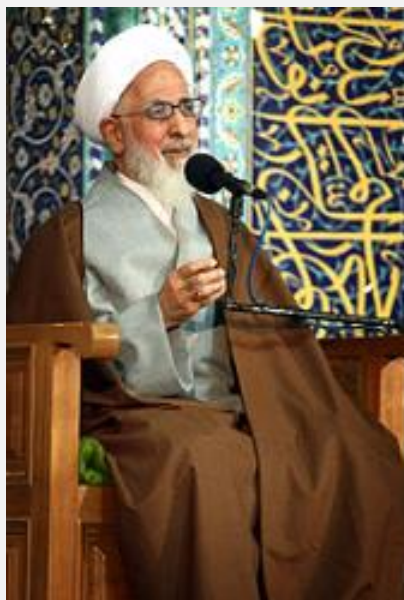


وحدت شخصی وجود در تمهید القواعد

بررسی وحدت شخصی وجود در تمهید القواعد...



بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی وحدت شخصی وجود در تمهید القواعد
نقش بنیادین محبت...
عدم گنجایش محبت تام دم محبوب در یک دل.
جداسازی علوم از نظر روش...
تفاوت عرفان عملی با اخلاق عملی..
تفاوت عرفان نظری با فلسفه.
مبادی تصدیقی وحدت شخصی وجود.
عدم موفقیت کتاب در اثبات وحدت شخصی وجود.
راهزنی خلط مفهوم و مصداق..
مقدمات اثبات وحدت شخصی وجود.
نفی خصوص کثرت وجود.
طرح قاعده «الواحد» در فلسفه و عرفان.
معرفی انسان کامل..
ندامت بزرگان از پرداختن به علوم رسمی..
ضرورت سیر از حصول و برهان به حضور و عرفان

حمدُ خدایی را که تمام حقیقت هستی است: هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن [1] و سپاسِ معبودی را که با همه اشیا و اشخاص هست: هو معکم اینما کنتم [2] و ثنا آفریدگاری را رواست که هر چیزی جز او فانی و هالک است: کل من علیها فان * و بقی وجه ربك ذو الجلال و الإکرام [3]، کل شيء هالک إلا وجهه [4] و ستایش پروردگاری را بجاست که به هر سو بنگرید، چهره او را می‌یابید: اینما تولوا فثم وجه الله [5] و نیایش به درگاه خدایی سزااست که هر چیزی جز او سراب و باطل است؛ لذا بنده راستین معبودی که «أصدقُ القائلین» است: ومن أصدقُ من الله قیلاً، [6] از زبان صادق مصدق رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) پس از سرودن

إلا کل شيء ما خلا الله باطل **** وکل نعیم لا محالة زائل

بهترین جایزه را که «أصدقُ بیّتِ قالته العرب قول لبید» باشد، دریافت کرد. [7]

تحیّت و درود بر تمام فرشتگان تقدیس و تسبیح، و انبیای تعلیم و تزکیه، مخصوصاً خاتم آنان و عترت طاهرین وی (علیهم السلام) که مظاهر اسم اعظم‌اند و تا خدای را با حقیقت ایمان نبینند، عبادت نمی‌کنند: «أفَاعْبُدُ ما لا أری» و هرگونه نثار و ایثاری را فقط برای او انجام می‌دهند؛ إِنَّمَا نَطْعَمُکُمْ لوجه الله لا نرید منکم جزاءً و لا شکوراً [8]؛ به ویژه بر خاتم اولیا و خاتم اوصیا حضرت بقیة الله ارواح من سواه فداه که تحقق آیه کریمه «لیظهره علی الدین کله» [9] به ظهور آن مصلح جهانی موکول شده و عصاره سلسله اصفیا و اوصیا در ست و سیرت او نهفته است و نظام طبیعت با ارتحال وی مختل می‌گردد. [10]

غایت حرکت حُبّی خداوند، همانا پیدایش انسان کاملی است که حبیب اوست و رسالت حبیب خدا ترسیم هندسه محبت است: ان کنتم تحبون الله فاتبعوني يحبكم الله [11]؛ لذا مزد پیامبری خویش را به دستور محبوب جهان هستی، دوستی عترت طاهرین خود قرار داد: قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى [12] و این مودت از بارزترین مصادیق حسنه است، چون در تلو تعیین مزد رسالت فرمود: و من يقترب حسنة نزد له فيها حسنا [13] و محبت عترت طاهرین که اجر پیامبری رسول اکرم (صلي الله عليه وآله وسلم) قرار گرفت، به سود محبتان است، نه به نفع محبوب و نه به سود پیامبر (صلي الله عليه وآله وسلم)؛ چنان که فرمود: قل ما سألتكم من اجر فهو لكم ان اجري الا علي الله و هو علي كل شيء شهيد. [14]

و سر انتفاع محبتان از مودت اهل بیت عصمت (عليهم السلام) آن است که امامت، صراط مستقیم و سبیل سوي خداست و تولی آنان همانا تطرّق راه مستقیم الهی است؛ چنان که فرمود: قل ما اسئلكم عليه من اجر الا من شاء ان يتخذ الي ربه سبيلاً [15]؛ همان طور که تهجد و شب زنده داری از مصادیق روشن پیمودن صراط مستقیم خداست؛ چنان که در سیاق آیات نماز شب فرمود: ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الي ربه سبيلاً. [16]

محبت اصلی، وقف محبّ اصیل و محبوب اصلی است و آن، حبّ خدا به ذات خویش است که از آن به «المحبة الأصلية» [17] یاد می شود. بندگان وی دوستی او را در سر می پروراند و دل متّیم از محبت وی را مسئلت می نمایند؛ «وقلبي بحبك متيماً». [18]

لیکن حبّ مظاهر تامّ او، یعنی عترت طاهرین (عليهم السلام)، نزدیک ترین راه نیل به محبت آن محبوب بالذات است؛ چنان که دوستی اهل بیت (عليهم السلام) به دستور همان محبوب محض، تنظیم و تدوین شده است.

محبت که صراط مستقیم بین محبّ و محبوب است، از روشن ترین موارد «أدقّ من الشعر و أحَدّ من السيف» [19] است، زیرا تشخیص حبّ صادق از کاذب، از مو باریک تر، و پیمودن طریق حب از طی لبه تیز شمشیر دشوارتر است. آغاز دوستی، همانا رنجوری و پایان آن، مرگ است:

و عِشْ خَالِيًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنِي **** وَأَوَّلُهُ سَقَمٌ وَآخِرُهُ قَتْلٌ

البته سعادت در شهادت محبتانه است و اگر کسی توان آن را نداشت، او را رها کند، زیرا برای او اهل و لائق دیگری است؛

فَإِنْ شئتَ ان تحيا سعيداً فمُتْ به **** شهيداً وإلا فلغرام له أهلٌ

برای نیل به شهد غسل، تحمل نیش زنبور لازم است؛

فَمَنْ لَمْ يَمِتْ فِي حَبِّهِ لَمْ يَعِشْ به **** و دون اجتناء التحل ما جئت التحل [20]

و کسی که در راه محبوب راستین به کام مرگ رفت، حق دوستی را ادا نمود، ولی مدعیان محبت بدانند که هرگز چشمی که با سرمه سیاه شد، همتای چشمان مشکي نخواهد بود؛ و قل لقتيل الحُبِّ وَفِيَتْ حَقَّهُ **** وَلِلْمَدْعِي هَيْهَاتَ مَا الْكُحْلُ الْكُحْلُ محبّ حقیقی به محبوبان راستین خود می گوید، محبت شفاعتم را در پیشگاه شما تأمین می کند؛ در صورتی که شما بخواهید رشته و طناب متصل خواهد شد؛

أَحِبَّةٌ قَلْبِي وَالْمَحَبَّةُ شَافِعِي **** لَدَيْكُمْ إِذَا شِئْتُمْ بِهَا اتَّصَلَ الْحَبْلُ

دوست واقعی، همه آثار محبوب الهی را قسط و عدل می یابد و آن را شیرین و گوارا تلقی می کند؛

وَتَعَذِّبُكُمْ عَذْبٌ لَدِي وَجُورُكُمْ **** عَلَيَّ بِمَا يَقْضِي الْهَوَى لَكُمْ عَذْلٌ

رنجوری محب گاهی وی را آن چنان از پا در می آورد که از فرط لاغری شناخته نمی شود، زیرا از شدت نحیفی، فیء و سایه ندارد؛

«حَفِيتْ ضَنِي حَتَّى لَقْد ضَلَّ عَائِدِي **** وَكَيْفَ تَرَى الْقَوَادِمَ مَنْ لَا لَهُ ظِلٌّ». [21]

سالکان کوی وداد، داد خویش از دهر بی داد ستاندند و داد مدهوشی سر دادند و محرومان از کأس مودت را به افسوس بر اتلاف عمر فرا خواندند، و آنان را به ریزش اشک در ماتم عمر بر باد رفته تهدید کردند. عمر بن ابی الحسن بن المرشد بن علی الحموی الاصل المصري المولد والدار والوفاة، معروف به ابن فارض (576 - 632) که از شیفتگان وادی وداد و دلباختگان صحنه صفا و فرهیختگان فُسحه وفا و سرمستان ساعر ولا است، درباره دوستی حبیب خدا قصیده غزایی میمیه [22] دارد که برخی ابیات آن این است؛

شَرَبْنَا عَلَي ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً **** سَكَرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

به یاد دوست شراب نوشیده و مست شدیم، قبل از آنکه درخت انگور در جهان خلق شود.

يَقُولُونَ لِي صِقْهَا فَأَنْتَ بَوَصْفِهَا **** حَبِيرٌ أَجَلٌ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ

به من گفتند: تو از اوصاف آن می آگاهی، آن را وصف کن، آری! من به اوصاف آن مطلع هستم و علم به صفات او نزد من است.

صَفَاءٌ وَ لَا مَاءٌ وَلَطْفٌ وَ لَا هَوَا **** وَ نَوْرٌ وَ لَا نَارٌ وَ رُوحٌ وَ لَا جَسْمٌ

گرچه هیچ اثری از آب و هوا در او نیست، لیکن صفای آب زلال و لطافت نسیم را داراست، و گرچه هیچ آتشی و جسمی در او نیست، لیکن روشنی آتش و روح جسم زنده را واجد است.

و قالوا شَرَبْتَ الْإِثْمَ كَلَّا وَإِثْمٌ **** شَرَبْتُ الْتِي فِي تَرْكِهَا عِنْدِي الْإِثْمُ

گفتند: شرابی نوشیدی که قرآن درباره او به اثم یاد نمود. هرگز! فقط چیزی نوشیدم که نزد من ترك آن گناه است.

عَلَي نَفْسِهِ فَلْيَبْكْ مَنْ ضَاعَ عَمْرُهُ **** وَلَيْسَ لَهُ فِيهِ نَصِيبٌ وَ لَا سَهْمٌ

کسی که عمر را بدون مَی محبت حبیب خدا سپری کرد، بر سوگ خویش بنالد. [23]
چون محبت در برابر زیبایی محبوب است و خداوند زیبا آفرین، از هر جمیلی با جمال تر، و از هر جلیلی با جلال تر است و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و عترت طاهرین (علیهم السلام) او، مظاهر عظیم ترین نام های الهی اند، دوستی خدا و اولیای خاص وی کمال برین بوده و جان سپردن در راه آن سعادت خواهد بود؛ لذا ابن فارض که خود را پیشوای شیفتگان کوی محبت می داند، از کسی که در اثر ملامت، راه حب را رها می کند، تبری می جوید؛
وکلّ فتی یهوی فإتی إمامه **** وإتی بریء من فتی سامع العذل [24]

در این باره چنین می سراید:

و إذا سألتك إن أراك حقيقة **** فاسمح ولا تجعل جوابي لن تري
عتي خذوا و بي اقتدوا ولي اسمعوا **** وتحذثوا بصابتي بين الوري
ولقد خلوت مع الحبيب و بيننا **** سر أرق من النسيم إذا سري
فدهشت بين جماله و جلاله **** و غدا لسان الحال عني مخبرا
فادر لحاظك في محاسن وجهه **** تلق جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن تكمل صورة **** ورآه كان مهلا و مكبرا [25]

عدم گنجایش محبت تام دم محبوب در یک دل
معنای بیت اخیر این است؛ اگر تمام زیبایی های صحنه ماسوی الله به یک صورت در آید و آن محبوب حقیقی را ببیند، مدهوشانه «لا إله إلا الله والله أكبر» می گوید، و چون هیچ کسی دارای دو دل نیست؛ و ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه [26] و در هیچ دلی محبت تام دو محبوب جا نمی گیرد و منطق عقل و وحی، لزوم انتخاب باقی و ترک فانی است و خدا و مظاهر اسمای حسنی او باقی اند، زیرا آنان وجه اللهند و وجه الله از گزند زوال مصون است؛ ما عندکم ینفد و ما عند الله باقی؛ [27] لذا پیشگامان کوی محبت کوشیده اند که تمام صحنه دل را ظرف ولای خدا و اولیای او کنند و در نتیجه، خویشتن اصلی خود را باز یابند و خویشتن فرعی خود را فراموش نمایند؛

چنان پُر شد فضای سینه از دوست **** که نقش خویش گم شد از ضمیرم [28]
و در انتخاب مظاهر الهی، هرگونه هدفی تأمین خواهد بود؛ «عشق محمد بس است و آل محمد». [29]
آشنایان کوی مودت خداوند و دود، جز وداد او و دوستی خلیفه های کامل او، به چیزی بسنده نمی کنند؛ یعنی نه تنها به نظام کیهانی خرسند نیستند، بلکه به دوستی فرشتگان تقدیس هم اکتفا نمی نمایند؛
ما قصر و چار طاق برین عرصه فنا **** چون عاد و چون ثمود مقرّس نمی کنیم
جز صدر قصر عشق در آن ساعت خلود **** چون نوح و چون خلیل مؤسس نمی کنیم
ما را مطار زان سوي قاف است در شکار **** ما قصد صید مرده چو کرکس نمی کنیم
دیو سیاه عرچه فریب پلید را **** بر جای حور پاک مَعْرَس نمی کنیم
ما آن نهاله را که بر و میوه اش جفاست **** در تیره خاک حرص مَعْرَس نمی کنیم
از لذتی که هست نظر را ز قدس او **** ما خود نظر به جان مقدّس نمی کنیم [30]

پروردگارا! همان طوری که تو با همه هستی و نزدیکی، راه همگان به کوی تو نزدیک است؛ «إنّ الراحل إلیک قریب المسافة ...» [31] تنها حجاب وصال و سبب هجران از تو، همانا اعمال ناپسند ما است؛ «إتک لا تحتجب عن خلقک إلا أن تحجبهم الأعمال دونک ...» [32] خدایا! آنها را ببخش. بار الها! آن مودتی که به مؤمنان راستین وعده کردی، تنها محبوبیت اجتماعی و مانند آن نباشد، بلکه مظهر و دودی خودت باشد تا جز مهر تو را نپذیریم؛ «... اللهم إتی أسألك أن تملأ قلبی حباً لک ...» [33]
کتاب تمهید القواعد عارف نامدار «علی بن محمد بن محمد بن محمد ترکه» ملقب به صائن الدین، شرح رساله «قواعد التوحید» عارف نامور و حکیم بزرگوار «ابو حامد محمد اصفهانی»، در عرفان نظری تنظیم شده و در حوزه های علمی به عنوان یک متن درسی مورد قبول صاحب بصران قرار گرفته، و با تدریس رسمی «سید رضی لاریجانی (قدس سره)»، شاگرد ممتازی چون آقا محمد رضا قمشه ای (قدس سره) رشد کرده و با تدریس وی، شاگردان ناموری چون «آقا میرزا هاشم اشکوری» و «آقا میرزا محمود قمی» ظهور کرده اند و با تدریس آنان، آیات عظامی مانند «رفیعی قزوینی» و «سید محمد کاظم عصار تهرانی» و برخی از مشایخ درسی ما، چون «محمد حسین فاضل تونی» (1339 ه. ش 1288 ه. ق) و... جلوه کرده اند که همه آنان از اساطین معرفت و ارکان معدلت، همچنان زنده یاداند.

علامه طباطبایی (قدس سره) که در مآذبه و مآذره قرآن و عترت، چنان حکما و عرفای دیگر، برهان و عرفان را به هم آمیخت، کوشش داشت که عرفای نظری را بر روال حکمت متعالیه تقریر کند و مزایای عرفان را از نظر دور ندارد؛ لذا در عصری که فضای باز عرفانی، در اثر سؤال های پرفسور هنری گربن و دیگران تحقیق تازه ای را می طلبید، مطالبی را تدوین و در جلسه خصوصی آنها را قرائت و به بحث و نقد می گذاشت، سپس زوایای آن را در مجله مکتب تشیع و مانند آن منتشر می کرد؛ لذا بحث مبسوطی را در ضمن خارج فلسفه، راجع به فصول دوازده گانه پایانی مرحله علت و معلول اسفار که تا آن روز از تدریس علّنی سطح آن تحاشی داشتند، ارائه نموده و با مبنای حکمت متعالیه، وحدت شخصی وجود را طرح نمودند؛ لیکن در تمام موارد اصرار داشتند که اساس براهین فلسفه با تشکیک وجود هماهنگ است و هرگز با مبنای وحدت شخصی وجود نمی توان مسائل

فلسفی را مَبْرهن ساخت.

بعد از گذشت چند سال که خارج فلسفه ادامه داشت و محصول آن، گذشته از تعلیقه های انیق اسفار، تدوین دو جلد کتاب درسی و حوزوی فلسفه، به نام بَدایة الحکمة و نهایة الحکمة بود، تدریس تمهید القواعد را در جلسات خصوصی آغاز فرمودند که انجام آن در شب جمعه، دوازدهم شعبان المعظم 1386 ه. ق صورت پذیرفت.

در زمینه های مناسبی که با روشن شدن مزایای عرفان فراهم شد و از طرف دیگر، با حمایت بی دریغ امام خمینی (قدس سره) که سهم به سزائی در اقبال رجال علم به سمت علوم اسلامی، از جمله فلسفه و عرفان و... داشت، نیاز مبرم علاقمندان به رشته های عقلی و شهودی احساس شد؛ لذا تدریس متون عرفانی، مانند تمهید، فصوص، مصباح الانس و... در حوزه رواج یافت.

پایان آخرین دوره تدریس راقم سطور، نسبت به کتاب شریف تمهید القواعد، شب دوشنبه ششم جمادی الاول 1405 ه. ق، برابر هشتم بهمن 1363 ه. ش در حوزه مقدسه قم بود. آنچه از نظر مطالعه کنندگان گرانقدر در کتاب تحریر تمهید القواعد می گذرد، پیاده شده نوارهای آخرین دوره تدریس است که بعد از ویرایش آن، تدوین شده است. در هنگام تحریر کتاب وزین تمهید، به نارسایی نظر ژرف ماتن و نگاه عمیق شارح اشاره شده و در پایان تدریس، به جمع بندی نهایی نوبت می رسد، و در نتیجه وحدت شخصی وجود، با استمداد از مبانی حکمت متعالیه که به منزله منطق قوی برای عرفان نظری است، تبیین می شود؛ لیکن این ره آورد، نه اولین زادراه است و نه آخرین ره توشه، زیرا رأی ثاقب معاصران و نیز متأخران فضایی بازتری را در پیش دارد؛ لعل الله یُحدث بعد ذلك أمراً [34]

پاره ای از مطالب مربوط به اصل عرفان، در طی چند نکته، در این نوشتار بازگو می شود تا زمینه فراگیری مضامین تحریر کتاب تمهید القواعد آماده تر شود.

جداسازی علوم از نظر روش

یکم. همان طور که علوم را با موضوع یا هدف یا مسئله از یکدیگر جدا می کنند، می توان آنها را از لحاظ روش نیز ممتاز کرد؛ روش در فلسفه، کلام و ریاضی عقلی است که با برهان عقلی مسائل آنها تأمین می شود. روش در طب، شیمی و مانند آن از علوم طبیعی، همانا تجربی است. روش در تاریخ و... نقلی، و در فقه و... تعبدی و نقلی و در عرفان، شهودی و کشفی است؛ البته در دانش های غیر استدلالی روش های دیگری مانند ذوق و قریحه در هنر و شعر و... یافت می شود و همان طور که حمایت از هر روشی به عهده آن علم روشمند است عرفان نظری نیز سلامت روش خود را که همان تصفیه روح و ریاضت نفس است، متعهد است و شمه ای از آن در ابتدای تمهید [35] و مقدار دیگری در اواخر آن [36] مطرح شده است. در شواهد دینی نیز آنچه صیانت راه ریاضت مشروع را تضمین کند، یافت می شود که برخی از آنها در تحریر کتاب بیان شده است.

یکی از نسبت های ناروا به طریق تصفیه روح و تهذیب نفس، همانا تهمت جنون و مالیخولیا است که در تمهید [37] نقل و نقد شده و همین مطلب را می توان در حد بسیار نازل، نسبت به آنچه بیگانگان درباره پیامبران (علیهم السلام) عموماً و درباره رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) خصوصاً گفته اند، برداشت کرد. [38]

در خطبه همام نیز حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصف پرهیزکاران راستین چنین می فرماید: «... ینظر إلیهم الناظر فیحسبهم مَرَضی و ما بالقوم من مرض ویقول: قد خَوِلَطُوا و لقد خالطهم أمر عظیم... قَرَّةٌ عَیْنُهُ فِیما لَا یَزُولُ و زَهَادَةٌ فِیما لَا یَبْقِی... إِنْ صَمَتَ لَمْ یَعْمَهُ صَمْتُهُ... تَقْسَهُ مِنْهُ فِی عَنَاءٍ وَالنَّاسُ مِنْهُ فِی رَاحَةٍ...» [39]

صَمَت و کم گفتن و گزیده گویی از راه های ریاضت مشروع و زمینه نیل به مطلوب شمرده شده است؛ امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصف مؤمنان راستین می فرماید: «... بَعِیدٌ هَمَّهُ کَثِیر صَمْتُهُ...» [40] و در وصف برادر دینی و الهی خود می فرماید: «کان لی فِیما مَضِی أَخ فِی الله... کان أَکْثَر دَهره صامِتاً» [41]

البته خاموشی که با تفکر آمیخته باشد و ترقب و ارادت قلبی را همراهی کند، بازدهی آموزنده خواهد داشت؛ چنان که حضرت علی (علیه السلام) در وصف سکوت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) چنین می فرماید: «... صَمْتُهُ لِسَانٌ» [42] و اهل بیت طهارت (علیهم السلام) نیز این چنین بوده اند؛ «... صَمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ» [43] گرچه سکوت بی جهت سودی ندارد، چنان که خاموشی در هنگام لزوم بیان زیانبار است؛ «لَا خَیْر فِی الصَّمَتِ عَنْ الْحِکْمِ» [44] و «الصَّمَتُ بَغِیر تَفْکَرٍ حَرَسٌ» [45]، برای صَمَت و خاموشی فواید اخلاقی فراوانی یاد شده است؛ لیکن بحث کنونی درباره عائده شهودی و مائده عرفانی آن است، نه فائده اخلاقی، اجتماعی و مانند آن؛ بنابراین احادیثی از قبیل «إِنْ الصَّمَتُ زِینَةُ الْعِلْمِ» [46]، «الصَّمَتُ آیَةُ الْحِلْمِ» [47] «الصَّمَتُ وَقَارٌ وَ سَلَامَةٌ» [48] که در غرر و درر آمده است، از محور کلام خارج است و صَمَت درباره آنها اولی خواهد بود، ولی نصوص از قبیل «لَا عِبَادَةَ کَالصَّمَتِ» [49]، «قَدْ أَفْلَحَ التَّقِی الصَّمَوْتُ» [50]، «الصَّمَتُ رَوْضَةُ الْفِکْرِ» [51]، «أَكْثَر صَمْتُکَ یَتَوَفَّرُ فِکْرُکَ وَ یَسْتَبْرِ قَلْبُکَ» [52] که در غرر و درر از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده و بر تأثیر صَمَت در فروغ فکر و صفای ضمیر و نورانیت دل و... دلالت دارد، داخل در حوزه بحث بوده و کلام درباره آنها اولی است.

یکی از راه های تصفیه روح و تهذیب نفس که زمینه شهود را فراهم می کند و در عرفان به آن توصیه می شود، جوع و گرسنگی است؛ البته نه مفرط و زیانبار آن، بلکه معتدل و سودمند. سخنان حکیمانه حضرت علی (علیه السلام) درباره رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) این است: «... إِذْ جَاعَ فِیْهَا مَعَ خَاصَّتِهِ... فَتَأَسَّى بِنَبِیِّهِ وَاقْتَصَّ أَثَرَهُ وَوَلَجَ مَوْلَجَهُ وَإِلَّا فَلَا یَأْمَنُ الْهَلْکَةُ» [53] و درباره عیسی مسیح (علیه السلام) این است: «... کَانَ إِدَامَةُ الْجُوعِ» [54] این گونه از احادیث که درباره فضیلت جوع معتدل آمده است، پاسخ گوی توهم قدح و نقص آن خواهد بود و راضی که در کوی صفا، از راه تعدیل غذا گام بر می دارد، هرگز ملوم نبوده و ره آورد کم خوری او مخالف با عقل نیست.

از سخنان حکیمانه امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین بر می آید که صحت با پرخوری جمع نمی شود؛ «لا تجتمع الصحة والنهم» [55] و بیماری با کم خوری جمع نمی گردد؛ «لا یجتمع الجوع والمرض» [56] و تصمیم و عزم با ولیمه خوری مستمر جمع نمی شود؛ «لا تجتمع عزيمة وولیمه» [57] و سلامت جز از راه کم خوری و پرهیز از پر خوری حاصل نمی گردد؛ «لا تنال الصحة إلا بالجمية» [58].

سهر، بیداری و کم خوابی از دیگر راههای تهذیب روح است که مورد توصیه سالکان کوی معرفت است و در فضیلت آن نصوص متعددی رسیده است که آیه كانوا قليلا من الليل ما يهجعون * وبالأسحار هم يستغفرون، [59] درباره متقیان بیدار نازل شد و آیه تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً [60]، درباره شب زنده داران رسیده است که هر کدام از این نصوص از پر خوابی بر حذر داشته و به کم خوابی معتدل توصیه می نماید.

خلوت و تنهایی معتدل از وظایف سالک شمرده شده، زیرا سنج طولی و اشتغال وافر، همانا نفس را به بیرون فرا می خواند و اجازه به خود آمدن را به وی نمی دهد، اما آرامش که زمینه نیایش و فکر و مراقبت و محاسبه و مانند آن است، وسیله خوبی است که رابطه روح را به نشئه وحدت بیشتر نماید، چون از حجاب کثرت رهایی یافته است.

اثر مطلوب دوام ذکر خدا که از دستورهای سالک محسوب می گردد، نیازی به توضیح ندارد، چون آیه اذكرو الله ذكراً كثيراً [61] و سایر آیات و احادیثی که در این زمینه رسیده است، گذشته از آنکه عقل آن را تأیید می کند، سند گویای سودمندی دوام ذکر است.

روشنمندی بودن عرفان را از حدیث معروف «من أخلص لله أربعين يوماً فجز الله ينابيع الحكمة من قلبه» [62] که در جوامع روایی فریقین آمده است، می توان استنباط کرد، زیرا حکمت که خیر کثیر است، در مدرسه اخلاص فراهم می گردد و کوثر معرفت از چشمه زلال خلوص می جوشد و هر درجه ای از اخلاص، زمینه ظهور زمزم زندگانی است که در آن مرگ، جهل، و ضلال، عصیان و نسیان نیست.

همان طور که در علم حصولی فقدان حس ظاهر اثر محسوس دارد، زیرا علمی که از راه آن حس مفقود به دست می آید، برای فاقد آن حس میسر نخواهد شد من فقد حساً فقد علماً در علم حضوری نیز، اگر کسی در اثر سلب خلوص، شائبه ای در عقیده، اخلاق و اعمال او رخنه کرد و حسّی از حواس باطن را از دست داد، دیگر علم حاصل از آن حسّ باطنی نصیب وی نمی شود.

اینکه برخی از انسان های صالح، در رؤیا یا در حالت مَتمایه، آهنگ تسبیح و توحید و تهلل و تکبیر خدا را از حَجَر و مَدَر و شجر و وَبَر و ثَمَر و... می شنوند و بعضی از افراد از استماع آن محروم اند و یا برخی در نوم یا یقظه، صورت فرشته ای را می بینند و بعضی از آن محروم اند و در اثر حرمان از آن مسموع یا از این مبصر، از رشته های شهود سمعی و بصری درون بی خبراند، رازش همان است که یاد شد؛ یعنی تصفیه و تهذیب و رعایت آداب و سنن الهی حسّ درون سالک را احیا می کند و حسّ زنده ادراک خود را وسیله تکامل رشته علمی مناسب خویش می سازد، ولی اگر راه تزکیه طی نشد، حسّ درون می میرد و ادراک مخصوص به خود را نمی یابد؛ لذا رشته خاصّی که به همان حسّ درونی مربوط است، از صحنه دل کسی که فاقد حسّ مخصوص درون شد، رخت بر می بندد؛ بنابراین فقدان حسّ مایه فقدان علم مخصوص به آن حسّ است، خواه حسّ ظاهر در علم حصولی و برهان، و خواه حسّ باطن در علم شهودی و عرفان.

تعالیم دینی سهم مؤثری در ریاضت روح دارد؛ چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «الشریعة ریاضة النفس»، [63] «مَن استدام ریاضة نفسه إتنفع» [64]، «لِقاحُ الریاضة دراسةُ الحکمة وغلبة العادة» [65]؛ لذا خود آن حضرت درباره خویش فرمود: «هی نفسی أروضا بالتقوی» [66].

تفاوت عرفان عملی با اخلاق عملی

دوم. فرق عرفان عملی با اخلاق، در تمایز عرفان نظری از اخلاق نظری نهفته است، زیرا عرفان عملی برای تحقق ره آورد عرفان نظری است؛ چه اینکه به نوبه خویش زمینه ساز تبیین مسائل آن هم می باشد، ولی اخلاق عملی برای تحقق رهنمود اخلاق نظری است، و با روشن شدن وجه افتراق عرفان نظری از اخلاق نظری، وجه امتیاز عرفان عملی از اخلاق عملی روشن می گردد.

تفاوت عرفان نظری با فلسفه

عرفان نظری علمی فوق فلسفه است، زیرا پیرامون وجود مطلق، یعنی لابشرط مقسمی مباحثی را مطرح می نماید که عصاره مسائل آن درباره تعینات آن مطلق است، نه خود آن، و فلسفه پیرامون وجود بشرط لا، یعنی بشرط عدم تخصص طبیعی، ریاضی، اخلاقی و منطقی بحث می نماید و چون وجود لابشرط که موضوع عرفان است، فوق وجود بشرط لا است که موضوع فلسفه است، در نتیجه عرفان نظری فوق فلسفه خواهد بود و محور اثباتی آن وحدت شخصی، حقیقت وجود و حصر هستی در آن است و هر چه به نام جهان امکان نامیده می شود، نمود آن بود است، نه آنکه خود دارای بود هر چند ضعیف باشد و تعینات اسمایی و صفاتی، هر یک در عین آنکه ظهور آن هستی محض است، حجاب شهود وی نیز خواهد بود، و عرفان عملی جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن بوده و شهود نمود بودن جهان امکان بدون بهره از بود حقیقی است؛ البته فواید دیگری برای عرفان عملی مطرح است، لیکن اساس آن همانا شهود حصر هستی در خدا و بی بهره بودن جهان امکان از اصل هستی و نمود بودن آن نسبت به وجود حقیقی و سایر مسائلی است که در عرفان نظری به اثبات رسیده است؛ چه اینکه عامل مهم تبیین مباحث عرفان نظری، همانا عرفان عملی خواهد بود. و اخلاق نظری علمی زیر مجموعه فلسفه و نه از علوم کلی، بلکه علمی جزئی به شمار می آید، زیرا پیرامون تهذیب روح و تزکیه قوای ادراکی و تحریکی نفس و مانند آن،

مباحثی را مطرح می کند که عصاره مسائل آن درباره شئون نفس است و اثبات اصل نفس و تجرد آن و تجرد قوای آن به عهده فلسفه است؛ گرچه بعضی آن را در علم طبیعی طرح نموده اند؛ به هر تقدیر، یا بدون واسطه زیر پوشش فلسفه است، یا به واسطه علم طبیعی زیر مجموعه فلسفه قرار می گیرد، و اخلاق عملی کوشش برای پرورش روح مهدب و تربیت نفس زکیه است. البته عرفان عملی و اخلاق عملی در برخی از مبادی مشترک اند، ولی فرق عمیق و جوهری آنها همچنان محفوظ است و همان طور که فلسفه به منزله منطق علمی برای عرفان نظری محسوب می شود به شرحی که خواهد آمد اخلاق عملی به منزله منطق عملی برای عرفان عملی به شمار می آید.

سوم. وجود در عرفان مخصوص واجب است؛ چنان که کون مختص به ممکن، و همان طور که کون بر واجب اطلاق نمی شود، وجود نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد؛ مگر به یکی از دو راه: اول آنکه از باب مجاز عقلی در اسناد باشد؛ یعنی اسناد وجود به واجب، اسناد الی ما هو له و به ممکن، اسناد الی غیر ما هو له باشد. دوم آنکه از باب مجاز لغوی در کلمه باشد؛ یعنی اطلاق وجود بر واجب به معنای حقیقی، و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجازی باشد و در مجاز لغوی لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می شود، آن گاه بر مصداق معنای غیر حقیقی تطبیق می شود و یا آنکه در همان معنای حقیقی خود استعمال می شود، ولی تطبیق آن بر مصداق غیر حقیقی از باب ادعا است؛ به هر تقدیر در مجاز، عنایت و تکلفی لازم است و اگر اطلاق وجود بر ممکن حقیقت باشد نه مجاز، چاره ای جز پذیرش اشتراك لفظی وجود نیست؛ یعنی وجود دارای بیش از یک مفهوم است. همان طور که وجود و کون در فلسفه بر خلاف عرفان مرادف هم اند، اگر وجود در فلسفه مشترک معنوی باشد و در عرفان مشترک لفظی باشد، محذوری به همراه ندارد، زیرا تعدد اصطلاح مصحح این گونه از تفاوت ها است و در فلسفه از بود و نبود بحث می شود و در عرفان از بود و نمود و نبود سخن به میان می آید، اما نه به معنای واسطه بین وجود و عدم، زیرا بود مخصوص واجب است و نقیض آن نبود است که شامل ممتنع و ممکن می شود، و نمود مخصوص ممکن است و نقیض آن عدم نمود است؛ بنابراین در هیچ کدام واسطه لازم نمی آید.

چهارم. اعتباری بودن ماسوی الله اصطلاح خاص خود را داراست، زیرا هر امر اعتباری را در قبال امر حقیقی خود باید شناخت؛ همان طور که در بعضی از علوم اعتباری، مانند نحو و صرف گفته می شود، معنای مفرد را باید در برابر آنچه قرار می گیرد، ارزیابی نمود؛ مثلاً گاهی مفرد در قبال جمله است و گاهی در برابر مرکب واقع می شود و زمانی در مقابل تثبیه و جمع قرار می گیرد. اعتباری بودن یک امر نیز این چنین است، زیرا گاهی اعتبار در برابر تکوین است؛ مانند قراردادهای اجتماعی که تابع تصمیم گیری های گوناگون است و زمانی در برابر ماهیت واقع می شود؛ مانند معقول ثانی منطقی و نیز معقول ثانی فلسفی، و گاهی در قبال وجود قرار می گیرد؛ نظیر ماهیت بر اساس اصالت وجود و یا وجود بر اساس اصالت ماهیت، و گاهی در قبال فیض واجب ملحوظ می گردد؛ مانند وجود مقید درخت و حیوان در قبال وجود مطلق به قید اطلاق که همان فیض منبسط باشد، و سرانجام گاهی در قبال خود واجب که هیچ مقابل ندارد، لحاظ می شود؛ مانند فیض منبسط که محدود به اطلاق است در ساحت قدس هستی محض که به هیچ حدی محدود نیست؛ گرچه آن حد اطلاق وجودی باشد، و این سلب محدودیت به نحو سالبه محصله است، نه موجهه معدولة المحمول، و آنچه در قبال هستی صرف واقع می گردد، همانند صورت مرآتی است که حیثیتی جز نشان صاحب صورت ندارد.

بنابراین، سراسر جهان امکان، چه به طور محدوده ها و مقیدها ملحوظ گردد و چه به نحو فیض منبسط ملاحظه شود، در عرفان چیزی جز اعتبار نخواهد بود؛ در نتیجه هم استقلال آنها محال است و هم حلول واجب که اصیل و مستقل است در آنها ممتنع خواهد بود، و هم اتحاد واجب با آنها مستحیل است.

اعتباری بودن جهان امکان چیزی از آنها نمی کاهد، زیرا تمام احکام و لوازمی که فلسفه برای آنها ثابت نموده و یا علوم جزئی برای آنها اثبات می کنند، مورد پذیرش عرفان است؛ لیکن همه آن احکام، مانند صاحبان آنها و نیز نظیر حاکمان آنها، امور اعتباری بوده و در آئینه هستی نما می تابند که اصل حکم حق است، لیکن صاحب اصلی آن خداست، نه غیر او و تأمل در نصوص دینی، مخصوصاً دعای جوشن کبیر که سراسر آن توحید است، نشان می دهد که آنچه سهمی از آیت حق دارد، از آن لحاظ که نشانه خدا است، خیر است و هرگز شر سهم حقیقی از آیت بودن ندارد و آنچه به نظر قبیح و ناصواب می آید، در صورت قیاس خواهد بود، و گرنه قبیح بالذات و خطای محض یافت نمی شود و هر چیزی از آن جهت که آیت و خیر است، صنع خدا است و هیچ مدیر و مدبری در نظام هستی غیر از او نیست و هر چه جز اوست، اعتباری خواهد بود.

نکته مهم آن است که کثرت، گرچه اعتباری است و وحدت حقیقی، لیکن اعتباری بودن آن همانا نسبت به خداوند سبحان است و هرگز همانند سراب نیست که نمای کاذب باشد و هیچ گاه شبیه دومین نقش احوال و دوبین نیست که در اثر نقص دید ظهور کند و گزارش کذب دهد، بلکه نظیر صورت آئینه است که نمای صادق دارد نه کاذب، و از نگاه موحدانه عارف، سهمی برای صورت آئینه جز نشان دادن جمال صاحب صورت نیست؛ گرچه دیگران آنها را موجود جدا می پندارند، نظیر کودکی که صورت آئینه را موجود جدای از صاحب صورت و مستقر در آئینه می گمارد و یکی از وجوه تمایز اهل معرفت و اهل قیاس همین است.

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست **** بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفت این نکته با حق شناس **** ولی خورده یگرند اهل قیاس

پس این آسمان و زمین چیستند **** بنی آدم و دیو و دد کیستند

عظیم است پیش تو دریا به موج **** بلند است خورشید تابان به اوج

همه هرچه هستند از آن کمترند **** که با هستی اش نام هستی برند

چو سلطان عزت علم بر کشد **** جهان سر به جیب عدم درکشد [67]

یعنی در مرحله ای که خداوند به اسم «عزیز» ظهور کند، سراسر جهان مخفی خواهد شد و چون آن مرحله يك امر زمانی نیست، عارف موحد با موت ارادی، آن را هم اکنون مشاهده می کند؛ لذا هم اکنون تمام ماسوی الله را نهان و خداوند جهان آفرین را آشکار می بیند، چنان که توضیح آن یاد می شود.

مبادی تصدیقی وحدت شخصی وجود

پنجم. برای تبیین وحدت شخصی وجود و شهود آن واحد محض و ندیدن هر گونه کثرت، توجه به چند مبدأ تصدیقی سودمند است:

1. خداوند قبل از هر چیزی بود و چیزی او را همراهی نمی کرد و این قبلیت، به معنای سبق زمانی و مانند آن نبوده و نیست؛ «کان الله و لم یکن معه شيء» [68]

2. خداوند بعد از هر چیزی خواهد بود و چیزی او را همراهی نمی نماید و این بعدیت نیز به معنای حقوق زمانی و نظیر آن نیست؛ چنان که بعد از نفخ اول و قبل از نفخ دوم، نموداری از آن ظهور می کند؛ و تُفِجُ فِي الصُّورِ فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ إِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ [69]

3. هر چیزی حتی انسان، سابقه نیستی داشته است و این سبق نیز سبق زمانی نیست، زیرا خود زمان و حرکت زمان را و متحرک، و مسافت و مبدأ و منتهای آن، همه مسبوق به عدم بوده، هرگز سبق عدم آنها زمانی نیست.

4. همه چیز حتی انسان، لاحق نیستی دارند و این لاحق نیز لاحق زمانی نخواهد بود، چون خود زمان و همه امور معتبر در آن نیز محکوم به عدم لاحق اند و هرگز نمی توان عدم لاحق آنها را زمانی دانست، زیرا در این فرض، از عدم آنها وجودشان لازم می آید و جامع این امور چهارگانه، همان دو اسم از اسمای حسنی خداست هو الأول والاخر [70]

اگر عارف واصل، به بارگاه قرب خدا بار یافت و در پرتو نور حق، حالت های چهارگانه مزبور را مشاهده کرد زیرا حالت های یاد شده مصون از زمان بوده و منزه از تمیزند و همراه در موطن خاص خود بوده و هستند آن گاه از وحدت شخصی هستی آگاه می گردد. همان طور که «کان الله و لم یکن معه شيء» [71] ناظر به زمان نیست، و گرنه معاذ الله خداوند متزمن و زمانمند می شد، بلکه از قبیل کان الله بکل شيء علیما [72] است که هم اکنون نیز به تمام اشیا علیم است؛ لذا هم اکنون نیز صادق است که «لا یكون معه شيء». جریان سبق عدم انسان ها نیز همین طور است؛ یعنی هل أتی علی الإنسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً [73]، ناظر به مرحله ای است که هم اکنون نیز به حال خود ثابت است و انسان چیزی قابل ذکر نبوده و نیست، و این سبق عدم، اختصاصی به انسان ندارد؛ چنان که لاحق عدم مختص انسان نیست.

بنابراین، اگر عارف واصل در پرتو نور خدا، آن حالت سابق و نیز حالت لاحق را که نمودار معدوم بودن همه اشیا است، و مصون از زمان و زمین است، مشاهده کند، وحدت شخصی وجود را که منحصر به خداست، به خوبی می یابد و به صورت صریح بعد از جمله «کان الله و لم یکن معه شيء» [74] می گوید: «الآن كما كان» [75] و به طور واضح بعد از دریافت گزارش هل أتی علی الإنسان حین من الدهر... [76] می گوید: «الآن كما كان» و به صورت آشکار بعد از شنیدن لمن الملك الیوم... [77] می گوید: «لله الواحد القهار والان كما كان ویکون» و این معنای عمیق از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [78] استنباط می گردد، زیرا اگر حقیقت خویش را بشناسد، هم مرحله ... لم یکن شیئاً مذکوراً [79] و هم مرتبه فصعق من فی السموات و من فی الأرض [80] را که مصون از زمان بوده و هم اکنون غیر زمانی نیز ثابت اند، کاملاً می شناسد؛ آنگاه خداوند خود و جهان را به خوبی خواهد شناخت.

ششم. معرفت اکتناهی ممکن نسبت به واجب محال است، زیرا محدود، توان احاطه به نامحدود را ندارد؛ چه اینکه هیچ معلولی قدرت اکتناه علت خود را نخواهد داشت و همین برهان عقلی و فلسفی را عرفان شهودی تأیید می کند، زیرا همه عارفان واصل معترف به عجزاند و نه تنها به قصور عبادی اعتراف دارند؛ «ما عبدناك حقّ عبادتك» [81]، بلکه به عجز عرفانی نیز اقرار دارند؛ «ما عرفناك حقّ معرفتك» [82] و آنچه برهان و عرفان بر آن هماهنگ است، قرآن نیز امضا نموده و ست گواهی می دهد.

آیه یعلم ما بین آیدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون به علماً [83] سند دو چیز است؛ یکی آنکه هر ممکنی نسبت به خداوند محاط بوده و خداوند بر آن احاطه دارد و این محدودیت اختصاصی به ملائکه ندارد، و دیگر آنکه هرگز خداوند محاط نبوده و ممکن، محیط به خالق خود نخواهد بود و این هم مختص فرشتگان نیست.

اما آیه ... و لا یحیطون بشيء من علمه... [84] ناظر به مطلب دیگری است و راجع به نفی احاطه به خداوند نیست، زیرا اضافه علم به ضمیر علمه، اگر از باب اضافه به فاعل باشد، مفاد آن این خواهد بود که تمام علم ها از آن خداست و هیچ موجودی به چیزی علم پیدا نمی کند، مگر آنکه خداوند بخواهد و اگر از باب اضافه به مفعول باشد، معنای آن این است که هرگز به شأنی از شئون الهی و به تعیّتی از تعیّات خدایی عالم نمی شوند؛ مگر آنکه خدا بخواهد، و هرگز ناظر به آن نیست که به کنه ذات خدا احاطه پیدا نمی نمایند، مگر اینکه خداوند بخواهد، زیرا آن محال عقلی استثنای پذیر نیست؛ چنان که آیه کریمه یحذرکم الله نفسه... [85]، به معنای مقبول نزد عرفا، قابل استثنا نخواهد بود.

به هر تقدیر، محیط مطلق محاط نخواهد بود؛ ... ألا إله بکل شيء محیط [86] و ست معصومین (علیهم السلام) نیز گواهی می دهد که «لم یطلع العقول علی تحدید صفة و لم یحجبها عن واجب معرفته» [87]

آنچه درباره خداوند می توان گفت چهار مطلب است:

1. آنکه هر موجودی به اندازه هستی خود، توان شناخت خداوند را داراست؛ بلکه بالفعل به او آگاه است؛ گرچه علم به علم

نداشته و یا در تطبیق خطا کند؛ «... معروفٌ عندَ کلِّ جاهلٍ...» [88]

2. آنکه معرفت، با اعتراف به عجز از اکتنا همراه است، زیرا تنها موجودی که حتماً اعتراف به عجز از احاطه وی، معرفت او را همراهی می نماید، همانا خداوند است.

3. اعتراف به اینکه مقدار مجهول و مورد عجز بیش از مقدار معلوم است، نه برابر آن، چه رسد به اینکه کمتر از آن باشد.

4. آنکه مقدار مجهول نسبت به مقدار معلوم، نسبت نامتناهی به متناهی است؛ یعنی آن مقدار از شئون و اسمای حسنی الهی که مجهول مانده، نسبت به مقدار معلوم غیر متناهی است، زیرا اگر تفاوت مجهول و معلوم به اندازه محدود باشد، لازم می آید که ذات واجب متناهی باشد، چون مجموع دو محدود متناهی خواهد بود؛ بنابراین، آن مقدار مجهول نامحدود، و مقدار معلوم محدود است؛ لذا کسی که در سفر دوم توفیق سیر از خدا به سوی خدا را دریافت کرد، هرگز توان تنمیم سفر را نداشته و قادر بر معرفت کنه خدا یا مقداری که برابر مجهول باشد را ندارد؛ چه رسد به اینکه به بیش از حدّ مجهول دسترسی پیدا نماید. هفتم. اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است، خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود، و فرق عمیقی بین «لابشرط مقسمی» که مشهود عارفان واصل است و «بشرط لا» که مفهوم حکیمان عاقل است، وجود دارد؛ لذا همان نقدی که بر کثرت تباینی وارد است، بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود، زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است، همان طور که وحدت آن واقعی است؛ لیکن در وحدت شخصی وجود، هیچ گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هر گونه کثرتی که تصحیح شود، ناظر به تعینات فیض منبسط است؛ یعنی مظاهر واجب متعدّدند، ولی هیچ کدام از آنها سهمی از بود ندارند، چون همه آنها نموداند و توضیح این مطلب در متن تحریر کتاب تمهید القواعد آمده است.

عرفا که بر تشکیک نقد دارند، نه برای آن است که به عمق آن پی نبرده اند، بلکه مصبّ آن را درست یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای زلال هستی محض بیرون است؛ یعنی تشکیک در نمود است نه بود و عرفان طرح تازه ای ارائه می کند و آن اینکه آیا وحدت اصیل است یا کثرت، و همان طور که بر اساس اصلت هر کدام از وجود یا ماهیت، دیگری اعتباری است، بر پایه اصلت هر کدام از وحدت و کثرت، دیگری به همان معنایی که در نکته چهارم گذشت، اعتباری خواهد بود.

قائلان به تباین محض، اصلت را از آن کثرت دانسته، وحدت را اعتباری می دانند و واجب را نیز موجودی در قبال سایر موجودهای حقیقی می پندارند و قائلان به وحدت وجود و کثرت موجود، همانند قائلان به اصلت وجود در واجب و اصلت ماهیت در ممکن اند، و قائلان به تشکیک، به منزله قائل به اصلت هر دو اند؛ لیکن به هم آمیخته، زیرا هر دو حقیقی اند و هیچ کدام اعتباری نخواهد بود.

مهم ترین خدمت عرفان اولاً، طرح اصل مسئله به صورت اصلت وحدت و اصلت کثرت است و ثانیاً ارائه رهنمود کامل درباره اصلت وحدت و اعتباری بودن کثرت است، زیرا آنچه که حکیم قائل به تشکیک وجود، باید بعد از مرگ، هنگام برچیدن نظام کیهانی و طی آسمانها ببیند، عارف قائل به وحدت شخصی وجود و تشکیک مظاهر آن، هم اکنون مشاهده می نماید؛ و سیرت الجبال فکانت سراباً. [89]

بر اساس تشکیک وجود، هر موجودی گرچه عین ربط محض به خدایی است که مستقل صرف است؛ لیکن واقعاً سهمی از هستی دارد؛ گرچه ضعیف باشد و مادامی که هستی های محدود رخت بر نبندد، چهره وحدت واقعی ظاهر نمی شود، ولی بر اساس وحدت شخصی وجود، آنچه هنگام ظهور معاد پدید می آید، هم اکنون مشهود عارف واصل است و اگر کسی به عرفان ناب بار یابد و غایت آمال عارفین را بنگرد (مانند حضرت علی (علیه السلام) که اولین موحدی است که در بین امت اسلامی درب ولایت را گشود) می گوید: اگر کشف غطا شود، برای من اثری ندارد و چیزی بر یقین من افزوده نمی گردد.

اگر موحدی به آن مقام منبع بار نیافت، ولی در ولاء تابع آن حضرت (علیه السلام) بود، می گوید: اگر کشف غطا گردد، گویا برای من تفاوتی پدید نمی آید؛ یعنی وی به مقام احسان، «کأنّ» راه یافت، نه به مقام یقین صرف، «أنّ».

هشتم. حقیقت تشکیک به چهار عنصر وابسته است که تفصیل آن در متن تحریر کتاب آمده است: وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، ظهور وحدت در کثرت حقیقی، و رجوع کثرت به وحدت حقیقی، و در اساس تشکیک، بیش از عناصر چهارگانه مزبور مأخوذ نیست.

تشکیک در حکمت به وجود است و در عرفان به ظهور؛ لذا اگر مراحل تنزل فیض در قوس نزول مشاهده گردند، تشکیک در آن مظاهر محفوظ است و اگر مراتب ترقی فیض در قوس صعود لحاظ شوند، باز تشکیک در آن مظاهر برقرار است و اگر درجات همسان موجودهای همتا بررسی گردند، باز تشکیک در آن باقی است، زیرا در تشکیک، جریان اولویت و اشدّیت و مانند آن معتبر نیست.

مطلبی که تذکر به آن نافع است، این است که تشکیک در هر سه مورد یاد شده، حقیقی و بالذات است؛ لیکن درباره حرکت، فقط یک قسم آن حقیقی و بالذات بوده و بقیه آن بالعرض است؛ یعنی حرکت از ناقص به کامل حقیقی و بالذات است، ولی حرکت از کامل به ناقص، مانند حرکت میوه شاداب و رسیده به سمت پوسیدگی و خاک شدن، غیر حقیقی و بالعرض است، و نیز حرکت از مساوی به مساوی حرکت بالعرض است و در هر حرکت غیر حقیقی و بالعرض، یک حرکت حقیقی و بالذات موجود است که حرکت بالعرض در پرتو آن حرکت بالذات یافت می شود و تفصیل آن به مبحث حرکت در فلسفه موکول است. تفاوت آنچه درباره تشکیک و راجع به حرکت بیان می شود این است که منطقه تشکیک خیلی وسیع تر از قلمرو حرکت است، زیرا حرکت به معنای معهود آن، فقط در منطقه امور مادی محقق می گردد، ولی تشکیک در سراسر مظاهر هستی واقع می شود؛ خواه مجرد و خواه مادی.

از چند جهت بین اقسام سه گانه مصداق تشکیک و اقسام سه گانه حرکت امتیاز برقرار است. لازم است توجه شود که منظور از تشکیک در تمام این بحث ها، همان تشکیک خاص است، وگرنه تشکیک عام و عامی از محدوده تشکیک حقیقی بیرون بوده و روح آن به تواطؤ بر می گردد، و عرفای گرانقدر که بر تشکیک نقد دارند، بعد از تمایز این دو قسم از تشکیک سخن گفته اند و هرگز بین تشکیک خاصی و عامی خلط نکرده اند، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، هیچ مجالی برای تشکیک خاصی وجود که پایه استوار حکمت متعالیه است نمی باشد.

نهم. علم به معنای هویت جمعی آن، نه خصوص تصور و تصدیق در مسئله خاص، گاهی اصالی محض است و گاهی آلی صرف می باشد، و زمانی نیز نسبت به علم مادون خود اصالی است و نسبت به علم مافوق خویش آلی قرار می گیرد. عرفان نظری اصالی محض بوده و منطق آلی صرف است و فلسفه نسبت به عرفان آلی بوده و نسبت به منطق و مانند آن اصالی است و علوم که دارای دو جهت مزبور باشند، با تحلیل مناسب با آنها کم نیستند. آنچه در متن و شرح کتاب تمهید القواعد [90] از یک سو، و در تحریر آنها از سوی دیگر مطرح شده، این است که علوم فکری و معارف یقینی، نسبت به عرفان و ارزیابی سقیم و صحیح ره آورد آن آلی است؛ البته علم عرفان با شهود تأمین می شود، لیکن تبیین و تعلیم آن با برهان است. در تبیین آن تذکر دو مطلب سودمند است؛ اول آنکه علم آلی محض، هرگز توان اثبات یا سلب هیچ مسئله ای، هر چند ساده را ندارد، زیرا آلت محض چون منطق، فقط عهده دار بیان طرز تفکر درست است و به هیچ وجه در مطالب علمی دیگر دخالت ندارد و چون تعریف تصوری یا استدلال تصدیقی، نیازمند به مواد تعریف و استدلال و محتاج به صورت مناسب با هر کدام آنها است؛ لذا علم آلی صرف عهده دار ترسیم خطوط کلی ماده و صورت، برای تعریف تصوری صحیح و بیان اصول جامع ماده و صورت برای استدلال تصدیقی درست خواهد بود و هرگز منطق، اختصاصی به بیان شرایط صوری تعریف یا استدلال ندارد، بلکه هر دو قسم را، یعنی هم شرایط صوری و هم اوصاف مادی را کاملاً روشن می نماید؛ مثلاً در شرایط صوری و مادی تعریف می گوید: برای پی بردن به ذاتیات یک شیء، ماده معرّف باید جنس و فصل قریب آن شیء مطلوب تصوری باشد و صورت آن باید با تقدیم اعم جنس بر اخص فصل تنظیم شود؛ چه اینکه در شرایط صوری و مادی استدلال تصدیقی می گوید: برای اثبات کان تامّه یا کان ناقصه یک شیء، ماده استدلال باید یقینی و صورت آن باید مثلاً بر قالب شکل اول باشد؛ بنابراین منطق ارسطویی هم صوری است و هم مادی.

البته منطق مادی، به معنای اثبات ماده چیزی، هرگز از منطقی که عهده دار روش تفکر است، روا نیست، مگر با جعل اصطلاح دیگر؛ چه اینکه چنین اصطلاحی جعل شده و تشاّحی در آن نیست و از همین باب گفته می شود، فلسفه نسبت به عرفان تعلیم و تدوین آن به منزله آلت است؛ یعنی علم آلی برای عرفان که اصالی است، محسوب می گردد.

در اینجا منظور آن نیست که فلسفه روش شناسی عرفان نظری را به عهده دارد، زیرا تنها علمی که عهده دار روش شناسی است، منطق، یعنی روش فکر نه روش کار است؛ پس فلسفه نسبت به عرفان، نه عهده دار بیان شرایط صور آن است و نه شرایط مادی، ولی عهده دار بخشی از مواد عرفانی است نه شرایط آن؛ یعنی خود قضایای عقلی و معارف را حلّ می کند، نه آنکه شرایط صوری یا مادی استدلال تصدیقی آن را به عهده داشته باشد؛ خلاصه آنکه فلسفه نسبت به عرفان، شبیه منطق مادی است نسبت به علوم اصالی دیگر، نه شبیه بخش مادی منطق معروف، زیرا در بخش مادی منطق فقط شرایط ماده استدلال ذکر می شود، نه آنکه خود ماده تبیین گردد.

عدم موفقیت کتاب در اثبات وحدت شخصی وجود

دوم آنکه هر اندازه ابزار یک علم اصالی قوی تر باشد، بهره برداری از آن علم اصالی آسان تر و درست تر خواهد بود، چون فلسفه که به منزله ابزار برای عرفان تلقی شد، درجاتی دارد و آنچه در اختیار ماتن و شارح کتاب تمهید القواعد بود، همان فلسفه مشاء بود، نه حکمت متعالیه؛ لذا هیچ کدام از این دو بزرگوار که وزنه عرفان بوده و جزء پایه گذاران عرفان نظری نسبت به دوره بعد از خود به شمار آمده و در پی ریزی اصول حکمت متعالیه بی تأثیر نبوده اند، در اثبات وحدت شخصی وجود و نفی هر گونه کثرت از آن و ارجاع کثرت تشکیکی به مظاهر وجود موفق نبوده اند، زیرا عناصر اصلی در عرفان، همانا تصفیه و تهذیب روح برای شهود عینی معارف و تضلع کامل بر متون عرفانی پیشگامان و طلایه دارانی چون جناب ابن عربی، صدرالدین قونوی و... و مهارت تام نسبت به حکمت متعالیه است که نسبت به حکمت مشاء و اشراق سرآمد بوده و کارآمد است، و این دو بزرگوار، گرچه در بسیاری از عناصر عرفان بهره مند بودند، ولی اصول اساسی و مبانی مهمّ حکمت متعالیه، در کتاب های این دو بزرگوار مشهود نیست؛ لذا در تقریر برهان بر وحدت شخصی وجود به مقصد نرسیده و شاهد مقصود را مشاهده نکرده اند و تفصیل آن در جمع بندی پایانی تحریر تمهید القواعد آمده است.

دهم. ذات واجب تعالی همان هویت مطلق است که اطلاق برای او عنوان مشیر است نه وصف و قید، و این لابلشروط مقسمی که مبدأ تعینات متعدد است، به اعتباری ظاهر و به اعتباری باطن است؛ چنان که به اعتباری اول و به اعتباری آخر است و هرگز ذات واجب به اعتباری ظاهر و به اعتباری مظهر نخواهد بود و آنچه که به اعتباری ظاهر و به اعتبار دیگر عین مظهر است و تفاوت اعتباری آنها را تصحیح می کند، همانا فیض منبسط واجب است که لابلشروط قسمی بوده، نه لابلشروط مقسمی و به خود تعین ذات واجب محسوب می گردد و آنچه درباره اسم و مسمی مطرح است که این دو به اعتباری عین هم و به اعتبار دیگر غیر یک دیگراند، ناظر به سنجش اسمای حسنی الهی با ذات واجب تعالی است، نه مقایسه مظاهر اسمای الهی با ذات خداوند سبحان.

آیه کریمه رفیع الدرجات ذوالعرش [91] ناظر به اسمای حسنی خداست که هر کدام آنها با مقابل خود، از جهتی عین

يك ديگراند و از جهتي غير هم اند؛ چه اينكه تمام آنها در سنجش با يك ديگر اين چنين اند و اين حكم اختصاصي به متقابلين ندارد؛ نه آنكه آيه مزبور ناظر به ظاهر و مظهر باشد تا اينكه آن دو را از يك جهت عين هم بدانند و از جهت ديگر غير هم بشمارد. غرض آنكه ذات واجب، فقط با اسماي حسناي خود سنجيده مي شود و حكم عين و غير با تعدد لحاظ مي پذيرد، ولي هرگز با مظاهر اسماي حسناي خود، يعني موجودهاي امكاني مقايسه نمي شود و آنچه با موجودهاي ممكن سنجيده مي شود و از جهتي عين آنها است و از لحاظي غير آنها، همانا فيض منبسط واجب است، نه خود ذات واجب تعالي كه شهود آن در پايان سفر اول حاصل مي شود، نه قبل از آن.

راهزني خلط مفهوم و مصداق يازدهم. خلط مغالطه آميز مفهوم و مصداق كه ناشي از شدت پيوند ذهن و عين از يك سو، و كثرت کاربردي لفظ جامع و مشترك بين آن دو از سوي ديگر است، هم براي مدعيان وحدت شخصي وجود و هم براي منكران آن راهزني کرده است؛ آنچه راجع به مدعيان وحدت وجود است، در تحرير تمهيد و نيز در جمع بندي نهايي آن آمده است و آنچه به مناديان كثرت وجود و منكران وحدت شخصي آن بر مي گردد، همان است كه در شرح مقاصد سعدالدين تفتازاني و مانند آن آمده و در كتابهاي مبسوط عرفاني، نظير مصباح الانس فناري نقد و بررسي شده است.

شبهات ده گانه سعدالدين تفتازاني، نمودار خلط بين مفهوم و مصداق از يك جهت و اشتباه وجود به معنای مصدري و انتزاعي با وجود حقيقي خارجي از جهت ديگر است؛ مثلاً اين قياس كه مطلق در ذهن وجود دارد نه در عين، و واجب در عين موجود است، پس واجب همان مطلق نيست، گرچه به صورت شكل ثاني تقرير شده، ليكن مقدمه اول آن از آسيب خلط مفهوم و مصداق مصون نيست، زيرا آنچه در ذهن است، مطلق مفهومي است و آنچه محل بحث است، مصداق عيني آن مفهوم ذهني است كه از آن مصداق سعي به مطلق تعبير مي شود.

شبهه ديگر او كه وجود موجود نيست، همان طور كه كتابت كاتب نيست و سواد اسود نمي باشد، از گزند خلط بين معنای اعتباري وجود و معنای حقيقي آن از يك سو، و از آسيب جمود بر فهم عرف در تركيب مشتق از ذات و مبدأ از سوي ديگر مصون نيست، زيرا حقيقت وجود نه معنای مصدري و اعتباري آن در متن واقع موجود است و چون قائم به ذات خود است، براي نفس خود ثابت بوده و عنوان مشتق بر او صادق است.

بعضي از شبهات ده گانه مزبور، ناشي از خلط بين وحدت شخصي و وحدت تشكيكي است، زيرا در آن چنين آمده است: وجود مقول به تشكيك است، زيرا در علت اقوي و اولي از معلول است و واجب مقول به تشكيك نيست، پس واجب عين وجود نيست.

اين شبهه نيز همانند برخي از شبهات ديگر كه به صورت شكل دوم ترسيم شده است، از خلط بين دو قسم وحدت شخصي و وحدت تشكيكي محفوظ نمانده، بلكه از آن نشأت گرفته است، زيرا بر اساس عرفان، همان طور كه واجب منزّه از تشكيك است، حقيقت وجود نيز مبراّي از آن مي باشد؛ بنا بر اين، قياس مزبور از دو مقدمه سلبی تشكيل شده و نتيجه نمي دهد.

شبهه ديگر وي اين است كه وجود مشترك معنوي است، نه لفظي و اگر موجود واحد باشد، اطلاق آن معنای جامع بر موجودهاي ديگر، به همان معنایی كه بر آن موجود مفروض واحد صادق است، نخواهد بود و اين با اشتراك معنوي وجود كه ثابت شد، منافات دارد.

پاسخ اين شبهه قبلاً گذشت كه اگر معنای وجود محفوظ بوده و با حفظ مفهوم خود بر ممكن حمل شود، مجاز عقلي، يعني از باب اسناد الي غير ما هو له خواهد بود، وگرنه از باب مجاز در كلمه يا اشتراك لفظي است و تفاوت اصطلاح عرفان با فلسفه و كلام در مفهوم وجود، مانند تمايز آنها در مفهوم كون، محذوري ندارد.

شبهه ديگر آنكه معنای وجود عام معلوم همگان است و به طوري كه گفته شد، بديهي است و حقيقت واجب معلوم نيست، پس وجود عام همان حقيقت واجب نخواهد بود.

اين شبهه كه همانند بسياري از شبهات ديگر، به صورت شكل ثاني در آمده، در اثر خلط مفهوم و مصداق، باعث شده است تا حدّ وسط آن، مانند ساير اقسام مغالطه ديگر منكران وحدت شخصي وجود تكرر نشود، زيرا آنچه مورد بحث عرفان نظري است، همان مطلق سعي و عام عيني است، نه مطلق مفهومي و عام ذهني. بررسي مباحث اشتراك معنوي وجود از يك سو، و زيادت وجود بر ماهيت در ممكن، و عينيّت آن با واجب به معنای نفي ماهيت اصطلاحی از واجب از سوي ديگر، و اثبات وحدت شخصي وجود و وجوب آن كه توحيد وجود را دربر دارد، از سوي سوم، به خوبي نشان مي دهد كه مفهوم وجود عام، با مصداق سعي و اطلاق عيني آن خلط شده است؛ لذا آنچه در مباحث مشرقيه امام رازي و برخي كتاب هاي متكلمان، همچون مواقف قاضي عضد ايجي و شرح مقاصد سعد تفتازاني و... در مطالب ياد شده آمده، در حكمت متعاليه، به خوبي تحليل و نقاط مبهم و مغالطه آميز آنها بررسي شده است و سرّ آن در سهولت درك عام مفهومي و صعوبت ادراك اطلاق سعي نهفته است.

اطلاق مفهومي داراي نقاط مثبت و راهنما و نيز داراي نقاط منفي و راهزن مي باشد؛ نقاط مثبت آن مدعيان وحدت شخصي وجود را به دام انداخته و بداهت و شمول و گستردگي وي و حضور تطبيقي آن بر همه چيز و در همه شئون، قائلان به وحدت شخصي وجود را شكار کرده، به طوري كه هر چيز ديگري را غير از وجود نفي کرده و آن را بي نياز از تحليل پنداشته و تحقق آن را ضروري تلقي کرده اند، و نقاط منفي آن منكران وحدت شخصي را صيد نموده، و عدم تحقق آن در خارج و حصر آن در محدوده ذهن و بي اثر بودن آن، مناديان كثرت را بر آن داشته تا گاهي به اشتراك لفظي آن فتوي دهند و زماني به زياده وجود بر ماهيت واجب تفوّه كنند و گاهي نيز در مسئله وحدت شخصي وجود و توحيد آن، نغمه ناسازگاري ساز نمايند.

از بررسی بسیاری از کلمات دو طرف، چنین بر می آید که گرچه ذکر وحدت وجود بر لب روان است، لیکن فکر وحدت مفهومی آن در سر و مهر اطلاق ذهنی آن در دل، جاری و جایگزین است و آن عنقایی که صید کس نشود، نه به آسانی می توان آن را صید و اثبات نمود و نه به سهولت می شود آن را پراند و سلب کرد؛ هم مدعیان آن باید دام متعارف باز چینند و هم منکران آن باید کمان رمی و تیر طرد از کف نهند.

برای روشن شدن نفوذ خلط بین مفهوم و مصداق، و اشتباه حمل اولی و شایع در کلمات دو طرف دعوی، رجوع به مصباح الانس محمد بن حمزه بن محمد العثماني ابن فناری و شرح مفتاح غیب الجمع والوجود صدرالدین محمد بن اسحق قونوی کافی است. ابن فناری این جمله صدرالدین قونوی را که فرمود: «اعلم ان الحق هو الوجود المحض، الذي لا اختلاف فيه»، بعد از آنکه «لا اختلاف فيه» را به چند احتمال تفسیر کرد (یکی آنکه مطلق از هر قید است، چون قیود منشأ اختلاف اند و دیگر آنکه اختلافی در ثبوت آن وجود مطلق نیست، چون در جهان چیزی موجود است و هنگامی که چیزی موجود بود، مطلق وجود نیز به او موجود خواهد بود و یا آنکه هیچ اختلافی حقیقتاً در اصل وجود آن نیست؛ اگرچه ظاهراً بین عارف و حکیم و متکلم اختلاف راه دارد)، آنگاه پنج برهان اقامه می نماید که خداوند وجود مطلق است.

بررسی براهین پنج گانه ابن فناری نشان می دهد که در برخی از تعبیر وی، فرق مفهوم و مصداق و حمل اولی و شایع به طور دقیق رعایت نشده و سر این قصور در کلمات بزرگان عرفان دو چیز است؛ یکی آنکه آنان راه عقل و استدلال را به عنوان تأیید طی می کنند نه برهان، چون بعد از وجدان و شهود، نیازی به استدلال نیست، و در بیان تأیید رعایت ضوابط برهان را لازم نمی دانند، و دیگر آنکه اهتمام آنان مصروف چیزی است که مجذوب آند و انغمار در شهود معارف مانع از رعایت قوانین علم حصولی و برهانی است، وگرنه آنان برتر از پندارهای مغالطه آمیزاند؛ به هر تقدیر رسالت فلسفه و سفارت برهان عقلی که ابزار تدوین و تبیین معارف شهودی است، در اثر خلط مزبور حاصل نشده و نمی شود.

سپس شبهات دهگانه را که تفتازانی جمع نموده و آنها را پسندیده نقل و نقد می نماید که هم اصل شبهه و هم نقد آن، نشانه خلط مزبور را به همراه دارد. ابن فناری در آغاز نقل شبهات چنین می گوید: «اعلم ان المنكرين أنَّ حقيقة الحق هي الوجود المطلق من أهل النظر والمتكلمين لهم شبه جمعها في شرح المقاصد و ارتضاها، و لابدَّ من دفعها رفعاً لتردُّ الضعفاء و تنبيهاً لمن يزعم بعد التباهي بها التناهي في رياسة الحكماء والعلماء أنه لم يكِد يحوم حول معرفة حقائق الاشياء فعياً بالله من الجهل المركب فضلاً عن المباهاة باللفظ المرتب...» [92]

[وی] در پایان دفع شبهات مزبور می گوید: کنه حقیقت وجود اصلاً تعقل نمی شود، چه رسد به آنکه بدیهی باشد... و اگر از واجب به عنوان وجود یاد می شود، برای تفهیم دیگران است، نه برای اینکه وجود اسم حقیقی آن ذات باشد. سپس از تفسیر فاتحه الکتاب جناب صدرالدین قونوی نقل می نماید که هیچ اختلافی نیست که معرفت ذات خدا از حیث حقیقت، نه از حیث اسم و رسم و حکم و نسبت یا مرتبه، مستحیل است و اگر کسی بویی از معرفت خدا را استشمام کرد، حتماً بعد از فناي رسم و انمحای حکم و تعین و اسم... خواهد بود.

مقدمات اثبات وحدت شخصی وجود

دوازدهم. بعضی [93] از تلامیذ عارف نامور آقا محمد رضا قمشه ای (قدس سرّه)، جهت اثبات وحدت شخصی وجود چهار مقدمه ذکر نموده، آن گاه با قیاس استثنایی مستند به مقدمات مزبور، برهان را تمام شده تلقی کرده اند؛ آن مقدمات و قیاس یاد شده چنین است.

1. دلیل اصالت وجود در خارج مطلق و عام است و اختصاصی به واجب یا ممکن ندارد؛ بلکه اقتضا دارد که حقیقت هستی بدون اضافه به قسمی از اقسام خاص، اصیل و محقق است.
2. ثبوت شیء برای نفس خود ضروری و نسبت آن مساوی با نسبت آن شیء به غیر خود نیست، زیرا نسبت شیء به خودش به نحو وجوب است و نسبت آن به غیر خود به طور امتناع.
3. امکان ماهوی مخالف امکان وجودی است، زیرا اولی سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم است و دومی عین فقر و ربط محض و صرف است.
4. حقیقت وجود، چیزی در مقابل آن جز عدم نیست؛ یعنی از حقیقت هستی بگذریم؛ عدم محض است.

بعد از روشن شدن مقدمات چهارگانه می گوییم: اگر وجود واجب نباشد، حتماً ممکن خواهد بود، زیرا مقسم مفروض همانا موجود است و هرگز موجود متمنع نیست؛ پس اگر واجب نباشد، ممکن است، ولی نمی تواند ممکن باشد؛ پس حتماً واجب است و دلیل بطلان تالی و نفی امکان وجود آن است که اگر منظور امکان ماهوی باشد، با مقدمه دوم هماهنگ نیست، چون نسبت وجود به خودش ضروری و نسبتش به عدم متمنع است و این با امکان ماهوی که سلب ضرورتین است، مخالف خواهد بود و اگر مقصود امکان وجودی، یعنی فقر و ربط محض باشد، با مقدمه چهارم مخالف است، زیرا چیزی غیر از وجود مطلق نیست که ربط وی به آن تصور شود، پس وجود مطلق نمی تواند امکان فقری و ربطی داشته باشد. [94]

قیاس، مستند به مبادی خاص و مواد مخصوص بوده و صحت و سقم خود را از آن مقدمات دارد، و اگر قدحی در آنها راه یابد، قیاس مزبور هم مقدوح خواهد شد و مقدمات چهارگانه یا ناتمام اند و یا تام، ولی غیر سودمند هستند؛ توضیح آنکه مقدمه اول و چهارم، گرچه نافع اند، ولی ناتمام هستند، چون پذیرش آنها اول دعوی است و مقدمه دوم و سوم، گرچه تام اند، ولی سودمند نیستند.

اما سر ناتمامی مقدمه اول آن است که البته اگر در موردی اصل وجود محقق باشد، مقتضای برهان اصالت وجود آن است که

وجود مزبور به نحو اصیل است و نه به طور تبعی، ولی هرگز اقتضا ندارد که چه چیزی وجود دارد؛ آیا وجود مطلق بدون تعیین موجود است یا نه و هنگامی که مفهوم جامع ذهنی وجود، به دو قسم واجب و ممکن تقسیم شد و تحقق هر کدام از دو مصداق مزبور ثابت گشت، برهان اصالت وجود دلالت دارد که وجود واجب که ثابت شد، اصیل می باشد و وجود ممکن نیز که ثابت است، اصیل خواهد بود.

اما سر ناتمامی مقدمه چهارم آن است که ثبوت اصل حقیقت وجود من حیث هی اول کلام است؛ یعنی بحث در این است که آیا این مفهوم ذهنی مصداق دارد، به طوری که مصداق خاص عین مطلق مقسمی باشد، یا اینکه این مفهوم ذهنی با داشتن افراد و مصادیق متعدد در خارج موجود است، خواه تعدد مصادیق آن به نحو تباین باشد و خواه به طور تشکیک، و هرگز با احتمال تعدد و کثرت تباینی یا تشکیکی نمی توان گفت، حقیقت وجود من حیث هی هی حکمش چنین است، همان طور که برهان اصالت وجود بر اینکه حقیقت وجود من حیث هی هی در خارج وجود دارد، دلالت ندارد، زیرا با احتمال کثرت های یاد شده، هرگز نمی توان اصل تحقق آن را به طور وحدت شخصی مفروغ عنه گرفت.

اما سر سودمند نبودن مقدمه دوم آن است که البته اصل مطلب تام است که نسبت هر چیزی به خودش ضروری، و به نقیض خود ممتنع است، اما ذاتی و یا ازلی بودن ضرورت مزبور اول بحث است؛ وجود محدود، نسبت او به خودش ضرورت ذاتی، و نسبت او به عدم امتناع ذاتی، یعنی مادام الذات است و وجود نامحدود، نسبت های یاد شده را به نحو ضرورت ازلی دارد و چون اصل تحقق وجود، من حیث هو هو مورد بحث است، هرگز پذیرش مقدمه دوم عهده دار اثبات ضرورت ازلی آن نیست.

اما سر سودمند نبودن مقدمه سوم آن است که گرچه فرق امکان ماهوی و امکان ففقی از یکدیگر تام بوده و امکان ففقی عین ربط به غیر است، اما هیچ اثری بر این مقدمه مترتب نیست، چون بنابر کثرت تشکیکی، می توان عالی ترین مرتبه را واجب و مستقل دانست و مراحل بعدی را عین ربط به او تلقی کرد، ولی آیا حقیقت وجود من حیث هی هی در خارج محقق است تا اینکه با استقلال و ضرورت ازلی همراه باشد، چون نه امکان ماهوی دارد و نه امکان ففقی، و یا اینکه این مفهوم ذهنی مصداق نداشته، بلکه جامع بین اقسامی است که آن اقسام در خارج تحقق داشته و بعضی از آنها مستقل و بعضی عین ربط هستند؛ پاسخ این سؤال هرگز بدیهی یا در حکم بدیهی نبوده و نیازمند به اثبات است.

با قدح مقدمات چهارگانه، معلوم می شود که قیاس استثنایی یاد شده ناتمام است، زیرا تلازم بین مقدم و تالی در اثر نبودن اصل مقدم و یا محل کلام بودن آن قابل اثبات نیست.

اصل وجود من حیث هو هو که مفهوم آن در ذهن مرتسم است، تحقق آن در خارج با حفظ اطلاق سعی و عدم تعین اول کلام است؛ منکر وحدت شخصی می گوید: وجود من حیث هو هو جامع ذهنی است و خودش در خارج نیست، بلکه اقسام و افراد او در خارج، به نحو کثرت تباینی یا تشکیکی محقق اند؛ بنابراین، قبل از اثبات اصل تحقق مطلق، با اطلاق سعی آن نمی توان وجوب آن را ثابت کرد؛ البته اگر اصل وجود آن احراز شود، اثبات ضرورت ازلی و نیز وحدت و سایر نعوت واجب برای آن سهل است.

سیزدهم. گرچه اخلاق نظری جزء علوم جزئی بوده و زیر مجموعه فلسفه به معنای عام است و اخلاق عملی برای اجرای همان مطالب اخلاق نظری است و فرق این دو با عرفان نظری و عملی در نکته دوم بیان شد، لیکن اشتراك آنها در پاره ای از مراحل و مسائل، زمینه طرح برخی از معارف بلند عرفان نظری را در اخلاق نظری فراهم نموده است؛ چنان که سیر متخلقان به اخلاق عملی هم با سلوك عارفان در بعضی از منازل هماهنگ است، ولی طرح مسئله وحدت شخصی وجود، فقط در منطقه عارفان جا دارد و ذکر آن در قلمرو اخلاق به طور اشاره و گذرا خواهد بود.

محقق طوسی (قدس سره) متوفای 672 ه. ق در تمام رشته های چهارگانه فوق، هم صاحب نظر و رأی بوده و هم صاحب بصر و شهود؛ لذا گاهی در اوج مسائل اخلاقی برخی از مطالب عرفانی را یاد نموده است. وی بعد از تدوین اخلاق ناصری، رساله موجز و متقن اوصاف الاشراف را به روش سالکان تنظیم فرموده و در این باره چنین می گوید:

«محرر این رسالت و مقرر این مقالت محمد طوسی بعد از تحریر کتابی که موسوم است به اخلاق ناصری و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر طریقه حکما، اندیشمند بود که مختصری در بیان سیر اولیا و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت، مبنی بر قوانین عقلی و سمعی و منبئی از دقایق نظری و عملی (علمی) که به منزله لب آن صنعت و خلاصه آن فن باشد مرتب گرداند...» [95]

محقق طوسی (قدس سره) البته موفق شد، لطایف فراوانی را در این رساله کوتاه یادآور شود و شیرینی بحث معرفت و درجات آن، از معرفت تقلیدی تا برهانی و عرفانی و نیز مباحث دیگر آن، همراه در کام آشنایان کوی حق محسوس و مایه شغف و شرف آنها است. بخش پایانی این رساله، یعنی فصل چهارم تا ششم باب پنجم آن را مسائل مربوط به توحید، اتحاد و وحدت تشکیل می دهد و سخن این بزرگ حکیم قدوسی که از مفاخر جهان اسلام و از ذخایر امامیه به شمار می رود، در فصل پنجم و ششم، یعنی فصل اتحاد و فصل وحدت، در نهایت اوج عرفان تدوین شده است، زیرا در این دو فصل معنای «أنا الحق» و مانند آن، شرح عرفانی خود را باز می یابد، ولی فصل چهارم، یعنی فصل توحید که هنوز به سقف اتحاد و وحدت نرسیده است، مطالب عمیق وحدت شخصی وجود را دربر دارد، زیرا وی در آن فصل چنین می فرماید:

«توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد و توحید به معنای اول، شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود، به معنای تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است انما الله واحد [96]، و به معنای دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایقان حاصل شود و آن چنان بود که هرگاه مؤقن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی ببیند؛ پس همه را یکی کرده باشد، در سر خود از مرتبه «وحده لا شریک له فی

الالهيه»، بدان مرتبه رسیده که «وحده لا شريك له في الوجود»؛ در این مرتبه ماسوي الله حجاب او شود و نظر به غير الله شرك مطلق شمرد و به زبان حال گوید: اتي وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً و ما أنا من المشركين [97] «[98] غرض از نقل این سخن، گذشته از بهره مندی از لطایف آن، چند مطلب است.

1. مسئله وحدت شهود، بلکه وحدت وجود، در نوشتار محقق طوسي كاملاً مطرح است و گفتار وي در فصل اتحاد و وحدت، عمیق تر از چیزی است که نقل شد.

2. مسئله وحدت وجود، به آن معنای عمیق عرفانی اش که از گزند هر گونه شرك منزّه بوده (بلکه کثرت وجود مقابل آن شرك محسوب می‌گردد، ولی چون اصل مسئله نظری و پیچیده و دیریاب است نه ضروری، لذا هیچ حکم فقهی بر آن مترتب نیست)، مانند سایر مسائل مطروحه در این رساله متقن، مطابق با قوانین عقلی و سمعی بوده، نه برهان فلسفی توان طرد آن را دارد و نه وحی الهی آن را خطا می‌شمارد، و نه از نظر اندیشوران بزرگ بشری که از مأذبه و مأیده عقل تغذیه کرده اند، ناصواب است.

3. صعوبت درک مسئله وحدت شخصی وجود و یا تحاشی از ترجمه صریح و بی‌پروای آن، ترجمان بزرگوار رکن الدین محمد بن علی جرجانی شاگرد علامه حلی را که در معقول و منقول کارآمد بود و بسیاری از نوشته های محقق طوسي، مانند اخلاق ناصری، اساس الاقتباس، رساله جبر و قدر، رساله فصول، شرح کتاب الثمرة لبطلمیوس را تعریب کرده، [99] وادار کرد، تا در ترجمه «لا شريك له في الوجود»، با اینکه خود این جمله عربی است که در متن فارسی آمده است، چنین تعریب نماید: «لا شريك له في وجوده».[100]

با اینکه صدر و ساقه تمام سخن حکیم طوسي آن است که در توحید ناب، اصل حقیقت هستی از آن خداست و فیض او هم از او منفرد و جدا نیست و چیزی در جهان هستی غیر از ذات اقدس اله نیست، در ترجمه و تعریب آمده است که چیزی در وجود واجب شريك او نیست که این همان وحدت واجب است که از مراحل ابتدایی توحید به شمار می‌آید، نه وحدت وجود؛ به هر تقدیر، هرگز این ترجمه عربی مطابق با متن فارسی نخواهد بود.

تذکر: بعضی از معارف بلند رساله اوصاف الاشراف، در خطبه رساله آغاز و انجام محقق طوسي آمده است، اما اوج مطالب اوصاف الاشراف در آغاز و انجام نیست.

حکیم سبزواری (قدس سرّه) در تعلیقه اسفار، [101] ضمن ستودن نظر ماتن می‌گوید: «آنچه صدرالمتألهین در اینجا گفت، مانند چیزی است که در خطبه رساله فارسی محقق طوسي (قدس سرّه) به نام آغاز و انجام آمده و آن این است: سپاس خدایی را که آغاز کائنات از اوست و انجام همه با اوست، بلکه همه خود او است».

ولی آنچه در نسخه چاپی آمده، [102] با آنچه حکیم سبزواری (قدس سرّه) نقل فرمود، در سه کلمه اختلاف دارد که دو کلمه آن چندان مهم نیست و يك کلمه آن خالی از اهمیت نمی‌باشد، زیرا اولاً در نسخه چاپی آمده است: «سپاس آفریدگاری را» و ثانیاً «آغاز همه از اوست»، در حالی که به نقل حکیم سبزواری این دو کلمه به صورتی که در فوق ضبط شد، آمده است و اما ثالثاً که بدون اتمام نیست، آن است که به نقل حکیم سبزواری (قدس سرّه) «... بلکه همه خود او است» و در نسخه چاپی «بلکه خود همه او است».

به نظر می‌رسد، آنچه در نسخه چاپی آمد، متین تر از منقول حکیم بزرگوار است، زیرا گذشته از انسجام و بازگو نمودن کلمه «همه» در هر سه مورد، تعبیر «همه خود او است»، هرگز به لطافت تعبیر «خود همه او است» نمی‌باشد، زیرا از این تعبیر می‌توان سه قضیه عمیق را که از تلفیق حکمت متعالیه و عرفان حاصل می‌شود، استنباط کرد:

الف. بسیط الحقیقة کل الاشياء.

ب. بسیط الحقیقة لیس بشيء من الأشياء.

ج. لا شئیة لغير بسیط الحقیقة.

البته قضیه اول و دوم در حکمت متعالیه مطرح است، اما سوم را عرفان بر اساس وحدت شخصی وجود به عهده دارد.

نفی خصوص کثرت وجود

چهاردهم. وحدت شخصی وجود هر گونه کثرت را نفی نمی‌کند، بلکه خصوص کثرت وجود را طرد می‌نماید؛ خواه کثرت تباینی وجود و خواه کثرت تشکیکی آن، وگرنه اصل کثرت را که مظاهر وجوداند، یعنی نمود بود اند نه خود وجود و بود اثبات نموده و هرگز آن را سراب یا دومین نقش احوّل و دوبین نمی‌داند.

همچنان که در تحریر کتاب تمهید القواعد و جمع بندی نهایی آن آمده است، وحدت شخصی وجود که در عرفان مطرح است، به مراتب عمیق تر از وحدت تشکیکی آن است که در حکمت متعالیه طرح می‌شود، لذا صدرالمتألهین در اسفار، با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود است که می‌گوید: با این ابتکار فلسفه اکمال و اتمام یافت؛ یعنی وزان شخصی بودن وجود در معارف عقلی و شهودی، وزان ولایت انسان کامل است در معارف دینی و اعتقادی که مایه کمال دین و تمام نعمت است. آنگاه کلام بعض عرفا را که همان بزرگ عارف معروف جناب ابن عربی است در فص یوسفی، نقل می‌نماید [103]. از این بیان چند مطلب روشن می‌شود.

1. کسی که خود را مجذوب نظر صدرالمتألهین (قدس سرّه) می‌داند [104] و به قول مولوی استشهاد می‌نماید که:

شمس الحق تبریز چه در دام فکندت **** منگر به چپ و راست که امکان حذر نیست [105]

شایسته است، ژرفای رأی صدرالمتألهین در تحول از تشکیک به وحدت شخصی وجود را از نظر دور ندارد.

2. وحدت شخصي وجود محصول رياضت هاي مجاهدان نستوه صحنه جهاد اكبر است كه نه تنها پخته اند، بلكه سوخته و گداخته اند و چون خديده مُحمات، گزارش گر حق و صدق اند؛ بنابراین، نمي توان وحدت شخصي وجود را وحدت خام پنداشت و وحدت تشكيكي را كه سريل وحدت شخصي است، وحدت پخته تلقي نمود و آنها را به رئاليسم خام ناپخته و رئاليسم انتقادي تشبيه كرده، وحدت عرفاني را همانند رئاليسم خام و وحدت فلسفي را همچون رئاليسم پيچيده و انتقادي دانست [106]؛ بلكه بايد يكي را پخته و ديگري را گداخته و سوخته و به صورت شعله در آمده دانست.

3. همان طور كه در صدر اين نكته اشاره شد، در عرفان هرگز اصل كثرت نفي نشده و نمي شود، بلكه كثرت از بود به نمود تنزل مي كند؛ چه اينكه در عرفان بود از كثرت به وحدت ترقي مي نمايد، ولي حجاب كثرت نمي گذارد كه اهل نظر پخته را از گداخته، و فهمنده را از يابنده، و صاحب نظر را از صاحب بصر جدا كند.

پانزدهم. بعضي از اساطين حكمت و عرفان [107] در تفسير معنای وحدت وجود چهار وجه را متصور دانسته اند:

1. وحدت شخصي وجود؛ به طوري كه هستي غير از واجب تعالي هيچ مصداقي نداشته و هر چه غير خداست، خيال محض و حباب صرف است.

2. وحدت سيخي وجود نه شخصي آن؛ به نحوي كه مفهوم وجود مشترك معنوي بوده و مصاديق متعدد آن در اصل وجود سهيم است و در درجه آن از لحاظ شدت و ضعف اختلاف دارند.

3. وحدت شخصي وجود نه سخي آن؛ ليكن نه مثل وجه اول كه كثرت خيال محض باشد، بلكه با حفظ وحدت شخصي تكثر آثار آن پذيرفته است؛ مانند وحدت شخصي نفس و تعدد شئون ادراكي و تحريكي وي.

4. وحدت شهود و عدم نگاه به كثرت خلقي؛ مانند توجه تام به صاحب اصلي صورت هاي گوناگون در آيينه هاي مختلف كه بيننده را از كثرت آيينه و اختلاف آنها غافل مي كند و جز صاحب صورت چيزي را نمي بيند.

لازم است توجه شود كه معنای اول باطل بوده و در كلام شيخ مشايخ ما، مرحوم آقا محمد رضا قمشه اي آمده؛ لذا در بيان شاگردان بلا واسطه ايشان، مانند مرحوم ميرزا هاشم اشكوري و مرحوم ميرزا محمود قمي و... و شاگردان مع الواسطه ايشان ياد شده و مي شود و معنای دوم خارج از محل بحث است.

گرچه برخي آن را از معنای وحدت وجود پنداشتند، زيرا وحدت سخي همان وحدت تشكيكي است كه كثرت وجود آن مانند وحدت حقيقي است و معنای سوم تمثيل سودمندي است، ليكن به لحاظ بعضي از مراحل توحيد؛ چه اينكه معنای مزبور پيام نهايي صدرالمتألهين نبوده و نيست و بحث آن در تحرير تمهيد القواعد و جمع بندي نهايي آن آمده و معنای چهارم لطيف و صواب مي باشد، ليكن همان طور كه هنگام تلخيص به آن اشاره شد، اين معنا ناظر به وحدت شهود است، نه وحدت وجود و بين اين دو مطلب فرق عميق است.

توضيح آنكه از باب تشبيه معقول به محسوس، گاهي در اثر وحشت يا دهشت، چشم متوحش يا مدهوش، فقط يك شيء مهم را مي بيند و از ديدن اشياي ديگر كه واقعاً موجود اند، غافل است؛ در اين گونه از موارد است كه هم بايد گفت، غير از يك شيء را نديد، نه آنكه ديد غير از يك شيء چيز ديگري نيست، و هم مي توان گفت «عدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود»؛ نيافتن دليل نبودن نيست.

اكنون به ممثل پردازيم؛ گاهي بصيرت و چشم قلب سالك واصل، در اثر دهشت، غير از وجود واحد واجب چيزي را نمي يابد و هر چه در جهان غيب و شهود مي نگرند، آن را ظهور همان وجود واحد مي يابد و هرگز به خصوصيت هاي آيينه گونه اشيا نمي نگرند؛ گرچه هر شيء داراي خصوصيت مربوط به خود است؛ لذا ديگري كه به اين ديد عارفانه بار نيافت، ممكن است هم صاحب صورت را بيند و هم خصوصيت هاي اشيا را كه آيينه دار جمال آن واحدند، بنگرد و هر دو ديد صحيح است؛ ليكن يكي برتر از ديگر.

در اين گونه از موارد، هم بايد گفت: عارف غير از يك وجود چيزي را نديد كه اين همان وحدت شهود است نه وحدت وجود، و هم مي توان گفت: «عدم الوجدان لا يدل علي عدم الوجود»؛ لذا ديگران كه غير از واجب اشياي ديگر را هم مي بينند، نه باطل ديده اند و نه بر خلاف توحيد گام برداشته اند.

اين معنای چهارم در اثر نقصي كه دارد، اوج عرفان كه همان وحدت وجود است، نخواهد بود، زيرا از سقف وحدت شهود نمي گذرد؛ از اين مرحله بالاتر مقامي يافت مي شود و آن اينكه بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را بيند و بيابد كه هيچ چيزي غير از او سهمي از بود ندارد و هر چه جز او است، نمود او است؛ معنای آيينه عرفاني غير از آيينه عرفي است، زيرا منظور از آيينه در عرفان، همان صورت مرآتیه است كه بالذات آيينه است، نه شيشه شفاف و جيوه و قاب و حجم مكعب يا كروي شكل آن كه هيچ كدام آنها آيينه نيستند و مجموع آنها را كه عرف آيينه مي داند، عرفان آيينه بالعرض مي نامد، نه بالذات، زيرا ابزار نشان دادن صورت اند و آن صورت وسيله ارائه و نشان دهنده صاحب صورت است و مقصود از مرآت چيزي است كه به وسيله او صاحب صورت ديده شود، نه خود صورت.

بر اساس وحدت وجود چند مطلب ثابت مي شود:

1. حصر حقيقت هستي در خدا و سلب هستي از غير او، به طوري كه غير خدا سهمي از بود ندارد.

2. سراسر جهان امكان با حفظ همه شئون آن، از دنيا و برزخ و مواقف قيامت و درجات بهشت و دركات دوزخ، آيينه دار جمال و جلال الهي اند.

3. مقصود از آيينه همان است كه بيان شد؛ يعني هر چيزي صورت مرآتي خداست، نه آنكه غير از صورت مرآتي چيز ديگري باشد كه ذاتاً مرآت نباشد، وگرنه ذاتاً آيت خدا نخواهد بود، زيرا آيت بالذات، همان مرآت بالذات است كه آيينه عرفاني است، نه

مرآت بالعرض که آئینه عرفی است.

4. هم باید گفت: عارف چنین یافت که «لا موجود الا هو»، و هم می توان گفت: «عدم الوجودان يدل علي عدم الوجود»، زیرا گرچه عدم هرگز متعلق یافت قرار نمی گیرد، خواه در بصر و خواه در بصیرت، ولی همان طور که در محسوس مصحح این گفتار یافت می شود که «دیدم که نبود»، در معقول و مشهود هم مصحح این یافت می شود که «فهمیدم که نبود»، و مشاهده قلبی نموده ام که نبود؛ همان طور که هنگام فانی تمام اشیا این چنین است، و آنگاه می گوید: «الآن كما يكون»، در قبال «الآن كما كان»؛ یعنی به لحاظ آغاز هستی می گوید: «الآن غير زماني كما كان» و به لحاظ انجام هستی هم می گوید: «الآن غير زماني كما يكون».

5. مقتضای برهان عقلی که در پایان تحریر این کتاب (تحریر تمهید القواعد) آمده و نیز مشهود عارفان واصل است، همانا اطلاق ذاتی آن وجود واحد است که نامتناهی خواهد بود و هرگز وجود دیگری در قبال وجود نامحدود فرض ندارد؛ گرچه عین ربط به واجب باشد، چون اگر چیزی سهمی از هستی داشته و اسناد وجود به او اسناد الی ما هو له باشد و هیچ گونه تجوژی در بین نباشد، لازمه آن تناهی آن هستی مطلق است، زیرا نامتناهی هرگز اجازه تحقق غیر خود را نمی دهد و اساس استدلال بر روال قیاس استثنایی چنین است:

اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد، هر چند وجودش عین ربط باشد، لازم می آید که خداوند هستی محدود باشد، لیکن این تالی و لازم باطل است؛ پس مقدم و ملزوم هم، مانند آن باطل خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان است که نامتناهی مقابل ندارد و غیر محدود جایی برای غیر خود نمی گذارد؛ هر چند آن غیر، عین ربط به او باشد.

شانزدهم. بعضی از اعظام فلسفه و عرفان، [108] رساله ای در وحدت وجود مرقوم فرموده اند که در عین استحکام و اتقان و اشتغال بر نقاط مثبت و قوی، خالی از ضعف و خلط نیست؛ تحلیل تفصیلی آن رساله، بعد از تحریر کتاب تمهید القواعد و تدوین مقدمه آن مورد نیاز نیست، ولی اشاره کوتاه به برخی از آن مواضع سودمند است.

1. در شرح قول محی الدین که فرمود «لا موجود إلا الله» آمده است: چون کلمه «الله» علم شخصی است، گمان کرده اند، منظور نفی وجود ماسوای خدا و اثبات وحدت شخصی عددی برای خداست، در حالی که مقصود آن است که خداوند موجود اصیل و قائم بالذات است و ممکنات ذاتاً معدوم اند و خداوند که واجب است، موجد آنها می باشد. [109]

البته نفی عددی بودن وحدت واجب، مطلب حق و روشن است، زیرا عدد که از اقسام کم به شمار می آید، در محدوده عرض مادی ظهور دارد و موجود مجرد که از قلمرو ماده برتر و از محدوده مقدار فراتر است، منزّه از آن است که به کمیت متصل یا منفصل متصف گردد؛ چه رسد به واجب که فوق تجرد از ماده است و اما تفسیر حصر وجود در خدا، به اینکه خداوند موجود بالذات است و دیگران موجود بالغیر، و موجد آنها خداوند است، هرگز با وحدت شخصی وجود هماهنگ نیست.

2. وجود دارای اعتبارهای متعددی است که با شهود مکاشفان قابل تبیین است؛ مانند بشرط لا، بشرط شيء و لا بشرط. مقصود از لا بشرط، گاهی مقسمی است که هیچ تعین و نام و وصف در آن ملحوظ نیست؛ حتی کلمه ذات، وجود و... نام آن مقام نخواهد بود و گاهی قسمی است که از آن به نفس رحمانی و فیض منبسط و... یاد می شود. در اینکه واجب تعالی لا بشرط قسمی نیست، هیچ تردیدی در آن نیست، وگرنه محذورهای فراوان عرفانی و فلسفی از سویی و فقهی از سوی دیگر خواهد داشت؛ چنان که در موارد زیادی به آن اشاره شد؛ چه اینکه واجب تعالی منزّه از آن است که وجود بشرط شيء، یعنی مقید و محدود، همانند موجود امکانی باشد، زیرا این هم باین الغی است.

اختلاف مهمی که بین حکمت و عرفان است، در این خلاصه می شود که حکمت بر اساس تشکیک و اصول پذیرفته خود، واجب را وجود بشرط لا می داند، ولی عرفان بر پایه وحدت شخصی وجود، مرتبه بشرط لا را همان مقام احدیت می بیند، نه مقام ذات و مقام ذات را لا بشرط مقسمی می داند که احدی را به آن مقام منیع راه نیست؛ حتی انبیا و اولیا در آن حیران اند؛ چنان که در شرح فصوص قیصری چنین تصریح شده است: «و اما الذات الالهية فحار فيها جميع الأنبياء والاولياء» [110] ... لا يمكن لأحد معرفتها» [111]

ولی در رساله مزبور آمده است که هر وقت عرفا وجود را بر حق تعالی اطلاق نموده اند، مراد آنان وجود بشرط لا [112] است؛ گرچه گاهی می توان این مطلب را از برخی از سخنان آنان استشهاد کرد، لیکن آنچه نزد اهل معرفت به عنوان ذات واجب یاد می شود، همان لا بشرط مقسمی است که هیچ تعین ندارد و آن را وجود حق می دانند و وجود مطلق را لا بشرط قسمی فعل او، و وجود مقید را اثر او می نامند.

هفدهم. عارف واصل سید حیدر آملی (قدس سرّه)، بعد از تبیین و استیفای حق مسئله وجود در جامع الاسرار، به پیشنهاد و التماس بعضی از عزیزان نزدش، آن را در رساله موجز و کامل نقد النقود در سال 768 در نجف خلاصه کرده و اصل دوم از اصول سه گانه رساله مزبور را به بحث درباره وحدت شخصی وجود اختصاص داده و بعد از اثبات وجوب اصل وجود، به اثبات وحدت شخصی آن پرداخته است. [113]

البته در صورت ثبوت وجوب اصل وجود، اثبات وحدت شخصی آن سهل است؛ لیکن تمام سخن در اثبات وجوب اصل وجود است و منشأ صعوبت آن، همان طور که در تحریر تمهید القواعد و جمع بندی نهایی آن مبسوطاً بیان شده و در این نوشتار نیز به طور اختصار آمده، آن است که آیا اصل وجود من حیث هو هو، بدون هیچ تعین و تقید و تحیت وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا این مفهوم که به حمل اولی وجود است، مصداق مطلقی دارد که به حمل شایع وجود باشد، یا اینکه این مفهوم بیش از یک جامع ذهنی نیست و آنچه به حمل شایع وجود است، همانا مصادیق و افراد آن بوده و در نتیجه اصل مفهوم جامع دارای مصداق های متعدد، و آنچه تحقق دارد کثرت وجود است، نه وحدت آن؛ خواه آن کثرت به نحو تباین باشد، یا به طور تشکیک.

جامعیت سید حیدر آملی (قدس سرّه) و تمامیت علم و عمل وی در پرتو عرفان ناب و ولایت اهل بیت (علیهم السلام)، زمینه ظهور ره‌آورد[های] فراوانی است که نوشته های به یاد ماندنی ایشان را پر برکت کرده، نقد صریح و مقاومت نستوهانه وی در برابر شیخ اکبر جناب محی الدین که دیگران را یارای رویارویی وی نبوده و نیست، در مسئله ختم ولایت مطلقه و مقیده، و اثبات خاتمیت ولای مطلق برای حضرت حجة ابن الحسن المهدی ع، نشانه شهادت عارفانه این خیریت معرفت است. وی در پایان بحث ولای مطلق و مقید، ضمن اعتذار از محضر ابن عربی می‌گوید:

«قد أخطأ الشيخ مع عظم قدره و جلاله شأنه...، والمراد أنّ الشيخ وإن كان كاملاً في غير هذا الموضع بالنسبة إلي غيره، كان في هذا الموضع ناقصاً بالنسبة إلي غيره...» [114]

تفصیل بحث پیرامون گفتار شیخ اکبر و نظر نهائی راقم سطور در این زمینه به دروس شرح قیصری بر فصوص احاله می‌شود. صلابت و سداد دینی و عرفانی وی، ره توشه بیشمار داشت که نقل شبهات صوفی نما و نقد دست آویز دست آموزان نفس اماره از درون و ابلیس اغواگر از بیرون، و طرد و طعن و لعن و فتوا به مهدور الدّم بودن معاندان و مهاجمان حرم امن شریعت، از ثمرات همان شجره طوبی است. وی شبهات مغالطه گران توحید را چنین بیان می‌کند:

1. کسی که وحدت محض را می‌بیند و منظور وی هویت مطلق نیست، بلکه وحدتی است که در مظاهر پدید می‌آید و بین ظاهر و مظهر فرق نمی‌گذارد، مبتلا به «اباحت» شده، همه چیز را حلال می‌پندارد و به فساد و فسق توجه نمی‌نماید.
2. کسی که بین واحد ظاهر و مظاهر کثیر فرق نگذارد، مبتلا به باطن گرایی شده و ظاهر و احکام ظاهری شریعت را رها می‌نماید و به «الحاد» مبتلا می‌گردد؛ مانند ملاحده و باطنیه از اسماعیلیه.
3. کسی که حق را در مظاهر کثیر مشاهده کرده و خود را از جمله آنها بیند و از امتیاز ظاهر و مظهر ناتوان باشد یا سر باز زند، مبتلا به «اتحاد» شده و خود را با حق متحد می‌پندارد؛ مانند گروهی از ترسایان و برخی از صوفیه.
4. کسی که از کیفیت ظهور حق در مظاهر کثیر آگاه نباشد و ظهور را حلول بپندارد؛ مبتلا به «حلول» می‌گردد که مرام بعضی از نصاری و گروهی از صوفیه است.

و شبهه 5، 6، 7، 8، 9، 10 و... را یاد می‌نماید، آن‌گاه درباره آنها چنین می‌فرماید:

«فینبغي ان تعرف ان هذه الجماعة المسماة بالصوفية... هم محبوبون عن الحق و اهله «مَلْعُونِينَ اَيُّمًا تَقْقُوا»، عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين...».

موحدین در این باب کتاب ها و رساله ها نگاشته اند که یکی از آنها رساله موسوم به «مغالط الصوفية» است. [115]

برای صیانت آسمان عرفان از عروج کاذبانه کسی که «نهاد دام و سر حقه باز کرد»، همواره عارفان واصلی چون سید حیدر آملی (قدس سرّه)، به عنوان حرس الهی پاسداری می‌نمایند، تا هرگز سیئات مدعیان دروغین، به حسنات سالکان واصل نیامیزد و آنان که «هزار نکته باریک تر از مور» را شکافتند و یافتند و ساختند و پرداختند، به جرم داعیه داران قلندری که تنها گواه عرفان آنان گیسوی درازشان است، مورد بی‌مهری قرار نگیرند و تشنه کمان معارف زلال را از زادراه این پرهیزکاران پر محتوا و بی‌ادعا محروم نکنند؛ لذا قبل از هر گروهی، عرفای شامخ دستي از آستین غیرت به در آورده اند و به سینه صوفی نمای نامحرم زده و سند زندقه و آلودگی وی را تدوین و امضا کرده اند و سپس این مطلب، همراه با سایر معارف بلند الهی، از عرفان به فلسفه راه یافته است.

لذا صدر المتألهین (قدس سرّه) در بسیاری از کتاب ها، نظیر اسفار، به طرد و تکفیر جهّله صوفیه پرداخته و کسی را که فرق هویت مطلق و منزّه از کثرت با مجموعه قانونمند نظام کیهانی مقدورش نبوده، لذا انسان کبیر را که انسان صغیر نمونه او است معاذ الله خدا پنداشته، زندیق دانسته [116] و از شرّ ترّهات این گروه ضال مضلّ به خداوند سبحان پناه برده است. [117]

آنگاه فقیهان ماهر که رجوع به اهل خبره را از نظر دور نداشتند، مطلبی را که اوّل عرفا فرموده اند و ثانیاً حکما تکرار و تأیید نموده اند، ثالثاً تثبیت و تشریح کرده و برابر آن فتوا صادر کرده اند؛ بنابراین، محور قهر و مهر و مدار جذب و دفع، و مسیر قدح و مدح، و طریق جرح و تعدیل و مانند آن، کاملاً روشن است و همان‌طور که مرحوم سید حیدر آملی فرموده اند، تنها گروه ناجی کسانی اند که مؤمن مُتّحن [118] بوده، هم به همه احکام ظاهر معتقد و به آن عامل باشند و هم به همه اسرار باطن مؤمن و به اهل بیت (علیهم السلام) معتقد، و به ولای آنان مؤمن بوده و اسرار علوم آنان را حمل نمایند؛ یعنی در حقیقت به حدیث ثقلین معتقد و به آن عامل باشند.

لازم است برای آشنایی به کیفیت شروع به عرفان و پرهیز از اتکالی به صرف عقل و استعداد، و پندار بی‌نیازی از استاد و تهذیب روح، و برای بر حذر شدن از نسبت هر مطلب به اهل معرفت و اجتناب از مفاد تعبیرهای ظاهری بدون انس به مصطلحات آن زیرا گروهی به تیر عبارت ذبح شده و به شمشیر اشارت کشته می‌شوند که خون آنها به عهده خودشان است و... به وصایای ششگانه سید حیدر آملی (قدس سرّه) در پایان کتاب شریف جامع الاسرار مراجعه شود. [119]

هجدهم. مراتب توحید در نوشته های بسیاری از بزرگان علم اخلاق، چون غزالی و... آمده و حضرت آقاي سید محمد کاظم بن محمد بن المحمود الحسینی الطهرانی، از تلامیذ بزرگوار عارف گرانمایه، مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری، در همان رساله وحدت وجود، مرتبه چهارم آن را که چیزی در هستی دیده نشود، مگر یک موجود و به نام «فناي در توحید» نامیده می‌شود، از احیاء العلوم نقل نموده است [120]، لیکن سبک کار و رفتار و نوشتار و گفتار عارف اهل بیت، سید حیدر آملی (قدس سرّه)، شهد دیگری دارد که در کلمات دیگران کمتر یافت می‌شود و این در اثر صلب و صلب بودن او در ولای عترت طاهرین (علیهم السلام) است.

وی در کتاب اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، توحید اهل شریعت را اعمّ از تقلیدی و تحقیقی استدلالی نه شهودی،

«توحید فعلی» دانسته، زیرا اینان از راه فعل و صنع بر وجود فاعل و صانع برهان اقامه می کنند و در نتیجه هر گونه فعل و فاعلی استقلال خود را از دست داده و تنها فعل فاعل حقیقی خواهد ماند، و توحید اهل طریقت را «توحید وصفی» دانسته، زیرا که در بینش ایشان، هر وصف و موصوفی رخت بر می بندد و تنها وصف خدا که موصوف حقیقی همه اوصاف کمالی است، می ماند، و توحید اهل حقیقت را با حفظ مراحل قبل «توحید ذاتی» دانسته، به این معنا که تمام ذات ها و وجودها از نظر آنان دور شده و فقط به موجد حقیقی آنها، یعنی خداوند التفات می شود؛ آنگاه دعای معروف رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) را که نزد خاص و عام شهرت دارد و موافق و مخالف آن را نقل نموده اند، جهت اشاره به مراحل سه گانه توحید یاد نموده است: «اللهم ائی أعوذ بعفوک من عقابک و أعوذ برضاک من سخطک و... أعوذ بک منک» [121]؛ زیرا اولی اشاره به توحید فعلی و دومی به توحید وصفی و سومی به توحید ذاتی است و عرفا «موحد اول» را «صاحب عقل» و «موحد دوم» را «صاحب عین» و «موحد سوم» را «صاحب عقل و عین» اصطلاح نموده اند، زیرا سومی جامع آنها و فایق بر آنان است؛ سپس به شرح کوتاهی پیرامون اصطلاح مزبور پرداخته است. [122] البته آنچه درباره وحدت شهود مطرح می شود، خواه در کتاب های غزالی و خواه در نوشته های سید حیدر آملی (قدس سره) و دیگران، باید به همان سبکی که در تحلیل خلاصه رساله حضرت عارف و حکیم متأله آقای رفیعی قزوینی بیان شد، بررسی شود که گرچه «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند»، ولی وحدت وجود برتر از وحدت شهود است. صعوبت وحدت شخصی وجود هرگز اجازه نمی دهد، کسی که تفکر کلامی دارد، توان اثبات آن را داشته باشد؛ گرچه از مبانی فلسفی هم برخوردار باشد.

یکی از کسانی که به زعم خود در این باره اقدام نموده، محقق دوانی (قدس سره) است که در رساله زوراء به طرح آن پرداخته و عصاره آن اینک:

عَرَضَ اگر به عنوان وصف متکی به ذات اعتبار شود، موجود است و اگر مستقل لحاظ گردد، معدوم، مانند سیاهی جسم، و صورت پارچه ای که بر روی ماده پنبه قرار می گیرد، اگر به عنوان صورت متکی به جرم پنبه ملحوظ شود، موجود است و اگر جدای از آن اعتبار گردد، ممتنع خواهد بود. تمام حقایق را با مقیاس یاد شده می توان شناخت؛ اگر به عنوان قیام به واجب و صدور از آن لحاظ شوند، موجودند و اگر به طور مستقل اعتبار گردند، ممتنع می باشند، و با این بیان، معنای سخن کسی که گفته است: «اعیان ثابت به هرگز ظاهر نشد و ظاهر نمی شود و فقط رسم و اثر آنها ظهور می کند»، معلوم می شود. [123]

صدرالمتألهین (قدس سره) با عنوان «وهم و تنبیه»، گفتار مزبور را نقل نموده و به نقطه ضعف آن تنبیه می دهد؛ و خلاصه تنبیه صدرالمتألهین این است:

اگر حقایق جهان امکان نسبت به واجب تعالی نظیر عرض به موضوع و وصف به موصوف باشند، لازم می آید که جهان وجود رابطی داشته باشد؛ یعنی وجود فی نفسه لغیره، در حالی که ماسوی الله نسبت به خداوند وجود رابط اند، نه رابطی، یعنی وجود آنها فی غیره است و هرگز فی نفسه نیست.

صدرالمتألهین پس از این نقد، آن گاه نظر محقق دوانی را محصول مغالطه اشتراك لفظی می خواند، زیرا وجود رابطی بر هر دو قسم یاد شده اطلاق می شود. [124]

صرف نظر از صحت و سقم استنباط صدرالمتألهین (قدس سره)، باید به این مطلب مهم عنایت کرد که جهان نسبت به واجب تعالی، نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدرالمتألهین (قدس سره) سودی ندارد، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است، همانا واجب است که مستقل می باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست؛ خواه نفسی، خواه ربی و خواه رابط، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهر وجود بر می گردد نه به خود وجود.

طرح قاعده «الواحد» در فلسفه و عرفان

نوزدهم. یکی از مسایل کتاب تمهید القواعد، طرح قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، بر اساس عرفان است؛ مقداری از مباحث آن در تحریر کتاب بیان شده و مقدار دیگری از آن که صبغه فلسفی اش بیشتر است، در مباحث اسفار (ج 7) شرح و کیفیت جمع بین برهان و عرفان در این قاعده، بر روال حکمت متعالیه تبیین شده است و آنچه در این نوشتار مطرح می گردد، اشاره کوتاهی به کیفیت تفسیر عرفانی آن است.

همان طور که موضوع عرفان برتر از موضوع فلسفه است، قواعد فلسفی که در عرفان طرح می شود، صبغه خاص عرفانی خود را داراست که رقیق تر و دقیق تر از سبک فلسفی آن است.

قاعده «الواحد...»، از فروع قانون علیت و معلولیت است و ارکان قاعده مزبور را عناصر وحدت، صدور، بساطت و... تشکیل می دهد، و زمینه اصلی نیز قانون علیت می باشد؛ تفسیر عرفانی همه این عناصر دقیق تر از شرح فلسفی آنها است؛ چه اینکه تبیین عرفانی از اصل علیت و معلولیت که اساس بحث و زمینه قاعده مزبور است، به طوری که اگر اصل علیت مطرح نباشد، هرگز مجالی برای ارائه قاعده مزبور نیست، کامل تر از تبیین فلسفی آن است و اگر اصل علیت به صورت دقیق طرح گردد، قاعده مزبور نیز به طور دقیق ارائه می شود.

به هر تقدیر، اظهار نظر درباره قاعده یاد شده، به کیفیت تلقی از اصل قانون علیت و تفسیر عناصر محوری آن بستگی تام دارد؛ گرچه حکمت متعالیه کوشش فراوانی پیرامون وحدت و کثرت نموده و ره آورد چشمگیری به ارمغان آورده، ولی هرگز به اوج معنای وحدت در هویت مطلق و لابلشروط مقسمی آن راه نیافته است، زیرا سقف فلسفه، همانا مقام احدیت و وجود بشرط لا است و قهراً وحدت عالیّه آن، همان وحدت مقام احدیت است نه فوق آن، و چون وحدت در مقام احدیت مقید به طرد هر گونه کثرت است و هر مقیدی نسبت به مطلق خود مرکب است؛ گرچه ترکیب آن در نهایت دقت عقلی باشد؛ لذا بساطت آن بساطت

محض نبوده و از گزند ترکیب تحلیلی مصون نیست و هرگز به اوج بساطت لابلشروط مقسمی که در عرفان معنون است، نمی رسد.

صدور که از عناصر اصلی قاعده مزبور است، معنای خاص خود را در فلسفه، به صورت ایجاد، علیّت و مانند آن داراست و هرگز به اوج معنای عرفانی آن که همانا تجلی، تشّان، ظهور و مانند آن باشد، نمی رسد. وقتی عناصر محوری در قاعده مزبور، در فلسفه و عرفان فرق کرده و معنای آنها در عرفان برتر از مفاهیم آنها در فلسفه باشد؛ چه اینکه اصل قانون علیّت در فلسفه و عرفان به یک حدّ تفسیر نمی گردد، قهراً معنای قاعده «الواحد» در این دو رشته عقلی و شهودی متفاوت است و در نتیجه صادر اول در فرهنگ حکیم، با ظاهر اول در مشهد عارف فرق می کند؛ همان طور که معنای عناصر محوری در قاعده مزبور، در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه فرق وافر دارند؛ لذا تفسیر قانون علیّت و شرح قاعده «الواحد» در آن دو رشته عقلی و در نتیجه صادر اول در فلسفه مشاء با صادر اول در حکمت متعالیه متفاوت می باشند.

مطالب یاد شده در سنجش حکمت متعالیه با عرفان نیز ملحوظ می گردد، زیرا اگر وجودها حقایق متباین بوده و واجب تعالی یکی از موجودهای مباین با دیگر موجودهای متباین امکانی باشد، هرگز مجالی برای صدور یک واحد گسترده تشکیکی از واجب نبوده، بلکه باید یک موجود شخصی مباین با صوادر بعدی صادر اول باشد، و اگر وجودها مراتب تشکیکی یک حقیقت گسترده باشند و واجب تعالی اعلی مرتبه آنها را واجد باشد، تصویر صدور یک واحد گسترده تشکیکی که عین ربط به اعلی مرتبه باشد، صعب نبوده و بر این اساس می توان گفت، آن واحدی که از واجب صادر می شود، وحدت تشکیکی ربطی است که به تمام حقیقت هستی که همان مقام احدیت و وجود بشرط لا می باشد که در ترسیم اصل تشکیک، عالی ترین مقام را داراست، مرتبط است، نه خصوص واحد شخصی نظیر عقل اول مصطلح مشاء و مانند آن، ولی هرگز ترسیم ظهور وحدت ظلّیه که هیچ سهمی از وجود نداشته باشد، بلکه نمود گسترده باشد، نه بود مستمر و فراگیر، ممکن نیست، چون بر اساس تشکیک وجود، آنچه از واجب صادر می شود، مصداق حقیقی وجود است که عین ربط به واجب بوده و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد.

بر این اساس، هرگز نمی توان وحدت مطلق، بساطت مطلق و مانند آن را تصحیح نمود و در نتیجه نمی شود، تفسیر دلپذیری برای آیه کریمه و ما أمرنا إلا واحدة... [125] ارائه کرد، زیرا برابر این مکتب، واجب تعالی گرچه بسیط الحقیقه تلقی شده است، لیکن بساطت آن نسبی است، نه نفسی؛ یعنی نسبت به فیض خود هیچ قیدی ندارد و بسیط محض خواهد بود، ولی چون خود مقید به طرد کثرت است؛ یعنی بشرط لا است (مقام احدیت) نه لابلشروط، پس در متن ذات خود قیدی را دارد که مانع از اطلاق نفسی و ذاتی وی است، و وقتی مقید بود، همه اشیا را به طور مقید داراست، نه مطلق، و آنچه از او صادر می گردد، همانا یک واحد گسترده مدار بسته است و هرگز به فسحت اطلاق فیض منبسط که مشهود عرفان است نخواهد بود؛ لذا کوشش صدرالمتألهین (قدس سرّه) برای حلّ پیدایش کثرت از واحد، توان رفع محذور عرفانی را ندارد؛ گرچه تمام محذورهایی متوجه بر حکمت مشاء و اشراق و نیز شبهات مطروح در حکمت متعالیه را برطرف می نماید.

عرفان، گذشته از آنکه در تفسیر عناصر محوری قاعده مزبور پیامی برتر داشته و در تبیین قانون علیّت طرحی نو در افکنده، قادر است وحدت ظلّیه ای را ترسیم نماید که نه تنها نسبت به فیضین «اقدس و مقدّس» فراگیر است، بلکه برتر از آنها است، زیرا هر چه رنگ و صبغه تعین دارد، زیر پوشش همان نفس رحمانی و فیض منبسطی قرار می گیرد که هیچ قیدی او را همراهی نمی کند، مگر قید اطلاق، و هیچ تعیتی در صحابت او نیست، مگر تقید به انبساط، و هرگز سخن از ماهیت و مانند آن برای آن نخواهد بود و در نتیجه، نه تنها بحث از امکان ماهوی حکمت مشاء و اشراق در میان نیست، بلکه از امکان فقری حکمت متعالیه هم سخنی به میان نمی آید.

چون امکان فقری عین وجود رابط است و چیزی که هیچ سهمی از وجود ندارد، گرچه عین ربط به مستقلّ صرف باشد، دارای امکان فقری فلسفی نیست، بلکه امکان فقری عرفان، به معنای نمود محض و آیت صرف است که هیچ حظّی از بود و وجود ندارد.

به هر تقدیر، شائبه ترکیب از وجود و ماهیت در ظاهر اول، اصلاً مطرح نیست؛ چه اینکه مجالی برای طرح سؤال پیرامون صادر دوم و سوم و... نخواهد بود، زیرا همان طور که خداوند در عین اول، آخر و در عین ظاهر، باطن است و هیچ چیزی ثانی خداوند نیست، فیض منبسط او که ظهور همان هو الأول والاخر والظاهر والباطن [126] است، هرگز ثانی و ثالث و... ندارد.

مطلب مهم آن است که قرّق واجب تعالی و فیض نخست وی، تنها در این نیست که واجب مقید به اطلاق و عموم نیست و فیض عام واجب مقید به عموم است، به طوری که اگر مقید به عموم نبود، مانند واجب تعالی می بود؛ چنان که صدرالدین قونوی در مفتاح غیب الجمع والوجود، تعبیری فرموده اند که زمینه شرح ابن فناری را در مصباح الانس به این صورت فراهم کرده است که اگر وجود عام که فیض واجب است، مقید به عموم نمی بود، مانند خود واجب می شد؛ لیکن این بیان ناتمام است، زیرا تقید به عموم برای فیض منبسط، یک وصف زائد بر ذات او نیست که بتوان ذات بدون قید را لحاظ کرد و گفت: اگر این قید نبود، معروض آن مانند واجب، مطلق محض می بود، زیرا تقید به عموم، به منزله ذاتی فیض منبسط است، اما نه ذاتی ماهوی و نه ذاتی هویت به معنای وجود، بلکه ذاتی به معنای آیت، یعنی عین ظهور، و چیزی که نمود بودن عین ذات او است، هرگز نمی تواند مانند واجب باشد که بود محض است.

غرض آنکه فرق واجب و فیض او، تنها در وصف نیست که واجب، مطلق محض بوده و مقید به اطلاق و عموم نیست، ولی فیض عام او مقید به اطلاق و عموم است، بلکه فرق در جوهر و ذات آنها است؛ یعنی واجب بود محض است و فیض او نمود صرف با تقید به صرافت و عموم است و شاید مراد صدرالدین قونوی چیزی نبوده است که ابن فناری به آن تصریح نموده [127]، زیرا عرفان ناب، هرگز برای فیض خداوند سهمی از بود، قائل نیست و از اینجا مطلب دیگری روشن می گردد و آن

اینکه در عرفان، ره آورد جدیدی جلوه می نماید.

زیرا همان طور که امکان از ماهوی به فقری تطوّر یافت و از فقری حکمت متعالیه به فقری عرفان متحول شد، جریان حمل نیز این چنین است؛ یعنی غیر از حمل اولی ذاتی و شایع صناعی که رواج داشت، «حمل حقیقت و رقیقت» پدید آمد که با آن دو قضیه ایجاب و سلب، «بسیط الحقیقه کل الاشیاء، و لیس بشیء منها»، بدون تناقض مورد قبول قرار گرفت؛ لیکن معنای حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه، بین وجود ضعیف (معلول) و وجود قوی (علت) تنظیم می گردد و در عرفان بین نمود که ضعیف و رقیق است و بین بود که قوی و حقیق است، برقرار خواهد شد و از این باب، اتحاد ظاهر و مظهر که مصحّح هوویت و حمل عرفانی است، فراهم می شود؛ یعنی آن هویت مطلق عین مظاهر خودش است و عین هیچ کدام آنها نیست، بدون تناقض، زیرا حمل در موجه و سالبه به یک حدّ نیست.

خلاصه آنکه فرق فیض منبسط که مقید به عموم است با غیر خود، در حکمت متعالیه و در عرفان کاملاً متفاوت است، زیرا در حکمت متعالیه وجود بشرط لا واجب، و وجود بشرط اطلاق فعل او، و وجود مقید و بشرط شیء اثر او است و هر سه آنها از حقیقت وجود بهره منداند و کثرت آنها مانند وحدتشان، تشکیک وجودی است، ولی در عرفان هر سه اینها به عنوان تعین های گوناگون واجب اند و هیچ کدام اینها از حقیقت وجود بهره ای ندارند و کثرت آنها مانند وحدتشان تشکیک ظهوری است، نه وجودی و آنچه واجب است، همان لابشرط مقسمی است که وجود صرف است و هیچ کثرتی در آن نیست.

بنابراین، فیض منبسط را در عرفان با سایر تعین ها می سنجد که همه آنها از سنخ نمود و ظهوراند، نه از بود و وجود؛ لذا هرگز نمی توان بیان ابن فناری را که فرموده: «إِنَّ الوجود العامّ لكونه بسیطاً فی ذاته کالأول بعینه لولا تقیّد بنسبة العموم... فهذا لكونه فی الحقیقة عین الوجود الحقّ صحّ فائضاً منه، لکن لا من حیث هو و الا فاض عن الحقّ سبحانه مثله» [128] تصحیح نمود، زیرا فرق بین بود و نمود، فرق در تمام ذات است، زیرا یکی وجود است و دیگری ظهور آن، وگرنه اساس عرفان را همان تشکیک وجود تشکیل می داد، نه تشکیک ظهور.

بنابراین، کثرت بشرط لا، لابشرط قسمی و بشرط شیء از سنخ ظهور است و هیچ ارتباطی با لابشرط مقسمی که عین ذات واجب بوده و وجود می باشد، ندارند، مگر همان پیوندی که تا کنون در مسیر بحث قرار داشت؛ یعنی ربط نمود به بود و پیوند آیت به ذی آیت. آن که حقیقت بشرط لا و لابشرط قسمی و بشرط شیء را از سنخ بود و وجود می داند، فکر فلسفه در سر دارد؛ گرچه نام عرفان بر لب و ترسیم خطوط آن در قلم داشته باشد، زیرا در این حال، کثرتشان به وحدت تشکیکی وجود بر می گردد، چون کثرت وجودی یا به نحو تباین است و یا به طور تشکیک و از آن جهت که مجالی برای تباین نیست، حتماً به طور تشکیک خواهد بود و اگر توهم شود که این کثرت اعتباری است و اعتبار را همان نحوه دید عارف تأمین می نماید، بازگشت آن به خلط واقعی بین بود و نمود است، زیرا هرچه نصیب هر موجودی می شود، همانا نمود و تعین ذات الهی است، وگرنه متن ذات واجب را همان طور که قبلاً بیان شد، مجال شهود احدی از انبیا و اولیا نیست؛ چه رسد به دیگران.

غرض آنکه عنوان بشرط لا و لابشرط و بشرط شیء، هم در محور بحث ماهوی است و هم در مدار بحث وجودی که در حکمت متعالیه مطرح است و هم در منطقه عرفان. آنچه لازم است، همانا دقت تام در این است که هرگز در عرفان، اعتبارهای سه گانه مزبور در مدار وجود نیست، زیرا در عرفان، وجود واحد شخصی است و در لابشرط مقسمی محصور است، و هیچ سهمی برای غیر واجب از وجود نیست، مگر نمود آن بود.

بنابراین، محور اعتبارهای یاد شده در عرفان، همانا نمود و تعین واجب است؛ لذا هرگز نمی توان گفت: اگر تقید به عموم برای فیض عام واجب نبود، او هم مانند واجب می بود، زیرا نمود هرگز بود نخواهد شد و امتیاز آنها در وصف، زائد بر ذات نیست تا یکی مقید به اطلاق و دیگری مقید به آن نبوده و از تقید به اطلاق هم آزاد و رها باشد، بلکه امتیاز آنها ذاتی است. عرفان همان طور که در ارائه سایر معارف توانا تر از فلسفه و کلام است، در تحلیل قاعده «الواحد» موفق تر از آنها است و اگر سخن نغزی در تبیین قاعده مزبور یافت شود، همانا چیزی است که از عرفان به حکمت راه یافت، وگرنه تفسیر آن قاعده به روال حکمت مشاء و اشراق شفاف بخش نیست.

لذا سیّد حیدر آملی (قدس سرّه) تفسیر فلسفی قاعده یاد شده را گوشزد و آن را نقد نموده و بلکه از محقق طوسی که به عقیده سیّد حیدر (قدس سرّه)، وی از فلسفه به عرفان متحول شده است، در جرح قاعده مزبور و همچنین تزییف رأی حکما درباره علم واجب به جزئیّات، استمداد نموده است. [129]

معرفی انسان کامل

بیستم. یکی از مطالب بسیار مهم کتاب تمهید القواعد، همانا بیان انسان کامل است، زیرا اساس عرفان بر دو رکن است: بیان توحید و بیان موحد، و انسان کامل همانا موحدی است که نه تنها به وحدت شهود راه یافته، بلکه به وحدت شخصی وجود بار یافته است و نه تنها آن وجود واحد را همواره با خود می بیند؛ هو معکم [130]، بلکه باطن خود را که همان خلیفه مطلق خداست، در خدمت مستخلف عنه خویش مشاهده می نماید، زیرا مرتبه حاصل از قرب نوافل «كنت سمعه وبصره...» [131] اول درجات کمال ولایت است و آخر آن، با حق بودن و هیچ تعیّتی از تعینات الهی را رها نکردن و از آن غائب و مهجور نشدن است.

بیان مقام انسان کامل به عهده بسیاری از عارفان واصل قرار گرفته، ولی یکی از آنان که به طور گسترده پیرامون انسان و حقیقت او و راز و رمز پیدایش و پرورش وی در طی طرح سؤال های هفده گانه و پاسخ های نغز و لطیف آنها پرداخت، صدرالدین قونوی در مفتاح و ابن فناری در شرح آن، یعنی مصباح الانس است.

انسان قبل از نیل به کمال نهایی سرگرم سیر و سلوک است و با پیمودن مدارج عرفانی به توحید می‌رسد و برای توحید چهار مرتبه در مصباح الانس یاد شده است.

1. قشر قشر، و آن همان اقرار زبان با غفلت قلب است.
 2. قشر، و آن تصدیق قلبی، گرچه به طور تقلید یا نظر و فکر و استدلال باشد.
 3. لب، و آن مشاهده و کشف اینکه همه اشیا صادر از حق یکتا و یگانه اند.
 4. لب لب، و آن اینکه در جهان هستی چیزی غیر از واحد نبیند و این فانی در توحید است.
- البته همان‌طور که قبلاً گذشت فانی کامل در وحدت شهود نیست، بلکه در وحدت وجود است و فرق این دو با هم بیان شد. آن‌گاه احوال خاصی بعد از فانی در توحید پدید می‌آید:

1. وثوق به توکل به خدا با اعتقاد به کمال قدرت و نهایت هدایت وی....
 2. وثوق به خدا، مانند وثوق کودک نوزاد به مادر و فرزند وی به او در تمام حال، و این فانی در توکل است.
 3. آنکه از این مرحله هم دقیق‌تر است و آن نحوه قرار گرفتن مرده در اختیار غسل، نه مانند کودک نوزاد در قبال مادر...؛ چنین موحد فانی در توحید و آثار مخصوص آن، گویا هر لحظه با تمام وجودش می‌شنود:
- تفکر جمیلی مذ خلقتک نطفة **** ولاتنس تصویری إذا أنت فی الحشا
وسلم لی التدبیر واعلم بأنتی **** اصرف أحکامی وأفعل ما أشاء

و گویا هر لحظه با تمام وجودش جواب می‌دهد:
هوای له فرض تلطف أو جفا **** ومنهله عذب تکدر أو صفا
وکللت لی المحبوب أُمّری کله **** فإن شاء أحيانی وإن شاء أتلفا

مصباح الانس ابن فناری، گذشته از استعانت از کلمات شیخ اکبر محی الدین عربی و شیخ کبیر صدرالدین قونوی، از کلمات بلند عارفان دیگر نیز استمداد جسته و مایه گسترش شرح مبسوط خویش را فراهم نموده است؛ همچنان‌که خود در مقدمه مصباح [132] تصریح می‌کند، زیرا گاهی چند صفحه از سخنان عمیق سعدالدین سعید فرغانی (متوفای 700 ه. ق) که از شاگردان بنام صدرالدین قونوی است، نقل می‌نماید [133] که در حقیقت ترسیم خطوط کلی انسان کامل شناسی در عرفان را به عهده دارد؛ چه اینکه در مواردی از سخنان اولین شارح فصوص ابن عربی، یعنی مؤیدالدین جندی نیز نقل می‌نماید [134] و بر پایه همان سخنان فرغانی، شرح احوال انسان کامل را پیگیری می‌کند. [135]

قبلاً بیان شد که سیر و سلوک هر انسان متکاملی، رهن جهان بینی و مرتبه هستی‌شناسی او است؛ نمونه آن در سؤال دوازدهم از سؤال‌های هفده گانه صدرالدین قونوی، راجع به حقیقت انسان کامل در مصباح الانس چنین آمده است:

«اجناس عالیّه نزد فلاسفه، همانا مقولات دهگانه اند که در شعر عربی:

قَمَرٌ عَزِيزُ الْحُسْنِ الطِّفْ مَصْرَه **** قَدْ قَامَ يَكْشِفُ عَمَّتِي لَمَّا اِثْنَتِي
و نیز در شعر فارسی:

به دورت بسی عاشق دل شکسته **** سیه کرده جامه به کنجی نشسته

گرد آمد، ولی آیا اجناس عالم نزد عرفا همین‌قدر است، در پاسخ چنین یاد شده که اجناس عالم چهل و نه مظهر برای چهل و نه حقیقت و مجموع آنها نود و هشت است که نیمی از آنها ظاهر و نیمی دیگر مظهراند. آن‌گاه نود و نهمین، حقیقتی است که شامل همه آنها بوده، یعنی «عماء» است که برزخ بین وجوب و امکان و ربوبیت و مربوبیت است و غیر از انسان کامل، کسی آن را مشاهده نمی‌نماید، چون مقام و مرتبه همان انسان کامل است و صدمین مرتبه که تمام و متمم همه مقام‌های گذشته است، احدیت جمع هویت و وجودی است که تعین اول و مقام او آدنی [136] و مرتبه احمدیه می‌باشد.

آنچه در این چند جمله اخیر آمد، نمودار فرق فلسفه و عرفان در کمال نهایی انسان است، زیرا در فلسفه اوج کمال انسان همان عقل مستفاد از عقل فعال است، ولی در عرفان مرتبه عقل فعال از شئون انسان کامل محسوب می‌گردد.

تفصیل بحث پیرامون کمال انسانی به دروس شرح فصوص قیصری موکول می‌شود، زیرا در سراسر آن کتاب، مقام‌های انسان کامل کاملاً مشهود است و حاجتی به ذکر آن در این مختصر نیست.

شرح حال انسان کامل از بنان و بیان عارفانی که در این وادی گام نهاده‌اند، کم نیست؛ لیکن در سروده دل‌پذیر ابن فارض، معاصر شیخ اکبر ابن عربی، اثر به سزائی یافت می‌شود، زیرا سخن صنیع محبت، غیر از گفتار متصّعانه مدعیان و داد است و گفتار شقیق ولایت، غیر از سخن متکلفانه داعیه داران ولا است.

به هر تقدیر، ابتکار ابن فارض، نه تنها در تنظیم معارف بلند عرفانی در جامه نظم است، بلکه در جامعیت وی بین شهود عرفانی و ذوق هنری و ادبی می‌باشد. چون ناظران سه گروه اند:

گروه اول، خیال پردازان شعری اند که در هنر تشویق و ترغیب و تحمیس یا به عکس آن، سلطه کامل داشته و محتوای خیالی را با انواع محسنات لفظی و معنوی به نظم در می‌آورند، ولی مطالب برهانی در آن به ندرت یافت می‌شود؛ از این گروه فراوان‌اند که آثار قدح و مدح و رفع و خفض آنها مشهور و بی‌نیاز از ذکر نمونه است.

گروه دوم، اندیشوران علم پروراند که در تعلیم مسائل عمیق علمی، خواه ادبی مانند الفیه ابن مالک و خواه فقهی مانند درّه تجفیه بحر العلوم (قدس سرّه) و خواه فلسفی نظیر منظومه حکیم سبزواری (قدس سرّه) و تحفه الحکیم محمد حسین غروی.

کارآمداند و قواعد و مسائل علمی خاص را به دور از تشبیه و استعارات شاعرانه ارائه کرده اند که جنبه نظم آن بر صیغه شعر آن مزیت دارد، زیرا زبان و قلم آنان در مدار قواعد علمی دور می زند و از گستره شاعرانه به دور است. گروه سوم، دلباختگان مشهد جمال و جلال اند که در تبیین معارف عمیق عرفانی، گذشته از رعایت مراتب سیر و سلوک و جذبه و سایر اوصاف و احوال سالک، و صرف نظر از توجه به جهان بینی خاص عرفانی و مراعات تضد حضرات عالم، و گذشته از توجه به قواعد ادبی در نظم، نهایت ذوق هنری را در اعمال انواع محسنات بدیعی و نکات دل آویز شاعرانه به کار گرفته اند؛ به طوری که دقت مطالب عرفانی فدای ظرافت هنری نشود و لطایف ادبی، قربانی عمق معارف شهودی نگردد، و این مستلزم کمال جامعیت یک عارف ادب پرور و هنر بار چون ابن فارض است که قصیده تائیه او نموداری از این تمامیت جمع بین عرفان و ذوق است. لذا عرفای گرانسنگی چون صدرالدین قونوی، به تدریس و شرح آن همت گمارده و شاگردانی همانند سعیدالدین سعید فرغانی و مولی عبدالرزاق کاشانی و... را پرورانده که هر کدام به شرح آن «تائیه» به تازی و فارسی مبادرت کرده اند و متون عرفانی را با شرح سروده های ابن فارض گسترش داده اند.

ابن فارض در زمینه رفاه زدایی سالکان و اینکه «ناز پرورد تنعم نبرد راه به منزل» چنین می گوید:

و ما ظفرت بالود روحاً مراحه **** و لا بالولا نفس صف العیش و دت
و این الصفا هیئات من عیش عاشق **** و لوجتة عدن بالمرکه حقت
و در افتخار به انتساب و لا چنان می بالد که اگر به اصل نسبت و ولایت الهی فائز نگردد، تهمت آن را فخر می داند و مرگ در آن راه را استقبال می کند؛ در حالی که ارکان دیگران از هول مرگ منهدم می شود:

وان لم أفر حق الیک بنسبة **** لعزته حسنی إفتخراً بنهمه
و دون إتهامی إن فضیت أسی فما **** أسأت بتفسر بالشهادة سرت...
وإني الي التهديد بالموت راکن **** و من هوله ارکن غیري هدت
و درباره نزاهت از حلول که الحادی بیش نیست می گوید:

و لي من أتم الرؤیتين اشارة **** تنزه عن رأي الحلول عقیدتي
و درباره پیشگامی انسان کامل در فن عرفان چنین می سراید:

جني ثمر العرفن من فرع فطنة **** زکابا تباعي وهو من أصل فطرتي
و درباره جامعیت انسان کامل می گوید:

فما فوق طور العقل اول فیضة **** کما تحت طور النقل آخر قبضة
یعنی در اثر فانی ثنویت وجود سالک کامل در احدیت حق، آنچه بالای همه کائنات است، مانند آنچه در زیر همه آنها است، خواهد بود [137] و در تعبیر از مافوق عقل به فیض و از مادون کوه نقل به قبض، به رجحان عقل بر نقل اشاره دارد.

و نیز درباره کامل ترین انسان ها، یعنی حضرت رسول اکرم (صلي الله عليه وآله وسلم) چنین می فرماید:

و کلهم عن سبق معنای دائر **** بدائرتي أو وارڈ من شریعتي
وإني وإن كنت ابن آدم صورة **** فلي فيه معني شاهد باؤتي
و درباره پرهیز از جمود بر دروس نقلی، و تشویق به فراگیری علوم عقلی و معارف شهودی، چنین می گوید:

ولا تک ممن طيشته دروسه **** بحيث استقلت عقله واستقرت
فتم وراء النقل علم يدق عن **** مدارک غایات العقول السلیمة

جناب ابن فارض، نه تنها درباره رسول اکرم (صلي الله عليه وآله وسلم) حق شناسی دارد، بلکه درباره عترت طاهرین آن حضرت (علیهم السلام) نیز وظیفه شناسی دارد، زیرا قبل از بیان مقام ابوت خاتم انبیا نسبت به آدم (علیه السلام) چنین سروده است:

بعترته استعنت عن الرسل الوري **** و أصحابه والتبعين الأئمة

یعنی جامعه انسانی و امت اسلامی، به برکت عترت پیامبر اکرم ص، از آمدن انبیای بعدی بی نیاز شده اند. تبرک و توسل به اهل بیت (علیهم السلام) در کلام ابن فارسی هم آمده است، زیرا وی این شعر را به عنوان شاهد یاد می کند:

علي الله في كل الامور توکلي **** وبالخمس اصحاب الکساء توسلي [138]

البته آنچه فعلاً در نسخه ای که متن، برای شرح عربی مولی عبدالرزاق کاشانی قرار گرفت و نیز نسخه ای که متن برای شرح فرغانی واقع شده، به نام مشارق الدراری، [139] مصرع دوم به همین وضعی است که ضبط شد، لیکن احتمال تحریف اولاد به اصحاب ضعیف نیست، چون شواهد تحریف و دخالت بیگانگان در نوشتار این بزرگان مشهود است.

به هر تقدیر، دیوان ابن فارض، مخصوصاً تائیه وی، شرح انسان کامل است، زیرا در آن مسئله قرب نوافل و قرب فرائض و سایر مقامات عارفان واصل، در صیغه صنعت شعر تصریحاً یا تلویحاً به خوبی تبیین شده است.

گذشته از متون به یادماندنی شیخ اکبر و شیخ کبیر و ابن فارض، کسی که در این زمینه مطالب دلپذیری دارد، سید حیدر آملی (قدس سره) است که خود قدم به قدم این عقبه کثود و صعب العبور را پیموده و ره آورد مشهود را به لسان عقل، در فاهمه اهل وفا و صفا تزریق و افاضه نموده است؛ وی درباره انسان کامل می گوید: «إن الشيخ هو الانسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة البالغ حد التكميل فيها» [140] و شریعت را حدوداً و بقائاً پایه طریقت می داند که اگر حدود شریعت رعایت نشود، طریقت هوا و هوس و وسوسه خواهد بود؛ چنان که اگر شرایط طریقت ملحوظ نگردد، حقیقت به صورت زندقه و الحاد در می آید [141] و راه رسیدن به معارف توحید ناب و نیل به مقام انسان کامل را همانا راه عرفان، یعنی تهذیب، تصفیه و تزکیه روح بر اساس عمل به فرایض و سنن و پرهیز از محرّم و مکروه و... می داند.

وي بعد از بيان وحی، الهام و کشف، به بيان فرق بين علم رسمي و علم ارثي الهي پرداخته و علم رسمي را به منقول و معقول تقسيم کرد و علم منقول را از آن جهت که با معارف الهي کاري ندارد و در خصوص فروع سخن مي گويد و از تعرض به اصول معذور است، از بحث ارزيابي خارج کرده و علم معقول را به کلام و حکمت مشاء و اشراق تقسيم نموده، آن گاه درباره سودمند نبودن کلام و فلسفه چنين مي گويد: «و ليس يحصل لهم من هذين العلمين معرفة الله و معرفة الاشياء قدر رأس ابرة بل تزيد منها الشكوك والشبهة» [142] سپس برخي از مباني اشاعره و معتزله را درباره خداوند و اوصاف حضرت باري تعالي نقل کرده، آن گاه سخن حکما را در اين زمينه يادآور شده و اعتراف آنان را به اينکه دسترسي به کنه هيچ چيز مقدور ما نيست، چه رسد به آنکه معرفت ذات خداوند نصيب ما گردد، گوشزد مي نمايد [143] و سخن شيخ الرئيس ابن سينا (قدس سره) را که وقوف بر حقايق اشيا در توان بشر نيست، بازگو نموده و ضمن برشمردن پاره اي از موارد قصور حکمت در تبیین حقايق اشيا، به عجز متکلم و حکيم در شناخت نزديک ترين اشيا به آنها، يعني خودشناسي پرداخته و اطلاع آنان را در معرفت نفس، ناچيز وصف مي نمايد و حديثي را از رسول اکرم (صلي الله عليه وآله وسلم) نقل مي کند که عقل براي اداي حق عبوديت آفريده شده، نه براي ادراک ربوبيت، و جريان دشواري معرفت نفس را با نقل کلام ابن عربي در فصوص ادامه داده، آن گاه حديثي را از حضرت اميرمؤمنين (عليه السلام) نقل مي کند که «رحم الله امرءاً اخذ لنفسه و استعدّ لمرسه و علم من أين و في أين و إلي أين» [144] و با نقل چند حديث نوراني ديگر از حضرت علي (عليه السلام)، اين بخش از کلام را به پايان مي رساند. [145]

ندامت بزرگان از پرداختن به علوم رسمي

آن گاه وارد بخش ديگر شده و آن، اعتراف و ندامت عده اي از بزرگان کلام و فلسفه از اشتغال به علم رسمي و اقرار به حقيقت علم ارثي است که در اين زمينه:

اول. سخنان فخر رازي و جريان اشک ريزي وي را در اثر فهميدن مطلبي که سي سال بر خلاف آن معتقد بوده و نامه عارفانه ابن عربي را به او که سراسر موعظت شاهدانه است، نقل مي نمايد. [146]

دوم. گفتاري از محقق طوسي (قدس سره) را درباره قصور عقل از ادراک حق و لزوم پيمودن راه تهذيب روح و قطع علايق فرومايه و ازاله خاطره هاي دنياوي و... بازگو کرده و آن را برهان علمي الهي بر علمي رسمي قرار مي دهد. [147]

سوم. سپس گفتار محمد بن محمد غزالي را بعد از رجوع از علم رسمي به علم الهي حکايت کرده و مقداري از رساله «العلم اللدني» وي را نقل نموده که لزوم سفر به راه دور، مانند چين را «اطلبوا العلم و لو بالصين» [148] درباره فراگيري علم توحيد دانسته است. [149]

چهارم. سخن ابن سينا را بازگو نموده و شعري که ابو عبید گرگاني از حالت احتضار بوعلي نقل کرده، حکايت مي کند. [150]

پنجم. گفتار افضل الدين خونجي را زمان احتضار ذکر کرده که نهايت چيزي که من فهميدم اين است که «اين مصنوع نيازمند به صانع است...» [151]

ششم. سخن معاصرش نصيرالدين کاشي را چنين نقل مي کند: «من بارها از او شنيدم، نهايت چيزي که من در مدت هشتاد سال فهميدم اين است که اين مصنوع صانعي دارد و يقين عجائز کوفه از يقين من بيشتري است و بر شما است عمل صالح و طريقه امامان معصوم (عليهم السلام)، زيرا غير از آن هوي و وسوسه بوده و پايان آن غير از حسرت و پشيماني نيست».

هفتم. گفتار افضل الدين کاشي را ياد کرده که بعد از رجوع از علم رسمي به علم الهي، از بزرگان اين رشته شد و کتابها و رساله در اين باره نوشته است. [152]

هشتم. نامي از صدرالحق والملة والدين، المعروف به ترکه به ميان آورده و رجوع وي را از فلسفه به عرفان يادآور شده و گفتار وي را که در متن قواعد التوحيد، «فان تقرير مسئله التوحيد...» [153] آمده است، نقل مي کند.

نهم. سخن کمال الدين ميثم بحراني شارح نهج البلاغه و مؤلف منهاج العارفين (شرح صد کلمه حضرت علي (عليه السلام) را که اقرار به حق بودن طريق موحدين و عارفان است، بازگو مي کند. [154]

دهم. کلام استاد ميثم مزبور، يعني علي بن سليمان بحراني را در اين باره ذکر کرده است. [155]

يازدهم. از مولي عبدالرزاق کاشي (قدس سره) سخن به ميان مي آورد و گفتار وي را در آغاز رساله اصطلاحات الصوفيه، «الحمد لله الذي نجانا من مباحث العلوم الرسميّة بالمنّ والإفضال، و أغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأثقتنا مما لا طائل تحته من كثرة القيل والقال...» نقل مي کند و بعد از ذکر سرنوشت يازده نفر از بزرگان فلسفه و کلام، و رجوع آنان به عرفان، يا ندامت آنها از علوم رسمي چنين مي فرمايد: «غرض اظهار ردائت علوم رسمي و نفاست علوم حقيقي است...» [156]

سپس حديثي از امام صادق (عليه السلام) نقل مي کند: «ولايتي لأميرالمؤمنين (عليه السلام) خير من ولادتي منه» [157] که تنها راه نيل به معارف شهودي طي طريق ولاي خدا و ولايت اوليائي فاني در خدا خواهد بود. [158]

قبل از نقل بخش ديگري از ره آورد اين عارف اهل بيت و سر سپرده به دوده فخرآفرين عصمت و طهارت (عليهم السلام)، توجه او را نسبت به بعضي از رسائل عرفاني که بزرگاني چون محقق طوسي (قدس سره) تأليف فرموده اند، بايد گرامي داشت. وي در ذيل گفتار مربوط به خواجه نصير چنين مي گويد: «بل له رسائل و كتب فيه أفلها اوصاف الاشراف في السير والسلوك و آغاز و

انجام» [159]

لازم است عنايت شود، سخنان بلند محقق طوسي (قدس سره) در پايان اوصاف الاشراف که رساله اي است موجز و متقن، در نهايت اوج وحدت شهود و وجود قرار دارد که همتاي آن را در کمتر نوشته هاي وي مي توان يافت.

نکته مهمي که در کلمات سيد حيدر آملی (قدس سره) و مانند آن يافت مي شود، آن است که بزرگان کلام و فلسفه، در پايان

عمر خود اظهار ندامت نموده اند که چرا در محدوده علم حصولی توقف کرده و به قلمرو علم حضوری بار نیافتند و چرا از کنگره عقل، به برج بلند شهود پرواز ننموده اند، نه آنکه چرا از هَرَم عقل به زیر نیامدند و در بستر نقل و جمود بر ظاهر لفظ، و پرهیز از تفکر آزاد و اجتناب از سیر در بطون کتاب و ستّ معصومین (علیهم‌السلام) نخوابیدند؛ مثلاً اگر شیخ بهایی (قدس سرّه) که عمری را به تدریس علوم عقلی پرداخته، سرانجام چنین می‌سراید:

تا کی ز شفا شفا طلبی **** از کاسه زهر دوا طلبی

مقصود ندامت بر اکتفا به علوم رسمی و حرمان از شهود عرفانی است، نه طرد تعقل و تن دادن به تقلید در معارف، یا تعطیل عقل از سیر و فحص و غور و غوص در متون عمیق دینی؛ چنان‌که رساله الانصاف مرحوم فیض کاشانی بر همین اساس تدوین شده، زیرا وی در پایان عمر، همان‌طور که تَقْلَسُفِ مَثْقَلَسِف و تصوّف متصوّف را به عیار نقد کشید، تکلم متکلم را نیز به مِسْبار نقد در آورد.

ضرورت سیر از حصول و برهان به حضور و عرفان

غرض آنکه آنچه از بزرگان کلام و فلسفه در این زمینه رسیده است، ناظر به لزوم تهذیب روح برای نیل به بلندای شهود عرفانی است، نه تنزّل از برهان به خطابه و انحطاط از تعقل به تعطیل، یا تقلید و مانند آن، و آنچه بین ارباب برهان و عرفان در خدمت قرآن می‌گذرد، همانا سیر از حصول به حضور، و تعالی از برهان به عرفان، و تکامل از علم اِسْمی به علم ارثی است.

نامه ابن عربی به فخر رازی و مراسله ابو سعید ابوالخیر و ابن سینا و مکاتبه صدرالدین قونوی و محقق طوسی و... از این قبیل است، زیرا آنچه ابن سینا در جواب ابو سعید مرقوم فرمود، نمودار ذوق تأله و شَمّ عرفانی بوعلی بوده و از تعبیرهای محقق طوسی در پاسخ نامه صدرالدین قونوی که از وی به لسان الحقیقه، برهان الطریقه، قدوة السالکین الواجدین و مقتدی الواصلین المحققین... یاد نموده و خود را خادم دعا، ناشر ثناء، مرید صادق و مستفید عاشق قونوی معرفی کرده، شوق شهود و حب ولا کاملاً استنباط می‌گردد.[160]

در پایان، سخن سودمند سیّد حیدر آملی (قدس سرّه) پیرامون کیفیت فراگیری علم ارثی در قبال تحصیل علم رسمی نقل می‌شود و آن اینکه آشنایی با علوم رسمی، نیازمند صرف سالیان متمادی عمر، جهت تحصیل دانش‌های مقدماتی و نیز فراگیری علم‌های مطلوب در رشته‌های گوناگون کلام و فقه یا منطق و طبیعی و ریاضی و الهی است و فراغت از دانش‌های شرعی و نقلی و حکمی و عقلی، محتاج مجاهدت مستمر تا زمان سالمندی و کهنسالی است و محصول آنها، همان‌طور که قبلاً بیان شد، غیر از اعتراف به عجز و جهل نخواهد بود.

ولی کیفیت تحصیل علوم حقیقی در نهایت سهولت است، زیرا تنها شرط آن فراغ دل و صفای ضمیر و باطن از علاقه به غیر حق است، و این در یک ساعت و در یک روز و شب ممکن می‌باشد و این در صورتی است که مبنا بر دخالت کسب باشد و اگر کسی گفت که پیدایش آنها هبه الهی است، به کمتر از آن وقت نیز میسر خواهد بود.

آن‌گاه برهان مطلب را از راه تحقق همه معارف در خزاین غیبی و اینکه قلب شفاف چون آئینه است که در برابر همه آن حقایق قرار می‌گیرد و قهراً همه آن اسرار به اندازه گنجایش آئینه در دل می‌تابد، اقامه می‌نماید.

سپس داستان اهل روم و اهل چین را در تصویر که قصه معروفی است، یاد می‌کند و استاد علم ارثی را خداوند می‌داند و به آیه واتقوا الله وبعلمکم الله [161] و آیه و علمک ما لم تکن تعلم وکان فضل الله علیک عظیماً [162] تمسک می‌جوید و با بیان مبسوط پیرامون الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان * علمه البیان [163] که تقدیم تعلیم قرآن بر خلقت انسان، مایه تحیر علما و مفسران شده است، ثابت می‌کند که معلم حقیقی خداست و علم الهی هم معارف قرآنی است و تا علم قرآن پدید نیاید، انسانیت حاصل نمی‌شود و مبدأ همه کمالات معنوی همانا رحمانیت خداوند است که سَمَت تعلیم قرآن و انسان‌سازی را به عهده دارد.

نقل اجمالی فرموده ایشان خارج از حوصله این مختصر است؛ چه رسد به شرح تفصیلی آن.[164]

لازم است توجه شود که اگر سالک دلباخته و متحوّلی چون سیّد حیدر آملی (قدس سرّه) در این جهاد اکبر گام نهد، فراگیری علوم حقیقی به زودی حاصل می‌شود، وگرنه:

راه سخت و منزل دور **** شام تار و مه بی نور

پای خسته دل رنجور **** رهبر تو خود دانی[165]

و هرگز سبکباران ساحل‌ها از غریق دریای مّوْاج توفنده آگاه نیستند.

خدایا! کمال انقطاع از غیر و جمال وصال خود را بهره ما فرما!

عبدالله جوادی آملی

[1] - سوره حدید، آیه 3.

[2] - سوره حدید، آیه 4.

[3] - سوره الرحمن، آیات 26 - 27.

- [4] - سورة قصص، آیه 88.
- [5] - سورة بقره، آیه 115.
- [6] - سورة نساء، آیه 122.
- [7] - اصطلاحات الصوفیه، ص 35.
- [8] - سورة انسان، آیه 9.
- [9] - سورة صف، آیه 9.
- [10] - اصطلاحات الصوفیه، ص 159.
- [11] - سورة آل عمران، آیه 31.
- [12] - سورة شوري، آیه 23.
- [13] - سورة شوري، آیه 23.
- [14] - سورة سبأ، آیه 47.
- [15] - سورة فرقان، آیه 57.
- [16] - سورة مزمل، آیه 19 و سورة انسان، آیه 29.
- [17] - اصطلاحات الصوفیه، ص 78.
- [18] - مفاتيح الجنان، دعای کمیل.
- [19] - کافی، ج 8، ص 312.
- [20] - همان.
- [21] - دیوان ابن فارض.
- [22] - یکی از شارحان خمسه ابن فارض امیر سید علی همدانی ملقب به علی ثانی است، به شرح فارسی ایشان مراجعه شود.
- [23] - دیوان ابن فارض، ص 164 - 169.
- [24] - دیوان ابن فارض، ص 308.
- [25] - دیوان ابن فارض، ص 203 - 204.
- [26] - سورة احزاب، آیه 4.
- [27] - سورة نحل، آیه 96.
- [28] - دیوان حافظ، غزل 332.
- [29] - کلیات سعدی.
- [30] - کلیات شمس، شماره 1713.
- [31] - مفاتيح الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی.
- [32] - همان.
- [33] - همان.
- [34] - سورة طلاق، آیه 1.
- [35] - تمهید القواعد، ص 49 - 50.
- [36] - همان، ص 249 - 257.
- [37] - تمهید القواعد، ص 252.
- [38] - سورة قلم، آیه 51.
- [39] - نهج البلاغه، خطبه 193.
- [40] - نهج البلاغه، حکمت 333.
- [41] - شرح غرر الحکم، ج 4، ص 634 - 637.
- [42] - نهج البلاغه، خطبه 96.
- [43] - نهج البلاغه، خطبه 147.
- [44] - نهج البلاغه، حکمت 182.
- [45] - شرح غرر و درر، ج 1، ص 338.
- [46] - شرح غرر الحکم، ج 4، ص 611.
- [47] - شرح غرر الحکم، ج 1، ص 123.
- [48] - همان، ج 1، ص 179.
- [49] - همان، ج 6، ص 351.
- [50] - همان، ج 4، ص 475.
- [51] - همان، ج 1، ص 146.
- [52] - همان، ج 3، ص 10.
- [53] - نهج البلاغه، خطبه 160.

- [54] - نهج البلاغه، خطبه 160.
- [55] - شرح غرر و درر، ج 6، ص 369.
- [56] - همان.
- [57] - نهج البلاغه، خطبه 241.
- [58] - شرح غرر و درر، ج 6، ص 376.
- [59] - سوره ذاریات، آیات 16 - 17.
- [60] - سوره سجده، آیه 16.
- [61] - سوره احزاب، آیه 41.
- [62] - بحار الانوار، ج 67، ص 24.
- [63] - شرح غرر الحکم، ج 1، ص 145.
- [64] - همان، ج 5، ص 270.
- [65] - همان، ج 5، ص 126.
- [66] - نهج البلاغه، نامه 45.
- [67] - بوستان سعدي.
- [68] - جامع الاسرار، ص 56.
- [69] - سوره زمر، آیه 68.
- [70] - سوره حدید، آیه 3.
- [71] - جامع الاسرار، ص 56.
- [72] - سوره احزاب، آیه 40.
- [73] - سوره دهر، آیه 1.
- [74] - جامع الاسرار، ص 56.
- [75] - رساله وجودیّه ابن عربي، صص 3 و 8.
- [76] - سوره انسان، آیه 1.
- [77] - سوره غافر، آیه 16.
- [78] - بحار الانوار، ج 2، ص 32.
- [79] - سوره انسان، آیه 1.
- [80] - سوره زمر، آیه 68.
- [81] - بحار الانوار، ج 48، ص 23.
- [82] - همان.
- [83] - سوره طه، آیه 110.
- [84] - سوره بقره، آیه 225.
- [85] - سوره آل عمران، آیه 30.
- [86] - سوره فصلت، آیه 54.
- [87] - نهج البلاغه، خطبه 49.
- [88] - التوحید، ص 57.
- [89] - سوره نبأ، آیه 20.
- [90] - تمهید القواعد، ص 269 - 273.
- [91] - سوره غافر، آیه 15.
- [92] - مصباح الانس، ص 52 - 59.
- [93] - آقا شیخ غلام علي شیرازی.
- [94] - تمهید القواعد، مقدمه مصحح، ص 27 - 28.
- [95] - اوصاف الاشراف، مقدمه.
- [96] - سوره نساء، آیه 171.
- [97] - سوره انعام، آیه 79.
- [98] - اوصاف الاشراف، ص 156.
- [99] - مقدمه ترجمه و تعریب، ص 24.
- [100] - اوصاف الاشراف، فصل 4 از باب 5.
- [101] - اسفار، ج 1، ص 260.
- [102] - آغاز و انجام، چاپ انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، پائیز 1362.
- [103] - اسفار، ج 2، ص 292.

- [104] - هرم هستي، ص 100 - 102.
- [105] - ديوان شمس.
- [106] - هرم هستي، ص 175.
- [107] - ميرزا ابوالحسن رفيعي قزويني (قدس سرّه)، مجموعه رسايل و مقالات.
- [108] - سيّد محمد كاظم عصّار (قدس سرّه).
- [109] - رساله وحدة الوجود، ص 18.
- [110] - شرح فصوص الحكم (قيصري)، ص 69 - 70.
- [111] - همان، ص 87.
- [112] - رساله وحدة الوجود، ص 23.
- [113] - جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود في معرفة الوجود، ص 646 - 658.
- [114] - جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود في معرفته الوجود، ص 432 و 447 - 448.
- [115] - جامع الأسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود في معرفته الوجود، ص 216 - 220.
- [116] - اسفار، ج 2، ص 345.
- [117] - اسفار، ج 1، ص 12 و 255.
- [118] - جامع الاسرار، ص 40 - 41.
- [119] - جامع الاسرار، ص 609 - 617.
- [120] - رساله وحدة الوجود، ص 15 - 16.
- [121] - كافي، ج 2، ص 469.
- [122] - اسرار الشريعة و اطوار الطريقه، ص 70 - 81.
- [123] - رساله زوراء، ص 82 - 83.
- [124] - اسفار، ج 1، ص 330.
- [125] - سوره قمر، آيه 50.
- [126] - سوره حديد، آيه 3.
- [127] - مصباح الانس، ص 69 - 77.
- [128] - مصباح الانس، ص 72 - 73.
- [129] - جامع الاسرار، ص 481 - 482.
- [130] - سوره حديد، آيه 4.
- [131] - اصول كافي، ج 2، ص 352، ج 8.
- [132] - مصباح الانس، ص 3.
- [133] - مصباح الانس، ص 279 - 284.
- [134] - مصباح الانس، ص 307 - 308.
- [135] - مصباح الانس، ص 307.
- [136] - سوره نجم، آيه 9.
- [137] - شرح كاشاني بر قصيده تائيّه ابن فارض، ص 377.
- [138] - مصباح الأنس، ص 343.
- [139] - شرح كاشاني بر قصيده تائيّه، ص 433؛ مشارق الدراري، ص 529.
- [140] - جامع الاسرار، ص 353.
- [141] - جامع الاسرار، ص 353.
- [142] - جامع الاسرار، ص 474.
- [143] - جامع الاسرار، ص 479.
- [144] - جمله اخير در جوامع روايي ديده نشد.
- [145] - جامع الاسرار، ص 486.
- [146] - همان، ص 488.
- [147] - همان، ص 492.
- [148] - بحار الانوار، ج 1، ص 177.
- [149] - جامع الاسرار، ص 494.
- [150] - جامع الاسرار، ص 495.
- [151] - همان، ص 496.
- [152] - همان.
- [153] - تمهيد القواعد، ص 48 - 53.

- [154] - جامع الاسرار، ص 497.
- [155] - جامع الاسرار، ص 498.
- [156] - همان، ص 499.
- [157] - بحار الانوار، ج 39، ص 299.
- [158] - جامع الاسرار، ص 500.
- [159] - جامع الاسرار، ص 493.
- [160] - نامه قونوي به محقق طوسي و پاسخ وي در پايان اوصاف الاشراف به چاپ رسيده است.
- [161] - سوره بقره، آيه 282.
- [162] - سوره نساء، آيه 113.
- [163] - سوره الرحمن، آيات 1 - 4.
- [164] - جامع الاسرار و منبع الأنوار، ص 526 - 542.
- [165] - ديوان الهي قمشه اي (قدس سرّه).