

جهان‌شناسی احمد احسائی (بررسی تطبیقی)

جلال زارعی^۱

چکیده

احمد احسائی (۱۱۶۶-۱۲۴۱ق) یکی از بانفوذترین چهره‌های دو سده اخیر شمرده شده است. او نوآوری‌های گوناگونی در مسائل کلامی و به ویژه جهان‌شناسی، پدید آورده است. این مقاله در جستجوی پاسخ به این پرسش است که آیا احسائی آموزه‌های جهان‌شناختی خود را، آن چنان که خود ادعا می‌کند، مستقیماً از ائمه اثنی عشر اقتباس نموده است؟ با مقایسه برخی از آراء و نظرات او با پیشاهنگان عرصه اندیشه درصدد برآمده‌ایم تا تأثیرپذیری او را از سرچشمه‌های متنوع نشان دهیم.

کلید واژه‌ها احمد احسائی، جهان‌شناسی، مزدپرستی، اخوان الصفا، اسماعیلیه، شیخ اشراق، ابن عربی، ملاصدرا.

طرح مسأله

یکی از شاخص‌ترین عقاید احمد احسائی که او را از سایر علمای امامیه متمایز می‌سازد، ادعای او مبنی بر داشتن روابط باطنی و روحی، با امامان شیعه است. وی با اظهار «واخذت تحقیقات ما علمت من ائمة الهدی لم يتطرق علی کلماتی الخطأ لانی ما اثبت فی کتبی فهو عنهم و هم معصومون من الخطأ و الغفله و الزلل و من اخذ عنهم لایخطی من حیث هو تابع و هو تأویل قوله تعالی سیروا فیها لیالی و ایاماً آمنین» (شرح

۱. دانشجوی دوره دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی

الفوائد، ۴) به صراحت مدعی شده که تمام آموزه‌ها و باورهایش به طور شفاهی و مستقیم از تعالیم ائمه گرفته شده و تلویحاً سخنان خود را عاری و مصون از هرگونه نقص و خطا تلقی کرده است. بدیهی است که این ادعای احسائی، بعدها نزد سران شیخیه کرمان و به ویژه نزد میرزا علی محمد شیرازی بازتاب وسیع و قابل توجهی یافته است. از این رو، این مقاله ضمن به چالش خواندن این ادعا کوشیده است تا پاره‌ای از اصطلاحات و مفاهیم کلیدی را که در جهان‌شناسی احسائی اهمیت تام و تمام یافته و در مآخذ پیشین مسبوق به سابقه بوده است، به صورت تطبیقی مورد ارزیابی قرار دهد و توجه خواننده را به خاستگاه‌های گوناگون اندیشه‌های او معطوف سازد.

از جمله موضوعات مهمی که در نظام فکری و جهان‌شناسی احسائی از جایگاه قابل توجهی برخوردار است، موضوع «تنزیه» و «عدم سنخیت خالق و مخلوق» است. وی در شرح این حدیث امام علی (ع) که فرموده است: «و کمال توحید نفی الصّفات عنه لشهادة کُلّ صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة الصفة و الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث»، کمال توحید را همانا نفی صفات از او دانسته و خدا را از هرگونه صفت پاک و منزّه و مبرا شمرده است (شرح المشاعر، ۵۶۷).

گفتنی است ردپای مبحث تنزیه را به طور قابل توجهی می‌توان در نحله‌هایی همچون معتزله، اسماعیلیه و اخوان الصفا کاوش نمود. با این وصف، به نظر می‌رسد احسائی غالباً به آثار اخوان الصفا و اسماعیلیان نظر داشته است تا معتزله. مثلاً، رسائل اخوان الصفا درباره موضوع تنزیه چنین آورده است: «کذلک ما یوجد من أفعال المخلوقین من الروحانیین والجسمانیین و الأعمال، فبحسب الودائع التي فیهم و الآثار المفاضة علیهم باستفادة بعضهم فی بعض، حتی یکون سبحانه موجدهم کلهم، و معطیهم الحیاة، ثم لایکون موصوفاً بصفاتهم فی المعنی و لایستحقونها بالشّرکة له فیها، و هم ذوو درجات و منازل، و لكل واحد منهم صفة تزيد علی ما دونه بها و یتخصص بفضلها، و ذلك موجود لایخفی علی من تأمله کوجود القدرة فی الحيوان کله من الحساس الی الانسان، فان لكل شخص من أشخاصه قدرة یتمیز بها عن غیره، حتی تكون نهایته منها قدرة الانسان علیها کلها، اما بقوة جسمانیة، و اما بجبله نفسانیة، ثم العلم المخصوص به الانسان المتمیز به

عن الحيوان، هم فيه مشتركون لاشركة المساواة بل شركة تنزيه و انفصال و استعلاء في الطبقات، و ترافع في الدرجات، حتى تكون نهايتهم فيه المعرفة لهم به...» (۱۷۴-۱۷۳/۴). اسماعيليان نیز در اين خصوص به طور مستوفی سخن گفته‌اند: «فهو سبحانه لاصورة و لامادة و لاكلاهما و لامعه مادة بها يفعل، فهو من حيث هو هو مغاير لجميع الخلقة بصفاتها التي لها، و في حجاب تود العقول رفعه لملاحظه تلك الوحدة و الاخبار عنها، الا بنفي صفة الموجودات حاملها و محمولها و باطنها و ظاهرها عند ذكره تعالى، فسبحان من لا تتوره الصفات و لا تنبى عنه العبارات...» (كرمانى، ۱۴۰).

از اين مطالب همچنين مستفاد می‌شود که خداوند سبحان به هيچ چيز شبيه نيست و با هيچ کس کوجکترين وجه اشتراکی ندارد و ليس کمثله شيء است. به طور کلی، تمامی اين آثار که عمدتاً بر دوگانه گرايي و خالق و مخلوق مبتنی است و بيشتربر الهيات سلبی و نه الهيات ايجابی متمرکز است، اساساً و امدار معتزله است. ناگفته نماند که ابو يعقوب کندی نخستين مسلمانى بود که اصطلاحاتى همچون «ايس» و «ليس» را وضع نمود و سپس اسماعيليه، اخوان الصفا، فارابى، ابن سينا و... از آنها سود جستند (اخوان الصفا، ۵۲/۱).

يکى از مباحثى که در جهان‌شناسى احمد احسائى بسيار مورد توجه واقع شده است، مبحث نور است. احسائى در نوشته‌هاى خود به کرات درباره نور و تقسيمات آن قلم فرسايى نموده است. به عنوان نمونه، وى در شرح حديث امام على (ع) که فرمود: «ان العرش خلقه الله تبارک و تعالى من انوار اربعة. نور احمر منه احمرت الحمرة و نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور اصفر منه اصفرت الصفرة و نور ابيض منه البياض و هو العلم الذى حملة الله الحملة»، اظهار داشته است که عرش معانى متعددى دارد، اما در اينجا مراد از عرش مظهر رحمانيت است و الرحمن على العرش استوى بدان معناست که خداوند با رحمانيت خود بر هر امرى استوار گرديد و به هر صاحب حقى حق خود را داد و به هر مخلوقى رزق او را عطا کرد. مجموع اين انوار چهارگانه همان کل عرش است. نور سفيد عالى‌ترين آنهاست و در سمت راست عرش قرار دارد. نور زرد در زير نور سفيد و نور سبز در سمت چپ عرش و نور سرخ زير نور سبز قرار دارد. نور سفيد به «سبحان الله» و نور زرد به «الحمد لله» نور سبز به «لا اله الا الله» و نور سرخ به «الله اكبر»

اشاره دارد. این ارکان چهارگانه در واقع همان وجود مقید است که اول آن عقل اول و آخر آن ما تحت الثری است.

خداوند برای هر یک از انوار و یا ارکان چهارگانه مذکور، فرشته‌ای که حامل آن رکن است قرار داده است. این فرشتگان عبارتند از: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل. مراد از حمل کردن آن است که شئون هر فرشته منحصر به همان قلمرو است. هر یک از این فرشتگان، جنود و گماشتگان بی شماری را از ملائکه در اختیار دارد. در نتیجه، وجود مقید با توجه به خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یحییکم بر چهار مرتبه خلق، رزق، موت و حیات متکی است. این چهار مرتبه با انوار چهارگانه و چهار فرشته یاد شده تناسب دارد. جبرئیل از جهت نور سرخ بر آثار مرتبه خلق موکل است و این حدیث پیامبر «الورد الاحمر من عرق جبرئیل» ناظر به این مطلب است؛ میکائیل از جهت نور سفید بر آثار رزق موکل است و پیامبر (ع) درباره او فرموده است: «الورد الابيض من عرقی»؛ عزرائیل از جهت نور سبز بر موت موکل است؛ و اسرافیل از جهت نور زرد بر حیات موکل است و پیامبر (ص) درباره او چنین آورده است: «الورد الاصفر من عرق البراق».

بنابراین، نور سفید همان قلم و همان نام الله است که آسمانها و زمینها به واسطه او روشن گردید؛ و او همان رکن راست و اعلاى عرش و مظهر رحمانیت است؛ او همان الف قائم و معانی مجرد از مدت و ماده و صورت است؛ او همان قلم مذکور در روایات نزد مقام قاب قوسین است؛ او همان روح القدس اکبر، همان نخستین مخلوق و همان اولین وجود مقید است؛ او همان عاقل اول است که پذیرای اسمای بیست و هشت‌گانه گردید که اول آن بدیع و آخر آن رفیع الدرجات است. در این حدیث امام حسن عسگری (ع) که «و روح القدس فی جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباکورة» مراد از «صاقورة» همان عرش مذکور، و ائمه آن باغها را با دست در زمین خشک، که همان دوات نخستین است، غرس کردند. نون همان دوات نخستین والقلم و مایسپرون است. پس قلم نور زرد است و «مایسپرون» همان نور سبز است (احسائی، جوامع الکلم، ۱۰۶/۲، مجموعه الرسائل، ۱۹۹-۲۰۱).

افزون بر این، احسائی در یکی از رسائل خود خاطر نشان می‌سازد، اولین موجودی

که خداوند در عالم امر آفرید، نور محمد(ص) یا حقیقت محمدیه بود که هزار دهر، که بر طبق روایات هر دهری برابر با صد هزار سال است، پیش از انوار انبیاء آفرید. سپس خداوند تنها چهارده نور را از نور محمد(ص) آفرید، به سان چراغی که از چراغ قبلی روشنایی می‌گیرد. پس از این مرحله، خداوند سبحان از آن چهارده نور شعاعی آفرید که به صد و بیست و چهار هزار قسم تقسیم نمود و از هر قسمی نور یک نبی را آفرید که هزار دهر سرگرم عبادت خدا شدند و سپس از شعاع انوار انبیاء، انوار مؤمنین را خلق کرد (شرح‌المشاعر، ۲۶۱).

با توجه به مطالب یاد شده، می‌توان گفت که دیدگاه احسائی در خصوص مبحث نور مستقیماً از جهان‌شناسی شیخ اشراق و ملاصدرا و به طور غیر مستقیم از جهان‌شناسی مزدا پرستی مبتنی بر دو جهان مینوئی و گیتائی و حقیقت نور (بندهشن، ۳۳-۳۸؛ بهار، ۳۲-۳۸)، ابن عربی و مکتب نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است.

در این میان بیش از همه شیخ اشراق حائز اهمیت است. وی در خصوص موضوع نور، وارث حکمت یونانی و به ویژه حکمت خسروانی است. در واقع، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌هاییست که بر تکامل فلسفه و عرفان نظری تأثیر قابل توجهی داشته است و در طول قرون متمادی چهره‌های گوناگونی به افکار و آثار او بذل توجه نموده‌اند. از قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری گرفته تا ملاصدرا، محسن فیض کاشانی و احمد احسائی. سهروردی طرح «حکمت مشرقی» را که ابن سینا در اواخر عمرش پی افکنده بود، اما هرگز نتوانست به انجام آن توفیق یابد دوباره از سر گرفت و آن را به اوج رشد و شکوفائی خود رساند (کرین^۱، ۲۹۰). سهروردی معتقد بود که ابن سینا نسبت به اصل مشرقی که نزد حکمای خسروانی به منصب ظهور رسیده بود، شناخت کافی نداشته است (همانجا). یکی از ویژگی‌های مهم حکمت اشراق سهروردی و به طور کلی افلاطونیان ایرانی، یعنی پیروان حکمت اشراقی، تفسیر مثل افلاطونی و نظریه فیضان نوافلاطونی با اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی است (همو، ۲۹۰-۲۹۱).

در مجموع، باید اذعان نمود که جهان‌بینی سهروردی که مبتنی بر نور است، به شدت متأثر از نظام فکری افلاطون و فلوپین و به ویژه جهان‌بینی زرتشتی است و خود بارها به این تأثیرپذیری اقرار کرده است (همو، ۳۰۰). به عنوان مثال، واژه خورنه یا فره که در اوستا با مفهوم «پیروزی» پیوند نزدیکی دارد، در نظام فلسفی سهروردی معادل نورالانوار است، به واژه «قهر» ترجمه می‌شود و در اصطلاح «انوار قاهره» به کار گرفته می‌شود (همو، ۲۹۵). انوار سلسله عرضی یا انوار متکافئه یا ارباب انواع سهروردی بی‌شباهت به «ایزدان» زرتشتی نیست (همو، ۲۹۷).

همچنین، یکی از نکات قابل ملاحظه‌ای که در آثار احسائی به چشم می‌خورد، کاربرد مکرر اصطلاح «نورالانوار» است. بدون تردید، این امر را نمی‌توان حمل بر تصادف یا توارد نمود چه، سابقه کاربرد این واژه در آثار شیخ اشراق بر همگان آشکار است. با این همه، مفهوم نورالانوار نزد شیخ اشراق و احسائی به طور یکسان به کار نرفته است. شیخ اشراق با توجه به *الله نور السموات و الارض ذات خدا را عین نور دانسته و از او به نورالانوار تعبیر کرده است*، در حالی که احسائی ضمن تأکید بر تنزیه خدا نور را در آیه مزبور به معنای منور تلقی نموده و اصطلاح نورالانوار را نه بر خدا بلکه بر حقیقت محمدیه اطلاق کرده است (مجموعه الرسائل، ۱۷۱). وی می‌افزاید که نور ذات خدا نیست، بلکه فعل او، مفعول او، اسماء و صفات اوست؛ یعنی صفات افعال اوست که همگی محدث و مخلوقند به فعل خدا (شرح المشاعر، ۶۴۱).

به علاوه، برخی از صاحب نظران بر این باورند که موضوع حقیقت محمدیه و چهارده نور در امام‌شناسی و الهیات احمد احسائی با آئون‌های والنتینوس، مسیح‌شناسی کترین و مسیح‌شناسی گنوسی قابل مقایسه است (کربن، ۱۹۷۲، ۴/۲۰۸-۲۹۷).

اگر چه نظر احسائی همچون سایر مسلمانان با کلیت نظریه فیض و یا صدور مکتب نوافلاطونی موافق است، تفاوت‌های اساسی با آن دارد. قول او به وجودات سه‌گانه، مشیت و ابداع و اراده به عنوان فعل خدا، حقیقت محمدیه به عنوان اولین صادر، صدور چهارده نور از نور محمدیه، صدور نور انبیاء از نور چهارده معصوم و امثال آنها، او را از مکتب نوافلاطون متمایز می‌سازد.

احسائی از طریق مطالعه و نقد نوشته‌های ملاصدرا با بسیاری از مصطلحات

عرفانی ابن عربی به طور غیر مستقیم آشنا گردیده است. به نظر می‌رسد یکی از نکاتی که از طریق آثار ملاصدرا به جهان‌شناسی احسائی راه یافته است، موضوع سلسله مراتب وجود ابن عربی است. احسائی در جهان‌شناسی خود به سه وجود قائل است: ۱- وجود حق ۲- وجود مطلق ۳- وجود مقید. از دیدگاه او، وجود در مرحله نخست، احدی الذات است و امکان تصور هر گونه کثرت یا تعدد و یا اختلاف در ذات او محال است و در ظرف امکان و اعتبار و فرض و عبارت و اشارت نمی‌گنجد. او به هیچ قیدی محدود و محصور نمی‌شود، حتی قید اطلاق. او وجودی است که نه او به غیر و نه غیر به او تعلق می‌گیرد.

وجود در مرحله دوم همان مشیت خدا و فعل و اختراع و ابداع و ارادت است. او وجودی است که به غیر تعلق می‌گیرد. وجودی است که به صورت تعلق فاعلی و علی به غیر، و به صورت تعلق مفعولی و معلولی، غیر به او تعلق می‌گیرد. این وجود همان عالم امر و وجود راجح است.

وجود در مرحله سوم، وجودی است که به غیر و غیر به او تعلق می‌گیرد و به قید خاص که همان ماهیت است مقید می‌شود. اول این وجود ذره و آخر آن ذره است. به دیگر سخن، اول آن عقل اول و آخر آن ما تحت الثری است. از این رو، وجود حق همان معبود، وجود مطلق همان فعل و وجود مقید یا متساوی همان مفعول اوست (احسائی، مجموعه الرسائل، ۱۸۸-۱۸۹، جوامع الکلم، ۲/۱۰۰-۱۰۱).

بدون شک، این تقسیم بندی احسائی از وجود با جهان‌شناسی و نظریه تجلی محی‌الدین بن عربی و پیروانش قابل مقایسه است. در جهان‌شناسی ابن عربی، ترتیب نزولی این حضرات بدین صورت است: ۱- حضرت غیب الغیب ۲- فیض اقدس ۳- فیض مقدس. خداوند دارای دو تجلی است که فیض اقدس و فیض مقدس نامیده می‌شوند. تجلی اول، که تجلی علمی غیبی یا تجلی ذاتی حبی یا فیض اقدس نامیده می‌شود، عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابتة در حضرت علم. به عبارت دیگر، حق تعالی در تجلی ذاتی به صورت استعدادها و قابلیت تجلی یافت و خود را در مرتبه علم به رنگ اعیان نمایان ساخت. در تجلی دوم که تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدس نامیده شده است، حق به احکام و آثار اعیان ثابتة ظاهر می‌شود، از این رو عالم خارج

وجود می‌باید. به عبارت دیگر، فیض اقدس که تجلی ذاتی حق است، باعث ظهور اعیان است و فیض مقدس که تجلی وجودی اوست، باعث وجود احکام و آثار و اعیان است (ابن عربی، ۸-۹).

از سوی دیگر، می‌دانیم که اعیان ثابت و جهان‌شناسی ابن عربی کاملاً متأثر از مُثُل افلاطون و به ویژه نظریه فیضان یا صدور فلوطین است. با این تفاوت که ابن عربی به جای اصطلاح فلوطینی «فیض» از لفظ «تجلی» سود جسته است. اختلاف اساسی آن دو در آن است که در نظریه فیضان فلوطین صدور موجودات به صورت مستقل و مجزا از یکدیگر صورت می‌گیرد، اما نزد ابن عربی این صدور به صورت یک سلسله به هم پیوسته است و حق در صورت اشیاء مختلف تجلی می‌کند و خود را محدود می‌سازد (ایزوتسو، ۱۶۹).

اگرچه احسانی در شروحاتی که بر آثار ملاصدرا نوشته است، هم بر وی و هم بر ابن عربی به شدت تاخته و محی‌الدین را مسی‌الدین نامیده است، به عاریت گرفتن اصطلاحاتی همچون حقیقت محمدیه، نفس رحمانی، مرتبه جامع و نظایر آنها از ابن عربی امری نیست که بتوان آن را انکار کرد.

احسانی بر این باور است که اسامی خداوند در خلق و ایجاد اشیاء مؤثر است و هیچ امری، از عقل اول گرفته تا ما تحت الثری، وجود پیدا نمی‌کند مگر به اسمی از اسماء الله. وی به سان عارفان، مراتب حق را به دو قسم، دایره عقل و دایره جهل تقسیم می‌کند. مراتب دایره عقل بیست و هشت حرف و موسوم به حروف کونیه است و مراتب دایره جهل نیز بیست و هشت حرف و برعکس دایره عقل است. هر یک از این حروف بیست و هشت‌گانه نماینده یکی از اسماء الله است و به ترتیب حروف ابجد بدین صورت تنظیم شده است (جوامع الکلم، ۱/۱۳۸، مجموعه الرسائل، ۵۳-۵۴).

| ردیف | حرف | اسماء الله | مظاهر علوی |
|------|-----|--------------|-------------|
| ۱ | الف | بدیع | عقل کلی |
| ۲ | باء | باعث | نفس کلی |
| ۳ | جیم | باطن | طبیعت کلی |
| ۴ | دال | آخر | ماده کلی |
| ۵ | هاء | ظاهر | عالم خیال |
| ۶ | وار | حکیم | جسم کلی |
| ۷ | زاء | محیط | عرش |
| ۸ | حاء | شکور | کرسی |
| ۹ | طاء | غنی الدهر | فلک البروج |
| ۱۰ | یاء | مقتدر | فلک المنازل |
| ۱۱ | کاف | رب | فلک زحل |
| ۱۲ | لام | علیم | فلک مشتری |
| ۱۳ | میم | قاهر | فلک مریخ |
| ۱۴ | نون | نور | فلک خورشید |
| ۱۵ | سین | مصور | فلک زهره |
| ۱۶ | عین | محصى | فلک عطارد |
| ۱۷ | فاء | مبین | فلک قمر |
| ۱۸ | صاد | قابض | کره اثير |
| ۱۹ | قاف | حی | کره هوا |
| ۲۰ | راء | محبی | کره آب |
| ۲۱ | شین | ممیت | کره خاک |
| ۲۲ | تاء | عزیز | مرتبہ جماد |
| ۲۳ | ثاء | رزاق | مرتبہ نبات |
| ۲۴ | خاء | مذل | مرتبہ حیوان |
| ۲۵ | ذال | قوی | مرتبہ ملک |
| ۲۶ | ضاد | لطیف | مرتبہ جن |
| ۲۷ | ضاء | جامع | مرتبہ انسان |
| ۲۸ | غین | رفیع الدرجات | مرتبہ جامع |

این مراتب بیست و هشت‌گانه که موسوم به حروف کونیه است، مراتب تنزلات عقل را در برمی‌گیرد و شامل کلیات وجود است، نه جزئیات وجود. نکته‌شایان توجه آن است که جدول مذکور به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه احسائی در تقسیم‌بندی سلسله مراتب وجود از مکتب ابن عربی و مکتب نوافلاطونی متأثر بوده است.

یکی از نقاط مشترکی که در جهان‌شناسی احسائی و اسماعیلیه و اخوان الصفا مشاهده می‌شود، استفاده از اصطلاحاتی همچون ابداع، ابداع‌کننده، ابداع‌شونده، اختراع و مخترع است. در رسائل اخوان الصفا چنین آمده است: «اعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى التي لا يشركه فيها أحد من خلقه، و معرفته التي لا يعرّف بها الأهو، أنه مبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليم حي موجود مبدع قديم فاعل، و أنه المعطى من جودة الوجود هذه الصفات و ما ينبغى له و يليق، فأفاض على العقل من ذلك أنه مبدىء محدث حي قادر مخترع عالم فاعل موجود. فالعقل مبدىء لما بدا منه، و فاعل بمعنى مفعول، و محدث بمعنى أنه محدث معلول، و معطى الحياة لمن دونه كما أعطى، و موجود بوجود أفعاله الصادرة عنه» (اخوان الصفا، ۴/۱۷۳).

حمیدالدین کرمانی نیز در *راحة العقل*، آفرینش هستی را نه از راه فیض بلکه از طریق ابداع، اثبات نموده است. «قلنا ان الذى يترتب أولاً فى الوجود هو المتصور أنه لم يكن فوجد على طريق الابداع والاختراع لا من شىء، ولا على شىء، ولا فى شىء، ولا بشىء، ولا لشىء، ولا مع شىء الذى هو الشىء الأول، فيكون وجوده من طريق الترتيب وجوداً ثابتاً و وجوداً أولاً، بكونه نهاية أولى، و علة أولى بها يتعلق وجود ما سواها فى الموجودات متوجهاً فيه نحو النهاية الثانية ... و ذلك المبدأ الاول نسميه العقل الاول و الموجود الاول. الذى وجوده لا بذاته بل بأبداع المتعالى سبحانه اياه» (ص ۱۵۷-۱۵۸).

احمد احسائی نیز به کرات در آثار خود از این اصطلاحات سود جستته است. به عنوان مثال، او در یکی از رسائل خود چنین آورده است: «فاعلم ان الله سبحانه خلق الخلق لا من شىء و لا لشىء بل اخترعهم اختراعاً و ابتدعهم ابتداعاً اخترع وجوداتهم لا من شىء بفعله و لم يكونوا قبل الاختراع شيئاً و أنّما اشيأء بالمشيئة و لهذا قال على (ع) فى خطبته يوم الجمعة و الغدير و هو منشئ الشىء و حين لاشىء اذ كان الشىء من مشيئته»

(مجموعه الرسائل، ۱۳۰).

احسائی معتقد است که مشیت و ابداع عبارت است از فعل الله و محل آن حقیقت محمدیه است. مشیت و ابداع به منزله فعل، و حقیقت محمدیه به منزله انفعال است. مراد از فعل جهت علیت و مراد از انفعال جهت معلولیت و نه تعدد است. وی با استناد به روایت «نحن محالّ مشیة الله» اظهار می‌دارد که مشیت همان ابداع و منشیء است. چه، مشیت بنده خداست و خدا هیچ بنده‌ای را مطیع‌تر از او و نزدیک‌تر به او نیافریده است. از این رو، هر امری جز خدا با مشیت، شیء می‌شود. شیء را بدان سبب شیء می‌نامند که او مُشَاء است و این امر به حسب ظاهر است. اما به حسب حقیقت، خدا منشیء حقیقی است و با مشیت هر آنچه خواهد انشاء می‌کند و با ابداع، موجود بدیع می‌آفریند. مشیت از آنجا که از حق مشتق می‌شود، منشیء به شمار می‌آید. این مشیت وجه فاعل به فعل است نه به ذات؛ چه، فعل به ذات فاعل قوام ندارد، بلکه وجه فعل از فاعل با فعل است و از او به نفس الفعل تعبیر می‌شود؛ چنان که پیامبر در این باره فرموده است: «خلق الله المشیة بنفسها» (جوامع الكلم، ۱ / ۵۵؛ مجموعه الرسائل، ۵۵).

افزون بر این، احمد احسائی در شرح المشاعر اظهار می‌دارد که مراد ملاصدرا از علت نخستین خداست و صادر اول ابداع اوست که ساری در همه اشیاء است و مشیت را همان ذات خدا دانسته است. وی با رد این سخنان معتقد است که براساس مذهب ائمه، علت نخستین همان فعل خداست و صادر اول عبارت است از وجود و حقیقت محمدیه، و اشیاء همگی از شعاع آن حقیقت ترکیب یافتند. وی با استناد به حدیث امام رضا(ع) که فرموده است: «المشیة و الارادة و الابداع اسماءُها ثلاثة و معناها واحد» و نیز در این حدیث امام رضا(ع) «المشیة و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه لم یزل شائئاً مریداً فلیس بموحّد» فعل خدا را همان مشیت و ارادت و ابداع او دانسته است (شرح المشاعر، ۳۸۹). وی برخلاف ملاصدرا که معتقد است، عالم امر همان عالم عقول و عالم خلق همان عالم نفوس است، بر این باور است که عالم امر همان عالم مشیت و ارادت و اختراع و ابداع است، و عقول از عالم خلق است. چه، عالم خلق عالم مفعولات است (همان، ۵۹۹).

وی در ادامه سخنان خود می‌گوید که عقل از مفعولات است، ولی اولین مخلوق از

مفعولات شمرده نمی‌شود، بلکه اولین مخلوق از مرکبات و مقیدات است. همچنان که از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که «انَّ العَقلَ اولَ خلقِ مِنَ الرُّوحانینِ عَنِ یَمینِ العَرشِ...» براساس این حدیث معلوم می‌شود که عقل یکی از چهار رکن عرش تلقی شده و عرش پیش از عقل بوده است. همچنین، بنا به این روایت امام حسن عسکری (ع) که می‌فرماید «و روح القدس فی جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباکورة» روشن می‌گردد که غرس کردن جنان صاقوره پیش از خلق روح القدس صورت گرفته است. مراد از روح القدس همان عقل و همان قلم است (همان، ۶۱۵).

عقل اول یا عقل کل، اولین وجود از وجودات مقید و آفریده خداست؛ عقل اول اولین شاخه‌ای است که بر درخت خلد روئید و اولین کسی است که از میوه وجود تکوینی در جنان صاقوره تناول کرد و اولین رکن ایمن و اعلا از ارکان عرش است. خداوند پیش از عقل اول، آب نخستین را که همان نَفَسِ رحمانی و حقیقت محمدیه و همان امر است آفرید و سپس آن را بر ارض جُرز (یا زمین مرده) که زمین قابلیت است و حکماء آن را امکان استعدادی می‌نامیده‌اند، جاری نمود و از آن دو عقل کلی را آفرید و این عقل همان نَفَسِ رحمانی سوم است (همان، ۱۰). به دیگر سخن، بالاتر از عقل اول، زمین مرده و بالاتر از زمین مرده آب قرار دارد (همان، ۴۶).

احسانی موجودات را به دو قسم تقسیم نموده است. موجود قائم به «امر فعلی» و موجود قائم به «امر مفعولی». از دیدگاه او، موجود قائم به امر فعلی همان مشیت و اراده و ابداع است و دارای قیام صدور است، و موجود قائم به امر مفعولی همان اولین صادر از فعل خدا و همان حقیقت محمدیه یا نورالانوار است و دارای قیام رکنی و قیام تحقق است (همان، ۶۰۳).

علاوه بر این، وی در بخشی از شرح المشاعر، اولین صادر از فعل خدا و اولین متعلق فعل خدا را «امکان» و یا «مشیت امکانیه» دانسته است. خداوند از نفس فعل، امکانات همه اشیا را فراهم نمود و علم هیچ کس بدان احاطه ندارد. پس از مشیت امکانیه، مشیت کونیه است که می‌توان بدان احاطه پیدا کرد. خدا با مشیت کونیه هر آنچه را خواست تکوین و ایجاد نمود. اولین کائن از فعل تکوینی او همان طینت طیبه یا آب یا ن و القلم ما یسطرون یا حقیقت محمدیه است (همان، ۱۳۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه احسائی دربارهٔ پیدایش و آفرینش هستی تلفیقی از نظریهٔ ابداع اسماعیلیان و نظریهٔ فیضان نوافلاطونی است. از مطالب یاد شده چنین استنباط می‌شود که احسائی اگرچه از اصطلاحاتی همچون ابداع، نور الانوار و حقیقت محمدیه سود می‌جوید، آنها را در معانی متفاوتی به کار می‌برد.

نتیجه

احمد احسائی به رغم آنکه مدعی است تعالیم خود را در حوزهٔ دینی و به ویژه جهان‌شناسی به طور شفاهی و بدون واسطه از ائمه اثنی عشر برگرفته است، مستقیماً یا به طور غیرمستقیم از آیشخورهای متنوعی همچون معتزله، اسماعیلیان، اخوان الصفا، شیخ اشراق، ابن عربی، ملاصدرا، مکتب نوافلاطونی و مزدآپرستی سیراب شده است.

کتابشناسی

ابن عربی، محمدبن علی، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.

احسائی، احمدبن زین الدین، جوامع الکلم، تبریز، بی تا، ۱۲۷۳ق.

همو، شرح زیارة الجامعة الکبيرة، کرمان، چاپخانهٔ سعادت، ۱۳۵۶ش.

همو، شرح الفوائد، تبریز، زر، ۱۲۷۴ق.

همو، شرح المشاعر، کرمان، چاپخانهٔ سعادت، ۱۳۶۶ش.

همو، مجموعة الرسائل الحکمیة، کرمان، چاپخانهٔ سعادت، بی تا.

اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، به کوشش عارف تامر، بیروت - پاریس، منشورات عویدات، ۱۹۹۵م.

ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمهٔ محمد جواد گوهرین، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ش.

بندشهن، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۸۰ش.

بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، آگاه، ۱۳۷۸ش.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، کویر، ۱۳۷۷ ش.
کرمانی، حمیدالدین، *راحة العقل*، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۸۳ م.

Corbin, Henry; *En Islam Iranian*, 4 Tome, (ed.) Gallimard, 1972.