



نگاهی کوتاه بر الّمعات العرشية

و

برخی از اندیشه‌های حکیم بزرگوار

ملا محمد مهدی نراقی

*

شهناز شایان‌فر

نراقی در بیان آراء حکما و عرفا، ابتدا عین گفتار اساطین فن در حوزه فلسفه و عرفان را مطرح نموده، سپس به بررسی آنها می‌پردازد. برای مثال: - فالمراد بقولهم «ان فصل الشیء یحصل وجوده» آنه یحصل ... (ر. ک ص ۲۷)

- و ما قیل «ان الاولویة و الاقدمیة و الاثنیدیة راجعة الی الکمال و هو لایخرج عن حقیقة الوجود» فیه ... (ر. ک ص ۲۷)

همچنین وی در این اثر به حسب اهمیت یک موضوع، دلایل فراوان برای اثبات آن ارائه می‌دهد، به عنوان مثال در باب زیادت وجود بر ماهیت، پنج دلیل ذکر می‌نماید (ر. ک ص ۲۰۱)؛ علاوه بر آن برای اثبات یک مسأله به رفع شبهات وارد بر آن نیز می‌پردازد، به عنوان مثال در باب اصالت وجود، پس از اثبات آن به بیان شبهات موجود در این باب پرداخته است و در

الّمعات العرشية یکی از ارزشمندترین آثار فلسفه اسلامی، اثر حکیم الهی، ملا محمد مهدی نراقی است که به کوشش آقای علی اوجبی در راستای همکاری با کنگره فاضلین نراقیین، تصحیح و توسط انتشارات عهد در بهار ۱۳۸۱ چاپ و به پیشگاه ارباب علم و معرفت عرضه شده است.

ملا محمد مهدی بن ابی‌ذر نراقی (کاشانی) مشهور به خاتم الحکماء، از حکمای عالیقدر قرن دوازدهم است و الّمعات العرشية، از جمله آثار فلسفی بسیار ارزنده اوست. همان‌گونه که مؤلف در آغاز تصریح دارد، نام کتاب الّمعات العرشية است «الّلمعة» جمع «اللمعة» به معنای «پاره نور» نام بخش‌های پنجگانه اصلی کتاب است که مؤلف تحت تاثیر شیخ اشراق و نظام فلسفی او که مبتنی بر نور می‌باشد، برگزیده است. این اثر، در اصل از پنج بخش اساسی تحت عنوان لمعه تشکیل شده است، اما در تنها نسخه‌ای که از آن در دسترس است (ش ۱۹۴۸ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی)، فقط سه لمعه اول موجود است، و معلوم نیست که آیا تألیف این اثر، ناتمام باقی مانده یا نسخه کامل آن از بین رفته است. بنابر گزارش مرحوم دانش پژوه، گویا نسخه کاملی از آن در کتابخانه لس آنجلس موجود است که متأسفانه دسترسی به آن فعلاً مقدور نیست. مؤلف در این اثر در لمعه اول از وجود و ماهیت سخن می‌گوید، لمعه دوم در احکام واجب بوده و در لمعه سوم از چگونگی ایجاد حق و صدور افعال بحث کرده است.

در هر لمعه با مسایل فلسفی بسیاری روبرو هستیم که حکیم نراقی با تحلیلی زیبا و عمیق به تفصیل از آنها سخن می‌گوید؛ اگرچه در برخی موارد وی بسط کلام را ضایع نمودن وقت می‌داند، به طور مثال: «و انما ضیعنا الوقت بذکر هذه الشبهات» (ص ۵۲)، در پاره‌ای مسایل، برای نمونه در وحدت وجود، گفتار عرفا نیز مورد نقد و بررسی وی قرار گرفته است، و حکیم

سید الشهدا...
المراد بالمراد...
فی بعضی...
ای...
فان...
تس...
ان...
در...
جز...
ان...
ال...
ف...
ع...
ف...
م...
ع...
ا...
ا...

تصویر صفحه آغازین نسخه خطی الّمعات

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

همان ابتدا به ضعف این شبهات اشاره می‌نماید: «قد آورد علی اصالة الوجود و كونه حقيقة عينية شبه ضعيفة فلنشر الى دفعها ...» (ر. ک ص ۴۵).

در اللمعات العرشية، مبنای مشابهی همچون انحصار تشکیک در مفهوم عالم وجود و تباین وجودات و امثال اینها، حضوری چشمگیر و تاثیرگذار دارند، اما از سویی دیگر در مسایل کلی و اساسی چون نحوه صدور کثرت از وحدت و امثال آن، رأی مشایین مورد پذیرش واقع نشده و با استفاده از قواعد اشراقی، طرحی نو در انداخته است: «... انّ ما ذهب اليه المشاؤون في بيان صدور الكثرة عن الواحد الأحد و ترتيبها ليس بمستقيم لأنّ ...» (ر. ک ص ۴۱۲)

حکیم نراقی در رأی فلسفی خویش، پایبند به شریعت بوده و التزام و پیروی از ظواهر شریعت را بر خود لازم دانسته است، چنانکه در باب غرض در فعل حق بیان می‌کند که غرض در فعل حق موافق قواعد عقلیه نبوده؛ اما چون ظواهر شریعت، دلالت بر غرض در فعل حق دارند، و چون اتباع و التزام به شریعت ضروری است، بنابراین فعل واجب دارای غایت بوده، لیکن این چنین نیست که حق تعالی به واسطه آن غایت استکمال پیدا کند، بلکه ممکنات به واسطه فعل حق نفع برده و غایت حق مصلحت غیر را تأمین می‌کند.

وفاق آراء در اللمعات العرشية

حکیم نراقی در لمعات عرشیه تلاش فراوانی در وفاق آراء کرده است و در بسیاری از موارد، کلماتی را که در ظاهر مخالف عقل و شرع می‌نماید، تأویل کرده و بر محملی صحیح حمل می‌نماید؛ چنان که گفتاری چون «انّ الممكنات امور اعتبارية» و یا «انّ الممكنات شؤون الحق و ارتباطاته و اعتباراته» و یا «انّ الحق باطن الخلق و الخلق ظاهره» (ر. ک صص ۳۹۲ - ۳۹۱) را با یک تأویل فلسفی معقول جلوه داده، تا پذیرش آن برای اذهان فلسفی دشوار نباشد.

گاه عدم فهم آراء بزرگان را در یک مسأله خاص به کج‌تابی‌های زبان ارجاع می‌دهد، به عنوان مثال در بحث جعل، مطلبی از قائلین به جعل مطرح می‌نماید - اگر چه با دلایل فراوان از بطلان آن خبر می‌دهد - و بیان می‌کند که مراد از این مطلب: «انّ الجاعل جعل المهيمة موجودة» این نیست که حق تعالی، وجود را به ماهیت مرتبط نموده، بلکه خبر از جعل اصل ماهیت می‌دهد (ر. ک ص ۷۹). گاهی نیز عدم توافق آراء فلسفی و عرفانی را، محصول سوء فهم متأخرین نسبت به مقاصد عرفا می‌داند، وی در مواردی نیز سعی در وفاق برهان، عرفان و قرآن دارد، برای مثال به اتفاق آراء اکابر صوفیه و اساطین حکمت در توحید حق قایل است که در این راستا به بیان

تنبیهاتی پرداخته و در پایان می‌گوید: «... و يحصل به الجمع بين الكلمات الكل من أعيان الحكماء و اعلام العرفاء و يطابق ما جاء به أرباب الوحي و اصحاب الشريعة» (ر. ک ص ۱۴۵)

مفهوم سازی در فلسفه

بسیاری از مغالطات و اختلافاتی که در فلسفه رخ می‌دهد، ناشی از عدم ارایه تعریف دقیق از یک مفهوم است و با معلوم نبودن ساختار و لوازم معنایی یک واژه هر کسی از ظن خویش، یاریکی از معانی واژه شده و از معانی دیگر آن غافل می‌گردد و یا این که در به کارگیری مفهوم در مسأله‌ای خاص، اتفاق معنایی نداشته و هر یک در حوزه معنایی خاصی، از آن مفهوم سخن می‌گویند، به عنوان مثال در باب مفهوم غرض، برخی پنداشته‌اند یکی از لوازم معنایی غرض، غیریت و استکمال است و به همین جهت برخی حکماء افعال الهی را معلّل به غرض ندانسته‌اند؛ چرا که مستلزم تلقی غایت و غرض غیر از حق است، یعنی هدف را کرامت و تحمید و لذت و ایصال نفع به خود و دیگری دانسته‌اند که در هدف اینچنینی استکمال نهفته است و حق تعالی، مقدّس از چنین امری است.

اما حکیم نراقی با مفهوم سازی از غایت - که آن را لا بشرط از غیریت و عدم آن دانسته - افعال حق تعالی را هم معلّل به اغراض می‌داند و هم غیر معلّل به اغراض، زیرا اگر در غایت، غیریت را شرط بدانیم و بگوییم که غایت باید غیر از ذات فاعل باشد، در این حال حق تعالی دارای غرض نیست، چون غرضی که غیر از ذات حق باشد، در آن استکمال نهفته است، حال آن که حق تعالی غنی عن العالمین است، اما اگر در غرض، عدم غیریت را لحاظ کنیم و بگوییم که غایت می‌تواند عین ذات فاعل باشد، در این حال خدای عالم در فعل خویش هدفمند خواهد بود. «ف فعل الله تعالی معلّل بالغایة الا ان الغایة نفس ذاته، فما ذهب اليه الحكماء من افعال الله تعالی غیر معللة بالغرض انما ارادوا به غایة هی غیر نفس ذاته ...» (ر. ک ص ۳۵)

اشتراک لفظی و معنوی وجود نزد ملامهدی نراقی

حکیم نراقی مفهوم عام وجود را مشترک معنوی می‌داند، «... و قد تخلص مما ذكر أنّ الوجود بالمعنى العام الانتزاعي زائد في الجميع زيادة ذهنية و مشترك بين الكل اشتراكاً عرضياً معنوياً ...» (ر. ک ص ۲۰۸) اما بیان می‌کند که اگر به جهت کثرت موجودات و قیود آنها بنگریم، درمی‌یابیم که وجودات، حقایق متباینه‌ای هستند که قدر مشترکی بین آنها نیست؛ زیرا برخی از آنها وجود صرف‌اند و ماهیت عارض آنها نیست، و باقی موجوداتی هستند که معروض ماهیات متخالفه‌اند، اگر چه از این وجودات متباین می‌توانیم مفاهیمی چون مفهوم عام وجود انتزاع کنیم، اما چون قدر مشترکی

بین حقایق وجودیه برقرار نیست، پس مفهوم عام وجود - که عارض به موجودات است - مشترک لفظی است، نه مشترک معنوی، یعنی حقایق متباینه خارجی‌تنها در لفظ وجود مشترکند نه معنای وجود.

عدم وحدت نوعی مُثُل و اقسام آن

بسیاری از حکماء، ماهیت مُثُل و ارباب انواع را با فروغشان - که اصنام آنهایند - یکی دانسته، ولی افراد آن ماهیت را متفاوت از هم معرفی کرده‌اند، زیرا به نظر آنها افراد نوع واحد می‌توانند در کمال و نقص، اختلاف داشته باشند، اما در ماهیت یگانه باشند (ر. ک اسفار ج ۲ ص ۶۴). بدین بیان که فرد عقلی قویتر و نورانی‌تر از

قرب حق تعالی به اشیاء از ازل تا به ابد، به روش واحد بوده و تغییر و زیادت و نقصان‌پذیر نیست، و اختصاصی به زمان و مکان و فرد خاصی ندارد؛ اما قربی که از ناحیه عباد مطرح است، پس از استعداد و سلوک و مجاهدات و تحصیل علم و عمل و زدودن رذایل با معیارهای شرعی و تطهیر از آلودگی‌های طبیعت و اُتصاف به صفات حق و توجه با تمام وجود به قدس جبروت و انقطاع کلی به سوی صقع ملکوت و اعراض از لذات جسمانی و مشتهیات نفسانی و اجتناب از افراط و تفریط در قول و عمل و اشتغال به طاعات شرعیه و صرف اوقات در ذکر و فکر و انس با حق تعالی و ... صورت می‌پذیرد. (ر. ک صص ۲۸۳ - ۲۸۲)

المعآت العرشیه

تألیف

مولی محمد مهدی بن ابی ذر النراقی

تحقیق

علی اوجبی

فرد طبیعی موجود است، در حالی که هر دوی آنها در ماهیت وحدت دارند، به عنوان مثال ملاصدرا در مسأله، وجود ذهنی بیان می‌کند که جوهر می‌تواند دارای معنا و ماهیتی واحد باشد، اما یک بار قائم بالذات و مفارق از ماده باشد و بار دیگر مقترن به ماده، مقترن به آن، متحرک، ساکن، کائن و فاسد باشد، مانند صور نوعیه طبیعی، و گاهی هم وجودی ضعیف‌تر از آن دو باشد که نه ثابت باشد و نه ساکن، مانند صوری که انسان توهم می‌کند (ر. ک اسفار ج ۱ ص ۲۶۴). اما حکیم نراقی برخلاف سایر حکماء، وحدت نوعی رب‌النوع و صنم‌اش را مجازی دانسته و مثلیت آن دو را حقیقی نمی‌داند. به طوری که عقل و رب‌النوع را فرد حقیقی از نوعی که در نظر گرفته شده، ندانسته؛ بلکه فرد عقلی را مجرد قائم بالذات دانسته و سایر افراد را غیر مجرد و قائم به غیر معرفی می‌کند. بنابراین وی رب هر نوع جسمانی را فرد حقیقی آن نوع نمی‌داند و اندراج رب‌النوع تحت نوع نوع جسمانی را اندراج مجازی دانسته و اطلاق نوع خاصی بر آن، به اعتبار مناسبت و مماثلت در نعوت و اوصاف می‌داند، اما این نعوت مصحح برای اطلاق حقیقی نمی‌باشند.

بیان دو نکته اشراقی

الف - قرب حق به ما غیر از نزدیکی ما به اوست.

نزدیکی حق تعالی به جمیع بندگانش، بلکه به تمامی مخلوقاتش یکنواخت بوده، «هو أقرب الیکم من حبل الوریث» (ق / ۱۶) زیرا قرب حق نسبت به ممکنات از جهت علیت، احاطه، وجود و شهود می‌باشد. اما قرب ممکنات به حق از جهت معلولیت، مخلوقیت، ارتباط استعداد، سلوک، تجرد و تصفیه بوده و آنها به اعتبار سلوک عرفانی در قرب به حق متفاوتند.

ب - مشاهده حق

هر عالی با واسطه یا بدون واسطه، بر سافل خویش اشراق می‌نماید و به واسطه این اشراق، سافل عالی را با واسطه یا بدون واسطه مشاهده می‌نماید. بنابراین هر مجردی، نورالانوار را بدون واسطه مشاهده می‌نماید؛ بلکه هر مجردی در هر نور مجرد دیگر، بلکه در هر شیئی به نظاره حق تعالی می‌نشیند؛ زیرا معلول از آن جهت که معلول است، مرآت علت است. پس عارف علت کل را در کل اشیاء می‌بیند و با شناخت حقیقت علیت و معلومیت، با نظر به معلول فقط علت را می‌بیند، اما مشاهده بلاواسطه حق نیاز به شدت تجرد دارد.

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است

پر رخ او نظر از آینه پاک انداز

و اساساً سافل با اشراق عالی، مثل عالی می‌گردد، همان طوری که عقل با اشراق خود بر نفس، نفس را مانند خود مجرد می‌نماید و توان شهود مجردات را به وی اعطا می‌نماید. (ر. ک صص ۴۲۸ - ۴۲۷) بنابراین انسان با توجه به ملکوت و حقیقه الحقایق و انس با او، رنگ الهی به خود می‌گیرد و اوصاف الهی در او نمودار می‌گردد و بر صفات بشری غلبه می‌یابد.

نظرگاه حکیم نراقی درباره برخی از عقاید جهله صوفیه و تمایز اکابر

عرفا از ایشان

حکیم نراقی، عرفا را گاهی غرق در حلول و اتحاد می‌داند، و زمانی دچار

تأویل می‌کند. به عنوان مثال در تحلیل «الوجود الحق الواجبی سار فی‌الممکنات» بیان می‌کند که مراد از سریان حق در ممکنات، شدت ارتباط واجب و ممکن می‌باشد؛ زیرا ممکن متحقق به تحقق واجب است و موجودیت ممکن، توسط واجب تعالی تأمین می‌شود.

نظر حکیم نراقی در باب تشکیک و نقد سخن وی

وی وجود عام منتزع - مفهوم وجود - را متعلق تشکیک می‌داند و اصالت تشکیک را از آن مفهوم وجود تلقی می‌کند، و وجودات خاصه را که از مصادیق مفهوم عام وجود می‌باشد، به تبع مفهوم وجود، مشکک دانسته و در تبیین این تشکیک می‌گوید که صدق مفهوم وجود در وجودات مختلف، متفاوت است و اساساً اقدمیت وجود واجب بر وجود ممکن و وجود جوهر بر عرض را در مدار مفهوم وجود می‌داند، نه حقیقت وجود. (ر. ک صص ۲۴ - ۲۳)

اگر چه در حکمت متعالیه تشکیک در مفهوم وجود پذیرفته شده، علاوه بر آن قایل به تشکیک در حقیقت وجود نیز می‌باشیم، که در واقع اصالت در تشکیک از آن حقیقت وجود است و به تبع آن در مفهوم و ماهیت نیز تشکیک ساری است. اما حکیم نراقی تشکیک را تنها در حوزه مفهوم عام انتزاعی وجود و ماهیت و سایر مفاهیم اعتباری پذیرفته و اساساً از پذیرش در غیر امور اعتباری (یعنی حقیقت وجود) امتناع می‌ورزد. (ر. ک صص ۴۵۲) وی اشتراک بین ممکن و واجب را در حوزه مفاهیم اعتباری می‌داند نه در ماهیت؛ زیرا حق تعالی ماهیت ندارد، اما اشتراک بین وجودات خاصه امکانیه را به جهت اشتراکشان در نوع و ماهیت می‌داند و چنین بیان می‌کند که: اگر چه مشاء تشکیک در ذاتی را نمی‌پذیرد، اما اشراقی قایل به اختلاف وجودات در ماهیت در عین اشتراکشان در آن بوده است، بنابراین وجودات خاصه ممکنه علاوه بر اختلاف در اوصاف اعتباری در آنچه از آنها انتزاع می‌شود یعنی ماهیت، مختلف خواهند بود. (ر. ک صص ۲۵ - ۲۴). در نقد سخن حکیم نراقی درباره تشکیک دو نکته قابل ذکر است:

الف - در تشکیک، یک حوزه اشتراک و یک بستر اختلاف مطرح است که حکیم نراقی، اشتراک را از مدار حقیقت هستی بیرون برده و به قلمرو مفهوم که خارج از حقیقت وجود است، هدایت نموده؛ یعنی اشتراک را فقط در امر اعتباری قبول دارد نه در اصل هستی، در حالی که حکم به عدم اشتراک بین حق تعالی و ممکنات در واقع تجویز عدم سنخیت بین علت و معلول می‌باشد و عدم ارتباط بین علت و معلول، مستلزم تعطیل فیض الهی است. حال اگر کسی در مقام پاسخ بگوید که در فضایی مشابهی سنخیت بین علت و معلول از طریق همان مفهوم اعتباری وجود یا سایر مفاهیم تأمین می‌گردد، باید گفت که توان مفهوم عام اعتباری، ایجاد اشتراکی اعتباری بین

مفسده اباحه و در مواردی گرفتار گمراهی در مقام جمع و فرق می‌داند. الف) وی مذهب عرفا را زشت‌تر از مکتب نصاری می‌داند، زیرا نصاری قایل به دو یا سه اله بودند، اما عرفا بیان می‌کنند که حق در اشیاء حلول نموده و یا تمامی موجودات اعم از خسیس و شریف اتحاد حاصل نموده و بین ظاهر و مظهر تفاوتی قایل نشده‌اند. (ر. ک صص ۱۱۴ - ۱۱۳) حکیم نراقی محصول اتحاد در لسان عرفا را میل از حق به باطل دانسته، زیرا عرفا با این عقیده (وحدت شخصیه) از ظاهر شریعت حقه به آنچه باطل است، اما به نظر آنها باطن است، منحرف شده و ظاهر حق را ترک نمودند.

ب) صوفی بر آن است که هر شیئی زیباست و در هر پدیده‌ای حسن و جمال و بهاء دیده می‌شود، بنابراین همه اشیاء نزد او جایز و مباح است و سعید و شقی و فاجر و تقی برایش تفاوتی ندارند.

ج) گاه عرفا حق را بدون مشاهده خلق شهود می‌کنند که این مقام جمع است، و زمانی خلق بدون حضور حق مشهود اوست، و این مقام فرق است، بنابراین عارف در مقام جمع همه آثار چه خوب و چه بد را به حق اسناد می‌دهد و خلق را هیچ کاره می‌داند که این مذهب جبریه است، و در مقام فرق همه افعال را به خلق نسبت می‌دهد و اوامر حق را تعطیل می‌نماید که این مذهب مفوضه است، و گاهی واجب را مجموع ظاهر و مظهر معرفی می‌کند که این کفر فضح و زندقه صرف است.

اما نقد و اشکال حکیم نراقی بر اصل عرفان وارد نیست و غبار این اتهامات در مقام عرشی عارف حقیقی راه ندارد، چرا که اکابر صوفیه مبرای از چنین پندارهایی هستند و نفوس مقدّسشان هر چه دارد، به برکت قرآن است؛ زیرا عرفان اصیل انسان ساز، منطبق وحی - قرآن کریم - می‌باشد، اما بنابر تعبیر صدرایی جهله صوفیه بر اثر سوء فهمشان از بیانات بلند عرفا دچار انحراف از امور بدیهی، شریعت و اصول عقلی گشته‌اند، (مالم یجعل الله له نوراً فماله من نور). اگر چه مصنف در بسیاری از موارد به نقد آراء عرفا می‌پردازد، اما اکابر صوفیه را صاحب مجاهدات عظیمه و نفوس قدسیه سلیمه می‌داند. به طور مثال وی در باب توحید بیان می‌کند که عقیده همگان در مسأله توحید یگانه بوده و اختلاف آنها از ناحیه سوء فهم متأخرین و غفلتشان از مقاصد عرفا ناشی گشته است. وی گفتار بزرگان عرفان را مطابق حکمت و موافق با قواعد عقلی و برهانی دانسته، چنان که در مسأله وحدت وجود، سخن عرفا را چنین مطرح می‌کند: «اگر با نظر بیان و برهان به حقیقت واجب بنگری، درمی‌یابی که حق تعالی توسط مظاهر ظاهر گشته است» (ر. ک صص ۱۳۱ - ۱۳۰).

اما باید دانست که حکیم نراقی در وفات بین عرفان و فلسفه، عرفان را به بیان فلسفی تبیین می‌کند و به دیگر سخن به فلسفه اصالت داده و گفتار عرفا را با آن می‌سنجد و در مواردی که قابل سنجش نیست، گفتار عرفا را

علت و معلول است، در حالی که ارتباط میان علت و معلول، یک ارتباط تکوینی و حقیقی است و واقعاً وجود معلول از حقیقت علت افاضه می‌شود نه اعتباراً.

ب - اگر حق تعالی به بتمامه مابین با اشیاء باشد و هیچ‌گونه اشتراک حقیقی، بین او و معالیش در کار نباشد، پس چگونه او را می‌خوانیم و چگونه طالب او هستیم؛ چرا که شیء غیر از خود را بدون برقراری مناسبت طلب نمی‌کند و مناسبت نیز امری جامع است که بین شیء و غیر خود اشتراک ایجاد می‌کند؛ اشتراکی که رفع امتیاز می‌نماید اما نه به طور مطلق (ر. ک مفاتیح الغیب قونوی به نقل از انسان در عرف عرفان ص ۹۰). و نیز طلب مجهول مطلق محال است، و به قول مولانا: «اول بیالود کابین لب ما را» و از چشیدن این عشق اندک به راه افتاده تا در کوی دوست، منزل گزیند، و این ذوق عشق چیزی نیست جز اشتراک و ارتباط حقیقی بین واجب و ممکن که با حضور وجودی حق، در اشیاء تأمین می‌گردد، حضوری که مبری از حلول و اتحاد بوده و در گوش هر آزاده‌ای ترنم «مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا بمزایله» می‌سراید و موحد محقق از خم «بینونة صفة، لایبونة غرلة» می‌توحید سرمی‌کشد و خود و تمام اشیاء را بریده از حق نمی‌داند چرا که «بیده ملکوت کل شیء».

نظر حکیم نراقی در تأویل وحدت وجود عرفا به وحدت در شهود و نقد سخن وی

ملازمه‌دی نراقی در ضمن قبول وحدت به کثرت در وجود نیز معترف است، به طوریکه هم وحدت از اصالت در وجود بهره‌مند است و هم کثرت، به دیگر سخن هم کثرت از مصداق بالذات موجود می‌باشد و هم وحدت؛ و از سویی دیگر گمان می‌کند که عرفا بالکل منکر کثرت‌اند و اهل وحدت در نظر او کسانی‌اند که تکثر حقیقی را از وجود و موجود نفی می‌کنند و این کار در نظر وی، مخالفت با یک امر بدیهی است. زیرا تکثر موجودات بدیهی است، لذا بیان می‌دارد: وحدتی که عارف از آن سخن می‌گوید، وحدت در شهود است نه وحدت وجود، و این بدان جهت است که عارف با حصول تجرد تام برایش به نور بصیرت به یک‌گونه از اتحاد نایل می‌شود، به نحوی که در برخی از خلسات و مجاهداتش، وحدت به قدری برایش غلبه دارد که از کثرت و دوگانگی بالکل غافل می‌شود و به همین دلیل، کلماتی که بوی وحدت محض می‌دهند، به یکباره و بدون فکر از او سرمی‌زند. اما آنچه در مقابل نظر حکیم نراقی قابل ذکر و تأمل است، این است که در عرفان اینگونه نیست که تنها وحدت مطرح باشد، بلکه کثرت نیز حضور دارد، اما وحدت قاهر است و کثرت مقهور، یعنی واحد مصداق بالذات موجود است و کثیر موجود بالعرض است، بنابراین کثرت نه پندار محض است و نه مستقل صرف و بریده از حق؛ بلکه از یک تحقق مجازی بهره می‌برد، و در عرفان، اساساً بحث از کثرت مطرح است و همانطوری که در فلسفه کثیر بدیهی

است، اما برای اثبات واحد به براهین متوسل می‌شویم، در عرفان نیز واحد، بدیهی و مشهود است و کثرت معقول. (ر. ک شرح قصص الحکم خوارزمی ص ۵۲۴)

اشکال حکیم نراقی بر قول به ظلیت وجود ممکنات نسبت به وجود حق و نقد نظر وی

بر مبنای رصین عرفانی که همگام با منطق وحی می‌باشد، وجودات امکانی نمودار و ظلّ شمس وجود واجب می‌باشند. چنانکه آیات قرآنی نیز، عالم را آیات الهی معرفی نموده است، به نحوی که از سیر و بررسی در آیات آفاقی و آنفسی حق برایمان جلوه‌گر می‌شود، اما حکیم نراقی، این گفتار را به شدت مورد نقد قرار داده؛ آنچنان که ظلیت عالم را نوعی نقص برای حق تعالی تلقی نموده، زیرا اگر عالم آیه حق باشد و مضاهی او، آنگاه باید وجود سگ و مگس و سایر موجودات پست مضاهی و محاکی حق بوده و تصور آنها، تصور حق باشد، در حالی که حق تعالی متعالی از این گونه زشتی‌ها است (ر. ک ص ۱۲۱). در نقد نظر وی، می‌توان گفت اگر چه یک فیلسوف متأله از ماهیت و احکام آن سخن می‌گوید، اما چون ماهیت را مدار جعل و ارتباط به حق نمی‌داند، در زمانی که بحث ارتباط و افاضه در میان است، با دید هستی‌شناسانه خود همواره نظر بر نور وجود دارد، بنابراین همان‌گونه که حق را جاعل و خالق هستی موجودات - اعم از شریف و خسیس - می‌داند، هستی موجودات - اعم از پست و برتر - را آینه و آیه او می‌داند، نه ماهیت اشیاء را. بنابراین کل وجود، خیر محض است، حتی وجود اشیاء پست، اما عین و ماهیت برخی از امور، نجس می‌باشد، به طور نمونه، عین سگ نجس است، اما وجود قابض بر او طاهر است و همین طور کافر، به لحاظ ماهیتش نجس العین، اما به اعتبار وجود پاک است، و اساساً این در هم آمیختگی موجودات به اعدام و ظلمات و ناپاکی‌ها به جهت دوری از منبع وجود و نور است. (ر. ک اسفار ج ۶ ص ۳۷۵)

بنابراین حیثیت حکایی در مثال‌هایی که حکیم نراقی فرمودند - سگ و مگس - از آن وجودات آنهاست، اما ماهیت و حدود آنها که نقص و زشتی سگ و مگس و ... را در بردارد، هیچ‌گونه ارتباطی با حق تعالی نداشته و حیثیت حکایی و آیه‌ای ندارند. بنابراین از ناحیه حکایت وجود ممکن از حق، هیچ‌گونه غبار امکان و نقص بر ساحت ربوبی نمی‌نشیند، از سوی دیگر، خود حکیم نراقی نیز معلول را از آن جهت که معلول است، آینه حق می‌داند و این حکم اختصاصی به معالیل شریف ندارد، بلکه معلول خسیس نیز این‌گونه است.