هستی در عرفان اسلامی

نجفی افرا، مهدی

نخستین کسانی که از وجود بحت، اصیل متحقق در خارج سخن در میان آورده‏اند عرفا هستند که از حقیقت یگانه وجود خدا و مظاهر و جلوات او سخن گفته‏اند که در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

قطع نظر از آنچه گفتیم، در کتب متداول فلسفی ضمن حکم به مغایرت مفهومی وجود و ماهیت و اثبات زیادت وجود بر ماهیت در مورد تحقق و اصالت یکی از آن دو مفهوم بحث می‏کند که حقیقت خارجی کدام یک از آن دو محسوب می‏شود و آثار خارجی اشیاء به کدام یک از اینها قابل انتساب است.

بطور کلی در این زمینه می‏توان چهار نظریه را مطرح نمود:

الف)هم وجود و هم ماهیت هر دو اصیل باشند که مورد قبول حکماء نبوده و با دلایل متعدد به نفی آن می‏پردازند.

ب)هیچیک را اصیل قلمداد نکنیم و هر دو را اعتباری فرض کنیم که سوفسطائیان از پیروان این نظر محسوب می‏گردند و البته در میان متأخران نیز قائلانی دارد.این ایده نیز از سوی حکماء مردود شمرده می‏شود.

ج)ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد.این تئوری به میر داماد، شیخ اشراق، امام فخر رازی، صدر الدین دشتکی و برخی دیگر از حکماء و متکلمان نسبت داده شده است.این گروه نیز برای اثبات ادعای خود دلایلی آورده‏اند که در جای خود به آنها اشارت رفته است. (1)

د)اینکه هستی و وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری؛صدرا طراح اصلی این نظریه است که براهین عدیده‏ای بر اثبات ادعای خود ارائه نموده است.گرچه این بحث، در کتاب اصلی او، اسفار بیشتر به دفع شکوک پرداخته و آثار آن در بخش‏های دیگر فلسفه او کمتر به چشم می‏خورد؛در حالیکه در کتاب‏های دیگر چون المشاعر و المسائل القدسیه، به براهین بصورت مبسوطتری پرداخته است.

با احتساب حکمای مشاء و عرفا می‏توان معتقدان این نظریه را به سه گروه تقسیم نمود: مبنای تقسیم آن است که اگر قبول کنیم، وجود در خارج اصیل و متحقق است، آیا این امر متحقق حقیقت واحد است، یا حقایق متعدد و متکثر و در صورت حقیقت واحد بودن، مسئله کثرت و تعدد چگونه قابل حل خواهد بود.

نظریه اول:

این دیدگاه به حکماء مشاء؛منسوب است که حکمای مشاء گفته‏اند:از آنجائی که وجودات آثار مختلف دارند از تعدد و اختلاف برخوردارند و چون حقیقت وجود بسیط است و ترکیب در آن راه ندارد، اختلاف و تباین بین آنها، به تمام ذات خواهد بود؛

و عند مشائیة حقایق

تبانیت و هو لدیّ زاهق

بنابراین وجودات در اصل حقیقت اشتراکی با یکدیگر نداشته و تنها در معانی انتزاعی چون وجود، وحدت جوهریت و عرضیت مشارکند.این نظریه در واقع قائل به بینونت ازلی (1).این دلایل را در نوشتار دیگر، تحت عنوان«هستی در فلسفه صدرا»به تفصیل بیان داشته‏ایم.

بین موجودات است.استاد حسن زاده آملی در کتاب رساله وحدت از دیدگاه حکیم و عارف عقیده مشاء را چنین طبقه‏بندی نموده است:

1-وجود اصیل در تحقق و ماهیت اعتباری است؛

2-وجودات حقایق متباینه به تمام ذواتها البسیطه‏اند؛

3-وجود مطلق عام عارض لازم وجودات خارجیه متباینه است و محمول است بر آنها؛ اما محمول من صمیمه محمول ضمیمه‏ای؛

4-اطلاق وجود عام بر وجودات خارجیه متباینه علی سبیل تشکیک است که لازم واحد است و ملزومات متعدده و متباینه(چنانکه ذات واجب تعالی اولی و اقدم بر دیگر ملزومات و مخلوقات است)؛

5-از این ملزومات یعنی وجودات خارجیه متباینه یکی از آنها که واجب تعالی است صرف وجود می‏باشد، به این معنی که ماهیت ندارد و جزوی، کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیة. (1)

البته بیان خواهیم کرد که ترسیم حکمای مشاء از تشکیک با بیان تشکیکی صدرا و عرفانی تفاوت بنیادی دارد.چنانکه تشکیک صدرائی را حکما مشاء بکلی منکرند و اعتقاد به چنین تشکیکی را مستلزم انکار علیت و معلولیت می‏دانند.

بر نظریه مشاء، اشکالات متعدد مطرح شده است که برخی از آنها عبارتند از:

1-اگر ذات مقدس حق، متباین من جمیع الوجوه با اشیاء خارجیه باشد، هیچ موجودی جهت معلولیت پیدا نخواهد کرد، چون مباین بما هو مباین، از آن جهت که مباین است، از مباین صادر نشود.بنابراین حکماء مشاء که برای پرهیز از انکار علیت و معلولیت، تشکیک را رد نموده‏اند، ناآگاهانه به انکار رابطه علی و معلولی پدیده‏ها با ذات اقدس حق و با یکدیگر کشیده شده‏اند.

2-یا تعدد افراد خارجیه و ذهنیه آن طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود، صحیح است یا (1).رساله وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، ص 53.

نیست.اگر تحقق خارجی فرد آن طبیعت صحیح باشد، لازم می‏آید که تمام افراد اعم از وجود یافته و وجود نیافته بر حسب ذات ممکن باشند که خلف است یعنی آنچه واجب فرض شده بود، واجب نخواهد بود.اگر تحقق خارجی افراد متعدده صحیح نیست و این عدم صحت برای این است که تعین آن طبیعت نفس حقیقت او در خارج است.بنابراین اگر از آن طبیعت، دو فرد موجود باشد، لازم می‏آید که در حقیقت طبیعت انقلاب حاصل گردد؛چون وقتی تعین عین حقیقت اوست، بیش از یک واحد شخصی نمی‏تواند باشد.

پس، تعدد موجب قلب حقیقت آن طبیعت خواهد بود که محال است.

3-مفهوم و مصداق در حقیقت متحدند و تنها در نحوه وجود با هم اختلاف دارند که مفهوم موجود به وجود ذهنی و مصداق موجود به وجود خارجی است.

بنابراین چگونه می‏شود، مفاهیم واحدی چون وجود، وحدت، جوهریت و مانند آن را از حقایق کثیر بما هو کثیر انتزاع کرد.

نظریه دوم:

دیدگاه صدرا:بر اساس این دیدگاه، وجود حقیقت واحد است اما حقیقت واحد ذو مراتب، که مراتب آن بواسطه شدت و ضعف، نقص و کمال، تقدم و تأخر با یکدیگر اختلاف پیدا می‏کند.

از نظر ایشان، کثرت امری حقیقی و به دو صورت قابل ملاحظه است:یکی بصورت کثرت طولی، که در آن موجودات هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین‏تر اشد و نسبت به مرتبه بالاتر اضعف‏اند.این سلسله در صعود به جائی می‏رسد که مافوق آن وجودی نیست و آن اشد مراتب وجود است که ذات اقدس حق تعالی باشد.در جهت نزول نیز به موجودی منتهی می‏گردد که از ضعیف‏ترین مرتبه وجودی برخوردارست که همان هیولی باشد.در اینجا عامل کثرت و وحدت، همان وجود است.به تعبیر دیگر، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است.

صورت دیگر کثرت، عرضی است که عامل کثرت ماهیت است چون ماهیات با هم تباین ذاتی دارند، وجود که عارض ماهیت است با تباین و تعدد ماهیت، تعدد پیدا می‏کند.از کثرت طولی به تشکیک خاصی تعبیر می‏کنند؛این تشکیک در مقابل تشکیک عامی قرار دارد که در آن ما به الاختلاف غیر از ما به الاشتراک است.تشکیک بنا بر قول مشاء، تشکیک عامی است و بنا بر قول صدرا، تشکیک خاص.این همان قول وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

نظریه سوم:

دیدگاه عرفا:از عرفا اقوال متعددی در وجود نقل شده است.برخی از آنها به کلی کثرت را از وجود نفی نموده‏اند و جمیع موجودات را موهوم و اعتباری صرف می‏دانند و معتقدند که در دار وجود، موجود واقعی و نفس الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد و عالم منحصر به یک وجود و هستی صرف و بسیط من جمیع الجهات است و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می‏کند صرف توهم و محض تخیل و ثانیه ما یراه الاحولند.این همان قول به وحدت وجود و موجود است.جمعی دیگر، حق تعالی را به منزله کلی طبیعی می‏دانند و از برای حق، مقام و مرتبه‏ای غیر از وجود اشیاء ممکنه نمی‏دانند که صدرا این قول را سخیف دانسته و باطل می‏شمارد. (1) و مرحوم آخوند نوری در توجیه این نظریه گفته است:

مراد اینها از اطلاق، اطلاق خارجی است و وجودات مقیده، تعین این وجودند، معیت این وجود با وجودات مقیده معیت قیومی است نه معیت سریانی؛یعنی مراد اینها از وجود لا بشرط، لا بشرط مقسمی است نه قسمی، لا بشرط مقسمی حقیقت وجود است و لا بشرط قسمی کلی طبیعی و وجود منبسط است.

محققان و عرفای کامل، وجود را اصیل و محقق در خارج و اصل واحد و سنخ فارد می‏دانند ولی اصل حقیقت را دارای مراتب مقول به تشکیک نمی‏دانند بلکه حقیقت وجود را واحد می‏دانند که از آن به واحد شخصی تعبیر نموده‏اند.

(1).ر.ک به اسفار، ج 1، ص 71.

مفهوم وجود:

از دیدگاه عارف مفهوم وجود نیز بدیهی است و بدون واسطه در ذهن نقش می‏بندد چنانکه فیلسوف مفهوم وجود را ابده بدیهیات قلمداد می‏کند.

«مفهوم وجود بر خلاف مفاهیم و معانی مرکبه از جنس و فصل، بدون واسطه در ذهن و نفس مرتسم می‏شود.مفهوم و معنا هر چه از ترکیب دورتر باشد، ظهور و حصول آن در ذهن تمام‏تر خواهد بود.اگر مفهومی به طور کلی عاری از ترکیب و تقید باشد، حصول آن در ذهن ارتسام و حصول اولی و بدیهی خواهد بود.ناچار چنین مفهومی بر همه اشیاء صادق است و چنین مفهومی از سنخ ماهیت جوهریه و عرضیه نخواهد بود.» (1)

عارف همانند حکیم، معتقد است که وجود اعتباری صرف نبوده و از حقیقت و اصالت برخوردارست.عبارت قیصری در این باره چنین است:

«و لیس امرا اعتبار یا کما یقول الظالمون لتحققه فی ذاته مع عدم المعتبرین ایاه فضلا عن اعتباراتهم سواء کانت عقولا او غیرها کما قال علیه السلام کان الله و لم یکن معه شی‏ء و کون الحقیقة بشرط الشرکة امرا عقلیا اعتباریا لا یوجب ان یکون لا بشرط شی‏ء کذالک فلیس صفة عقلیة کالوجوب و الامکان للواجب و الممکن و هو اعم الاشیاء باعتبار عمومه و انبساطه علی الماهیات حتی یعرض مفهوم العدم المطلق و المضاف فی الذهن عند تصورهما و لذلک یحکم العقل علیهما بالامتیاز بینهما و امتناع احدهما و امکان الاخراذ کل ما هو ممکن وجود و ممکن عدمه و غیر ذلک من الاحکام و هو اظهر من کل شی‏ء تحققا و انیه حتی قیل فیه انه بدیهی و اخفی من جمیع الاشیاء مهّیة و حقیقه فصدق فیه ما قال اعلم الخلق به فی دعائه ما عرفناک حق معرفتک و لا یتحقق شی‏ء فی العقل و لا فی الخارج الا به فهو المحیط بجمیعها بذاته و قوام الاشیاء به لان الوجود لو لم یکن لم یکن شی‏ء لا فی الخارج و لا فی العقل فهو (1).شرح مقدمه قیصری، ص 114.

مقومها بل هو عینها اذ هو الذی یتجلی فی مراتبه و یظهر بصورها و حقایقها فی العلم و العین فیسمی بالمهیة و الاعیان الثابته». (1)

وجود آنچنانکه محرومان از رؤیت حقیقت پنداشته‏اند، امر اعتباری نیست.و ذاتا متحقق است و تحقق آن به اعتبار معتبر وابسته نیست هر چند که وجود به عنوان مفهوم کلی مشترک، امری اعتباری است اما این موجب آن نمی‏گردد که در حالت لا بشرط نیز اعتباری باشد، مفهوم وجود عام‏ترین مفاهیم است که تمام ماهیات را با گستردگی و انبساط خود شامل است چنانکه حتی عارض مفهوم عدم مطلق و عدم مضاف که در ذهن تصور شده‏اند نیز می‏شود و وجود در تحقق وانیت از روشن‏ترین حقایق است، چنانکه گفته‏اند حقیقتی است بدیهی؛اما از لحاظ حقیقت، مخفی‏ترین چیزهاست که جز از طریق شهود به آن دسترسی ممکن نباشد. عالم‏ترین انسانها نبی گرامی اسلام(ص)در دعای خود فرموده:ترا آنچنانکه شایسته است، نشناختیم.بهر حال تحقق همه اشیاء چه در عقل و چه در خارج به برکت وجود بلکه عین وجود است.

مبحث تشکیک

اصل نظریه تشکیک برای اولین بار توسط شیخ شهاب الدین سهروردی که ایشان از حکمای ایران باستان اخذ نموده، مطرح گردید.حکمای پیش از این حکیم اشراقی تمایز ماهیات را به سه چیز می‏دانستند:یکی تمایز به تمام ذات؛در ذواتی است که فقط در امور عرضی مشترکند مانند مقولات و اجناس عالیه؛دوم، تمایز به بعض ذات؛در ماهیاتی است که در جزئی از ذات مانند جنس مشترک و در جزء دیگر یعنی فصل با یکدیگر اختلاف دارند مانند اختلاف انواع تحت مقولات؛سوم، اختلاف در امور عرضی مفارق است که در ماهیاتی است که در تمام ذات با یکدیگر مشترکند مانند اختلاف اصناف و افراد انواع.

(1).شرح الفصوص، ص 5.

علاوه بر این سه قسم، شیخ اشراق قسم چهارمی را نیز بر اقسام تمایز می‏افزاید و آن تمایز به تشکیک است.از دیدگاه وی ماهیات به تقدم و تأخر و شدت و ضعف و کمال و نقص نیز با یکدیگر اختلاف و تمایز پیدا می‏کنند که در اختلافات سه گانه فوق ما به الاختلاف غیر از ما به الاشتراک است اما در اختلاف تشکیکی ما به الاختلاف عین ما به الاشتراک است صدر الدین نظریه شیخ اشراق را که در ماهیات جاری است به حوزه هستی و وجود وارد ساخت و تشکیک را از شئونات هستی شمرد.

چنانکه بیان داشتیم، تشکیک بنابر مذاق مشاء، عامی، بنابر قول فهلویون و پیروان صدرائی آن تشکیک خاصی و بر اساس دیدگاه عرفا خاص الخاصی است.«تشکیک در صحف کریمه مشایخ عرفان نیز معنون است ولکن با اصطلاح حکیم مشائی بلکه با تشکیک صاحب اسفار، فقط اشتراک لفظی دارد، زیرا تشکیک در مرآی فؤاد عارف و مشهد شهود او به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است.یعنی تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود و به نظر صاحب اسفار تشکیک به معنی اختلاف مراتب به شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر و اولیت و ثانویت و اولویت و عدم آن در وجود است.خلاصه اینکه به رأی مشاء، تشکیک در حقایق متباینه موجودات است و به نظر صاحب اسفار در حقیقت واحده ذات مراتب و در مشهد عارف در حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر.» (1)

استاد جلال الدین آشتیانی در شرح مقدمه قیصری علاوه بر تشکیک عامی و خاصی به معانی دیگر آن که در نزد عرفا بکار می‏رود، اشاره نموده است:

«قسم سوم تشکیک خاص الخاصی است چون مفهوم وجود حاکی از یک حقیقت، بلکه یک فرد واحد است و مصداقی غیر از یک فرد منحصر ندارد و از برای آن حقیقت، افراد متباینه بنابر قول مشاء و مراتب متکثره متفاضله بنا بر مسلک محققان از حکماء نیست بلکه از برای مفهوم یک وجود است که اصل و مضئی و شاخص است و مظاهر وجودی فروع و عکوس و افیاء و اظلال آن حقیقت است.

(1).رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص 61.

قسم چهارم از تشکیک، تشکیک اخص الخواصی است.بنابراین مسلک مفهوم وجود از یک وجود صرف محیط، انتزاع می‏شود.مظاهر و ماهیات و اعیان ثابته، ثانیه ما یراه الاحولند و سراب و خیالی بیش نمی‏باشند.

قسم پنجم از تشکیک، تشکیک صفاء خلاصه خاص الخاصی است.تشکیک در این قسم از اقسام در اطوار و ظهورات حقیقت وجود است، نه در اصل وجود.

قسم ششم، تشکیک صفاء خلاصه اخص الخواصی است.در این قسم از تشکیک، حقیقت وجود منزه و مبرای از کثرت است و از وحدت مقابل کثرت تنزه دارد و همچنین از جمع بین کثرت و وحدت نیز مبراست.تفاوت در این قسم از تشکیک در عین آنکه در ظهورات و مظاهر و تجلیات می‏باشد، به حکم سریان حکم احد المتحدین در آخر، در اصل حقیقت نیز موجود است و سلب تفاوت در عین اثبات است.» (1)

لازم به ذکر است که از دیدگاه ایشان، این چهار قسم تشکیک قابل ارجاع و تأویل به یکدیگر می‏باشند چنانکه حتی قول فهلویون را نیز می‏توان به این اقسام تشکیک عرفانی برگرداند بشرط آنکه حقایق وجودیه را عین ربط و تعلق به حق بدانیم.

قیصری، تشکیک در وجود را نمی‏پذیرد و در این باره می‏گوید:

«و لا یقبل الاشتداد و التضعف فی ذاته لانهما لا یتصوران الا فی الحال القار کالسواد و البیاض الحالین فی محلین او الغیر القار متوجها الی غایة ما من الزیادة او النقصان کالحرکة و لا الزیادة و النقصان و الشده و الضعف یقعان علیه بحسب ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه کما فی القار الذات کالجسم و غیر القار الذات کالحرکة و الزمان.» (2)

از نظر او تشکیک یا شدت و ضعف تنها در مورد اعراض و حرکت معنا دارد از این جهت وجودی که خیر محض است و در تحقق، از هر آنچه خارج از ذات است، بی نیاز می‏باشد (1).شرح مقدمه قیصری، ص 190.

(2).شرح الفصوص، ص 6.

نمی‏تواند از زیادت و نقصان، شدت و ضعف برخوردار باشد.بهمین دلیل تشکیک در مراتب و مظاهر را عرفا منکر شده‏اند.عرفایی چون صدر الدین قونیوی و ملا عبد الرزاق کاشی و ابو حامد محمد اصفهانی، معروف به ترکه و شارح کلمات او، صائن الدین علی بن محمد ترکه، منکر تشکیک در وجودند.عین عبارت ترکه در تمهید القواعد چنین است:

«ثم ان الوجود الحاصل للماهیات المختلفه و الطبایع المتخالفه لا یقبل الوجود و العدم لذاته کما اشیر الیه فی موضعه، فیجب ان یکون واجبا لذاته و حینئذ لو وجد هناک موجود آخر مغایر له، لتعدد الواجب لذاته، و القائل بالتشکیک ینکره کل الانکار.» (1)

وجودی که برای ماهیات مختلفه و صورتهای نوعی مغایر حاصل شود، ذاتا قبول وجود و عدم نمی‏کند، چنانکه در جای خود بدان اشاره شده است.پس ضروری است که وجود ذاتا واجب باشد، در این صورت، در جهان خارج اگر موجود دیگری که مغایر واجب تعالی است، تحقق یابد، موجب تعدد واجب لذاته خواهد بود که معتقد به تشکیک از ریشه آن را منکر است.

ابو حامد، وجود را مساوق وجوب دانسته است و فرض افراد متعدد برای آن را به منزله تعدد واجب‏ها قلمداد کرده است.شارح عبارت، ابن ترکه، چنین توضیح می‏دهد:

«ان الوجود المطلق بمعنی لا بشرط الحاصل للماهیات و الطبایع المختلفه، قد بیّن فی موضعه انه لا یقبل الوجود و العدم لذاته و کل شی لا یقبل الوجود و العدم لذاته یجب ان یکون واجبا، فیجب ان یکون الوجود واجبا لذاته و حینئذ نقول:القول بالتشکیک یستلزم وجود موجود آخر من افراده موصوف بهذه الصفات و لو وجد هناک موجود آخر غیر هذه الطبیعه المطلقة بهذه الصفة، لزم تعدد الواجب لذاته، (1).تمهید القواعد، ص 82.

سواء کان ملزوما لهذه الطبیعه اولا و القائل بالتشکیک ینکر تعدد الواجب کلّ الانکار.» (1)

لازم به ذکر است، حکماء این اشکال را بر تشکیک نمی‏پذیرند و انکار آن را محصول کج فهمی عرفا قلمداد می‏کنند.اشکال این عارف محقق و شارح کلام او در ماهیات متواطی و واقع در یک مرتبه وارد است نه در ماهیات و موجودات مشککه که از مراتب مختلفه برخوردارند. و از طرفی، حکماء وجوب واجب تعالی را ضرورت ازلیه می‏دانند که از حیثیت تعلیلیه و تقییدیه مبری و منزه است اما ممکنات بعد از صدور از علت واجب‏اند.پس وجوب ممکنات، وجوب به حیثیت تعلیلیه و مترشح و مفاض از حق است.

محققانی از عرفا به تشکیک در وجود معتقدند اما آن را به اعتبار ظهور در مظاهر و اعیان می‏دانند چون حقیقت وجود بما هو هو با قید صرافت واحد است و سایر موجودات خارج از حقیقت وجودند، تشکیک ناشی از تجلیات وجود است و حقیقت وجود مشکک نیست.

استاد آشتیانی در این باره می‏گوید:

«وجود، به اعتبار همین ظهورات و تجلیات در مواطن و مشاهد متعدد از قبیل موطن عقل و سایر مواطن ذهنی و ظهور در مواطن خارجی، منشاء تشکیک می‏گردد.تشکیک همان ظهور وجود و اضافه آن بماهیات است.به همین لحاظ وجودات وجودات مضافه، امور اعتباریه‏اند. مفهوم وجود و معنای کلی هستی مقول به تشکیک است، نه وجود بما هو هو.» (2)

وحدت وجود

یکی از مسائل بنیادین تفکرات عرفانی که پایه‏ای برای دیگر مسائل است، مسئله وحدت وجود می‏باشد که بر اساس آن، حقیقت وجود در ذات و حقیقت خود، واحد و یگانه است و در اسماء و صفات، از تعدد و اختلاف برخوردارست.

(1).تمهید القواعد، ص 84.

(2).شرح مقدمه قیصری، ص 195.

بنابراین، کثرت و تعدد در وجود بواسطه اعتبارات و نسب و اضافات است، چون به هستی از حیث ذات نظر انداخته شود، همان وجود اقدس حق می‏باشد اما وقتی از جهت صفات و اسماء در نظر گرفته شود، یعنی از جهت ظهوری که در اعیان ممکنات دارد همان خلق است.چنانکه ابن عربی گفته است:فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها.

فما نظرت عینی الی غیر وجهه

و لا سمعت اُذنی خلاف کلامه

منزه است خداوندی که ظاهر کننده اشیاء، بلکه عین اشیاء است؛وجودش همه جا را پر کرده، بگونه‏ای که چشم به غیر وجه او نظر نکند و گوش جز کلام او نشنود.

در مورد سابقه تاریخی اعتقاد به وحدت وجود، ابو العلا عفیفی، محی الدین عربی را بنیان گذار اصلی این اندیشه قلمداد می‏کند و اعتقاد کسانی چون آلفردفون کریمر را که می‏خواهند سابقه تاریخی وحدت وجود را به عصر ابو یزید بسطامی و جنید و حلاج برگردانند به شدت مورد انتقاد قرار می‏دهد و می‏گوید:

«و لم یکن لمذهب وحدة الوجود وجود فی الاسلام فی صورته الکامله قبل ابن عربی، فهو الواضع الحقیقی لدعائمه و الموسس لمدرسته، و المفصل لمعاینه و مرامیه و المصور له بتلک الصورة النهائیة التی اخذ بها کل من تکلم فی هذا المذهب من المسلمین من بعده.» (1)

وی در مورد بایزید بسطامی و حلاج و حتی ابن فارض که معاصر ابن عربی است عقیده دارد که اینها معتقد به وحدت وجود نبوده‏اند، بلکه فانی در حب خداوند و از خود و هر آنچه غیر اوست، چشم پوشیده بودند و غیر او را مشاهده نمی‏کردند و این وحدت شهود است نه وحدت وجود.

آنچه از شطحیات در سخن عرفایی چون حلاّج که منادی انا الحق بود و بایزید بسطامی که می‏گفت:سبحانی، ما اعظم شأنی، از دیدگاه ابو العلا عفیفی، اولا:با اتکاء به سخن نیکلسون، این شطحیات به طبیعت دوگانه آدمی که مرکب از لاهوت و ناسوت است، اشاره دارد؛ثانیا: (1).مقدمه فصوص الحکم، ص 25.

نهایت سخنی که در مورد اینها می‏توان گفت، آنست که این بزرگان معتقد به حلول بوده‏اند نه اتحاد و وحدت وجود.

دکتر زرین کوب نیز سرآغاز نظریه وحدت وجود را به ابن عربی منسوب کرده و می‏گوید: «محی الدین، اولین کسی است که در حالت صحو وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد.وحدت وجود بر اساس فکر ابن عربی این است که وجود امری است؛واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می‏شود؛دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد؛وحدت وجود بایزید مبتنی بر اصل ثنویت است.یعنی اینکه دو وجود مستقل مجزا هستند که یکی خالق دیگری است، یکی لاهوت و دیگری ناسوت است و وحدت یعنی حلول لاهوت در ناسوت». (1)

مفهوم وحدت

در حکمت الهی، از وحدت نیز سخن به میان آمده و آنرا همانند مفهوم وجود بدیهی شمرده‏اند.تعاریفی از قبیل غیر قابل انقسام بودن را نیز نفسی و دوری قلمداد کرده‏اند؛اما سخنی وجود دارد که با شهود عرفانی هم نواست و آن، مساوقت وحدت و وجود است.مراد از مساوقت، اتحاد مصداقی و خارجی است یعنی وحدت و وجود هر چند از حیث مفهومی، مغایرت و دوگانگی دارند اما از لحاظ مصداقی، یک حقیقت‏اند.

همچنانکه بر اساس قاعده«الشی ما لم یتشخص لم یوجد»تا شی‏ء تشخص نیابد پا به عرصه هستی نمی‏گذارد، تا وحدت پیدا نکند، از ابهام خارج نگشته و تشخص نمی‏یابد و در نتیجه، منشاء آثار نمی‏گردد.

عینیت خارجی وحدت و وجود موجب جاری شدن احکام وجود بر وحدت می‏گردد از جمله این احکام مسئله تشکیکی بودن وجود است که قبلا بیان داشتیم، هستی به اعتبار مظاهر، شدت و ضعف بر می‏دارد وحدت نیز در بعضی اقوی و اتم خواهد بود.

(1).ارزش میراث صوفیه، ص 109.

همانگونه که وحدت خداوند متعال، وحدت حقه حقیقیه است و این اقوی مراتب وحدت است که هیچ کثرت و غیری با آن قابل لحاظ نیست اما همین حقیقت، واحد، منشاء و مظهر کثرات است؛کثرتی که به وحدت اقدس او هیچ زیانی نرساند:

«آن وحدت حقیقی که هستی مطلق است، از این کثرت مرایا که اعیان ثابته‏اند به مقتضای شئونات ذاتیه که مستلزم جلاء و استجلاء است، پدیدار شد.یعنی ظاهر گشت و با وجود آن که در صورت کثرت و تعینات ظهور کرده، هیچ کثرتی در حقیقت آن وحدت لازم نیاید مثل واحد که دو بار بشماری، دو شود و سه بار بشماری سه شود و چهار بار بشماری، چهار شود و علی هذا». (1)

از این شمارش‏ها، حقیقت واحد به کثرت مبدل نشده اما در هر شمارشی واحد با صفت و نامی متمایز می‏گردد.از طرفی خود واحد عدد محسوب نمی‏گردد چون تعریف کم که عبارت از عرضی است که قبول قسمت و نسبت می‏کند بر واحد صادق نیست اما همه اعداد از واحد صادر شده‏اند و در واقع اعداد تجلیات واحدند که بدون واحد، هیچ محسوب می‏شوند:

ما عدم هائیم، هستی‏ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما

صاحب تمهید القواعد برای وحدت دو اعتبار قائل شده است:

الف:ذاتی، که وحدت با این اعتبار وحدت مطلقه و حقیقیه خوانده می‏شود و در آن هیچ گونه کثرت و دوئیتی لحاظ نمی‏شود، حتی عدم اعتبار کثرت نیز در مفهوم وحدت ملحوظ نمی‏گردد، چون در این صورت وحدت مشعر به مفهوم مقابل خود که همان کثرت باشد، خواهد بود و این مستلزم دوئیت است.

در این معنا، وحدت در مقابل چیزی نبوده و در مقابل آن نیز، چیزی قابل فرض و لحاظ نیست و وحدت به این مفهوم، مقابل کثیر نمی‏باشد و این واحد، غیر از آن واحدی است که در اعداد اعتبار و لحاظ می‏شود.اینکه گفته‏اند خداوند واحد است نه به وحدت عددی، اشاره به همین معناست.

(1).رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص 29.

ب)اعتباری که لا حق و عارض بر وحدت است که با این لحاظ، وحدت، اضافی و نسبی نامیده می‏شود و این همان چیزی است که ذاتا به امور متعدد قابل انقسام نیست و واحد به این معنا، با کثیر تقابل بالعرض (1) دارد. (2)

در مقابل اعتبارات دو گانه‏ای که برای وحدت، قائل شدیم، می‏توانیم دو اعتبار نیز برای کثرت مطرح نمائیم:

اعتبار نخست:کثرت ذاتی یا حقیقی است که در آن اشیاء متعدد کاملا از یکدیگر تباین و تمایز دارند به گونه‏ای که هیچ جهت وحدت و اشتراکی در آنها لحاظ نمی‏شود، حتی به تعبیر صاحب تمهید القواعد، عدم اعتبار وحدت نیز در آن، اعتبار و لحاظ نمی‏گردد چرا که اگر، عدم اعتبار وحدت در آن لحاظ شود، خود گواه جهت وحدتی بین اشیاء خواهد بود.

«احدهما، ذاتی لها، و هی بذلک الاعتبار یسمی الکثرة الحقیقة، و هی کون الاشیاء المتعددة بحیث لا یعتبر فیها ما یشعر بالجهة الاتحادیة، و ما به الاشتراک اصلا، حتی ان عدم اعتبار الوحدة ایضا غیر معتبر هیهنا، لما فیه من الاشعار بالجملة الاتحادیة». (3)

اعتبار دوم:کثرت اضافی و نسبی است که در تعریف آن گفته‏اند:چیزی است که قابل انقسام باشد:

«و الاعتبار الثانی لکثرة، و هو الذی یسمی بالکثرة الاضافیة و النسبیة، هو کون الشی‏ء بحیث ینقسم الی الامور المتعددة من حیث هو کذلک». (4)

(1).تقابل وحدت و کثرت بالذات است ولی واحد و کثیر بالعرض.

(2).تمهید القواعد، ص 34.

(3).تمهید القواعد، ص 35.

(4).همان مدرک، ص 37.

بعد از بیان اعتبارات چهارگانه وحدت و کثرت، به چگونگی تلقی از وحدت واجب پرداخته و می‏گوید:

وجود واحد اقدس حق که از ظهور نورانی ذاتی برخوردار است، به اعتبار مرتبه غیب مطلق واجد تجلی است.وقتی که تعدد ظهور در جلوه‏ها که همان تعدد در شئون متجلی است، اعتبار شود، در هر دو مرتبه تجلی حق که عرفا حضرت غیب هویت و ظهور ذاتی می‏نامند، هر چهار اعتبار وحدت و کثرت اعم از حقیقی و نسبی، تحقق خواهند داشت.وقتی وحدت حقیقی در دو حضرت و مرتبه مذکور که با دو نسبت بطون و ظهور از هم متمایز هستند، لحاظ شود، حق خوانده می‏شود و اگر، کثرت حقیقی در آن مراتب، اعتبار شود، خلق و غیر و مظهر و صور و شئون و مانند آن نامیده می‏شود.

و اگر وحدت نسبی اعتبار گردد، به اینکه همه اشیاء نسب و اضافاتی هستند که به وحدت برمی‏گردند، اسماء و احوال حق خوانده می‏شوند و اگر کثرت نسبی در نظر گرفته شود، به اینکه آن کثرت از آن جهت که به امر جامعی منسوب است، لحاظ گردد، و به تنهایی و منفک از صفت وجودی تعقل شود، این امر مشار الیه که منسوب به وجود است، کون نامیده می‏شود که حقیقت معنی عالم و عین ثابت است. (1)

بدین ترتیب، نگارنده تمهید القواعد، بین وجود و کون، تفاوت می‏گذارد.استاد حسن زاده آملی، به نقل از آیة الله حکیم رفیعی قزوینی، برای وحدت چهار معنی مطرح می‏کند که هر یک از آنها می‏تواند در وحدت وجود مد نظر قرار گیرد: (2)

1-اینکه منظور از وحدت، وحدت شخصیه باشد بدین معنا که واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود باشد و برای وجود و مفهوم هستی مصداق دیگری نباشد و همه موجودات دیگر از قبیل آسمان و زمین و جماد و نبات، حیوان و نفس و عقل که در عالم امکان مشهورند، همه خیالات‏اند و غیر واجب الوجود نیستند که این معنی وحدت را حکماء (1).همان مدرک، ص 45.

(2).رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص 37.

نپسندیده و مخالف شرع و مساوی کفر و منافی قواعد عقلی و متضاد با ادراکات حسی قلمداد کرده‏اند.

2-منظور از وحدت، وحدت سنخیه باشد نه وحدت شخصیه؛با این بیان که تمام مراتب وجود از واجب تا به ضعیف‏ترین مراتب آن که جسم و هیولی باشد، در اصل حقیقت وجود متحد هستند بطوریکه طریقه منسوب به حکمای فهلوی ایران باستان مبین همین مسئله است.

3-وحدت را وحدت شخصی بدانیم اما نه به آن معنای نخست که کثرت و تعداد انواع و آثار آنها را باطل و خیال فرض کنیم، بلکه وحدتی بدانیم که از وسعت و احاطه برخوردارست و با کثرت منافات ندارد، همانند نفس ناطقه که واحد شخصی است و در عین حال با قوای متعدد نفسانی ظاهری و باطنی و قوای طبیعی مانند هاضمه و نامیه و مولده متحد است.

«النفس فی وحدتها کل القوی و یا بسیط الحقیقه کل الاشیاء».

4-وحدت در نظر مردم آگاه و بیدار است که از خوابگاه طبیعت و نفس و هوی بیدار شده به عوالم کثرت و تعینات بی شمار عالم امکان، وقعی نگذارده و اعتنا نکرده‏اند؛با این توضیح که، بدون تردید کثرت، تعدد و اختلاف را همه می‏بینند و به آن آگاهی دارند.از طرفی خداوند متعال در ایجاد و تکوین ممکنات مختلف با علم و قدرت، اراده و حیوة ظهور و تجلی نموده است؛همانند تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام خود و مانند کسی که چندین آئینه در اطراف خود داشته باشد و در آنها ظهور و تجلی پیدا کند.

بنابراین آنچه از متکلم در کلام و شخص در آئینه هویداست، ظهور او باشد، نه وجود و نه حلول است در آئینه و نه اتحاد با آئینه دارد.پس اگر کسی به این مظاهر و مرائی نظر اندازد هم صورت شخص را مختلف می‏بیند و هم جنس و شکل و مقدار آئینه در نظر وی جلوه‏گر می‏شود اما اگر کسی در اثر شدت علاقه به صاحب صورتهای مختلفه هر آنچه غیر اوست، نظر بردوزد و توجه خود را معطوف صاحب کند، کثرت و تعدد در نظر جلوه‏گر نمی‏شود و همه، او می‏بیند و غیر او در میان نبیند.

وجه قابل پذیرش برای متشرعین و محققین از حکماء، همین وجه چهارم می‏تواند باشد که علامه رفیعی قزوینی نیز این وجه چهارم را بر می‏گزیند و آن را خالی از اشکال و شبهه معرفی می‏کند.

محی الدین عربی در پاره‏ای از کلمات خود کثرت را بکلی نفی کرده است و وجود را منحصر به حق دانسته است و وجود دیگر موجودات را مجازی و نسبی و اضافی خوانده است.البته می‏توان گفت که منظور وی از اضافه، همان اضافه اشراقیه و نسبت عرفانی است، که اضافه و نسبت از حقیقت وجود نبوده و حقیقت وجود همان مرتبه ذات قیومی حق است و شئونات و تجلیات او همین نسب و اضافاتند.دکتر جهانگیری نیز در کتاب محی الدین عربی، وحدت وجود را به سه معنای متفاوت در نظر گرفته است:

1-وحدت، وحدت شخصی و فردی است که منظور از موجود، واجد حقیقت وجود است.یعنی حقیقت وجود و موجود راستین که همان واجب تعالی باشد، یکی بیش نیست و ماسوای او یعنی ممکنات، گر چه موجودند، ولی وجودشان انتزاعی و انتسابی است.

2-مراد از وجود واحد، حقیقت وجود یعنی حقیقت طارد عدم است که واحد است با وحدت انبساطی و سنخی، و مقصود از موجود واحد آن سنخ و حقیقت است و منظور از وحدت وجود، وحدت سنخی است نه وحدت شخصی.

3-افراد و مصادیق وجود در خارج متحقق و بر حسب تعدد و تکثر موجودات خارجی اعم از واجب و ممکن و جواهر و اعراض، متعدد و متکثر است، لکن فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود و وجود حقیقی و به تعبیر دیگر، صرف هستی و نفس طبیعت وجود است و ماسوای او یعنی جمیع ممکنات اظلال او هستند و وجودشان ظلی و تبعی می‏باشد و مقصودشان از وحدت، وحدت شخصی است نه سنخی و انبساطی و مرادشان از وجود واحد، وجود اصلی و حقیقی است.

البته عرفا را عقیده بر آنست که این عقیده ایشان، ریشه قرآنی و روائی دارد و از آیاتی مانند:

«و للّه المشرق و المغرب فأینّما تولّوا فثمّ وجه اللّه»(بقره/115) (1)

«اللّه نور السّموت و الأرض»(نور/35) (2)

«و ما رمیت إذ رمیت و لکنّ اللّه رمی»(انفال/17) (3) بهره‏ها برده‏اند.

برای تبیین مسئله وحدت و وحدت وجود، استاد جلال الدین آشتیانی آنرا وابسته به بیان پنج امر می‏داند:

امر اول:حقیقت حقه حق عبارت از وجودی محض است که در مرتبه ذات غنی از کافه اشیاء است.

امر ثانی:حق تعالی واحد به وحدت حقه حقیقیه انبساطیه است که موجب کلیه کثرات است.در توضیح این امر، به سه معنی وحدت اشاره نموده، می‏گوید:

وحدت بر سه قسم است؛1)ذاتیه، عبارت از اعتبار وحدت بماهی می‏باشد، این وحدت مغایر با احدیت نیست بلکه عین احدیت است و مراد اهل عرفان از احدیت ذاتیه همان معناست و این وحدت، ساری در جمیع اشیای ممکنه است؛2)وحدت وصفیه، وحدتی که وصف از برای وحدت است و به این وحدت، وحدت نسبی و اضافی و اعتباری هم اطلاق شده است.همین وحدت است که اضافه می‏شود به حق تعالی از حیث اسم اللّه؛3)وحدت فعلیه، عبارتست از واحدت که ظهور و تجلی او توقف بر شرائط یا شرطی دارد و از آنجائی که جمیع شرایط و اسباب و علل از تعینات حقند و از آنجایی که به حق ارتباط دارند، واحدند.

امر ثالث:وحدت یا حقیقیه است یا عددیه؛حقیقیه وحدتی را گویند که به حسب تعقل و وجود خارجی توقف بر مقابله با کثرت نداشته باشد.وحدت عددیه بر خلاف وحدت حقیقیه شأن او اظهار عدد و عادیت است که شامل وحدت جنسیه، شخصیه، مشابهت، موازات، (1).بقره، 115.

(2).نور، 35.

(3).انفال 17.

مطابقت و غیر اینها می‏شود...مراد محققین از وحدت حق تعالی وحدت حقه حقیقیه است که تعقل او توقف به تعقل ضد وند و مقابل ندارد.

امر رابع:حقیقت حق جلت عظمته به اعتبار مقام ذات که جمیع اوصاف در او مستهلک است، مطمح ادراک هیچ موجودی نمی‏باشد؛چون آخرین سیر انسانی مقام تعین اول و مقام احدیت است.

امر خامس:حقیقت حق تعالی واحد من جمیع الجهات و الاعتبارات و الحیثیات است و تجلی فعلی او به مقتضای وحدت ذات باید به حسب نفسه عاری از جمیع قیودات و اعتبارات و اضافات ماهویه و به حسب اصل حقیقت به اعتبار عینیت فعل با فاعل از وجهی باید بالذات محدود به حدود ماهوی نباشد.این معنی فقط منطبق بر وجود منبسط و وجود عام و مطلق و کلی است.وجود منبسط عارض بر ممکنات و ماهیات متغایر با وجود حق نمی‏باشند مگر به اعتبار قیود و نسبت و حدود و نعوتی که بواسطه ظهور در ماهیات پیدا می‏نماید. (1)

مسئله وحدت، چنانکه برخی ادعا کرده‏اند، از غامض‏ترین مسائل عرفان و حکمت متعالیه است، اینکه چگونه می‏توان وحدت وجود را ترسیم نمود که به اعتباری بودن کثرت، منجر شده و مستلزم اتحاد و حلول نباشد.خصوصا آنجایی که این مسئله از منظر عقل نظری نگریسته می‏شود.

باید بدانیم که، منظور از وحدت، وحدت اطلاقی است نه عددی و چنین وحدتی منشاء کثرت و ساری و مقوم کثرات است.

استاد جلال الدین آشتیانی در مقدمه تمهید القواعد برای وحدت ذاتیه خداوند که مجامع با کثرت است، خصوصیات شش گانه‏ای را بیان می‏کند:

1-وحدت ذاتیه از ترکیب ابا و امتناع دارد و در آن نه بر حسب تحقق خارجی و نه به اعتبار تعقل، ترکیب راه ندارد.

2-این وحدت از باب آنکه از هر قیدی، از جمله قید اطلاق، رها و آزاد است اختصاص به (1).هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص 159 تا 164.

مرتبه و موطن خاص ندارد، دارای قبل و بعد و وضع و جهت نیست.یعنی قبل و بعد و اول و آخر به اعتبار جمیع مراتب از جمله قبل و بعد زمانی در آن راه ندارد و کنه حقیقت او قابل اشاره عقلی و حسّی و خیالی و وهمی نیست و هیچ موجودی، قادر به احاطه و دریافت آن حقیقت نمی‏باشد.

3-وحدت ذاتی با تمامی کثرات، معیت قیّومی دارد، یعنی تمام مراتب و مشاهد وجودی درجات علم او بوده و همه قائم به اویند.

4-از آنجایی که وحدت اطلاقی، مقید به زمان نیست، تمام آنات، نزد او حاضر می‏باشند و حقایق زمانی به نحو دهری به وی منسوب‏اند.و لیس عنده صباح و لا مساء.

5-وحدت ذاتی به دلیل اطلاق ذاتی، از لحاظ وجود و رحمت، علم و قدرت همه حقایق را در بر می‏گیرد.علم او شامل تمام مراتب علم است و به ماضی و حال و آینده به یکسان تعلق دارد.

6-چون مقید، همان مطلق است که قید تعین دارد و تعین هم امری عدمی است، نسبت وجود و امکانی، به او بر سبیل حقیقت و مظهر امکانی بر سبیل مجاز است. (1)

همان طوریکه اشاره رفت، وحدت در حکمت متعالیه، وحدت تشکیکی در حقیقت وجود است.اما برخی از محققان بر این عقیده‏اند که تحولی در تفکر صدرایی حاصل شده و وی از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، ارتقاء فکری پیدا کرده است البته نه اینکه، کثرت را سراب و ثانیه مایراه الاحول محسوب کنیم، بلکه کثرت را آیات و ظهور حق تعالی بدانیم.

«مرحله تکامل یافته فلسفه الهی است که صدر المتألهین(قده)بعد از تحول فکری اصالت ماهیت به اصالت وجود یک تحول عقلی و شهودی عمیق دیگری را پیمود و آن ارتقاء از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی آن است که بین وحدت تشکیکی و وحدت شخصی فرق‏هاست، نه آنکه وحدت شخصی محی الدین وحدت خام باشد و با تعقل فلسفی ناسازگار، بلکه عقل ناب بعد از عبور از سر پل تشکیک و ارجاع آن به مظاهر و تنزیه حقیقت (1).مقدمه تمهید القواعد، ص 69 و 70.

هستی از هر گونه تعدد و لو تعدد مراتب بآن نائل می‏گردد و منشاء این گمان، کثرت را سراب پنداشتن است، در حالیکه کثرت، آیت است نه سراب». (1)

سخن آخر در درک عویصات عرفانی، از جمله مسئله وحدت وجود، واگذار نمودن آن به ادراکات شهودی است.چیزی که از طریق شهود حاصل شده باشد، مشکل بتوان آن را با مبانی عقل نظری ترسیم نموده و شکل برهانی به آن بخشید.

حقیقت وجود

همانطوریکه بیان داشتیم، آنچه از وجود برداشت می‏شود، مفهوم کلی آن است که مشترک بین اشیاء می‏باشد و از آن به وجود محمولی، وجود عنوانی و وجود مطلق تعبیر نموده‏اند.این وجود بشرط شی‏ء است که امر اعتباری و انتزاعی بوده و از معقولات ثانیه است که همه در اعتباری بودن آن اتفاق نظر دارند.اما امر اعتباری و انتزاعی منشاء انتزاع و اعتبار دارد و آن منشاء امر حقیقی، عینی و خارجی است.حقیقت لا بشرط وجود آنهم لا بشرط مقسمی است امری متحقق در خارج است.

اصل حقیقت وجود، که مقام غیب الغیوب و مقام ذات و عنقا مغرب و کنز مخفی باشد، از سنخ مفاهیم عقلی نیست.اگر وجود اصیل نباشد هیچ ماهیتی تحقق پیدا نکرده و پا به عرصه هستی نمی‏گذارد ماهیت من حیث هی و بدون اتصاف به وجود امری اعتباری است و منشاء هیچ اثری نیست.

عرفا هم نظیر محققان از حکماء وجود را اصیل می‏دانند و اصل وجود را مخصوص به حق می‏دانند:

«فی الوجود و انه هو الحق اعلم ان الوجود من حیث هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی اذ کل منهما نوع من انواعه فهو من حیث هو هو ای لا بشرط شی‏ء غیر مقید بالا طلاق و التقیید و لا هو کلی و لا جزئی و لا عام و لا خاص و لا واحد بالوحدة الزایدة (1).شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، ص 201.

علی ذاته و لا کثیر بل یلزمه هذه الاشیاء بحسبه مراتبه و مقاماته المنبه علیها بقوله رفیع الدرجات ذو العرش فیصیر مطلقا و مقیدا و کلیا و جزئیا و عاما و خاصا و واحدا و کثیرا من غیر حصول التغییر فی ذاته و حقیقته.» (1)

وجود همان ذات اقدس حق است.وجود من حیث هو غیر از وجود خارجی و ذهنی است چون هر یک از آنها نوعی از انواع وجودند.وجود من حیث هو یعنی وجود لا بشرط شی، مقید قید اطلاق و تقیید نیست.نه کلی و نه جزئی می‏باشد؛نه خاص و نه عام است؛واحد به وحدت زائد بر ذات نیست و کثیر نمی‏باشد بلکه تمام مراتب و مقامات اشیاء لازم اویند که خدای تعالی با رفیع الدرجات ذو العرش به آن اشارت فرموده است.پس وجود می‏تواند با اطلاق و تقیید، کلیت و جزئیت، عموم و خصوص و وحدت و کثرت جمع گردد بدون اینکه در حقیقت و ذات آن تغییری ایجاد شود.

قبل از پرداختن به دیگر خصوصیات هستی، لازم است بدانیم که اعتبارات سه گانه‏ای که در ماهیات وجود دارد(اعتبار بشرط شی‏ء و بشرط لا و لا بشرط)در مورد وجود نیز جاری شده‏اند.

قیصری در شرح فصوص در مورد این اصطلاحات چنین می‏گوید:

«حقیقت وجود وقتی که بشرط لا در نظر گرفته شود، در نزد عرفا به مرتبه احدیت تعبیر می‏شود که تمام اسماء و صفات در آن جمع‏اند که جمع الجمع و حقیقة الحقایق و عما نامیده می‏شود.عماء اشاره است به جواب سئوالی که از حضرت رسول(ص)می‏شود که أین کان ربنا قبل ان یخلق الخلق.پیامبر می‏فرمایند:کان فی عماء ما فوقه هواء و لا تحته هواء؛ عماء در نظر برخی مانند عبد الرزاق کاشانی همان احدیت وجود و تعین اول است.چون مقام احدیت در حجاب عزت و سماء رفعت است که احدی از آن مقام اطلاع ندارد برخی مانند حمزه فناری شارح مفتاح الغیب عماء را مقام واحدیت دانسته‏اند.وقتی بشرط شی‏ء در نظر گرفته شود در صورتی که بشرط تمام اشیاء، اعم از کلی و جزئی باشد که لازم آن حقیقت‏اند و (1).شرح القیصری، ص 5.

مرتبه اسماء و صفات است و آن مرتبه الهی است که از آن به مرتبه واحدیت و مقام جمع تعبیر شده است و اگر حقیقت وجود لا بشرط شی‏ء و لا شی‏ء در نظر گرفته شود هویت ساری در جمیع موجودات نامیده می‏شود.» (1)

همانگونه که اشاره شد، وجود از دیدگاه عارف، یک حقیقت واجب منزه از همه اعتبارات وهمی و عقلی، عینی و ذهنی می‏باشد و این حقیقت واحد همان ذات پاک حضرت حق است و مظاهر و مجالی که به عنوان ماسوی اللّه مطرح می‏شوند چیزی جدای از حق نبوده و در مقابل حق نیستند، بلکه تنها از لحاظ ظهور آن حقیقت، این نسبتها برقرار می‏گردند، و گرنه از جهت بطون آن حقیقت، تمامی این کثرات و اعتبارات فانی و معدوم می‏باشند.

«عارف کامل می‏فهمد که حقیقت وجود عبارت از حق اول است که در تمام ماهیات و اعیان ثابته متجلی و ظاهر و تجلی او تابع ذات او می‏باشد و تکثر در تجلی محال است، چون موجودات از جهت وحدت ارتباط به حق اول دارند و مجعول بالذات وجود منبسط است که فعل اطلاقی حق است.کثرت از ناحیه قوابل و اعیان ثابته است از این تجلی و ظهور تعبیر به تجلی فعلی می‏نمایند.احاطه حقیقت حق به اشیاء احاطه قیومی و احاطه این فعل بر اشیاء احاطه سریانی است». (2)

عرفا در واژه وجود نیز سعی بر آن دارند تا برای آن ریشه قرآنی بیابند و در اینباره گفته‏اند: «اطلق اللّه عز و جل فی القرآن اسم الوجود صریحا فی مواضع فقال:یجد اللّه غفورا رحیما، لوجدوا اللّه توابا رحیما، و وجد اللّه عنده، الوجود اسم للفظه بحقیقه الوجود.»

وی مدعی است خدای تعالی در قرآن نام وجود را صریحا بکار گرفته است و از وجود احاطه به حقیقت آن را اراده کرده و برای آن سه معنا ذکر نموده‏اند:

«و هو اسم لثلاثه معان؛اولها وجود علم لدنی-یقطع علوم الشواهد فی صحه مکاشفة الحق ایاک و الثانی وجود الحق وجود عین، مقتطعا عن مساغ الاشارة (1).شرح الفصوص، ص 11.

(2).هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص 147.

و الثالث وجود مقام اضمحلال رسم الوجود فیه بالاستغراق فی الاولیه.» (1)

یکی وجود حاصل از علوم استدلالی و برهانی است.دیگری وجود حاصل از رؤیت و مشاهده باطنی اوست و سومی فنای وجود شی‏ء در وجود حق و غرق شدن در قدم و ازلیت وجود حق است.

در مورد وجود حق تعالی بین عرفا اختلاف است که آیا وجود حق تعالی وجود لا بشرط است؛یعنی وجود مطلقی است که از قید اطلاق عاری بوده و حقیقت صرف است بدون اینکه تجرید و تخلیط، کثرت و ترکیب و صفت در آن لحاظ باشد و یا اینکه وجود او وجود بشرط لا است یعنی عدم اشیاء و تعینات امکانی را در آن مرتبه لحاظ کنیم که اکثر عرفا وجود حق تعالی را وجود لا بشرط دانسته‏اند از وجود لا بشرطی حق تعالی به مقامی که، لا اسم، لا رسم له و لا نسبة له و لا حکم له بل وجود بحت و غیب مجهول و کنز مخفی و غنقاء مغرب و قولنا انه موجود هو للتفهیم لا ان ذاک اسم حقیقی له، تعبیر کرده‏اند:که اسم و رسم و نسبت و حکم ندارد.وجود محض، غیب پنهان و کنز مخفی است و حتی اطلاق وجود به او هم برای افاده معنی است، نه اینکه اسم حقیقی حق تعالی و بیانگر واقعیت او باشد.لحاظ لا بشرط وجود اعم از مرتبه بشرط لا بوده و در واقع مرتبه بشرط لا مرتبه‏ای از مراتب وجود لا بشرط است که همان مرتبه احدیت و اول تجلی حق باشد.

گفتیم در عرفان، وجود مساوق با وجوب و ضرورت است.برای اثبات وجوب وجود در تمهید القواعد، ادله مختلفی بیان شده است که بدین شرح می‏باشند: (2)

دلیل اول:وجود مطلق بسیط است و معلول نیست و هر آنچه که چنین باشد واجب لذاته است، اما موجود بودن وجود به خاطر آنست که اگر وجود معدوم باشد، لازم می‏آید که شی‏ء به نقیض خود متصف شود و موصوف(وجود)با صفت(معدوم)باقی باشد و شی‏ء با نفی خود باقی نمی‏ماند.اما بسیط بودن وجود به دلیل آن است که اگر اجزاء موجود باشند، تقدم وجود علی نفسه لازم می‏آید و اگر اجزاء معدوم باشد، عدم وجود لازم می‏آید.اما معلول نبودن وجود (1).شرح منازل السائین، ص 313 و 314.

(2).تمهید القواعد، ص 60 و 61.

بخاطر آن است که اگر معلول باشد، مستلزم تقدم شی‏ء علی نفسه خواهد بود، چون تقدم وجود علت بر معلول ضروری است اما هر آنچه که این احکام برایش متحقق باشد واجب لذاته بودنش آشکار است.

دلیل دوم:اگر وجود واجب نباشد، ممکن یا ممتنع خواهد بود، چون اندراج تمام مفاهیم تحت مواد سه گانه ضروری است.اولی که ممکن بودن است، محال می‏باشد چون ممکن چیزی است که ذاتا وجود و عدم قبول می‏کند حال آنکه شی‏ء خود و نقیض خود را قبول نمی‏کند(عروض خود شی‏ء بر شی‏ء محال است)دومی که ممتنع بودن وجود است نیز محال است چون ممتنع معدوم است و وجود موجود.

دلیل سوم:وجود چنانکه مقدم شد موجود است پس اگر واجب نباشد، ممکن خواهد بود، پس علت وجود یا خود آن است یا جزئی از اجزاء آن که هر دو مستلزم تقدم شی‏ء علی نفسه خواهد بود. (1)

دلیل چهارم:وجود موجود است و وجود آن خود اوست و هر آنچه که چنین باشد واجب لذاته است.موجود بودن آن مقدم شد اما اینکه وجود وجود همان خود اوست بخاطر اینکه اگر چنین نباشد یا جزء وجود است یا خارج از آن؛در صورت جزء بودن به ترکیب وجود منجر می‏شود که بطلان آن مقدم شد و اگر خارج وجود باشد، منتهی به تسلسل می‏شود که آنهم محال است.

دلیل پنجم:موجود، شی‏ء له الوجود است و ماله الوجود اعم است از اینکه عین یا غیر وجود باشد.بر خلاف طبیعت وجود که عین خود است چون رفع و نفی ما بالذات ممکن نیست و امر خارجی در آن امر مؤثر نمی‏تواند باشد.پس آنچه که وجود بدون واسطه برای چیزی متحقق باشد، واجب خواهد بود. (2)

قیصری نیز در اثبات واجب لذاته بودن وجود دلایلی آورده است که اشاره به آنها خالی از فایده نخواهد بود:

(1).تمهید القواعد، ص 62 و 63.

(2).تمهید القواعد، ص 62 و 63.

1)الوجود واجب لذاته اذ لو کان ممکنا لکان له علة موجدة فیلزم تقدم الشی‏ء علی نفسه. (1)

وجود واجب لذاته است چون اگر ممکن باشد، محتاج به علت ایجاد خواهد بود و علت مقدم بر معلول است و اگر علت خود وجود باشد مستلزم تقدم شی‏ء علی نفسه خواهد بود و اگر علت غیر وجود باشد وجود غیری ندارد.

2)الوجود لیس بجوهر و لا عرض لما مر و کل ما هو ممکن فهو اما جوهر او عرض ینتج ان الوجود لیس بممکن فتعین ان یکون واجبا. (2)

وجود جوهر و عرض نیست به دلایل آنچه گذشت.و هر ممکنی یا جوهر است یا عرض، پس می‏توان نتیجه گرفت که وجود واجب است.قیصری در مورد جوهر و عرض نبودن وجود، چنین استدلال کرده است:

«و لیس بجوهر لانه موجود فی الخارج لا فی موضوع او ماهیة لو وجدت لکانت لا فی موضوع و الوجود لیس کذلک و لا یکون کالجواهر المتعینه المحتاجه الی الوجود الزائد و لوازمه و لیس بعرض لانه عبارة عما هو موجود فی موضوع فی او مهیة لو وجدت لکانت فی موضوع و الوجود لیس موجودا به معنی ان له وجودا زائدا فضلا عن ان یکون موجودا فی موضوع بل موجودیته بعینه و ذاته لا بامر آخر یغایره عقلا او خارجا و ایضا لو کان عرضا لکان قائما به موضوع موجود قبله بالذات فیلزم تقدم الشی‏ء علی نفسه و ایضا وجودهما زائد علیهما و الوجود لا یمکن ان یکون زائدا علی نفسه و لانه مأخوذ فی تعریفهما لکونه اعم منهما فهو غیرهما.» (3)

(1).شرح الفصوص، ص 8.

(2).شرح الفصوص، ص 8.

(3).همان مدرک، ص 5.

دلایل جوهر و عرض نبودن وجود

الف)جوهر ماهیتی است که چون در خارج تحقق یابد لا فی موضوع باشد و وجود ماهیت نیست.

ب)جواهر به وجود و لوازم آن که زائد بر ذات آنهاست، محتاج‏اند اما وجود به وجودی زائد بر خود محتاج نیست.

ج)عرض نیست چون ماهیتی است که در تحقق خارجی محتاج موضوع است.پس وجود عارض به موضوع نیست و تحقق وجود به ذات اوست نه به امر دیگر که در عقل یا خارج مغایر وجود باشد.

د)اگر عرض باشد، بایستی قائم به موضوعی باشد که قبل از عروض وجود، موجود است و این مستلزم تقدم شی‏ء علی نفسه خواهد بود.

ه)وجود زائد و عارض بر جوهر و عرض است ولی ممکن نیست که یک چیز عارض و مغایر با خود باشد.

و)وجود در تعریف جوهر و عرض لحاظ می‏شود و این به معنای عام بودن وجود نسبت به جوهر و عرض است پس وجود مغایر آن دو است.

3)الوجود لا حقیقة له زائدة علی نفسه و الا یکون کباقی الموجودات فی تحققه بالوجود و یتسلسل و کل ما هو کذلک فهو واجب بذاته لاستحاله انفکاک ذات الشی‏ء عن نفسه. (1)

وجود از حقیقتی که زائد بر خود باشد، برخوردار نیست چون در غیر این صورت همانند دیگر موجودات در تحققش به وجود نیازمند خواهد بود و این منجر به تسلسل می‏شود پس هر آنچه که وجودش عین ذات باشد واجب بذاته خواهد بود بخاطر اینکه انفکاک ذات شی‏ء از خودش محال است.

(1).شرح فصوص الحکم، ص 8.

4)«کل ما هو غیر الوجود یحتاج الیه من حیث وجوده و تحققه و الوجود من حیث هو وجود لا یحتاج الی شی‏ء فهو غنی فی وجوده عن غیره و کل ما هو غنی فی وجوده عن غیره فهو واجب فالوجود واجب بذاته.» (1)

هر آنچه که غیر از وجود است در تحقق به وجود محتاج است.ولی وجود در تحقق به هیچ چیزی محتاج نیست پس وجود در تحقق از غیر بی‏نیاز است و هر آنچه که در تحقق از غیر بی‏نیاز باشد، واجب خواهد بود پس وجود ذاتا واجب است.

بنابراین از دیدگاه عرفانی وجود حقیقی همان وجود منحصر در ذات واجب است و وجودات ممکنات وجودات نسبی و اضافراند.

ابو العلاء عفیفی در مقدمه فصوص الحکم در مورد ذات الهی گفته است:

ممکن است به ذات خداوند از دو جهت نظر شود:یکی ذات بسیطی که از نسب و اضافات به موجودات خارجی مجرد و منزه است و دومی ذاتی که متصف به صفات است، ذات واجب از جهت نخست از اوصاف محدثات منزه بوده بلکه از معرفت و شناخت نیز منزه است... وجود ذات از این جهت وجود مطلق است و وجود ذات از جهت دوم، وجود مقید و نسبی است. (2)

(1).همان مدرک، همان صفحه.

(2).فصوص الحکم(مقدمه)، ص 29.

منابع و مآخذ:

-ارزش میراث صوفیه، عبد الحسین زرین کوب، امیر کبیر.

-اسفار اربعه، صدر الدین محمد شیرازی، ج 1، دار الاحیاء التراث العربی، 1981.

-تمهید القواعد، صائن الدین علی بن محمد الترکه، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1360.

-رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن حسن زاده آملی، فجر 1362.

-شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، عبد الله جوادی آملی، الزهرا، 1368.

-شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، حکمت 1366.

-شرح القیصری علی فصوص الحکم، داوود بن محمود القیصری، بیدار قم 1363.

-شرح مقدمه قیصری بر فصوص، جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم 1370.

-شرح منازل السائرین، خواجه عبد اللّه انصاری، علی شیروانی، الزهرا 1373.

-عرفان نظری، یحیی یثربی، دفتر تبلیغات اسلامی قم، 1373.

-فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی، انتشارات الزهرا 1366.

-محی الدین عربی، محسن جهانگیری، دانشگاه تهران.

-هستی از نظر فلسفه و عرفان، جلال الدین آشتیانی، نهضت زنان مسلمان، بی تا.