هو العلیم

بررسی دیدگاه عارفان دربارۀ وجود مطلق و مراتب آن (2)

تبیین عرفانی وجود حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله

سلسله دروس خارج اسفار اربعه ـ السّفر الاوّل، المسلک الاوّل، المرحلة الاوّلیٰ، المنهج الاوّل، الفصل الثامن فی مساوقةِ الوجودِ للشّیئیةِ ـ جلسۀ پنجاه و نهم

استاد
آیةالله حاج سید محمدمحسن حسّینی طهرانی
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم
بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

عینیّت وجود مطلق با مراتبش

دیروز عرض شد که حقیقت وجود به برهان فلسفی، ببساطته و صرافته عبارت است از عین ذات حق و مبدأ کلیّهٔ مراتب بجمیع شئوناتها. و همان‌طور که ما نظیر عینیّت مبدأِ لابشرط مقسمی را در مصادیق متفاوته و متضاده می‌یابیم، به‌نحوی که آن مبدأ با مصداق متشخّصهٔ خارجی عینیّت خارجی دارد در عین اختلاف مفهومی بین مبدأ و آن مصداق، همین‌طور این مسئله در مورد وجود مطلق و وجود لا حد و لا رسم و وجود لا انتهاء با جمیع مراتب متعیّنه و متنازله به همین کیفیّت خواهد بود. چون یا باید قائل به انفکاک مرتبه از علت خود بشویم که این محال و ممتنع است، یا قائل به تقیّد مرتبهٔ وجود در صرافت و اطلاق، به قیود مصادیق و مراتب بشویم به‌نحوی که قید و مقیّد موجب انفصال و تمایز ذاتی بین آن وجود و سایر متعیّنات بشود که این هم ممتنع و محال است، و یا باید معتقد بشویم که آن وجود لابشرط و باطلاقه در صورت تنزّل در مراتب هم بساطت خود را حفظ می‌کند و این نکته است که ما باید به این مسئله برسیم.

عدم تقیّد وجود لابشرط مقسمی

اگر وجود بالصرافه و وجود اطلاقی و وجود بی‌انتهاء و لا حدّی، صرافت و لا حدّی خود را ازدست بدهد، بنابراین قسیم برای آن مبدأ و علت واقع می‌شود نه مقسم.

اگر کلمه به‌واسطهٔ قیدی که می‌خورد و آن اسم و لفظی است که دارای معنای استقلالی باشد و غیر متدلیّ به یکی از ازمنهٔ ثلاثه باشد، اگر کلمه را به این قید بزنیم، قسیم برای فعل است و دیگر مقسم برای فعل نخواهد بود و حتی مقسم برای خود اسم هم نخواهد بود، این عین قسیم می‌شود. پس بنابراین، این کلمه تا چه زمانی و تا چه امدی می‌تواند مقسمیّت خود را حفظ کند و سایر اقسام ثلاثه قسیم او بشوند؟ تا وقتی که آن جنبهٔ صرافت و جنبهٔ اطلاقی و جنبهٔ عدم تقیّد خود را نگه دارد. به محض اینکه این مقسم قید خورد، دیگر این مقسم، مقسم نخواهد بود بلکه این مقسم دیگر قسیم و قسم است.

مسلک اول عرفاء دربارهٔ رابطهٔ مبدأ وجود با مصادیق

بناءً علیٰ هذا، آنچه در اینجا به‌دست می‌آوریم دو مرتبه است: یک مرتبهٔ مصداق و یک مرتبهٔ کلّیت و سعه. در مرتبهٔ مصداق، مصادیق با یکدیگر اختلاف ماهوی دارند. در تعریفی که ما برای اسم می‌آوریم، اختلاف

ماهوی با تعریف فعل لحاظ می‌شود. در تعریف فعل، اختلاف ماهوی با تعریف حرف لحاظ می‌شود. پس خود اقسام، اختلاف ماهوی با یکدیگر دارند. اما آیا این اقسام، اختلاف ماهوی با مقسم هم دارند؟ یعنی آیا این اسم از نظر ماهیت، اختلافی با آن دارد به‌نحوی که نتوان بین این و آن را جمع کرد؟ همان‌طور که نمی‌توان بین اسم و بین فعل جمع نمود و به هیچ‌وجه من الوجوه بین اسم و فعل و حرف قابل جمع نیست، آیا به این کیفیّت، این مصادیق وجود که اختلاف ماهوی با یکدیگر دارند، مثلاً بین انسان و شجر اختلاف ماهوی وجود دارد، بین شجر و حجر اختلاف ماهوی وجود دارد، بین مادّه و مجردات اختلاف ماهوی وجود دارد، آیا این اختلاف ماهوی بین مصادیق، موجب می‌شود که بین اینها و مبدأ اینها که حکم لابشرط مقسمی را دارد و حکم علت برای اینها را دارد اختلاف ماهوی باشد؟ در اینجا دو مسلک وجود دارد:

مسلک اول که بسیاری از عرفاء به این مسلک معتقد هستند این است که آمده‌اند ذات را مرتبه‌ای قرار داده‌اند که آن مرتبه عاری و خالی از هر قیدی است. در آن مرتبه، ذات بساطت دارد که همان عبارت است از صرفُ الوجود؛ چون ذات غیر از صرف الوجود که چیزی نیست، الحقُّ ماهیتُه انّیته. آن ذات در آن مرتبه، وجود بحت و در آن مرتبه وجود محض است و در آن مرتبه هیچ قید و تقیّد ی ندارد و اسم آن مرتبه را ذات و یا مرتبهٔ «هو» گذاشته‌اند که «هو» هم باز اشاره به آن جنبهٔ غیبی است. در اینجا مشارٌ الیه لحاظ شده است نه اشاره؛ والاّ اگر اشاره بشود آن هم یک مرتبه و حدّ است. یعنی از باب ضیق خناق که نتوانسته‌اند آن مرتبهٔ عاری از هر قید را بیان کنند، آمده‌اند و به اشاره لفظ «هو» را وضع کرده‌اند. آن مرتبه را با اشاره «هو» نامیده‌اند و عالم عماء نامیده‌اند.

مقصود از عالم عماء در عبارات عارفان

عالم عماء یعنی عالم تاریکی. البتّه معنای دیگری برای عماء شده است که به معنای گرد و غبار و... است که ما می‌توانیم به‌لحاظی هم تصحیح کنیم و بگوییم: در فضایی که این فضا مُغبرّه است و گرد و غبار در آنجا هست، در آنجا همه‌چیز در ابهام به‌سر می‌برد و دیگر هیچ چیز تبیّن و ظهور ندارد و حتی نور در آنجا به منصهٔ ظهور نمی‌رسد، چون سماء فیضان و تمرکز و تشخّص نور به‌نحو اشدّیت و اقوائیّت مطلقه و لا حدّیه.

من‌باب‌مثال الآن که شما در اینجا به اشیاء نگاه می‌کنید، ما داریم همدیگر را ملاحظه می‌کنیم؛ به‌واسطهٔ چه چیزی داریم همدیگر را می‌بینیم؟ به‌واسطهٔ نور است. اگر نور در این فضا نبود افرادی که در این مکان هستند، قابل تشخیص نبودند و همهٔ اشیاء دارای صورت واحده بودند که همان صورت ظلمانی است و دیگر بین انسان و حیوان قابل تشخیص نبود، [دیگر] بین انسان و این میز و یا این منبری که در اینجا هست قابل تشخیص نبود و اگر انسان می‌خواست با یک نفر معانقه کند سرش به این منبر می‌خورد، به‌خاطر اینکه نمی‌بیند. باید نور باشد تا ببیند و بدون نور فایده ندارد. یعنی انسان نمی‌تواند اصلاً تشخیص بین اشیاء خارجی را بدهد.

بناءً علیٰ هذا، نور است که باعث می‌شود اشیاء خارجی متمیّز شوند. اما این نور تا چه زمانی مفید و تا چه زمانی مبیِّن و مُظهِر است؟ تا وقتی که ادراک بصر، توان و قدرت تحمّل این نور را داشته باشد. بصر ما دارای ادراک محدودی است. وضعیت اعصاب و وضعیت خود کرهٔ عین و خصوصیّاتی را که خداوند متعال در این عین و بصر مهیّا کرده است اقتضای محدودی را دارد. اگر بیش از آن اقتضاء، نور بر این بصر بتابد این بصر دیگر قدرت تشخیص اشیاء را ندارد و در خود نور غرق می‌شود و دیگر نور در آنجا مُظهریّت خود را ازدست می‌دهد و در آنجا دیگر کوری برای چشم عارض می‌شود، چون اصلاً هیچ چیزی را نمی‌تواند ببیند. لذا می‌گویند: اگر چند دقیقه به خورشید نگاه کنید چشم انسان کور می‌شود، چون نور شمس قوی است و رؤیت شمس در تحمّل بصر نیست. شمس با این نوری که دارد باید تنازل پیدا کند و به‌حدّی برسد که بصر بتواند آن نور را ادراک کند. بناءً علیٰ هذا، اگر فرض کنید که انسان حرکت کند و به‌سمت شمس برود و در نزدیکی شمس قرار بگیرد و باز جلو برود و وقتی که به خود مرکز شمس برسد، فرض کنید که ما وسیله‌ای داشتیم که با آن وسیله می‌توانستیم تا خود شمس حرکت کنیم و به کرهٔ شمس برسیم، آیا در آنجا چیزی برای ما قابل رؤیت بود؟! ابداً! هیچ چیزی برای ما قابل رؤیت نبود! آن‌وقت آنجا را می‌گویند: عالم عماء.

عالم عماء یعنی عالم کوری و تاریکی. یعنی دیگر در آنجا نور، مظهرِ لغیره نیست، در آنجا دیگر غیری نیست که نور، مظهِر او باشد. آن حقیقت نوریّه به اندازه‌ای شدید و قوی است که غیری را باقی نمی‌گذارد تا اینکه انسان او را ببیند. در آنجا وجود، وجود بحت و وجود مطلق است. لذا از آنجایی‌که می‌گویند: الوجود نورٌ و خود نور که الظاهرُ لنفسه و المُظهِر لغیره است، اگر ما این وجود را که مظهر لغیره است در مرتبهٔ اطلاقی لحاظ کنیم نه در مرتبهٔ تعیّنات، دیگر در آنجا غیری نیست تا اینکه این نور، مظهرِ او شود؛ مثل‌اینکه همهٔ افراد از این اطاق بیرون بروند، فرش این اطاق را هم جمع کنیم، منبر را هم از این اطاق برداریم، همهٔ این پشتی‌ها را هم برداریم، هیچ چیزی در این اطاق نماند، یک نفر وقتی که می‌خواهد بیاید و در این اطاق زندگی کند می‌گوید: در این اطاق که دیگر چیزی نمانده است! فرش را که بیرون برده‌اید، چراغ و مهتابی‌ها را هم که جمع کرده‌اید، پشتی را هم که برداشته‌اید، الآن هم که موقع زمستان است، بنده بیایم و در این اطاق چه‌کار کنم؟! شما در اینجا فراش و تشکی را قرار نداده‌اید و هرچه بود بیرون برده‌اید و چیزی هم نداریم که خودمان را با آن گرم کنیم، بنابراین بودن در این اطاق فایده‌ای ندارد و مفید نیست.

در آن عالم وجود، خدا همه‌چیز را برداشته و بیرون برده است؛ هم فرش را بیرون برده است و هم انسان را بیرون برده است، هم ملک و هم شجر را بیرون برده است، هم عقول و هم عالم عقل و هم عالم انوار و عقول منفصله و متصله و... همه را بیرون برده است، هیچ و هیچ و هیچ است! آن‌وقت در آنجا دیگر غیری نیست تا اینکه این نورِ وجود، آن را روشن کند. وجود، چه چیزی را روشن می‌کند؟! ذات خودش را. اینجا است که

می‌گوییم: الظاهرُ بذاته و المُظهِر لنفسه. فقط ذات خود را آشکار می‌کند، ذات خود را برای خودش آشکار می‌کند. یعنی هم برای خودش ظهور دارد و هم برای خودش مظهر است. آن‌وقت دیگر در اینجا مسائلی هست؛ این «كُنتُ كَنزاً مخفِياً فَأَحبَبتُ أَن أُعرَف»[1] این آثار ذات و این شوائب ذات است که در اینجا ذات می‌خواهد برای ذات، خودش را روشن کند. حبّ به ذات و عشق به ذات، موجب این بروزات و ظهورات شده است تا اینکه خود را ببیند، و اینها دیگر در مراتب بعد از این سلسله است. یعنی در مرتبهٔ اول، ذات بحت و بسیط و آن وجود عاری و مجرّد از هر قید، دیگر در آنجا چیزی نیست تا اینکه بخواهد روشن بکند. خود ما داریم می‌گوییم: وجود بالصرافه، خود ما داریم می‌گوییم: وجود اطلاقی، خودمان داریم این حرف را می‌زنیم بنابراین دیگر چیزی در آنجا نیست. وقتی که چیزی نبود، این نور چه چیزی را می‌خواهد روشن کند؟! غیری نیست! وقتی که غیر را روشن نکرد، این می‌شود عالم عماء.

عالم عماء یعنی عالمی که در آنجا تاریکی محض است. یعنی در آنجا چیزی نیست، غیری در آنجا نیست که بخواهد آن را روشن بکند؛ چون اگر غیری بود دیگر عماء نبود، دیگر آن عالم، عالم نورانی بود. پس بنابراین عماء که می‌گویند و از آن تعبیر به مقام هو هویّت می‌کنند، عبارت است از مرتبه‌ای که در آن مرتبه، غیری وجود ندارد، و عرفا از این تعبیر زیاد می‌آورند.

وجود نورانی حضرت رسول، از دیدگاه محیی الدین

محیی‌الدّین ـ رضوان الله تعالی علیه ـ دارد:

اللّهمّ أفِض صِلَةَ صلواتِک و سلامةَ تسليماتِک علىٰ أوّلِ التعيّناتِ المُفاضَةِ مِن العَماء الرّبانيّ و آخِرِ التنزّلاتِ المُضافَةِ إلى النَّوعِ الإنسانِيّ المُهاجِرِ مِن مكّةَ ـ كان اللهُ و لم يَكُن معه شَيءٌ ثانِي ـ إلَى المَدينةِ و هو الآنَ علىٰ ما كان. مُحصِي عَوالِمِ الحَضَراتِ الخَمسِ في وُجودِهِ ﴿وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾[2] راحِمُ سائلِ استِعداداتِها بِنَدَى جُودِهِ، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[3] سِرُّ الهُوِيَّةِ الَّتي هي في كُلّ شَيءٍ سارِيَةٌ و عن كُلّ شَيءٍ مُجَرّدَةٌ، كلمةُ الاسمِ الاعظَمِ الجامِعِ بينَ العبودِيّةِ و الرّبوبيّةِ، نُقطَةُ الوَحدَةِ بينَ قَوسَيِ الاحَدِيّةِ و الواحِدِيّةِ.[4]

---

[1] بحار الأنوار، ج ۸۴، ص ۱۹۸ و ۳۴۴.

[2] سوره یس (۳۶) آیه ۱۲.

[3] سوره انبیا (۲۱) آیه ۱۰۷.

[4] مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، ص ۶۵۴. مطلع انوار، ج ۴، ص ۱۲۸: «این صلوات محیی‌الدّین با مجموعه‌ای از رساله‌های مختصر دیگر در آخر کتاب تمهید القواعد ابن‌ترکه به طبع سنگی طبع شده است، و مرحوم ملاّ صالح خلخالی آن را شرح نموده و در کتابی به قطع جیبی طبع سنگی شده و بهنام مناقب محیی‌الدّین معروف است.

امام شناسی، ج ۱۷، ص ۲۴۲:

«بار پروردگارا، به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیّات و درودهای متّصله خودت را و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اولین تعیّناتی که از مقام عَماءِ ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر

این صلوات را راجع به پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌آورد و این را می‌خواهد بگوید که از مقام وجود بالصرافه و از مرتبهٔ هو هویّت و از مرتبهٔ عماء که اصلاً غیری در آنجا وجود ندارد، اولین تنزّل وجود در عالم تقیّد و اولین تنزّل وجود در عالم تعیّن و در عالم تشخّص، وجود مبارک پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم است. پس وجود مبارک پیغمبر اکرم اولین مرتبهٔ نزول از وجود بالصرافه در عالم امکان است. خداوند این وجود نورانی پیغمبر اکرم را خلق فرمود که مافوق همهٔ اسماء و صفات الهیه است. یعنی در این وجود، اسماء و صفات خود را قرار داد. و وجود پیغمبر اکرم عبارت است از مقام اراده و مشیّت او، و همان‌طور که عرض کردیم اولین مرتبهٔ تنزّل ذات، مقام اراده و مشیّت او است.

مرتبهٔ اعیان ثابته بعد از عالم عماء

این آقایان قائل‌اند بر اینکه در آن مرتبه که مقام، مقام وجود بالصرافه است، در آنجا آن مقام، مقام هو هویّت است و آن مقام هو هویّت، جدا و مجزّای از مراتب دیگر است که در اینجا بنا به یک اصطلاحی تشکیک در وجود است، نه به اصطلاح خود ما که تشکیک در وجود را منافی با تشخّص در وجود نمی‌دانیم. آن‌وقت در اینجا بعد از این مرحله است که اعیان ثابته پیدا می‌شوند. یعنی اعیان ثابته بعد از مرحلهٔ تنزّل مقام عماء و بعد از تنزّل مقام صرف الوجود و بعد از تنزّل مقام بساطت وجود هستند.

حالا یک عین ثابت مثل نفس خود پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم است و یک عین ثابت هم معلول برای عین ثابت دیگری است و آن هم معلول برای عین ثابت دیگری است تا اینکه به اعیان ثابته می‌رسد. پس اصل و ریشهٔ کلّ عالم وجود عبارت است از یک عین ثابت که آن عین ثابت نفس پیغمبر اکرم است. حالا از نقطه‌نظر برهانی و استدلالی، برهان نمی‌آید و بگوید نفس پیغمبر اکرم است ولی برهان بنا بر قاعدهٔ سنخیّت و عدم طفره در مراتب وجود می‌گوید: باید یک مرتبهٔ متنازله‌ای از وجود باشد تا اینکه آن مرتبه که مرتبهٔ مجرّد است بخواهد جنبهٔ تأثیر و علیّت خود را در مراتب دیگر قرار بدهد؛ بنابر قاعده سنخیت و عدم طفره در مراتب وجود.

آخرین مراتب تنزّل و پستی ماهوی که به‌سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است، آن که مهاجر از زمین مکّه بود (خدا بود و چیز دیگری با وی نبود) به‌سوی زمین مدینه، و اینک او بر همان حالت می‌باشد که قبلاً بوده است. آن که عوالم حضرات پنجگانه را در وجود خویشتن به‌شمارش احصاء نموده است ﴿و تمام اشیاء را ما در امام مبین به‌شمارش احصاء می‌نماییم.﴾ رحمت‌آورنده بر جویندهٔ استعدادها و هویّت‌های عوالم خمس با تری و تازگی و شادابی جود و کرم خودش. ﴿و ما تو را نفرستاده‌ایم مگر آنکه برای عالمیان رحمت بوده باشی﴾ آن که سرّ هویّت خداوندی است آن‌چنان هویّتی که در هر چیز ساری و جاری است، و درعین‌حال در هیچ چیز نیست و مجرّد از جمیع اشیاء می‌باشد. کلمه اسم اعظم الهی است که جامع میان دو مقام عبودیّت و ربوبیّت است. نقطهٔ وحدت در میان دو قوس اسم احدیت و اسم واحدیّت است که جامع مقام تجرد از هویّات و شامل جمیع هویّات می‌باشد.»

حالا ما این را پیغمبر اکرم می‌دانیم، مسیحیت این را أب و ابن و روح القدس می‌داند، بودا این را چیز دیگری می‌داند، و هر شخصی مربوط به ادیان و مذهب خودش این اولین مرتبهٔ وجود را به‌صورتی می‌داند؛ والاّ ما در همان فلسفهٔ بودائی و حتی در فلسفهٔ مسیحیت هم می‌توانیم این مسائل را پیدا کنیم. یعنی در همین مسئلهٔ صرف الوجود ما می‌توانیم ریشه‌هایی در آنها بیابیم؛ خصوصاً در فلسفهٔ هند و در عرفان هند و در مذاهب عرفانیهٔ هنود ما این مطالب را می‌یابیم و اتفاقاً کتاب‌هایی در این زمینه نوشته شده است.[1]

کتابی که خیلی جزئی بود و مدتی پیش طبع شده بود و این را در یک جلسه‌ای که ما با مرحوم علامه طباطبائی و حضرت آقا ـ رضوان الله تعالی علیهما ـ داشتیم، مرحوم علامه اشاره می‌کردند و می‌فرمودند:

> اخیراً جزوه‌ای، کتابچه‌ای به نام "هیچ چیز و همه چیز"[2] به‌دستم رسیده است که از آن عرفان‌های دریده و نجویده است! یعنی عرفان‌هایی که در اطرافش تأمل نشده و خواسته‌اند که مطلبی را بدون پیرایه بیان کنند، و این جزوه از یکی از همین مرتاض‌های هند و آنهایی که جنبهٔ عرفانی دارند می‌باشد.

البتّه من این را در کتابخانهٔ آقا ندیدم، ظاهراً آقا به این کتاب نرسیده بودند. و همین‌طور کتاب‌های دیگری هم در این زمینه هست.

درهرصورت در مسئلهٔ صرف الوجود و حقیقت وجود، [اعیان ثابته بعد از آن مرتبهٔ بساطت می‌باشد و سایر ادیان هم قائل به عین ثابت هستند.]

تلمیذ: آیا اینها به همان حد رسیده بودند؟

استاد: صحبت در این است که همه حکایات و اشاراتی از این قضیّه دارند، اما آن‌طوری‌که واقعاً رسیده باشند و بتوانند بین کثرت و وحدت را جمع کنند، آن‌طوری‌که ما الآن می‌خواهیم جمع کنیم نرسیده‌اند ـ البتّه من نرسیده‌ام، یک‌وقت نگویید: ما رسیده‌ایم، ما فعلاً لفّاظی‌اش را می‌کنیم ـ چون اگر فقط وحدت را مدّ نظر بیاورند بدون کثرت، همان‌طور که در این کتاب آورده‌اند، پس معلوم است که واقعاً نرسیده‌اند.

عارف، جامع بین وحدت و کثرت

اگر کسی به وحدت رسیده باشد معنا ندارد که کثرت را از او جدا کند. جدا کردن کثرت از وحدت، نفی وحدت است. بنابراین معلوم می‌شود آن کسانی که این تعبیر را آورده‌اند، آنها الفاظ و ابهامات و اشاراتی داشته‌اند بر اینکه بالأخره حالا من‌باب‌مثال ما در فلسفه چه‌کار می‌کنیم؟ در فلسفه با برهان به همین نتیجه

---

[1] اوپانیشادها (سانسکریت: उपनिषद्، اوپه‌نیشَد) از کهن‌ترین متون مینوی آیین هندو و مهم‌ترین آثار فلسفی هندوستان هستند که تاریخ تقریر قدیمی‌ترین‌شان به سده‌های هفتم یا ششم قبل از میلاد می‌رسد؛ گیتا (بهگود گیتا)، انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۹۸ هجری شمسی.

[2] . همه چیز و هیچ چیز (اوتار مهربابا)، انتشارات دوستاران مهربابا، سال ۱۳۴۷ هجری شمسی.

می‌رسیم دیگر. و عرض شد که برهان نمی‌تواند از ذوقیّات عرفان جدا باشد و عقب بماند. ممکن است همین اشخاص با همین مشاهداتی که داشته‌اند و با تفکراتی که کرده‌اند و بالأخره در این زمینه کار کرده‌اند یا بعضی از مسائل به‌نحو جرقه‌ای به دل آنها خورده است که منافاتی ندارد، ممکن است اشاره‌ای نسبت به آن قضایا داشته‌اند بدون اینکه توجّه به کثرت داشته باشند و بدون اینکه به سایر مطالب توجه داشته باشند. و اینجا است که فرق بین عارف کامل و جامع با عارفی که فقط جرقه‌هایی به دل او می‌خورد و فقط لحظاتی برای او پیدا می‌شود روشن می‌گردد که او وقتی سخن می‌گوید کثرت را جدای از وحدت نمی‌داند، ولی وقتی این سخن می‌گوید برای وحدت مرتبه‌ای قائل است و آن مرتبه را مجزّا و منفک از کثرت قلمداد می‌کند. به‌خاطر اینکه او معرفتش کامل نشده است و به حقیقت مراتب وجود نرسیده و بقا پیدا نکرده است. اگر بقا پیدا کرده بود که این‌گونه صحبت نمی‌کرد. او فقط همین‌طور که در سیر خودش دارد می‌رود، حالاتی برایش پیدا شده است و خصوصیّتی در آنجا دیده است و آن خصوصیّت را در اینجا ندیده و گفته است که پس بین اینجا و آنجا فرق و تمایز است.

پیامبر و ائمه علیهم السلام، واسطهٔ بین فیض و عالَم وجود

لذا ما از نقطه‌نظر برهان نمی‌توانیم ثابت کنیم که وجود مبارک پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم اولین فیض است. بله، ما ثابت می‌کنیم که اولین فیض باید باشد؛ این ثابت است منتها ما معتقدیم بر اینکه این پیغمبر اکرم است و نور وجود آن حضرت است و روح و نفس آن حضرت است و آن اراده و مشیت حضرت حق متعال است و به‌تبع آن حضرت، ائمه علیهم السّلام هستند و آنها واسطهٔ بین فیض و کلّ عالم وجود هستند. این مُعتقَد ما است.

این مرتبه‌ای است که بسیاری از عرفا من‌جمله خود محیی‌الدّین ـ رضوان الله تعالی علیه ـ قائل به این مرتبه می‌باشد. یعنی در اینجا این مرتبه مجزّا و منفکّ از سایر مراتب قلمداد شده است. حالا اگر إن‌شاءالله فرصت کردیم عباراتش را بیان می‌کنیم والاّ خود رفقا ببینند. در عباراتش این مطلب به چشم می‌خورد که مقام هو هویّت، مرتبه‌ای مافوق و اشرف از هر مقام دیگری است و بین آن مرتبه و سایر مراتب، بون بعید است. یعنی آن مقام هو هویّت را یک مقام جدایی قرار داده‌اند؛ کأنّ یک فاصلهٔ مکانی بین آن مقام و بین سایر مقامات و سایر مراتب می‌دانند و آن مقام، مقام هو هویّت است. بعد از او یا هم‌نشین با او مقام احدیت را هم به‌حساب می‌آورند که در آنجا واحدیت، عدد، یکتائیّت عین ذات و منتزع از ذات است. پس از او مقام واحدیت است که مقام اسماء و صفات است و بعد از آن سایر مراتب دیگر است.

تلمیذ: بنابراین محیی‌الدّین نباید قائل به فنای فی الذات باشد؟

استاد: ما نمی‌توانیم بگوییم: فنای در ذات را قائل است، شاید نباشد، از عباراتش برنمی‌آید.

تلمیذ: ولی به او نسبت می‌دهند.

استاد: به او نسبت می‌دهند ولی از عباراتش چنین چیزی برنمی‌آید. قائل به حال هستند، قائل به ملکه نیستند، چون مثل بقیّه در اعیان ثابته گیر کرده‌اند.

توضیح «ظلّ» در اصطلاح عرفا

این مرتبهٔ نزول از مقام هو هویّت، مراتبی است که هر کدام جدای از مرتبهٔ دیگر است و انفکاک رتبی دارد، اما از نقطه‌نظر اتّصال ظلّی و ربطی به اضافهٔ اشراقیه، تمام مراتب، متدلّی و متکی به او هستند؛ یعنی ظلّ برای او هستند، اثر برای او هستند، قوام آن مراتب به قوام او است و اگر آن مرتبه نباشد از این مراتب هیچ خبری نیست. مثل ظل و سایه که اثر برای نور است، اگر نور نباشد ظل هم نیست. البتّه منظور از این ظل، این سایه نیست که تاریک باشد بلکه منظور آن اثری است که از نور به‌واسطهٔ شاخص پیدا می‌شود و مقداری هم کمتر است. وقتی که ما یک ظلّ را می‌بینیم بالأخره یک نور در آنجا هست ولی نور ضعیف است. این نور ضعیف را ظل می‌گویند. کسی به تاریکی ظل نمی‌گوید. تاریکی در آنجایی است که شمس نباشد و اگر شمس نباشد ظل وجود ندارد. پس ظلّ و اَظلالی که در اصطلاح عرفا و فلاسفه هست عبارت از نور وجود است، عبارت از مظاهر است که آن مظاهر از نقطه‌نظر قدرت وجودی با اصل و مبدأ خودش تفاوت دارد؛ تفاوت رتبی دارد؛ آن رتبه‌اش پایین‌تر می‌باشد و این رتبه‌اش بالاتر است. بالأخره ما در اینجا قائل به رتبه شدیم. یعنی این ظلّ یک رتبهٔ پایینی دارد و خود نور رتبهٔ بالایی دارد و به‌واسطهٔ حاجز و مانعی که در مقابل نور قرار گرفته، ظلّی هم در آنجا انعکاس پیدا می‌کند. فلهذا ظلّ را معلول و اثر برای نور می‌دانند و از عوارض وجودی نور می‌دانند. همهٔ اینها تعبیرات مختلفی است که حسنک واحدٌ.

دلیل قول به انفکاک مرتبهٔ هو هویّت از تعیّنات خارجی

در این تعریفی که ما برای وجود بحت و بسیط و برای عالم انّیت حق و برای هو هویّت حق می‌کنیم، در این تعبیر است که این نقطه و نکته در اینجا هم می‌گنجد که اگر ما به تعیّنات خارجی نظر کنیم، با حفظ این تعیّنات خارجی، آن مقام هو هویّت نمی‌تواند با این تعیّنات خارجی جمع شود، چون مقام تعیّن و تشخّص ذات را معرّای از هر تقیّد ی می‌دانند. آن مقام، مقام تعیّن ذاتی بوده و معرّای از هر تقیّد ی است و ما در مراتب خارجی و مصادیق خارجی تعیّن می‌بینیم، اَشکال می‌بینیم، خصوصیّات می‌بینیم، اختلاف می‌بینیم. لذا در اینجا برای‌اینکه جنبهٔ ربطی بین تشخّص خارجی و مصداق خارجی را با مقام هو هویّت برقرار کنند و بین این دو مرتبه آشتی بدهند و انس و الفت برقرار کنند، فرموده‌اند که اگر نظر به تعیّن و شکل کنیم، او این نخواهد شد و این او نخواهد شد، ولی اگر این تعیّن و شکل و تقیّد را از او برداریم و به‌عبارت‌دیگر حیوانیّت را از این شیء و جسم سلب کنیم، انسانیت را از این سلب کنیم، رنگ هر دو را برداریم و هر دو را به بی‌رنگی مبدل کنیم تا اینکه به‌واسطهٔ این بی‌رنگی، آشتی و انس و الفت بین این‌دو برقرار کنیم، در اینجا توانسته‌ایم بین این مرتبه و

مرتبهٔ هو هویّت که مرتبهٔ عاری از هر تقیّد ی است آشتی برقرار کنیم.

و نکتهٔ برای این قضیّه این است که مرتبهٔ هو هویّت را یک مرتبهٔ مافوق جمیع مراتب می‌دانند. چون آن مرتبه، مرتبهٔ عاری و خالی از هر تقیّد ی است و چون آن مرتبه با تقیّد نمی‌سازد و هم‌خوانی ندارد و بین او و اینها آب در یک جوی نمی‌رود، و انس و الفت بین آن مرتبه و بین این مراتب برقرار نمی‌شود، چاره‌ای نداریم که بگوییم: پس این مراتب و تشخّصات خارجی و مصادیق خارجی، اَظلال برای آن مرتبه هستند نه‌اینکه عین آن مرتبه هستند. اگر شما این جنبهٔ کدورتش را بردارید و صرفاً نورانیتش را درنظر بگیرید این همان نور در یک مرتبهٔ پایین‌تر می‌شود. اگر شما این شکل را بردارید و این تقیّد و تعیّن را بردارید «هو» می‌شود در یک مرتبهٔ پایین‌تر. پس ما ناچاریم برای انس و الفت و آشتی و اتّحاد مرتبه بین مقام کثرت و مقام وحدت و مقام هو هویّت، تقیّد را از اینها سلب کنیم.

تلمیذ: دیروز فرمودید که مثلاً به اسم یا فعل با حفظ قیود، کلمه گفته می‌شود.

استاد: ما که هنوز نرسیده‌ایم! ما فعلاً داریم تعریف اول را می‌گوییم. تعریف اول، اصطلاح عرفا و انفکاک مرتبهٔ هو هویّت از مراتب تعیّنات [است.]

تلمیذ: فرمودید: ما اگر بخواهیم الفت برقرار کنیم، باید آن تقیّد را برداریم.

استاد: بله، اگر بخواهیم الفت برقرار کنیم، باید آن تقیّد را برداریم.

تلمیذ: یعنی آیا این صحیح نیست؟

استاد: بله‌دیگر، اشکال به این قضیّه وارد می‌شود.

تلمیذ: ...

استاد: آن دیگر لابشرط قسمی می‌شود. آن‌وقت دیگر بعدش اشکالاتی پیدا می‌شود.

تلمیذ: این لابشرط مقسمی معمولاً یک تعیّن خارجی ندارد. درحالی‌که ما در اینجا برایش تعیّن خارجی [در نظر می‌گیریم.] این لابشرط مقسمی با آن لابشرط مقسمی‌های دیگر... والاّ آنجا که دیگر مصداق ندارد، مصداقش همین اقسامش است.

استاد: بله، تعیّن خارجی ندارد، مفهوم برای مصداق است، یعنی یک انتزاع است. وقتی که شما صوتی از دهانتان بیرون می‌آید، این صوت هیچ رنگ و بویی ندارد؛ شما هستید که به این صوت، شکل می‌دهید، زیر و بالا و پایین می‌دهید، اَ، اُ را عوض می‌کنید و... و اسم آن حقیقت و ریشه‌اش را لابشرط مقسمی می‌گذارید و به یک شکل درمی‌آید؛ آن انتزاع است و آن مفهوم است.

اللّهمّ صلّ علیٰ محمد و آل محمد

اصطلاحات درس

حقیقت وجود: عبارت است از واقعیت بسیط و بی‌واسطه‌ای که منشأ و مبدأ جمیع اشیاء و مراتب است. در فلسفه اسلامی، خصوصاً در حکمت متعالیه، این حقیقت مساوق با ذات حق تعالی دانسته می‌شود و واجد تمام کمالات به نحو اشرف است.

بساطت وجود: به معنای عدم ترکیب وجود از اجزاء، اعم از مادی و عقلی است. موجود بسیط در ذات خود هیچ‌گونه کثرتی ندارد و این بساطت از صفات وجود صرف است.

صرافت وجود: صرافت به معنای خلوص و خالص بودن از هر نوع شائبه ماهیت و تقیّد است. وجود صرف یعنی وجودی که هیچ تعیّن و محدودیتی ندارد و عین اطلاق است.

عینیت مبدأ با مصادیق: به معنای اتحاد وجودی مبدأ هستی با مظاهر و تجلیات آن است، بدون آنکه این اتحاد به معنای تشابه مفهومی باشد. مبدأ با مصادیق خود، در سطح وجودی نه مفهومی، عینیت دارد.

لابشرط مقسمی: نوعی اطلاق است که در آن وجود مبدأ، نسبت به تمام تقییدات و مراتب، نه سلبی و نه ایجابی است. این لابشرطی، حیثیت مقسم‌بودن را برای مبدأ ممکن می‌سازد.

وجود مطلق: وجودی که فاقد هرگونه قید و حدی است و در عین حال، جامع و شامل جمیع مراتب و مظاهر است. این مفهوم، محور اصلی در عرفان و فلسفه اسلامی به‌شمار می‌رود.

وجود لاحد و لارسم و لاانتهاء: ناظر به اطلاق مطلق وجود است که در آن، هیچ رسم و تعریفی نمی‌گنجد و بی‌نهایت است. چنین وجودی به هیچ نحوی از حدود و مراتب، مقید نیست.

تقیّد وجود: به معنای محدود شدن وجود به شرایط و مظاهر خاص است. تقیّد، وجود را از اطلاق و بساطت خارج می‌سازد و به مرتبه‌ای خاص وابسته می‌کند.

مقَسِّم و قسیم: مقسّم، عنوان کلی یا مطلقی است که اقسام (قسیم‌ها) را در برمی‌گیرد. قسیم‌ها دارای قیود و تعیّناتی هستند که مقسّم فاقد آن‌هاست؛ و با اخذ قید، مقسّم خود به قسیم بدل می‌شود.

مرتبهٔ مصداق و مرتبهٔ کلیت: اشاره به تفاوت میان مرتبه‌ای از وجود که در آن مصادیق با تعیّن خاص حضور دارند، و مرتبه‌ای که کلیت و شمول آن‌ها را بدون تقیّد دربر می‌گیرد.

اختلاف ماهوی: تفاوت در ماهیت اشیاء که باعث تمایز ذاتی آن‌ها از یکدیگر می‌شود. در مورد مصادیق مختلف، اختلاف ماهوی موجب کثرت حقیقی بین آن‌هاست.

صرف الوجود: وجودی که جز وجود هیچ نیست، بدون هرگونه ماهیت یا تقیید. این اصطلاح، اوج تجرد و بساطت را در فلسفه اسلامی نمایان می‌سازد.

الحق ماهیتُه انیتُه: تعبیری ناظر به این‌که در حق تعالی، ماهیت و وجود یکی هستند. ذات الهی صرفاً

وجود است و ماهیتی در عرض آن ندارد.

مرتبهٔ هو: یکی از مراتب وجود نزد عرفا که به آن مقام غیب‌الغیوب یا غیب ذات گفته می‌شود و از هرگونه اشاره و تقیّد خالی است. لفظ «هو» اشاره به این مرتبه دارد.

عالم عماء: عالمی است عاری از ظهور کثرات و مظاهر. به لحاظ عرفانی، عالم عماء مرتبه‌ای از وجود است که در آن، وجود صرف بدون ظهور تعیّنات جلوه‌گر است.

الظاهر بنفسه و المظهر لغیره: وصف وجود است به عنوان چیزی که به خودی خود ظهور دارد و مظهرِ دیگر اشیاء نیز هست. وجود، هم عین ظهور است و هم مظهر موجودات دیگر.

عین ثابت: صورت علمی و ازلی اشیاء در علم الهی است. هر موجود خارجی، مطابق عین ثابتی است که در علم خداوند تعیّن یافته است.

تشکیک در وجود: نظریه‌ای که مراتب مختلف وجود را از حیث شدت و ضعف، ذیل یک حقیقت واحد می‌داند. در عین وحدت مفهومی، اختلاف تشکیکی در مرتبه دارند.

مرتبهٔ تنزل: نزول و سیر وجود از مرتبه اطلاق و وحدت به‌سوی تعیّن و کثرت. این تنزل، بنیاد نظام هستی در فلسفه صدرایی و عرفان است.

قاعدهٔ سنخیت: اصلی عقلی که می‌گوید علت و معلول باید سنخیت و مشابهت وجودی با یکدیگر داشته باشند؛ علت نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند که هیچ وجه اشتراکی با آن نداشته باشد.

قاعدهٔ عدم طفره: قاعده‌ای که بیان می‌کند در سیر وجودی و علی، هیچ پرشی بین مراتب وجودی جایز نیست و مراتب باید به‌تدریج و پیوسته تنزل یابند.

مقام اراده و مشیت: اولین مرتبه از تجلی وجود الهی است که اراده و مشیت خداوند در آن ظهور می‌یابد. این مقام منشأ خلقت و فیض است.

مقام هوهویّت: مرتبه‌ای از ذات الهی است که از هرگونه تعیّن و اشاره عاری است و در عرفان اسلامی به عنوان غیب‌الغیوب و ذات محض شناخته می‌شود.

مقام احدیت: مرتبه‌ای از وجود الهی است که در آن، وحدت صرف و نفی هرگونه کثرت و اسم و صفت لحاظ می‌شود. این مقام، پیش از مقام واحدیت است.

مقام واحدیت: مرتبه‌ای از تجلی ذات الهی است که در آن، اسماء و صفات به نحو اجمالی و کلی حضور دارند، برخلاف مقام احدیت که صرف وحدت است.

فنای فی الذات: نهایت سیر عرفانی که سالک در آن، همه‌ی تعیّنات خود را از دست می‌دهد و در ذات مطلق الهی فانی می‌شود.

حال و ملکه: حال، حالت موقتی در سلوک عرفانی است که بدون استقرار و دوام حاصل می‌شود، در حالی که ملکه، حالت ثابت و دائمی در نفس است.

ظلّ و اشراق: اصطلاحاتی در عرفان که به رابطه مظاهر با مبدأ وجودی اشاره دارند. مظاهر، ظل یا سایه‌ای از نور مطلق‌اند و به واسطه‌ی اشراق، هستی یافته‌اند.

اضافهٔ اشراقیه: نوعی رابطه علّی و نوری میان مبدأ و مظاهر است که از آن به فیض یا اشراق یاد می‌شود؛ در این نوع اضافه، علت هیچ‌گاه از معلول جدا نیست و ملازم آن است.