می‌کند که «جان جمله چیزها به صفت قیومی خداوند قایم است»^{۴۱}.

رازی این عالم را «عالم امر» نیز خوانده و معتقد است که بی‌توقف «کُن» به وجود آمده است و قابل مساحت و تجزّی نیست.^{۴۲}

عرفا پنجمین حضرت از حضرات خمس را «عالم مُلک» یا «شهادت» می‌نامند که همان طبیعت می‌باشد. حضرت امام در شرح دعای سحر این عالم را عالمی می‌دانند که با «فیض مقدس» تحقق می‌پذیرد.

قیصری در شرح مقدمهٔ فصوص در بیان مراتب هستی، انسان کامل را پنجمین حضرت ذکر می‌کند و آن را جامع مراتب کمالات الهیه و عوالم کلیه برمی‌شمرد و عالم آن را عالم انسانی نام می‌نهد. پس انسان کامل را پنجمین حضرت از حضرات خمس^{۴۳} قرار داده است و برخی انسان کامل را خارج از این حضرات می‌دانند و آن را شامل و دربرگیرندهٔ همهٔ عوالم ذکر شده، تلقی می‌کنند.

مراتب کلیه شش است و عبارتند از: (۱) تعین اول؛ (۲) تعین ثانی؛ (۳) مرتبهٔ ارواح؛ (۴) مرتبهٔ عالم مثال؛ (۵) مرتبهٔ عالم اجسام و حس؛ (۶) مرتبهٔ جامعه است جمیع مراتب را و آن حقیقت انسان کامل است.^{۴۴} امام خمینی (س) نیز در شرح دعای سحر، انسان کامل را حضرت جامع و کامل و دربردارندهٔ حضرات خمس می‌دانند: «ان العوالم الکلیة الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الالهیه، فنجلی الله تعالی باسمه الجامع للحضرات، فظهر فی مرآة الانسان»^{۴۵}.

چنانچه گفته شد در سیر نزول خلیفهٔ غیبیه یا مشیت مطلقه حلقهٔ اتصال میان «آسمان الهیت و زمینهای خلقی» بود و همو سبب خلقت تمامی موجودات گردید. اینک انسان کامل مظهر اتم آن خلیفهٔ الهیه گردیده و در سیر صعود نیز واسطهٔ به کمال رساندن آنها می‌باشد. از نگاه عارف، انسان آیینهای است تمام نما که خداوند خود را در آن نظاره می‌کند. انسان

کامل، مظهر اسم اعظم خداوند است و همهٔ اوصاف کمالیهٔ حضرت حق در او جمع است؛ از این نظر بر سایر اسماء الهی احاطهٔ قیومی دارد. او تنها کسی است که می‌تواند به نحو شایسته و کامل خداوند را تقدیس و تحمید کند، پس در حقیقت خداشناس واقعی اوست و از این رو، او تنها کسی است که می‌تواند به نحو مطلوب خداوند را بشناساند. در قرآن کریم می‌خوانیم که خداوند به آدم می‌فرماید: «أَتَيْنَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» و او را معلم ملائکه قرار می‌دهد و بر همهٔ آنان تکلیف می‌کند که بر او سجده کنند؛ اما از آنجا که ملائکه حدّ وجودی خود را نشناختند و به شخصیت آدم پی نبردند، از سجده سرپیچی کردند، مورد توبیخ حضرت حق قرار گرفتند، آنان قدرت درک جامعیت مقام انسان را نداشتند و از فهم این حقیقت عاجز بودند که عالم هستی وجود خود را وامدار انسان است و عدم معرفت آنان موجب بیان آن سخنان ناصواب شد. محی‌الدین بن عربی در *فصوص الحکم*، در فص آدمی ضمن بیان این مطلب ده حضرت انسان آخرین مرتبه در قوس نزول است او را تنها موجودی می‌داند که خداوند او را به صورت خویش آفریده است: «خلق آدم علی صورته». از منظر او این موجود خدایی می‌تواند آئینهٔ تمام نمای حضرت حق باشد. این آئینه هم بهترین عارف به حق است و هم والاترین معرّف او خواهد بود. شیخ اکبر به مقام خلیفگی این آئینه اشاره می‌کند و معتقد است این شأن و خلافت برای انسان اعتباری نیست، بلکه حقیقی و تکوینی است که با نشئه ظاهری اش مظهر اسم ظاهر خداوند است و با نشئه باطنی اش مظهر اسم باطن حضرت حق می‌باشد. بدین ترتیب، تنها موجودی است که ظاهریّت با باطنیّت، اولیّت با آخریّت در وجود او جمع می‌شود.

حضرت حق اراده فرموده خود را «لابشرط» مشاهده کند نه «بشرط لا». نه فقط از حیث اسماء حسنی و به نحو کلی، بلکه حق اراده فرمود تا هم به نحو کلی و هم به نحو جزئی خود را در کون جامع خلقی نظاره کند.

حال ممکن است سؤالی مطرح شود که مگر حضرت حق در ازل به جمیع کمالات خود عالم نبود که اینک خواستار رؤیت آنان شده است؟ در جواب گویند البته حضرت حق همهٔ حقایق را شهود کرده اما شهود ذات غیر از شهود ذات در آئینه است؛ زیرا رؤیت دو گونه است: گاه رؤیت ذات در ازل است که چنین رؤیتی برای خداوند وجود داشته است و همواره خداوند خود را در ازل «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْأَخِرُّ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» می‌دید، اما اینک می‌خواهد خود را در موجودی عینی مشاهده کند. پس حضرت حق خواستار رؤیت جمیع اسماء و کمالات خویش در موجودی عینی می‌شود و همان‌گونه که اسم اعظم الهی اسمی مستجمع جمیع اسماء الهی

است، پس مظهر او نیز باید اینچنین باشد. حال هنر این موجود متعالی در این است که حد وجودی خود را بشناسد و دریابد با همه عظمتی که دارد، فقر محض است و عین ربط و همچنین دریابد از آنجا که متصف به حق تعالی است و در حضرت علم حق وجود داشته، ازلی و ابدی است.

یعنی درحالی که به نیازمندی خود واقف است و خود را پدیده‌ای حادث می‌شمرد ولی می‌داند از آنجا که معلوم حضرت حق بوده، سابقه عدمی ندارد؛ از این رو خود را ازلی می‌بیند. بدین سان می‌بینیم انسان از منظر شیخ محی‌الدین موجودی است «حادث ازلی»^{۴۶} و نه تنها معلم ملائکه و فرشتگان قرار گرفته و اسماء الهی را به آنان آموخته «أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» بلکه واسطه فیض وجود به آنان نیز می‌باشد. پس می‌توان انسان را اول معلم عالم هستی دانست که به فرشتگان، حقیقت تقدیس و تحمید را آموخت و چنان پیشوا و امام موجودات می‌شود که همه مخلوقات عالم هستی به واسطه او به کمال لایق خود می‌رسند و به لقاء حضرت حق راه می‌یابند پس انسان کامل از ابتدای «فیض اقدس» که خلقت قوایل و قابلیت‌هاست تا پایان «فیض مقدس» که تحقق «معاد» است، حضور دارد.

به این ترتیب، همان گونه که عین ثابت انسان کامل با خلیفه کبرای الهیه در قوس نزول حلقه اتصال و واسطه فیض وجود و کمالات وجود آنهاست، اینک در قوس صعود نیز، همین حقیقت، واسطه کمال و هدایت و رجعت همه موجودات به خالق خویش می‌باشد و در روز رستاخیز پاسخ دهنده ندای الهی است که وقتی می‌فرماید: «لَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ». اوست که پاسخ می‌گوید: «لِلَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».

یادداشتها:

- ۱) سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۷۴.
- ۲) همان
- ۳) همان، ص ۴۸۰.
- ۴) همان.
- ۵) همان، ص ۴۸۸.
- ۶) همان.
- ۷) رجوع کنید به: همان، ص ۴۹۴ - ۴۹۶.
- ۸) همان، ص ۴۹۸.

- ۹) صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی [ملاصدرا]، **الحکمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه**، مقدمه مؤلف، ص ۱۱.
- ۱۰) موضوع فلسفه «مطلق وجود است» و موضوع عرفان «وجود مطلق».
- ۱۱) «و مبنی المسائل الالهیه و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد... فرأینا أن نفتح بها الکلام فی هذه الرساله المعموله فی اصول حقایق الايمان و قواعد الحکمة و العرفان.» ملاصدرا، **مشاعر**، ص ۴.
- ۱۲) **شرح فصوص الحکم**، نگاشته تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی، ص ۸۱.
- ۱۳) نکته جالب اینکه محی‌الدین بن عربی عالم آفرینش را با دو صفت متضاد توصیف می‌کند در حقیقت هم تأیید می‌کند که خلقت امری ازلی است و هم عدمی بودن آن را مطرح می‌کند.
- ۱۴) روح‌الله موسوی خمینی، **مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية**، ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۹ «انّ عالم الاعیان الثابته لا وجود لها فی الحضرة العلیمه و لا کون لها الا کون الثبوت»؛ داودین محمود فیضری، **مقدمه شرح فصوص**، ص ۳۳۳ «اعلم انّ للاسماء الالهیه صورا معقوله فی علمه تعالی... هی المسماة بالاعیان الثابته»؛ عزالدین نسفی، **انسان کامل**، انتشارات طهوری، ص ۱۶۱ و اینها را اشیاء ثابته نام می‌نهد و در مورد وجه تسمیه آن می‌نویسد: «این اشیاء ثابته هر یک آنچنان که هستند، هستند هرگز از حال خود نگشتند و نخواهد گشت و از این جهت این اشیاء را ثابته گویند».
- ۱۵) محمدبن علی بن عربی [محی‌الدین عربی]، **فصوص الحکم**، فص آدمی، انتشارات الزهراء، ص ۵۲ «و معلوم ان هذه الامور کلّیه و ان كانت معقوله فانها معدومه العین موجوده الحکم...».
- ۱۶) همان، ص ۵۳ «و اذا کان الارتباط بین من له وجود عینی و بین من لیس له وجود عینی قد ثبت و هی نسب عدمه، فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان یعقل لانه علی کل حال بینها جامع و هو الوجود العینی».
- ۱۷) روح‌الله موسوی خمینی، همان، ص ۹۴.
- ۱۸) همان، ص ۲۱.
- ۱۹) همان، ص ۲۲.
- ۲۰) همان، ص ۲۲.
- ۲۱) همان، ص ۲۳ و ۲۴. «البطون و الغیب... کیف یمکن ان یعتبر عنها بماکان من مقوله المفهوم».
- ۲۲) همان، ص ۲۴.
- ۲۳) جامه‌ای کش تار و بود از بیست و نه حرف آید آخر کسی رسد بر قسامت بالا بلند سرونازش
همان، ص ۲۵ و ۲۶. «و هذه الحقیقه العینیّه غیر مربوطه بالخلق متباینه الحقیقه عنهم...».
- ۲۴) روح‌الله موسوی خمینی، **شرح دعای سحر**، ص ۱۹۰.
- ۲۵) روح‌الله موسوی خمینی، **مصباح الهدایه**، ص ۲۶ «و العارف الکاشف و المثاله السالک لسبیل المعارف یمکن ان یبصر العینیین بیمنهما ینظر الی الارتباط و الاستهلاك بل نفی الغیریه و الکثرة و بالآخری الی نفیه و حصول احکام الکثرة...».
- ۲۶) محی‌الدین عربی، **فصوص الحکم**، فص نوحی، ص ۷۰، ترجمه اشعار:
اگر قایل به «تنزیه» حق تعالی شدی او را مقید ساختی (دست قدرت خداوند را در آفرینش و کائنات ندیده گرفته‌ای) و اگر تشبیه را بپذیرفتی ساخت قدس ربوبی را محدود کرده‌ای (زیرا با ممکنات همانند ساختی).

و اگر قایل به هر دو شدی راه درستی را پیش گرفتی و پیشوایی و رهبری در معارف را عهده‌دار شدی اگر کسی دوگانه بین باشد مشرک است و اگر به یگانگی برسد موحد است و من ترا تنبیه می‌دهم از اینکه «تشبیه» که لازمه‌اش تعدد است و تنزیه که لازمه‌اش تفرّد است را از هم جدا لحاظ کنی؛ یعنی نباید دوگانگی میان این دو باشد و خدا را در هر دو مورد به تمایز موصوف گردانی بلکه باید به «تشبیه» در عین «تنزیه» و «تنزیه» در عین «تشبیه» بررسی تا به معنای حقیقی توحید برسی و موحد حقیقی نام‌گیری.

پس تو او نیستی در عین اینکه تو او هستی و او را در همه امور ساری و مطلق و متعین می‌بینی؛ به عبارت دیگر تو او نیستی زیرا تو ممکنی و متغیر و تو او هستی به خاطر اینکه چیزی جز او وجود ندارد و او حقیقت و باطن هستی توست و تو مظهر و جلوه‌اوی.

حضرت امام^(س) نیز در مصباح الهدایه، ص ۹۴ به این مطلب توجه می‌دهند که: «فهو مع تقدسه ظاهر فی الانبیاء کلها و مع ظهوره مقدس عنها جلها». یعنی خداوند با همه قداستش در اشیاء ظاهر است و با همه ظهورش مقدس و منزّه از اشیاء است.

۲۷) محی‌الدین عربی، نقش الفصوص، فصل سوم.

۲۸) محی‌الدین عربی، فصوص‌الحکم، ص ۴۸.

۲۹) همان، ص ۲۹ «و اذا انكشف علی سرك...».

۳۰) «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».

۳۱) روح‌الله موسوی خمینی، شرح دهای سحر، ص ۱۳۹.

۳۲) همان، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۳۳) همان، ص ۱۴۲، روح‌الله موسوی خمینی، مصباح‌الهدایه، ص ۱۹۳.

۳۴) حضرت امام در بیان تفاوت حضرت با عالم می‌نویسند که عوالم کلیه، ظلّ حضرات خمین می‌باشند.

رجوع کنید به: شرح دهای سحر، روح‌الله موسوی خمینی، ص ۳۰۱.

۳۵) عزالدین نسفی، همان، ص ۱۶۸.

۳۶) همان، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

۳۷) همان، ص ۱۷۹.

۳۸) همان، ص ۱۷۹.

۳۹) همان، ص ۱۸۰.

۴۰) عزالدین نسفی می‌نویسد این سخن از جعفر صادق^(ع) است که «انّ الله تعالی خلق الملک علی مثال ملکوته و اسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته»، ص ۱۸۰.

۴۱) عبدالله بن محمد نجم رازی [دابه]، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۴۶.

۴۲) همان، ص ۴۸.

۴۳) للشیخ الاکبر محی‌الدین بن العربی، شرح القیصری علی فصوص‌الحکم، انتشارات بیدار، ص ۲۸.

۴۴) همان، ص ۳۰ و ۳۱.

۴۵) روح‌الله موسوی خمینی، شرح دهای سحر، ص ۳۰۱.

۴۶) محی‌الدین عربی، فصوص‌الحکم، فص آدمی.