

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و سوم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۹،

صفحات ۲۴-۱

علیت در عرفان نظری

مسعود اسماعیلی*

چکیده: عارفان به گونه‌ای به علیت معتقدند. به‌رغم نبود تمایز در وجود حقیقی، اگر آن را با غیر (ظهورات) بسنجیم، می‌توان نوعی ثانویت و توقف در بهره‌مندی از آن یک وجود را به ممکنات نسبت داد؛ اما آیا این، علیت در وجود است؟ در عرفان، پس از استناد موجودیت حق به ممکنات، به نحو بالعرض و بالمجاز، نوعی تقرر و نفس‌الامر برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود که نوعی غیریت نفس‌الامری میان نسب و اضافات نسبت به وجود حق را ایجاب می‌کند. اگر منظور از وجود در پرسش فوق، وجود مجازی یا ظهوری باشد باید گفت وجود ظهوری ممکنات، رابط یا شأن وجود حقیقی حق تعالی است. از این‌رو نوعی وابستگی میان وجود ممکنات و وجود حق برقرار خواهد بود. بدین‌سان می‌توان گفت روح اندیشه علیت که به معنای نوعی وابستگی و توقف خلق به حق است، در عرفان مورد پذیرش صریح قرار گرفته است؛ اما این اندیشه ترقیق گشته و بینونت وجودی حق و خلق نفی شده و با تدقیق، وجود و ذات من حیث الذات از علیت مبرا دانسته شده است تا وابستگی ماسوا نسبت به حق، در حد اعلا تصدیق شود و اسناد علیت به حق، موجب تعین در ذات حق نگردد. عینیت حقیقت علت و معلول در عین پذیرش غیریت آن دو، از جمله مواردی است که عرفان بر آن تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: علیت، اسماء الهی، اسم جامع، وجود حقیقی، تجلی

* استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی e-mail: masud.esmaeily@gmail.com

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱/۲۹؛ پذیرش مقاله ۱۳۹۸/۳/۶

مقدمه:

یکی از دغدغه‌های عارفان در مورد هستی، تبیین علیت است به گونه‌ای که با نظام هستی‌شناختی عارفان و وحدت شخصیه وجود سازگار افتد. روشن است که هیچ اندیشمندی، نمی‌تواند به راحتی از این شناخت قوی نسبت به عالم واقع گذر کند که میان پدیده‌ها و مراتب آن، نوعی وابستگی و ترتب گریزناپذیر تحقق دارد. عارفان نیز از این قاعده مستثنا نیستند و از این رو، همواره درصدد توضیح و تبیین این واقعیت برآمده‌اند.

عبارات عارفان در خصوص علیت و تأثیر، بیشتر ناظر به آرای فیلسوفان به‌ویژه فیلسوفان مشائی است و بارها به تصریح یا تلویح، سخنان فلاسفه را در این موضوع، مورد نظر یا ارزیابی قرار داده‌اند. اقوال متکلمان نیز در این خصوص به علت شباهت ظاهری با مبانی عرفان، مورد توجه و نقض و ابرام عرفا بوده است.

یکی از مباحث شایان توجه در آغاز این نوشتار، نظام وحدت شخصیه وجود و کثرت مظاهر و نیز نظام تجلی است. خلاصه بحث در وحدت شخصیه وجود و کثرت مظاهر، حضور یک وجود واحد شخصی در سراسر واقع است که بدون هیچ کثرتی در متن ذات خود، در کثرات حضور دارد و کثرات، مظاهر یا شئون او محسوب می‌شوند که وجودی جز همان وجود واحد ندارند و به تعبیر دقیق‌تر، به حیث تقییدی همان یک وجود موجودند. بنابراین، کثرات درواقع، تجلیات و ظهورات آن وجود واحدند و با اینکه از منظر تعینی، غیر یکدیگر و غیر آن وجود واحدند، از جهت وجودی، عین آن وجود یکتا هستند.

۱. پذیرش علیت از سوی عرفان

ابن عربی، واقع و نفس الامر را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. مؤثر؛ ۲. مؤثر فیهِ (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱) یا علت و معلول (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲).^۱ این مطلب بدان معناست که هر امر واقعی یا مؤثر است یا طرف تأثیر و وجه سومی محتمل نیست. وی این دو قسم یا دو حالت از واقع را تعبیری از مظاهر کثیر حقیقت واحد شخصی می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱) که نشان می‌دهد مؤثر و مؤثر فیهِ همان تأثیر و علیت، با نظام وحدت شخصیه سازگار است و مطابق با متن واقع محسوب می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱). بنابراین متوقف علیه بودن چیزی نسبت به چیزی یا اصل تأثیر، مسببیت، مشروطیت و معلولیت

که عبارت است از توقف چیزی بر چیزی، مورد قبول عرفان نظری است و این توقف و متوقف‌علیه بودن در عرفان، به حسب خارج است و امری صرفاً ذهنی نیست. این توقف، هم در میان موجودات ممکن تحقق دارد و هم میان ممکنات و حق تعالی. ابن عربی صریحاً از عدم امکان رفع اسباب سخن می‌گوید و اینکه رفع سبب، خود ناشی از سببی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۷).

البته عارفان، در نسبت میان علت و معلول یا شرط و مشروط و نیز در اقتضائی یا اعدادی بودن برخی از علیت‌ها و همچنین در تحلیل رابطه علیت میان ممکنات و حق و کیفیت استناد علیت به ذات حق، آرای قابل توجهی دارند که در آن موارد، از آرای فلاسفه و متکلمان پیش از خود فاصله می‌گیرند.

به‌طور کلی در عرفان، میان دو نوع از ترتب میان موجودات تفاوت می‌نهند: الف. ترتب به نحو علیت و معلولیت؛ ب. ترتب به گونه شرطیت و مشروطیت. هریک از این دو، در نظر عرفان، موجب نفی دیگری می‌شود. زیرا در اولی، علت، به اقتضای ذاتش معلول را طلب می‌کند و به تعبیر دیگر، این ذات علت است که معلول را پدید می‌آورد. اما در شرطیت، وجود شرط برای وجود مشروط لازم است، اما ذات شرط، مقتضی مشروط نیست و برای وجود مشروط، امر دیگری لازم است که آن را پدید آورد (شرط تنها مصحح وجود مشروط است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۱؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۰-۱۲۱). - نه مقتضی یا معطی آن - که به لسان فلسفی از این مصحح می‌توان با نام مُعِدِّ یاد نمود. سید حیدر رابطه شرط و مشروط را به رابطه حیات و علم تشبیه می‌کند که نزد اصحاب فلسفه نیز آشناست: وجود علم مشروط به وجود حیات است، اما حیات، مقتضی و پدیدآورنده علم نیست و در نتیجه، علم با نفی حیات، نفی می‌شود ولی حیات مقتضی علم شمرده نمی‌شود (آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

هدف از بیان فوق، تذکر این نکته بود که در عرفان نظری، میان دو نوع کلی از ترتب یا تأثیر، تفاوت می‌نهند و مبنای بحث در این مقاله نیز همین تفاوت است؛ عرفان، ذات حق را نسبت به ماسوا، علت حقیقی می‌داند و تأثیر ماسوا را در یکدیگر، نوعی شرطیت یا علّیت اعدادی می‌شمرد. در ادامه، به تشریح این دو نوع از علیت می‌پردازیم.

۲. علیت حق تعالی نسبت به عالم

۲-۱. چگونگی استناد علیت به ذات حق

در عرفان نظری، ذات حق من حیث الذات، غنی مطلق است (فناری، ۱۳۷۴: ۷۶ و ۱۲۱) بنابراین هیچ نسبت و شأنی را بر نمی‌تابد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۳۳-۳۲؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۶؛ آملی ۱۳۶۷: ۱۲۶-۱۲۵) و حتی اسمای الاهیة از ذات حق از حیث ذات نفی می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج: ۱، ۱۰۵-۱۰۴؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). این بدان سبب است که هرگونه نسبت، شأن یا اسمی به ذات من حیث الذات استناد یابد، در آن نوعی جهت یا حیثیت متمایز ایجاد می‌کند و موجب راهیابی کثرت در آن می‌گردد که با ادله وحدت وجود و توحید حق، در تنافی است (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۳۳-۳۲؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۶-۱۲۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷؛ فناری، ۱۳۷۴: ۷۶). همچنین مبدئیت و علیت، چون دو طرف دارد و یک سوی آن، موجودات متعین و منحاازند، فعلیت آن برای حق، نوعی نسبت خاص خواهد بود و هر نسبت و تعلق خاص، نوعی تعین است، و تعین، محدودیت‌زا و دون مقام اطلاق می‌باشد ولذا قابل اسناد به ذات حق نخواهد بود (قونوی، ۱۳۷۱: ۸-۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۵۲). ازسوی دیگر، علیت، نسبتی میان علت و معلول است و هر نسبتی، وابسته به طرفین است؛ ازاین رو، علیت محتاج علت و معلول است ولذا علت در علت بودنش، به نوعی نیازمند معلولش خواهد بود. حتی اگر نپذیریم علیت، نسبت میان دو طرف و محتاج هر دو است، به هر حال روشن است که علیت علت، بدون واقعیت معلول، معنایی ندارد و همین میزان ارتباط علیتِ علت با معلول، با غنای مطلق حق سبحانه، در تهافت است ولذا ذات من حیث الذات که غنی مطلق است، محال است علت شمرده شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱، ۴۲) به سخن دیگر، ارتباط با معلول، حیث لا ینفکِ علیت است که این، با کمال ذاتی مطلق حق در تناقض است؛ (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۱)؛ چرا که، مُشعر به افتقار می‌باشد (مجهول، ۲۰۰۴: ۱۵۳؛ جلی، ۱۴۲۶: ۲۴۶). بنابراین ذات من حیث الذات، نه علت شمرده می‌شود نه معلول؛ نه رب و نه مربوب؛ نه خالق و نه مخلوق و... (جندی، ۱۴۲۳: ۴۸ و ۴۳۸). مگر آنکه برخی از این امور، به نحو غیر تقابلی با وصف اطلاق به ذات من حیث الذات نسبت داده شود؛ به گونه‌ای که شامل هردو طرف تقابل بشود (قونوی، ۱۳۷۱: ۶) البته روشن است که در این صورت، همه صور و معالیل، به عنوان شئون ذاتی که مندمج در ذات‌اند، دیده می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). بنابراین اگر بخواهیم مقام ذات (یعنی ذات من حیث الذات) را با دیگر موجودات مقایسه کنیم، تنها وصف قابل استناد به حق، غنا خواهد بود که ملازم

با ردّ هرگونه نسبت با ماسوا و نفی هرگونه کثرت است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۰۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷). درواقع، وقتی ذات را من حیث الذات در نظر می‌گیریم، احاطه و شمول وجودی حق، هاضم کثرات می‌گردد و کثرات از این حیث، تحققاً مقهور حق و به عنوان صفات ذاتی حق خواهند بود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶).

حال با تحلیل فوق، در مورد علیتی که گفته شد عارفان میان حق و خلق ترسیم می‌کنند، چه باید گفت و براساس دیدگاه عرفانی چگونه می‌توان گفت ماسوای حق از او انتشاء یافته‌اند؟ پاسخ آن است که سرّ این انتشاء، در اسماء الاهیة نهفته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲)؛ هرگونه ربط و نسبتی به حق، تنها از طریق اسمای الاهی و به وساطت آن ممکن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۷)؛ چرا که هر نسبت و ربط و اضافه متفاوت به حق، موجب کثرتی می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷) که منشأ آن کثرت، تنها می‌تواند اسمای الاهیة در تعین ثانی باشد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۳۲؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۶-۱۲۵). به عبارت دیگر، هر نسبتی به سوی حق، یک اسم است و اسم، از جهتی غیر مسمی (ذات) می‌باشد و منشأ تمامی اسماء، اسمای الاهیة هستند. از این رو، سرّ علیت و ربوبیت در اسمای الاهیة نهفته است و هرگونه علیتی از جانب حق به سوی ماسوا از حیث اسما خواهد بود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۰۵). ازسویی، سرسلسله و جامع تمامی اسمای الاهیة در تعین ثانی، اسم جامع الله است که تمامی اسامی دیگر از آن نشئت یافته‌اند. بدین ترتیب، عارف علیت را به «حق من حیث الاسم الله» نسبت می‌دهد و سرّ علیت و ربوبیت را در اسم جامع در تعین ثانی می‌بیند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۹). بنابراین برخلاف فیلسوف که علیت را به خود ذات حق یا تعین اول عرفانی^۲ نسبت می‌دهد، عارف آن را به اسمای الاهیة و درنهایت به اسم جامع الله در تعین ثانی نسبت می‌دهد (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۸) و از این باب بر فیلسوف، نقدی جدی وارد می‌کند. لازم به ذکر است که تعین اول و ثانی و اسمای الهیه در تعین ثانی (صقع ربوبی) از منظر عرفان نظری، برخلاف بسیاری از فیلسوفان صدراتی که صقع ربوبی و الوهیت را مندمج در ذات و کاملاً عین ذات می‌دانند، جزو تعینات و نسب ذات شمرده می‌شوند. صقع ربوبی در عرفان، حدوث اسمی داشته، عین ذات بودن آن محال دانسته می‌شود.

یکی از پرسش‌های قابل طرح در این زمینه این است که «آیا توقف علیت حق تعالی به اسم جامع یا اسمای الاهیة، موجب طرح نوعی علیت استقلالی برای اسم جامع و محدودیت در علیت

حق تعالی نمی شود؟». به سخن دیگر، اینکه علیت حق نسبت به عالم تنها از طریق اسم جامع ممکن است، گویی علیت حق تعالی را وابسته به اسم جامع می سازد. عارفان در پاسخ عقیده دارند که توقف ظهور حق یا علیت حق بر فرع خود، به معنی شرطیت است نه اقتضا و تأثیر؛ به عبارت دیگر، همه آنچه که طریق تأثیر حق هستند، فرع خود حق و به نوعی وابسته به حق اند و اموری در عرض حق محسوب نمی شوند و مدخلیت آن ها در نفاذ علیت و ظهور حق نیز به معنای شرط بودن آن ها در علیت و ظهور حق است؛ نه اینکه خود آن ها، مؤثر و علت حقیقی در مادون خود و مقتضی ماسوا شمرده شوند. به عبارت دیگر، خداوند در جهت ظهور و علیت خود، توابع و لوازمی به نام اسم جامع و اسمای الهیه دارد که شرط آن ظهور و علیت محسوب می شوند. بدین ترتیب، اشکال وارد بر مبنای عرفان از این جهت، مرتفع می گردد (قونوی، ۱۳۷۵: ۶۰). می توان گفت مطابق مبنایی عام در عرفان - که در ادامه به آن پرداخته می شود - همه ماسوای حق، اگر گونه ای مدخلیت در امور دیگر داشته باشند، دارای نقش اعدادی خواهند بود و معدّ محسوب می شوند نه مؤثر و این قاعده حتی شامل اسمای الهیه نیز می شود (فتاری، ۱۳۷۴: ۱۲۴) از سویی از نظر عارفان، تعیین اول و ثانی جزو تعینات و نسب علمی اند که وجود آن ها همان وجود حق است ولذا نسبت به حق، غیر محسوب نمی شوند^۳ و جزو متعلقات و نسب ذاتی به شمار می روند (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۶-۵۶)؛ از این رو، شرطیت آن ها در تأثیر اقتضائات ذات حق، شرطیت غیر در تأثیر ذات نخواهد بود و از همین رو است که در ادامه، موجودیت عقل اول بر اثر ذات حق، ضروری دانسته می شود.

تعابیر و عبارات متعدد عارفان در این زمینه نشان می دهد که غرض نهایی از این بحث، اسناد مبدئیت به حق تعالی بدون عروض اشکالات وارد شده است: «و الحقّ من حیث هذه النسبة یسمی عند المحقق بالمبدأ» (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸). بنابراین با توضیحات یادشده، در عرفان، علیت به جدّ به حق تعالی نسبت داده می شود (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸) بدین ترتیب می توان گفت هم عالم به کلیتش به حق محتاج است و هم تک تک موجودات عالم، عین فقر، احتیاج و معلولیت نسبت به موجّد حق هستند (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸). به سخن دیگر، هر موجودی به طور بی واسطه به خود ذات حق مستند است و حق تعالی مؤثر مباشر در آن خواهد بود (فتاری، ۱۳۷۴: ۱۲۴). اما برای پرهیز از راهیابی محدودیت و کثرت در ذات، حق باید از حیث اسما و به طور خاص از حیث اسم جامع، مؤثر در ماسوا شمرده شود.

سرّ زمینه‌سازی اسناد علیت به ذات حق توسط اسم جامع در این است که تمامی اسمای الاهی، اعیان ثابت و تعینات مادون، در آن مندمج‌اند و اسم جامع نیز در همه این مراتب ساری است. این مطلب نشان می‌دهد اولین مرتبه‌ای که می‌توان بلافاصله بعد از آن نوعی تفصیل و کثرت مشاهده نمود، اسم جامع است که با قرارگیری در رأس تعین ثانی، تمامی اسما را به نحو اندماجی در خود جمع می‌کند و با تنزل و سریان خود، اسما را در درجه مخصوص به آن‌ها در تعین ثانی رقم می‌زند (قنوی، ۱۴۲۳: ۱۵۳). اسم جامع با اشتمال و سریان در اسما متکثر الهی و استلزام اسما متکثر با اعیان ثابت متعدد، زمینه تکثر و تعدد فیض ایجادی را فراهم می‌کند (قنوی، ۱۴۲۳: ۱۵۱).

۲-۲. معنایی دیگر از علیت و ایجاد (نفی علیت و ایجاد فلسفی و انکار علیت از حیث وجود)

مطابق وحدت شخصیه عرفانی، وجود ماسوا، به حیث تعلیلی حق موجود نیست؛ بلکه وجود ماسوا، درواقع از آن حق است و لذا ماسوی الله به حیث تقییدی وجود حق موجود هستند.^۴ از این رو ایجاد در عرفان، به معنی اینکه وجودی جدید موجود شود نخواهد بود. به سخن دیگر، ذات عینی اشیا یا به تعبیری وجود اشیا، محتاج علت و معروض معلولیت نیست؛ زیرا ذات عینی اشیا یا همان وجود اشیا، همان ذات حق است و تنها صفت او نسبت به ماسوا، غنا است و لذا از جهت ذات عینی اشیا یا وجود، تنها غنا تحقق دارد و علیتی وجود ندارد. به سخن دیگر، علیت فلسفی هنگامی فرض معقولی خواهد داشت که ایجاد به معنی حقیقی در کار باشد و ایجاد حقیقی، محتاج غیریت است^۵ و غیریت، محتاج بروز نسبت است و نسبت در اسما اتفاق می‌افتد نه در ذات و امور عین ذات (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸)؛ چرا که رخدادِ نسبت در ذات به معنی راهیابی کثرت در متن ذات حق است که موجب از بین رفتن بساطت و توحید ذات می‌شود و لذا با ادله بساطت و توحید در تنافی است. پس ایجاد در عرفان، نه به معنای پدید آوردن وجود، بلکه به معنای بروز غیر است از سوی وجود (= ذات)، که این غیر، تنها می‌تواند نسبت و اضافه اشراقیه (یا تجلی) باشد؛ نه به معنای اعطای وجود.

البته با وجود عینیت وجود حق و ماسوا، هنگامی که موجودیت ماسوای حق را با موجودیت آن یک وجود، مقایسه می‌کنیم، نوعی فرعیت یا عدم غنا یا فقر را برداشت می‌کنیم؛ به سخن دیگر در مقایسه آن یک وجود با حق و ماسوا، وجود اصالتاً و اولاً و بالذات از آن حق است و ثانیاً و بالعرض از آن ماسوا؛ یعنی روشن است که از حیث وجود میان ممکنات و حق، نوعی توقف و تأخر و تقدم

برقرار است؛ اما باید توجه داشت که اولاً حقیقت این توقف، به حیث تقییدی در وجود بازمی‌گردد و لذا همان‌گونه که روشن است به معنی ایجاد فلسفی یا اعطاء الوجود - که به حیث تعلیلی در وجود بازمی‌گردد - نیست؛ ثانیاً در علیت یا مشروطیت، دو طرف به نحوی باید غیریت داشته باشند درحالی‌که در مورد وجود من حیث الوجود یا وجود حقیقی، هیچ غیریتی در کار نیست و لذا حتی به‌رغم صحت توقف و ثانویت یادشده، این توقف و ثانویت را نباید در وجود دو سوی این توقف و مشروطیت تصویر نمود؛ ثالثاً این ثانویت یا توقف یادشده، هنگامی است که غیر (یعنی تعینات از جهت تعینی‌شان) را لحاظ کنیم و میان آنچه وجود محض است یعنی ذات حق و آنچه وجود نیست یعنی ماسوا، مقایسه کنیم؛ وگرنه مادام که تنها نظرمان به وجود باشد، فقط ذات حق لحاظ می‌گردد و دیگر امور لحاظ نمی‌شوند تا ثانویت یادشده شکل گیرد.

بدین ترتیب روشن است که در وجود بما هو وجود هیچ‌گونه توقف، مشروطیت یا علیتی در کار نیست و در مقایسه وجود با ماسوا نیز، تنها نوعی توقف و تأخر که به معنای استناد وجود به نحو ثانوی و بالعرض به ماسواست، قابل برداشت است که حقیقت آن به بروز نسب از وجود بازمی‌گردد نه پدید آوردن وجودی دیگر. این حقیقت را عرفان، تشآن، تجلی یا انشاء می‌نامد که اصطلاحاتی ویژه عرفان هستند. اما گاه نیز عرفان از همین واقعیت با نام ایجاد یاد می‌کند. با توجه به نکات یادشده روشن است که منظور از ایجاد، ایجاد فلسفی نیست؛ بلکه مقصود این است که نشان دهند آنچه در فلسفه با نام ایجاد خوانده می‌شود در عرفان به نحوی دیگر تبیین می‌شود.^۶

۲-۳. تحلیل رابطه علیت در میان حق و مظاهر در عرفان (تحلیل ایجاد در عرفان)

حال که گفته شد علیت حق نسبت به ماسوا، از جهت وجود نیست، این پرسش رخ می‌نماید که آیا نمی‌توان از منظر عرفان، به هیچ نحو، ممکنات را در وجود، معلول وجود حق دانست؟ به سخن دیگر، در این مرحله باید گونه تأثیر حق در ماسوا را روشن سازیم تا این قسم از علیت در عرفان تبیین گردد. همان‌طور که گذشت علیت حق نسبت به ماسوا در عرفان، به معنای ظهور مظاهر و شئون حق در خارج از ذات حق است که البته هیچ موطن وجودی به آن نمی‌افزاید. درواقع، مظاهر حق که به تأثیر و علیت حق، موجود می‌شوند، موجودیتشان به همان متن وجودی ذات حق است و از همین روی است که گفته شد علیت حق، به معنی ایجاد فلسفی یا کلامی نیست؛ بلکه به معنی تشآن و ظهور مظاهر و تعینات و شئون حق می‌باشد. مفاد اصلی تشآن یا ظهور، بروز صفات اندماجی

ذات حق، به نحو تفصیلی و غیر اندماجی می‌باشد که موجودیت و نفس الامر این بروز، همان متن ذات یا وجود ذات حق است و وجودی دیگر در عرض یا در طول ذات، پدید نمی‌آید. به عبارتی می‌توان گفت معلولیت مظاهر نسبت به حق و علیت حق نسبت به مظاهر، از جهت وجود نیست؛ بلکه از جهت تعینی و عدمی^۷ است (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸). چون تنها از این جهت اخیر است که نوعی تمایز و کثرت - که شرط اساسی تحقق علیت است - پدید می‌آید.

به تقریری دیگر، همان خصیصه وحدت شخصیه وجود که موجب نفی علیت در لحاظ قبلی (لحاظ وجود صرف) شد، در لحاظ جدید یعنی در لحاظ کثرات ظهوری، موجب اثبات علیت می‌گردد؛ زیرا رخداد کثرت ظهوری در نظام وحدت شخصیه، به این معناست که کثرات و مظاهر که غیر حق‌اند، وجودشان همان وجود حق است و این یک وجود درحقیقت از آن حق می‌باشد و بالعرض و به حیث تقییدی به ماسوا و مظاهر نسبت داده می‌شود؛ پس نتیجه می‌شود که کثرات خارجیه در وجود خود، محتاج وجود حق‌اند و لذاست که افتقار مظاهر به حق در وجود نیز به یک معنا، درست خواهد بود (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۹-۴۳۸). البته روشن است که در اینجا، وجود تنها لحاظ نشده است؛ بلکه وجود در مقایسه با غیر (مظاهر) لحاظ شده است که نتیجه این لحاظ ترکیبی، نوعی توقف ماسوا نسبت به حق در وجود می‌باشد.^۸

بنابراین عرفان در مورد نحوه رابطه‌ای که علت حق با معالیل دارد، سخنی دیگر دارد؛ رابطه حق و معالیش، رابطه دو وجود با یکدیگر که نسبت طولی تشکیکی یا تباینی با هم داشته باشند، نیست. بلکه این رابطه این‌گونه تعریف می‌شود: معالیل حق، شئون تفصیلیه حق‌اند که رابطه‌شان با حق، رابطه تعین با ذوات تعین^۹ یا رابطه صفات تفصیلی با موصوف خود می‌باشند که به عین وجود ذوات تعین یا موصوف موجودند نه به وجودی دیگری غیر از وجود موصوف (خواه غیر تشکیکی و خواه غیر تباینی). البته روشن است که در عرفان، رابطه این تعینات یا صفات تفصیلی با ذات حق، به گونه‌ای تشریح شده است که موجب عروض کثرت در ذات یا عروض محدودیت بر ذات نشود و ازسویی، جهت غیریت نفس الامری نیز برای این تعینات دیده شده است که عبارت است از همان جهت تعینی که ملازم با محدودیت است و نیز جهت تفصیلی که ملازم با کثرت و تمایز است. بنابراین، معالیل حق در عرفان، من حیث الوجود، عین ذات حق و من حیث التعین و التفاصيل، غیر ذات حق‌اند. درواقع، حقیقت رابطه علیت در عرفان نظری، رابطه فقری میان سایه و شاخص (شخص

دارای سایه) است که در آن به‌رغم تغایر سایه و شاخص و وابستگی سایه به شاخص، سایه هیچ وجودی افزون‌بر وجود شاخص خود ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷).

۳. علیت در مظاهر

در نظام هستی‌شناسانه عرفانی، موجودات امکانی (ماسوای حق) می‌توانند نسبت به یکدیگر وابستگی داشته باشند (فقر نسبی) و لذا می‌توان در میان موجودات امکانی نیز علیت یافت (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۵) اما همان موجوداتی که نسبت به دیگر موجودات فقر و وابستگی دارند، نسبت به آن‌ها غنا نیز دارند؛ ولی از دو جهت متفاوت: (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۰۵) فقر از جهت تعینی و حدی آن‌هاست و غنا از جهت وجودی آن‌ها که با وجود حق، یکی است. بنابراین علیت در میان ماسوای حق، نه در اصل وجود، بلکه در میان شئون و صفات وجود، یافت می‌شود. هر شأن یا صفتی که به نوعی فعل بازمی‌گردد علت، و هر شأن یا وصفی که به نوعی انفعال مربوط می‌شود معلول شمرده می‌شود. پس علت و معلول در ماسوای حق، دو ذات مستقل و دو مصداق وجودی منحاز نیستند؛ بلکه دو مظهر یا دو صورت یا دو تعین متمایزند؛ اما فارغ از استقلال یا عدم استقلال، اصل تأثیر و تأثر در میان اجزای عالم (شئون حضرت حق) نفی نمی‌گردد.

۳-۱. بازگشت علیت در مظاهر به حق

از منظر عرفان، هر فعل، تأثیر و علیت در مظاهر، به حق یعنی حضرت الاهی قابل استناد است، و انفعال و تأثر و معلولیت در مظاهر، به خلق یعنی حضرات عقل و مثال و ماده نسبت داده می‌شود. البته ابن‌عربی توجه می‌دهد که درحقیقت، هر چیزی در وجود به یک حقیقت واحد (ذات حق) بازمی‌گردد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۳ و تعلیقه ابوالعلاء غفیفی: ۲۶۳-۲۶۲). بنابراین این استنادها، بنابر فرضی است که بتوانیم به نحوی فعل و انفعال را به غیر آن حقیقت واحد نیز نسبت دهیم که روشن خواهد شد می‌توانیم چنین کنیم.

ابن‌عربی و دیگر عارفان عقیده دارند مؤثر (علت) از هر نظر و در هر حال و در هر مرتبه‌ای (حتی در عالم ماده) خداوند است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱)؛ این بدان معناست که تأثیر ازسوی هر مظهري از مظاهر کونی (خلقی) و یا ازسوی هر اسمی از اسمای الهی که باشد، مؤثر حقیقی ذات الهی به حسب اسما و صفاتش است. زیرا اوست که در ازل، علت همه علل و مبدأ همه چیز است

(قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲ - ۱۰۶۱). همچنین مؤثر فیه (معلول) از هر نظر و در هر حال و مرتبه‌ای، عالم (یعنی ماسوای حق) است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱) که به این معناست که اعیان عالم، معلول حقیقی هستند؛ زیرا جایگاه اعمال تدبیر وجودی اسما و موضع ولایت آن‌ها هستن. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲) به عبارت دیگر، اعیان - خواه ثابت و خواه خارجه - (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۴)، چون حیث محدودیت ماسوا و در نتیجه، جهت مغایرت موجودات با حق‌اند و لذا می‌توانند در تقابل با حیث تأثیری، متأثر شمرده شوند و از همین جهت است که عالم (ماسوی الله) نامیده می‌شوند.

دلیل اصلی این مطلب آن است که وحدت اطلاقی ذاتی حق، نسبت به هر متصفی به وجود، سعه و انبساط دارد و این، موجب استهلاک احکام کثرت اشیا و استهلاک واسطه‌های تأثیر، در آن وحدت می‌شود و بدین ترتیب، هر تصرفی احدیت می‌یابد و یک تصرف بیشتر نمی‌ماند. از این رو باید گفت تصرف هر متصرفی و علیت هر علتی ماسوای ذات حق، اعدادی است و حتی نمی‌توان آن را مؤثر حقیقی نامید. بنابراین مؤثر و متصرف و علت حقیقی (اگر اطلاق علت را فرع بر اثنیت تام و مصداقی ندانیم) تنها اوست و هر اثری از یک شیء بر شیء دیگر تنها به حق واحد قهار قابل استناد است (قنوی، ۱۴۲۳: ۱۵۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۸۵).

این محذور در علت دانستن اشیا، غیر از محذوری است که پیش‌تر در عدم جواز استناد علیت به مظاهر ارائه شد؛ در محذور پیشین، چون اشیا به دلیل وحدت شخصیه وجود، اثنیت مصداقی پیدا نمی‌کردند، شرط لازم علیت (مشهور) که اثنیت مصداقی حقیقی میان علت و معلول است تأمین نمی‌شد و لذا می‌توانستیم آن‌ها را نسبت به هم، تنها شرط و مشروط یا مؤثر و اثر (متأثر) قلمداد کنیم. اما در مورد حاضر، به دلیل وحدت شخصیه، هیچ چیز غیر از ذات حق، وجود و حکم حقیقی ندارد و لذا ماسوای ذات حق، نه تنها نسبت به هم علیتی ندارند، بلکه تأثیر و تصرف حقیقی هم به آن‌ها قابل استناد نیست.

تبیین دیگر بر این مطلب که «هر تأثیری باید به حق نسبت داده شود و هر تأثیری به عالم»، این است که هر واردی از واردات الهی اقتضا می‌کند که به یک اصل مناسب با آن بازگردانده شود. به عبارت دیگر، هر واردی، فرعی است که از اصلی ناشی شده است و اصل هر چیزی، کلی‌ای است که با جزئی متفرع بر آن مناسبت دارد. لذاست که اگر وارد، فقر و احتیاج و امکان یا مشتمل بر این امور بود به عالم و اگر کمال و وجود و علم و قدرت و... یا مشتمل بر این امور بود به

حضرت الاهیة یا حق من حیث الاسماء بازگردانده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲). به تعبیر دیگر، کلی مناسب با فقر و امکان، عالم است و کلی مناسب با غنا و کمال و وجوب، حضرت الاهیة. همچنین تبیین دیگر را در این خصوص می‌توان مربوط به سرّ اصلی کثرت در عرفان دانست. از آنجا که ذات حق من حیث الذات، وحدت مطلقه دارد و هیچ کثرتی را بر نمی‌تابد، کثرت در عرفان ناشی از اسمای الاهیة دانسته می‌شود. ازسویی تا کثرت نباشد، علیت در میان مظاهر، معنایی نخواهد داشت. بنابراین سرّ علیت در اسما نهفته است. زیرا با تحلیل فوق معلوم می‌شود که سرّ و لِم پیدایش همه مظاهر، اسمای الاهیة و در سرسلسله اسما، اسم جامع الله است و لذا هر علتی در میان مظاهر که در پیدایش موجودی دخیل است، درواقع، اثر اسم جامع را منتقل می‌سازد. بنابراین سرّ علیت در اسم جامع است و می‌دانیم که اسمای الاهیة در تعین ثانی و در سرسلسله همه آن‌ها اسم جامع، از جهت وجودی، با حق اتحاد دارند؛ به نحوی که هرچه به آن‌ها نسبت داده می‌شود درواقع، به حق من حیث الاسماء منتسب است. ازاین‌رو روشن است که بازگشت علیت در تبیین مذکور به اسم جامع، به معنی بازگشت علیت به حق من حیث الاسم الله است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج: ۱: ۱۰۶-۱۰۴).

تبیین دیگر این مطلب آن است که همه ماسوای حق، نسبت به حق، فقیر بالذات‌اند و درواقع، هر آنچه دارند از آن اوست و لذا هر علیتی ازسوی یکی از مظاهر به‌سوی دیگری، درواقع علیت حق است که در متن صور اسمای حق، بروز یافته است. وگرنه مظهر از حیث مظهریت، چیزی از خود ندارد که بخواهد به دیگری دهد. ازسویی علیت مساوق با غناست و می‌دانیم غنی مطلق، ذات حق است و لذا علیت مطلقه در ضمن تمامی علیت‌ها و تاثیرها از آن حق است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج: ۱: ۱۰۶؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۹).

از طریق این مطلب، می‌توان برخی از امور وارد در شریعت را تبیین نمود و نیز نشان داد که اصل یا کلی مناسب با تأثیر، حق یا حضرت الاهیة است و اصل یا کلی مناسب با تأثر، عالم. اولین موردی که می‌توان از شریعت مورد استناد قرار داد، حدیث قرب نوافل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲) که در آن، عبد بر اثر ادای نوافل، به محبت الاهی دست می‌یابد و محبوب حق می‌گردد و آن محبت، موجب آن می‌شود که عبد به قرب نوافل یا فنای صفاتی دست یابد و کلیه اوصاف و افعال عبد، در اوصاف و افعال عبد فانی گردد.^{۱۰} در اینجا روشن است که اگر نافله، فعل عبد باشد

نمی‌تواند موجب محبت حق گردد؛ زیرا امر صادر از عبد، موجب صدور فعل یا وصفی (حب) از ناحیه حق نمی‌تواند بود؛ بنابراین باید نافله را که کمالی به‌ظاهر صادر از عبد است، به حق - که تمام کمالات با او مناسب است - نسبت داد و گفت آن محبت الاهی که فعل یا وصف صادر از حق است، بر اثر فعل خودِ حق یعنی نافله رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر، در حقیقت، حق حاضر در موطن عبد است که فاعل نافله است نه تعین عبدی (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳-۱۰۶۲) همین‌طور اثر محبت - که امری صادر از حق است - یعنی فانی شدن صفات عبد در صفات حق، اثری صادر از سوی حق است؛ (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳) چرا که علت آن یعنی محبت، خود صادر از سوی حق است و لذا اثر و معلول آن یعنی فنای صفاتی نیز، صادر از سوی حق خواهد بود^{۱۱} و این خود تأییدی است بر اینکه در این حدیث، در سلسله تأثیری یا علی، همواره مؤثر را باید حق دانست و لذا فاعل نافله را نیز باید حق در موطن عبد معرفی نمود. در تمام این سه مورد یعنی نافله، حب الاهی و فنای صفاتی، آنچه به عبد نسبت داده می‌شود تأثر یا انفعال و معلولیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱۰)؛ یعنی موطن و محل ادای نافله واقع شدن، مورد حب واقع شدن (محبوب شدن) و فانی گشتن (در برابر فانی کردن). یعنی در ابتدا به نظر می‌رسید که مؤثر در نافله، عبد است و اثر آن یعنی محبت الهی، نتیجه کار عبد است؛ اما با نظر صحیح روشن شد که مؤثر در نافله، حق در موطن عبد است نه عبد و لذا محبت نیز که نتیجه آن است میان حق و عبد یا به عبارت بهتر، از سوی حق و به سوی عبد تحقق می‌یابد که در این تبیین، محبت نیز اثری است ناشی از مؤثر حق و مقرر در موطن عبد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳). رابطه حب و فنا را نیز به همین طریق می‌توان تبیین نمود. بدین ترتیب، حدیث قرب نوافل، مثال و نمونه‌ای برای قاعده یادشده است و هم تأییدی دینی است برای استناد هر تأثیری به حق (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳)؛ چرا که دیده شد در آن هیچ تفسیری به جز تفسیری که در آن تأثیرات به حق مستند می‌شود، درست در نمی‌آید.

مورد دیگری که در این خصوص از شریعت می‌توان ذکر نمود، دو آیه دال بر تأثیر دعا در استجابت است (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۵-۱۰۶۴) در این آیات، اجابت حق نتیجه دعای عبد معرفی شده است که نشان می‌دهد دعا در استجابت مؤثر است یا به تعبیر دیگر، استجابت اثر دعاست. در ابتدا به نظر می‌رسد که عبد که دعا می‌کند، مؤثر در استجابت است؛ اما از منظر عرفانی، داعی حقیقی، حق در موطن عبد است نه تعین عبدی (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲). همچنین در استجابت که اثر

دعاست، تأثیر یعنی اجابت به خود حق (نه حق در موطن عبد)، و تأثیر یعنی استجابت به موطن عبدی انتساب می‌یابد.

نکته پایانی در این قسمت این است که درک این موثر حقیقی در هر موطنی حق است، در عرفان یا با شهود ممکن شمرده شده است یا با ایمان به شریعت و انقیاد نسبت به معارف آن (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۴ و ۱۰۷۰).

۳-۲. تغایر و کثرت علت و معلول در مظاهر با توجه به نظام عرفانی

با توجه به مطلب اخیر، این اشکال پیش می‌آید که اگر در مثال مذکور، داعی حقیقی خود حق است، چون مجیب نیز حق است میان داعی و مجیب (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲) یا میان استجابت و اجابت (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۵) یعنی میان مؤثر و متأثر، تغایری نخواهد بود و عملاً تقسیم امور به مؤثر و متأثر بی‌فایده خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اجابت و استجابت یا دعا و اجابت، نیازمند تغایر است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲)، درحالی‌که با تبیین یادشده، هیچ تغایری میان طرفین نخواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۵). این مشکل در دیدگاه عرفانی، درواقع ناشی از آن است که وجود همه امور، واحد دانسته می‌شود و اختلاف و کثرت، به تعینات اشیا ارجاع می‌گردد. درنتیجه، مؤثر و متأثر، دارای حقیقت واحدی خواهند بود و لذا داعی و مجیب، یک عین خواهند داشت (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲).

پاسخ این اشکال، از دقت نظر عرفان درخصوص علیت حکایت می‌کند: عرفان نظری، میان دو وضعیت تفاوتی نفس‌الامری قائل است؛ یکی وضعیتی است که حق من حیث الاسماء خود بدون هیچ واسطه دیگری مؤثر است و دیگری وضعیتی که حق در صورت اعیان خلقی و در موطن عبد، مؤثر است. در اولی، صورت حق، اسمی از اسمای الهیه است و در دومی، حق، صورت خلقی عبدی یا اعیانی کونی به خود گرفته است. در اولی، حق من حیث الاسماء متصف به مؤثریت می‌شود و در دومی به جهت حضور قیومی حق در موطن خلقی، حق در موطن عبد، به مؤثریت متصف می‌گردد. بدین ترتیب، استناد فعل به مؤثر، از حیث صور دارای تکثر است و لذا با آنکه حقیقت همه یعنی وجود حق، واحد است، افعال صادر از حق، گاه به صورتِ حقی الف، گاه به صورت خلقی ب و گاه به صورت خلقی ج نسبت داده می‌شود. تأثیر نیز که به تعینات مربوط است، به لحاظ عینیت تعینات با صور مختلف، دارای تکثر خواهند بود. نتیجه امکان این تکثر در ناحیه تأثیر و تأثر، حصول نوعی مغایرت میان مؤثر و متأثر یا داعی و مجیب است؛ داعی یا مؤثر، عبد یا

حق در موطن عبد است و مجیب یا متأثر، حق من حیث الأسماء الالهیه یا حق از جهت صورت حقی‌اش است. درواقع، امکان این تغایر، توسط صور یا ظهورات مختلف حق (که یکی حقی و دیگری خلقی است) فراهم شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۶).

۳-۳. صحت استناد یک فعل و تأثیر به حق و به عبد در نظام وحدت شخصیه

پرسشی که در اینجا رخ می‌نماید این است که چرا به‌رغم نبود علیت و تأثیر حقیقی در ماسوای ذات حق، این احکام را به آن‌ها نسبت می‌دهیم؟ پاسخ قانونی به این سؤال چنین است که چون این احدیت تصرف و تأثیر، از حیث وجه خاص اشیا با حق است که در آن وجه خاص، هیچ واسطه‌ای میان حق و اشیا وجود ندارد (و سرّ نفی علیت از ماسوای حق نیز همین است)، و چون سرّ این وجه خاص به نسبت بیشتر موجودات، حکم و خاصیتش در احکام کثرت و امکان مستهلک است (زیرا احکام کثرت بر حکم وحدت و احکام وجوب غلبه دارد)، در نزد بیشتر موجودات، ماسوای حق مؤثر و متصرف شمرده می‌شود (قانونی، ۱۴۱۶: ۱۵۶).

پرسشی بسیار مهم‌تر در این زمینه این است آیا نمی‌توان از منظر عرفانی، مانند عقل نظری، مجوّزی برای استناد تأثیر به ممکنات یافت و از منظر عرفان تنها باید ماسوای ذات حق را معدّ دانست؟

قانونی به این پرسش نیز پاسخی دقیق می‌دهد. از جهت حق تعالی چون عقلاً در ذات او وجود دو جهت مختلف محال است (زیرا عقل، ذات حق را از همه وجوه واحد می‌داند)، ارتباط متعلّق^{۱۳} میان حق سبحانه و موجودات، از جهت حق تنها از یک وجه است و این ارتباطات متعدد، موجب جهات متعدد در ذات حق نمی‌شود. اما ازسوی دیگر، چون کثرت از لوازم ممکنات و صفات ذاتی آن‌هاست و کثرت دست‌کم با اثبیت شکل می‌گیرد، ضروری است ارتباط هر ممکنی (از حیث خودش نه از حیث حق) با حق، از دو جهت باشد که یکی جهت امکان ممکن است و دیگری جهت وجوب امر ممکن است که از جهتی که به‌سوی حق است (یعنی از جهت وجوب)، وحدت و دیگر احکام وجوب بر آن غلبه می‌یابد و از جهت دیگر، کثرت و دیگر احکام امکان بر آن غالب می‌شود. مراتب و درجات موجودات نیز بر حسب غلبه و مغلوبیت میان دو طرف متعین می‌شود. بدین ترتیب می‌توان دریافت که چرا در برخی موارد عقل نظری با نتایج کشف و شهود موافقت دارد و گاه عقل نسبت به نتایج شهود توقف یا مخالفت می‌کند (قانونی، ۱۴۱۶؛ ۱۵۸-۱۵۶).

در واقع، این مطلب، به دلیل چند وجهی بودن نفس الامر تعینات رخ می دهد. بدین ترتیب گویا قونوی چنین می گوید که اسناد تأثیر نیز به ممکن از جهت امکانی آن، جایز است؛ اما به هر حال این تمام نفس الامر نیست و در ورای این اسناد یا در بطن آن، حقیقت ژرف تری نهفته است و آن اسناد هر گونه تأثیری به حق است. به دیگر سخن، غلبه احکام کثرت بر وجهی از وجوه تعینات، مجوز اسناد تأثیر به آن هاست؛ اما حقیقت آن است که در متن این اسناد، تأثیر به حق اسناد داده می شود.

نتیجه تحلیل یاد شده در بحث پیشین نیز دال بر این مطلب است که فعل از جهت وجودی و فعلی به حق استناد دارد و از جهت تعینی، حدی و انفعالی به عبد (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۱). به تعبیر دیگر از آنجا که عبد با حق، وحدت وجودی دارد می توان در این وضعیت هم فعل را به حق (در موطن عبد) نسبت داد و هم به عبد و هر دو نسبت دارای نفس الامر است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲). زیرا، عبد، مظهري از مظاهر حق - که مؤثر حقیقی است - و قابل آن فعل است و لذا می توان فعل حق را به عبد نیز منتسب داشت. هر چند که این انتساب، موجب عدم انتساب فعل به حق نمی گردد.

در واقع، ویژگی وحدت شخصیه، اقتضا می کند که یک صفت یا فعل صادر در مراتب خلقی - و به طریق اولی در مراتب حقی - عیناً هم به حق منسوب شود و هم به عبد؛ زیرا در نظام وحدت شخصیه، در تمامی مراتب ظهوری، وجود حق به جهت اطلاق و قیومیت مطلقه اش، حاضر است. ابن عربی جهت تفهیم این مطلب در ساختار وحدت شخصیه، به آینه مثال می زند. یک آینه، تمثال ها و تصاویر مختلفی را نشان می دهد، در حالی که خود یک حقیقت بیش نیست. از سویی، آینه های متعدد، با خصوصیات خود نظیر کوچکی و بزرگی و تقعر و تحدب، بر بازنمایی یک حقیقت تأثیر می گذارند و آن حقیقت واحد را به شکل های مختلفی نشان می دهند (قصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۶-۱۰۶۷؛ جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۳-۴۴۵). در آن آینه واحد، یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و تصاویر مختلف، در واقع صور آن آینه اند و خود آن آینه، یکی است که این وحدت، مثالی است برای وحدت وجود حقیقی که همان ذات حق است که از خود و نه در خود، کثرتی از صور را بروز می دهد. همچنین است افعال صادر از حق، که در صور مختلف، به شکل متغایر بروز می کنند و گویا از مصادر مختلفی صادر می شوند. در مثال آینه های متعدد نیز، یک حقیقت وجود دارد که در قوالب مختلف به صور مختلف نمود داده می شود. آینه های مختلف مثالی برای تعینات و خصوصیات حدی آن هاست که وجود حق و افعال او را در خود به صور مختلفی نشان می دهند.

بنابراین تعینات و صور تجلیات حق، هرچند تأثیر اصیلی ندارند، اما به هر حال بر نحوه بروز آن مؤثرند و لذا عارف نیز با نظر شهودی خود، جز این چاره‌ای ندارد که اثر هر حضرت و مرتبه‌ای از مراتب ظهوری را به خود آن نسبت دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۷).

البته روشن است که در این تصویر از هستی، وحدت بر کثرت غالب است و وجود حق، قاهر بر تمامی ظهورها و تعینات شمرده می‌شود و لذاست که از منظر عرفانی، انتساب فعل به حق، اولی و شایسته‌تر از انتساب فعل به عبد است؛ همان‌طور که انتساب فعل به عبد با نفی انتساب عین همان فعل به حق، از نظر معرفتی، باطل و ممنوع شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، بهتر است عارف به آن آئینه واحد بنگرد و نه به آن آئینه‌های متعدد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۶)، تا یکی بودن حقیقت را از یاد نبرد؛ هرچند به هر حال در آن وضعیت نیز صور مختلفی از آئینه واحد بروز می‌یابند. از همین روست که در برخی آیات قرآنی، افعال عباد از آن‌ها نفی و به خداوند نسبت داده شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷۸).

مثال روشن چنین انتسابی در شریعت، آیه رمی است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷). در این آیه، ابتدا رمی (تیراندازی) از حضرت رسول اکرم^(ص) نفی می‌شود (و ما رمیت) و بلافاصله در وسط، اثبات می‌گردد (اذ رمیت) و سپس با استدراک و تأکیدی به خداوند نسبت داده می‌شود (و لکن الله رمی). درواقع، فاعل رمی - که فعل واحدی است - دارای حقیقتی است و صورتی، و هرچند آن حقیقت، اصیل است و متن واقع از آن اوست، صورت نیز به عنوان مظهر آن حقیقت واحد، نفس الامر دارد؛ بنابراین تفسیر، می‌توان برای آیه، تفسیر معقولی در نظر گرفت و آن این است که در ابتدا فعل به حسب حقیقت، از مظهر و صورت حسی محمدی نفی می‌شود تا تنبیه شود که در ورای این صورت، حقیقتی والاتر نهفته است؛ سپس چنین گمان می‌شود که انتساب فعل، به صورت حسی محمدی اشتباه است که برای نفی این گمان، در آیه همان فعل بلافاصله به صورت محمدی نسبت داده می‌شود که روشن شود انتساب فعل به صورت نیز صحیح است؛ چرا که صور نیز نفس الامر دارند و به هر حال در بروز فعل به گونه‌ای خاص، نقش داشته‌اند (تأثیر صور و مظاهر حق در چگونگی افعال صادره)؛ هرچند آن‌ها تنها صورت و مظهر حق‌اند نه بیشتر؛ لذا حال که صور و صحت انتساب افعال به آن‌ها اثبات شدند، با تأکید بیشتر - که از استدراک (و لکن الله) فهمیده می‌شود - چنین تفهیم می‌شود که هرچند انتساب فعل به صور و مظاهر، صحیح است، نباید

گمان کرد که این حقیقتی اصیل را نشان می‌دهد؛ بلکه تأثیر حقیقی در همه افعال و اقتضای اصیل نسبت به امور، از آن حق است. بدین ترتیب، در ساختاری هماهنگ، هم فعل به حق انتساب می‌یابد و هم به عبد و البته، غلبه و برتری انتساب فعل به حق نیز حفظ می‌شود. نتیجه اینکه استناد فعل به لحاظ حقیقت اصیل به صور و مظاهر صحیح نیست؛ بلکه استناد به نحوی صحیح است که حقیقت آن به حق، و جهت ظهوری آن به صور و مظاهر نسبت داده شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۴۶؛ نیز با استفاده از قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷۰).

۴-۳. وحدت حقیقت علت و معلول و امکان نقد و تثبیت قواعد فلسفی علیت از این

جهت

یکی از نتایج مبانی یادشده، نقد قواعد فلسفی علیت از برخی جهات، و تثبیت و تأیید آن‌ها از برخی جهات دیگر است. یکی از قواعد فلسفی مورد نظر در این قسمت این قاعده است که «علت، محال است معلول معلول خود باشد». در نزد عارفان، علت در مظاهر، به حسب حقیقت خود، می‌تواند معلول معلول خود شمرده شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۸۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۴۷). زیرا عرفان نظری با اثبات این مطلب (از طریق وحدت شخصیه) که حقیقت علل و معالیل ظهوری، همان ذات حق است، قاعده مذکور را از جهت حقیقت علت و معلول یا وجود حقیقی آن دو به چالش می‌کشد؛ در عرفان، همان حقیقت واحد که در موطنی صورت علت و در موطنی دیگر صورت معلول دارد، در موطنی دیگر نیز صورت معلول آن معلول را دارد و از این رو می‌توان گفت حقیقت (یا وجود حقیقی) علت یک معلول، حقیقت معلول آن معلول نیز هست. بدین ترتیب، از منظر حقیقت، علت یک چیز، معلول همان چیز نیز محسوب می‌شود که نقض قاعده فوق است (جندی، ۱۴۲۳: ۶۳۸-۶۳۷؛ جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۷).

البته از جهتی نیز می‌توان از منظر عرفان حکم فلسفی یادشده را تأیید نمود. حقیقت وجود، از آن جهت که در صورت علت ظاهر شده است، در صورت معلول ظاهر نشده است و لذا علت از آن جهت که علت است، معلول از آن جهت که معلول است، نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۸۵؛ جندی، ۱۴۲۳: ۶۳۷). به عبارت دیگر در تصویر نقض یادشده، روشن است که علت، در حال ظهورش در صورت علت، معلول نیست و همین‌طور معلول، در حال ظهورش به صورت معلول، علت نیست؛ پس علت در حالی (یا در موطنی) که علت است معلول نیست و معلول در وضعیتی (یا در موطنی)

که معلول است علت نیست و لذا از جهتی می‌توان گفت علت نمی‌تواند معلول معلول خودش باشد که این، تأیید قاعده عقلی یادشده است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۷). ابن‌ترکه در بیان این نقض عقیده دارد که علیت و معلولیت از حیث واحد در امری واحد جمع می‌شود که همان حقیقت مزبور است؛ زیرا به حسب آن حقیقت که هم علت است هم معلول و هم معلول معلول، هیچ جهتی از جهت دیگر متمایز نیست و لذا در آن حقیقت، می‌توان گفت عیب و معلولیت در امر واحد از جهت واحد جمع شده است و البته در مرتبه تجلی از حیث تجلی باید گفت جهت علیت از جهت معلولیت متمایز و غیر قابل خلط است و لذا علت در این مرتبه، معلول معلول خودش نیست (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۸۸-۷۹۰) حاصل این سخن آن است که بسیاری از احکام عقل، با توجه به تجلیات و در مقام ظهور صحیح است؛ اما با توجه به حقایق امور، به‌ویژه با توجه به حقیقت همه حقایق یعنی وحدت شخصی، بسیاری از این احکام جایی ندارند و امور به‌نوعی دیگر وصف می‌شوند (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۸۸).

در مجموع، روشن است که عرفان نظری به این نحو، به عقل فلسفی اشکال می‌کند؛ زیرا عقل فلسفی می‌گوید علت به هیچ نحو و از هیچ جهتی، معلول معلول خودش نیست و عرفان، این قضیه را با اشکال و نقض مواجه می‌سازد و البته، محمل درستی نیز برای این سخن، عرضه می‌کند.

نتیجه:

با توجه به توضیحات گذشته، روشن است که اگر منظور از وجود، وجود حقیقی باشد، در وجود حقیقی، هیچ غیریتی نیست و اگر از صرافت نظر به وجود حقیقی بگذریم و آن را با غیر نیز بسنجیم، تنها چیزی که می‌توان به ممکنات نسبت داد نوعی ثانویت و توقف در بهره‌مندی از همان یک وجود است. بنابراین، معلولیت ممکنات در وجود حقیقی نسبت به حق در عرفان، به معنی ثانویت و توقف در بهره‌مندی از وجود حقیقی‌ای است که به نحو اولیت و ذاتیت به حق نسبت داده می‌شود. اما در عرفان، پس از استناد موجودیت حق به ممکنات به نحو ثانیاً، بالعرض و بالمجاز، نوعی تقرر و نفس‌الامر برای آن‌ها اثبات می‌شود که از آن با نام وجود مجازی یا ظهوری یاد می‌شود؛ زیرا ممکن بما هو ممکن، ربط و نسبت و اضافه حق است و لذا به همان وجود حق موجود خواهد بود. البته به نحوی که متن یا ملاً خارجی را تشکیل ندهد و به همان موطن وجود حقیقی یا ذات حق، تقرر داشته باشد. پس نوعی غیریت نفس‌الامری (و نه ساخته ذهن)، در نسب و اضافات

حق نسبت به وجود حق تقرر دارد که موطنی بر موطن وجود حق نمی‌افزاید و به همان موطن و وجود، توطن و موجودیت دارد. اگر منظور از وجود در پرسش فوق، همین شأن، ظهور یا وجود مجازی یا ظهوری باشد باید گفت وجود مجازی ممکنات نسبت به وجود حقیقی حق، رابطه ظهور و ظاهر یا رابط و مستقل دارد؛ ازاین‌رو نوعی وابستگی میان وجود ممکنات و وجود حق برقرار خواهد بود.

بدین‌سان می‌توان گفت روح اندیشه علیت که به معنای نوعی وابستگی و توقف خلق به حق است، در عرفان مورد پذیرش صریح قرار گرفته است؛ اما این اندیشه ازسویی تریق گشته و بینونت یا تعدد وجودی حق و خلق نفی شده است و ازسوی دیگر، مورد تدقیق قرار گرفته و وجود و ذات من حیث الذات از علیت مبرا دانسته شده است تا وابستگی و فقر ماسوا نسبت به حق، در حد اعلای کلمه تصدیق شود و اسناد علیت به حق، موجب تعین و کثرت در ذات حق نگردد و با رکن اصلی هستی‌شناسی عرفانی یعنی وحدت شخصیه وجود سازگار افتد. بدین‌سان هر دو نظریه «وجود عن العدم» که بیشتر کلامی محسوب می‌شود و «وجود عن الوجود» که بیشتر فلسفی شمرده می‌شود، به معنای مشهورشان، از منظر عرفان باطل‌اند؛ زیرا از منظر عرفان، در آفرینش (ایجاد) وجودی دیگر پدید نمی‌آید؛ بلکه ظهوری از وجود (حق) سر می‌زند یا به تعبیری، وجود (حق) ظهور می‌کند که به معنای تقرر یک صفت تفصیلی در بیرون از ذات وجود، به همان موطن وجودی سابق است. این نظریه می‌تواند قوت‌های دو نظریه یادشده را در خود داشته باشد. زیرا قوت نظریه وجود عن العدم، نشان دادن قدرت خداوند در به وجود آوردن چیزی است که به هیچ نحو سابق بر آن وجود نداشته و معدوم صرف بوده است. قوت نظریه وجود عن الوجود نیز در احتراز از مشکلات نظریه کلامی و در نشان دادن مناسبت و سنخیت میان علت و معلول است و اینکه علت به نحوی در مرتبه سابق بر معلول، معلول و کمالات آن را در خود دارد. در عرفان، ظهوری که رخ می‌دهد، هم در ذات خود و در رتبه پیش از آن، نفس الامر ندارد؛ چون قبل از آن وجود ظاهر است نه ظهور و لذا بدون سبق سابقه، پدید می‌آید (وجود عن العدم) و هم به عنوان امری بریده از ظاهر که هیچ مناسبتی میان آن دو نباشد شمرده نمی‌شود؛ بلکه همان صفات اندماجی ذات حق یا شئون ذاتی حق است که به شکل صفات تفصیلی در بیرون درمی‌آید و ظهور را می‌سازد و لذا ظهور، به نحوی متفاوت یعنی به گونه وجودی، اندماجی و غیرتفصیلی، در ذات ظاهر (ذات حق) تحقق دارد (وجود عن الوجود).

همچنین نتیجه مباحث این نوشتار در بخش دوم (علیت در مظاهر) آن است که در میان مظاهر نیز علیت و معلولیت دارای نفس الامر است؛ اما حقیقت علیت، به حق من حیث الاسماء بازمی گردد و حقیقت معلولیت به عالم یا اعیان بازمی گردد و لذا علیت مظاهر نسبت به یکدیگر، علیتی اقتضائی نیست؛ بلکه اعدادی است. درواقع، چون حق در موطن خلقی، علت می شود، علیت از باب اتحاد ظاهر و مظهر، به مظاهر نیز نسبت داده می شود که این، علیت در میان ظهورات را صحیح می سازد. البته نباید فراموش نمود که در علیت، غلبه با حق است و استناد فعل و تأثیر به دیگران هرچند غلط نیست و نفس الامر نیز دارد، استنادش به حق اولی و مطابق حقیقت عرفانی است. همچنین عینیت حقیقت علت و معلول در عین پذیرش غیریت آن دو از جمله مواردی است که عرفان بر آن تأکید دارد.

پی نوشت ها:

۱. هرچند قیصری از مؤثر و مؤثریه به علت و معلول یاد می کند اما روشن است که انتخاب تعبیر مؤثر و مؤثریه از جانب ابن عربی، کاملاً آگاهانه و برای احتراز از لوازم نادرست اصطلاح علت و معلول بوده است. بنابراین این جایگزینی تعبیر علت و معلول به جای تعبیر مؤثر و مؤثریه از سوی امثال قیصری، تنها با مفروض گرفتن احتراز از تبعات غلط آن صحیح است و به هدف آن صورت می گیرد که نشان داده شود عرفان نیز به روح اصلی مسئله علیت پایبند است.
۲. از نظر فیلسوف علیت به ذات واجب قابل اسناد است؛ ولی از نظر عرفان، علیت نه به ذات من- حیث الذات و نه به ذات من حیث الوحده (تعین اول) قابل اسناد نیست.
۳. در نزد عرفا، تعین اول و ثانی، و اسما و صفات الهیه در تعین ثانی، با آنکه تعین اند و مندمج در ذات حق نیستند، اما به وجود حق موجودند. مطابق وحدت شخصیه عرفانی، همه تعینات اعم از حقی و خلقی، به وجود حق موجودند؛ اما این مطلب، اعم از آن است که تعینی به واسطه ایجاد (اظهار) حق، موجود شود یا اینکه ایجاد (اظهار) در بین نباشد و به تبع ذات موجود باشد (مانند تعین اول و ثانی).
۴. حیثیت تقیدیه در این فضا، دارای نفس الامر خارجی است و لذا وقتی گفته می شود وجود ماسوای حق به حیث تقیدیه وجود حق موجود است، به این معناست که واقعاً وجود ماسوا، عین وجود حق است و یا به تعبیری ماسوا به همان متن وجود حق، موجودند.
۵. موجد، معلولی را موجود می کند پس غیری در کار است.

۶. به هر حال به تدریج در عرفان، ایجاد به شکل مصطلحی برای تشان در آمد که گاه برای نشان دادن تفاوت آن با مصطلح فلسفی از قید عرفانی در کنار آن بهره می گیرند.
۷. جهت عدمی به معنای جهت حدی و نفادی است نه عدم محض.
۸. بنابراین روشن است که تصویر فعلی (افتقار ماسوا نسبت به حق در وجود)، با نفی علیت در وجود که پیش تر گذشت در تهافت نیست. چرا که در آنجا صحبت از وجود صرف و لحاظ فقط وجود بود.
۹. رابطه تعین و ذوالتعین در عرفان نظری، به معنای محدود شدن ذوالتعین به تعین نیست. بلکه تعین مانند صفتی خارجی برای ذوالتعین است که اطلاق ذاتی ذوالتعین را از بین نمی برد و تنها ظهور وی را محدود می سازد.
۱۰. «لا یزال عبدی یتقرّب الی بالنوافل حتّی احبّه، فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها ...». جهت یافتن احادیثی با مضمون فوق در مجامع روایی شیعه رک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۲، ح ۷ و ۸؛ برقی، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۴، ح ۱۰۴۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۸، ص ۳۹۹، ح ۱؛ عاملی، بی تا، ج ۲، ابواب اعداد الفرائض و نوافلها، ح ۶. نیز جهت یافتن احادیثی با مضمون فوق در مجامع روایی اهل سنت رک: بخاری، ۱۴۱۰، ج ۵، ح ۲۳۸۵ و ۶۱۳۷؛ بیهقی، ۱۳۴۴، ج ۱۰، ص ۳۷۰، ح ۲۰۹۸۰؛ احمد ابن حنبل، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۱۱۲، ح ۲۶۲۵۳؛ متقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۹۹، ح ۱۱۵۶.
۱۱. همین طور تصریح حدیث شریف بر استناد فنا به حق (کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها) دلالت بر این می کند که علت آن یعنی محبت و علت علت آن یعنی نافله نیز باید از سوی حق بوده باشد و موثر در این دو امر نیز حق است.
۱۲. «ادْعُونی اَسْتَجِبْ لَکُمْ» (غافر: ۶۰)؛ «وَ اِذَا سَأَلَکَ عِبَادِیْ عَنّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶).
۱۳. منظور از ارتباط متعقل در این عبارات، ارتباطی است که در آن، مفهوم مورد نظر در خارج وجودی منحا و جدا ندارد.

کتاب‌نامه:

- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارالصادر.
- _____ (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۶۷)، *التجلیات*، در: *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۳۶)، *انشاء الدوائر*، تصحیح مهدی محمدناصرالدین، لیدن: بریل.
- احمدبن محمدبن حنبل. (۱۴۲۹ق)، *المسند*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تصحیح هانری کرین، تهران: توس.
- بخاری، محمدبن اسماعیل. (۱۴۱۰ق)، *الصحيح*، قاهره: وزارة الاوقاف.
- برقی، احمدبن محمد. (بی‌تا)، *المحاسن*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- بیهقی، احمدبن حسین. (۱۳۳۴ق)، *السنن الکبری*، هند: مطبعة مجلس.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۴۲۶ق)، *الکھف والرقیم فی شرح بسم‌الله الرحمن الرحیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شیخ حر عاملی. (بی‌تا)، *وسائل الشیعة*، قم: موسسه آل‌البیت (ع).
- شیخ صدوق. (۱۳۸۸)، *التوحید*، قم: علویون.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، *النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی*، تهران: نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۴۲۳)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، _____.
- _____ (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____ (۱۴۱۶ق)، *الرسالة الهادیة*، در: *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی*، تصحیح گوردون شوبرت، بیروت: بی‌نا.
- قم: بوستان کتاب
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، بیدار: قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- متقی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۱۹ق)، *کنز العمال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجهول. (۲۰۰۴)، *شرح التجلیات الالهیه*، تصحیح محمد عبدالکریم النمری، تهران: دارالکتب العلمیه.