

وحدت وجود

از

استاد سید محمد کاظم عصار

مصدیقی در خارج موجود باشد حتی در مورد واجب تعالی. و بنابراین طریقه واجب را ماهیت مجهول الکنهی دانند که مفهوم وجود از مقام دانش بدون حیثیت تعلیلی انتزاع شود. برخلاف ممکنات که دارای ماهیات معلومه بوده و مفهوم وجود پس از جعل و صدور از واجب منتزع شود. بهر حال این عقیده بجماعتی از متکلمان و اشراقیان منسوب است.

۱- عده دیگری معتقدند که برای وجود، علاوه بر حصص بشمار، فرد خارجی و مصداق عینی نیز موجود است. در این دسته از حکماء نیز اختلاف بسیاری دیده میشود. فرقه ای معتقدند که تنها واجب تعالی مصداق حقیقی و فرد خارجی وجود است، و ممکنات را جز حصص وجودیه و انتساب بوجود حقیقی واجب وجودی نیست، و اطلاق موجود بر هر يك از ممکنات باعتبار نسبت جزئی از اضافه بوجود واجب است، مانند شمس، تامل، لابن، بقال و عطار و نظائر آنها، که صدق مشتق از جهت انتساب موصوف بعبادی اشتقاق است، نه از باب قیام مبداء اشتقاق. بهر حال این قول منسوب است به ذوق التاله و از کلام علامه و قطب الدین رازی اختیار این عقیده مستفاد می شود. فرقه دیگر از ارباب این عقیده گویند وجود را افراد بشمار است ولی يك فرد آن مصداق خارجی و موجود حقیقی عینی است منحصر در واجب تعالی و بقیه کثرات امور خارجی بشمار میروند به موجودات خارجی، چه آنکه قائم بنفس نبوده و مقوم بغیر هستند. دسته سوم از این جماعت معتقدند که

باید دانست که امر وجود پس شگفت آور است، زیرا با آنکه اظہر اشیاء و ابدہ بدیهیات است بقسمی مورد نظر و اختلاف واقع گردیده که در کمتر مسأله ای از مسائل علمیه این مقدار آراء و عقاید پدید آمده. و شاید با این همه افکار و اقوال در این موضوع هنوز پرده از چهره این حقیقت برداشته نشده، و بر غموض و ابهامش استار و حجب ضخیم افزوده شده است، بقسمی که بیشتر محققان زانوی عجز بر زمین کشف این معما کوبیده اند. بهر حال اینک بنحو اختصار اشاره بعقاید و آراء دانشمندان راجع باین مبحث نموده، آنگاه بتحقیق عقیده وحدت وجود منقول از اکابر صوفیه خواهیم پرداخت. پس گوییم در باب وجود عقاید ذیل موجود است:

اول- اشاعره معتقدند که وجود مشترك لفظی است مابین جمیع موجودات از واجب و ممکن و اقسام ممکنات. این عده گویند وجود هر شیء عین مفهوم آن شیء است. و جماعتی از همین دسته عقیده دارند که وجود بین واجب و ممکن با اشتراك لفظی اطلاق شود، ولی در جمیع اقسام ممکنات بطور مشترك معنوی استعمال می گردد.

دوم- ارباب تحقیق از فلاسفه وجود را مشترك معنوی دانسته و بر واجب و ممکن بیک معنی اطلاق نمایند. این جماعت بنوبه خود بچند فرقه منقسم گردند:

۱- آنانکه عقیده دارند وجود را فردی در خارج موجود نیست و کثرت وجودی تنها از راه حصص و اضافه وجود بماهیات تحقق پذیر است، بدون آنکه

برای وجود افراد نامحدودی در خارج موجود است و کلیه آنها موجود در خارج و مصداق عینی وجود بشمار می‌روند. پیروان این عقیده بدو طایفه منقسم شوند: اول حکماء مشاء، گویند افراد خارجی وجود هر يك بتمام ذات بسیط و با افراد دیگر متباین و متغایر است و اشتراك آن افراد تنها در مفهوم وجود است و هیچگونه جهت شرکتی مابین آنها جز در مفهوم عرضی وجود یافت نشود، و امتیاز هر يك با دیگر افراد نظیر امتیاز فصول اخیر و اجناس عالیه است که تنها اشتراك آنها در مفاهیم عرضیه ماهیت و شئییت و امثال آنها است و هیچگونه جهت شرکت عینی خارجی مابین آنها موجود نیست. دوم حکماء پهلوی معتقدند که افراد وجود در سنخ حقیقت متاصله مشترك و مابین آنها يك نحو مناسب و مجانستی موجود است که از آن جهت اشتراك بعنوان طارد عدم تعبیر می‌رود و این حقیقت و آن سنخ با تفاوت مراتب بشدت وضعف و تقدم و تاخر و دیگر اقسام تشکیک در تمام افراد ساری و رافع عدم است. بعبارت دیگر در پیشگاه این بزرگان وجود دارای يك حقیقت و سنخ مخصوص و هویت خاصی است مقابل عدم و ماهیت که از آن بطارد عدم بالذات چنانچه از عدم بطارد وجود و از ماهیت بعنوان غیر طارد وجود و عدم تعبیر می‌رود و چون دارای يك حقیقت تشکیکی است از صرافت و محض و خالص بودن امتناع نورزد چنانچه از اختلاط با غیر جنس خود عدم و ماهیت و محدودیت ابراء نکند و چون صرف بودن و محدودیت هیچیک مقوم آن حقیقت نیست در هر مرتبه بتمام ذات و شوون و کمالات قدم می‌نهد بدون شوب ترکیب. و از اینجا وجود لا بشرط را اعم از وجود صرف و وجود محدود دانند. چنانچه وجود مقید بصراحت و محوضت را واجب خوانند. و وجود محدود یکی از حدود و نقایص را ممکن نامند و گویند چون حقیقت وجود بدون اعتبار اغیار ملاحظه شود صرف و محض و غیر مشوب بوده و این فرد وجود دارای علت نخواهد بود و گرنه تقدم شیء بر نفس خود لازم آید بالاخره وجود باعتبار این ملاحظه و بر حسب این مرحله واجب خواهد بود و بحکم عدم امکان تکرار صرف هر حقیقت واجب الوجود واحد است بوحدت حقه حقیقیه محضه و شاید یکی از معانی وحدت وجود اشاره بهمین بیان بوده باشد بالجمله

ملاحظه وجود بعنوان مطلق و لا بشرط از حدود و نقایص ابراء از علت داشتن و دارای مبدء بودن ندارد و از آنجا که مابین علت و معلول تناسب و سنخیت معتبر است. پس بین واجب و ممکن جهت مجانست و مناسبت موجود خواهد بود. و این جهت سنخیت را بعنوان مطلق وجود و باسامی دیگر معرفی نمایند. ضمناً باید دانست که وجود را بر حسب هر يك از اعتبارات و ملاحظات مزبوره احکام و آثار و خواصی است، که در محل خود ثابت گردیده و اینک مجال شرح آن نیست. سوم از طوائفی که وجود را دارای فرد و مصداق دانسته‌اند عقیده منسوب با کابر صوفیه است. این طائفه معتقدند که وجود بلکه موجود فرد واحد و مصداق نادری است. این دعوی بر حسب ظاهر چون خلاف حس و برهان و مستلزم محاذیر شرعی و دینی است ناچار توجیهاتی در این زمینه پیش آمده و ناگزیر شده‌اند. بوجهی که ذیلاً بیان می‌شود مطلب را توجیه نمایند، ابتداء ما وجوهیکه دیگران عقیده صوفیه را به آن حمل نموده گوشزد ساخته آن گاه اعتقاد خود را شرح می‌دهیم (۱) آنچه فوقاً بدان اشاره رفت که مراد بوحدت وجود و وجود واحد همان صرف و محض تحقق بوده، بدون آنکه قبول تکرار نماید و وجودات دیگر بواسطه شوب بماهیت و حدود عدمیه موجود حقیقی نبوده. و اطلاق لفظ وجود بر آنها بنحو مجاز لغوی و جزئی از مجاز عرفانی است، اطلاق اول باعتبار علاقه جزء و کل و با اتحاد متصل و لامتحصل است و عنایت اطلاق دوم از جهت این است که هر گاه حدود و ماهیات لحاظ شود، ممکنات در حریم اعدام داخل شوند و عدم با لذات لاشئی است و در صورتی که از حدود و ماهیات قطع نظر نمائیم و وجود صرف چیزی باقی نماند و آن وجود هم قابل تکرار نیست. تا تعدد وجود لازم آید و از اینجا گویند وجود واحد است و بقیه اشیاء و ممکنات اعدام چنانچه کریمه «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی» بدان اشاره دارد چه آنکه فقر سلب و ناداری است، پس ممکن بحسب ذات مصداق سلب وجود و لاشئییت است و غنی محل وجدان و دارائی است. پس وجود صرف یا واجب تعالی مورد وجدان حقیقی و شئییت وجودی است و چون صرف و غیر مشوب است واحد و غیر قابل تکرار است بهر حال بنا بر این معنی از وحدت

وجود مراد آنست که در دارتحقق و نشأه هستی جز سنخ وجود غیر قابل تکرر چیزی موجود نیست زیرا بقیه اشیاء و ممکنات یا غیرخالص هستند، و یا لاشیء محض و عدم بات و سلب محض و خلاصه کلام آن که وجود صرف مصداق حقیقی مقابل خود که عدم است میباشد و لسی ممکنات هر یک در ذات خود مصداق عدم یا جزئی از سلب وجود هستند. و از این رو صرف وجود قابل صدور و مکرر و معلومیت و مبداء داشتن نیست برخلاف ممکنات که در حریم اعدام واقعند. پس امتناع از داشتن علت و مبداء نوزند. افتقار و نیازمندی درجه ذات آنها مأخوذ است و چون ذاتی است قابل انفاک نخواهد بود.

سپه روئی زمکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم در برخی از تحقیقات محقق سبزواری در حواشی اسفار مستفاد میشود (وجه دوم) آن که مقصود از وجود واحد فرد واقعی اصیل و موجود در خارج بوده و مراد بموجود واحد آن فرد باشد. و این اطلاق از باب این است که هر شیء واجد ذات خود است، نه از جهت قیام مبداء اشتقاق و یا انتساب بمبداء بالاخره از وحدت در این مورد وحدت شخصیه اراده شده است. و بدیهی است که وجود واحد باین معنی بر غیر واجب صدق نکند، پس موجودیت ممکنات یا بمعنای انتساب بوجود حقیقی واجب خواهد بود، و یا از باب اینکه عقل بملاحظه اضافه جعلیه و پس از جعل انتزاع مفهوم وجود نماید خواهد بود و چنانچه مشاهده می شود اگر مراد بوحث وجود این معنی مقصود باشد همان مذهب ذوق التاله خواهد شد و عقیده دیگری نخواهد بود (وجه سوم) آنکه مراد وحدت سنخ وجود باشد و مقصود از موجود واحد وجدان ممکنات است از آن سنخ پس کثرت اشیاء منافی وجدان هر یک حظی از سنخ وجود را نخواهد بود بعبارت دیگر وجود سنخ واحد است، و موجودات مشترکند در اینکه از آن سنخ دارا هستند. و با یکدیگر در واجد بودن سنخ وجود تناسب دارند و از همین رو فلاسفه وجود را مشترک معنوی دانند مابین واجب و ممکن و این جهت تناسب را مصحح علیت و معلولیت و مبدأیت حق تعالی برای اشیاء قرار دهند. چه اگر این جهت تناسب و سنخیت در بین نبودی و چنانچه ظاهر کلمات مشاء است. وجودات ذاتاً متباین بودی علت بودن واجب و مبدأیتش برای ممکنات

رخت بر بستنی زیرا بدیهی است امر مباین در مخالف و مباین خود نتواند تأثیر نمود. بهر حال مرجع بیان فوق بعقیده حکماء پهلوی و فلاسفه الهی است و مذهب خاص در مقابل آن نخواهد بود ضمناً باید دانست که مراد طایفه مشائیه از تباین وجودات تباین ذاتی افراد وجود نیست و گرنه اعتراضات و شبهات پیشمار و محاذیر بسیار بر آنان لازم آید. که هیچ گونه قابل دفع نیست. ولی ما عقیده مشاء را در تصنیفات و رسائل فلسفی خود بنحوی توجیه نموده ایم که هر قسم اعتراضی را مرتفع ساخته و محذوری باقی نگذارده. (وجه چهارم) وجود مفهومی است واحد مشترك باشتراك معنوی چنانچه سابقاً بدان اشاره رفت و بدیهی است که مفهوم واحد از امور کثیره پیشمار منتزع نگردد. زیرا مصداق حقیقی هر مفهوم چیز است که آن مفهوم را بتوان از او انتزاع نمود بدون هیچگونه حیثیت اعم از تقیدی و تعلیلی بعبارت دیگر منشأ انتزاع هر مفهوم آن چیزی است که با قطع نظر از هر قید و حیثیت بتوان آن مفهوم را انتزاع نمود و چنین منشأ انتزاع در هر مفهوم بیش از یک فرد و یک مصداق نخواهد بود و از این جا حاصل هر مفهوم بر منشأ انتزاع و مصداق حقیقی خود بر وجه ضرورت ذاتیه است، و چون وجود و مصداقش را علتی نیست و گرنه بعدم شیء بر نفس خود لازم آید مفهوم وجود بر مصداق با لذاتش بر وجه ضرورت ازلیه حمل شود. پس موضوع بالذات در قضیه «الوجود موجود بالضرورة الازلیة» یک فرد و مصداق حقیقی خارجی بیش نخواهد بود و بقیه موجودات از کلیه ممکنات مصداق بالعرض، زیرا نفس وجودات ممکنه بامکان فقری با نظر بحیثیت تعلیلی و ماهیات ممکنه باعتبار حیثیت تقیدی و انضمام وجود مصداق مفهوم وجود گردند. پس منشأ انتزاع بالذات وجود نخواهد بود. و از اینجا وجودات امکانی را ظل و فیء و سایه و تبع وجود ماهیات را محل اشراق شمس حقیقت دانند. چنانچه دو کریمه «الم تر الی ربك کیف مدالظل الخ» و «اشرقت الارض بنور ربها» بر آن اشاره دارد. از طرف دیگر میدانیم که ظل هر شیء منك است در ذی ظل. و از آن جهت که ظل است استقلال لحاظی نداشته و حکم یا اثر بر آن مترتب نیست. پس نظر در موجودات از جهت ظلیت و بماهی اطلال همان نظر در

ذی ظل است. پس در این نظر جز حضرت وجود و مصداق حقیقی موجود امری مشهود نخواهد بود و در صورتیکه وجودات منظور بلحاظ استقلالی و ملحوظ بنظر غیر تبعی واقع شوند مصداق موجود و منشأ انتزاع آن مفهوم نخواهند بود. بعبارت دیگر هر گاه عالم و اجزاء آنرا از آسمان و زمین شجر و مدر حیوان و انسان و غیره مرآت و ما به النظر قرار دهیم جز حضرت وجود و حق معبود مشهود نشود. و اگر مستقلاً طرف ملاحظه بعنوان مافیة النظر مورد توجه و التفات نفسانی قرار گیرند از حریم صدق موجود بلکه از صحنه و عرصه شیئیت و هستی خارج شوند. پس در یک نظر بیش از یک فرد وجود و مصداق موجود متحقق و مشهود نخواهد بود و در نظر دیگر وجود و شیئیت از عالم و اجزاء آن رخت بر بندد و بعدم ذاتی خود عودت نماید و همین است آنچه برخی از اکابر پس از شنیدن «کان الله و لسم یکن معه شیء» بدان اشاره نموده و گفته اند «لان کماکان» زیرا اکنون نیز عالم و آنچه در اوست بنظر مرآت و ظلی جز واجب تعالی نخواهد بود. و بنظر استقلالی عالم و اجزایش مصداق عدم صرف و سلب محض و نفی بات بشمار است. و شاید کلام معجز نظام مولی الموحدین علیه السلام «سارایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده و معه الخ» اشاره بهمین بیان بوده باشد که بنظر اندک کسی و مرآت اشیاء نشانه و قدم گاه حضرت وجود و بنظر استقلالی لاشیء محض و عدم مطلق بشمار روند.

«ما خرابات نشینان همه هم رنگ همیم
باطناً عین وجودیم و بظاهر عدمیم»
پنجم: گویند توحید را چهار مرتبه است (۱) تلفظ بکلمه توحید از روی خوف و بیم از قتل. (۲) اعتقاد ظنی حاصل از حسن ظن بآرباب ادیان و انبیاء و اولیاء و بزرگان. (۳) اعتقاد یقینی و استبصار عینی و قطع وجدانی و این مرتبه مقربان و محققان و مخصوص اولیاء و اکابر اهل الله و آرباب معرفت و عرفان است. (۴) اعتقاد مولود از کشف و عیان و یقین حاصل از مشاهده و وجدان است این مرتبه خاص انبیاء عظام و اولیاء فخام و عرفاء کرام و به مقام صدیقین و راسخان علم تعبیرش نمایند. و این مرتبه (مقام صدیقین) را در اصطلاح صوفیه «فناء فی التوحید» نامند. و عقیده دارند سالک در این مقام از مشاهده

موجودات حتی از توجه بخود نیز غافل و در شهود نور واحد حقه حقیقیه حضرت ذات یگانه مستغرق و فانی گردد پس جز واحد حق نبیند و نگوید و نشنود و از این رو از خود نیز آتری مشاهده ننماید. پس بواسطه استغراق در شهود وجود واحد حق حقیقی از خود و ما سوی و از مشاهده هر موجودی مشغول شود و بمقام رؤیت و ظهور «کل شیء هالک الا وجهه» برسد بالاخره مراد از وحدت وجود بحسب این معنی وصول سالک است بمقام فناء در توحید و فناء از این فناء و غفلت از جمیع اجزاء. وجود جز شهود وجود حق معبود و از جمله دانشمندانیکه این معنی از وحدت وجود مختار ایشان است غزالی در احیاء العلوم فرماید «المرتبه الرابعه من التوحید ان لایری فی الوجود الا واحد اویسمیه الصوفیه الفناء فی التوحید الخ».

تحقیق

نکارنده را عقیده بر این است که اساس عقیده وحدت وجود و اهتمام اکابر عرفا و صوفیه و تشتیعات منکران تماماً از روی عدم تدبر در کلمات قوم و مشترک بودن برخی الفاظ که در عبارات آنان وارد گردیده و آشنا نبودن بپاره ای اصطلاحات این جماعت ناشی گردیده که بهر یک از آنها ذیلاً اشاره خواهیم نمود (۱) محیی الدین گوید: «لا موجود الا الله» چون کلمه الله علم شخصی است گمان نموده اند که مراد نفی وجود ما سوی الله و اثبات وحدت شخصیه عددیه در ذات الهی است در صورتی که مقصود از نفی وجود از ما سوی همان بیان عدم ذاتی ممکنات و اثبات وجود اصیل قائم بذات است برای واجب تعالی. و این همان مفاد گفته لبید است که پیغمبر اکرم فرمود «اصدق شعر قالته العرب قول لبید» «الا کل شیء ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زائل» بدین معنی که ممکنات موجود بذات نبوده و بسبب غیر خود (واجب) موجود گردیده و در حد ذات خویش معدوم و مصداق عدم بشمار میروند (۲) نیز در بعضی اشعار محیی الدین فرماید «فی حمدنی واحمده و یعبدنی و اعبد» ظاهر این نظم مشعر بوحدت خلق و خالق و عابد و معبود و حامد و محمود است. و این معنی صریح در وحدت وجود و اتحاد عابد و معبود و حامد و محمود و شاهد و مشهود و

نفی ما سوای عالم مشهود است. از این رو بر منکران بس گران آمد. و زبان لعن و طعن و تقیب و تکفیر و تشنیع گشوده اند. در صورتیکه اگر بدیده انصاف نگریسته بودند در مقام انکارورد اینگونه افکار باریک و ریزه کاریهای دقیق علمی بر نمی آمدند. چه آنکه اختلاف ضمیر متکلم و غائب در شعر فوق خود دلیل روشنی است بر تعدد وجود عابد و معبود و حامد و محمود و این تعدد حقیقی از جنبه وجود از نظر عبادت و حمد تعدد اعتباری بشمار رفته. بعبارت دیگر اضافه حمد و عبادت بعد اضافه قابلی است و بحق تعالی اضافه فاعلی و بدیهی است که اضافه شیء بفاعل اتم است از اضافه بقابل باین معنی که بحکم «لامؤثر فی الوجود الا لله» حق تعالی ایجاد عبادت در بندگان نماید پس خود در حقیقت معبود و عابد و موجد عبادت و حامد و خالق حمد و محمود بشمار است علاوه ممکن است مراد به «بحمدنی» شکر و ثواب بر عبادت بوده و مقصود از «بعبادنی» اطاعت و اجابت دعا و امثال آنها باشد. و نیز ممکن است عابد و معبود و حامد و محمود بر حسب مراتب و درجات اراده شده باشد، زیرا حق تعالی در مراتب نازل و وجود بصورت عابد تجلی کند و در مراتب صاعد و درجات عالی و مراحل راقیه بصورت معبود و محمود خودنمایی نماید. چنانچه مفاد برخی اخبار است که فرمود «ان الله تجلی لعباده فی کلامه» مفادش آنکه خداوند در تجلی نزولی تا حد الفاظ و کلمات و حروف تنزل و در جلوات صعودی تا مقام حروف عالیات و کلمات غیر منقوله و غیر مصوته ارتقا نماید و بحکم کریمه «من الله ذی المعاج» تا سرحد لاسم و لارسم و غیب الغیوبی سیر حضرت وجود و تجلیات شاهد و مشهود امتداد یافته. و سر تا سر عالم هستی را جزر ومد وجود و انبساط و انقباض آن قرار گرفته و قوس نزولی را کاملاً بر قوس صعودی منطبق ساخته، بقسمی که نسخه صغیر عین نسخه کبیر گردیده و به منطوق «لا فرق بینهم و بین حبیبهم الخ» امتیاز عابد و معبود و حامد و محمود از میان بر خیزد و خلاصه بیان آنکه عابد و معبود و شاهد و مشهود حامد و محمود

هر یک صورت و تجلی و ظهور دیگری است در مراتب. پس صورت زیرین حضرت معبود و تجلی نزولی جناب محمود و مشهود همان وجود عابد و حامد و شاهد است چنانچه صورت بالائی و ترقی صعودی عابد و حامد و شاهد متحد است با وجود معبود و از این نظر عارف شهیر میرفندرسکی گوید:

«چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

زیرا از چرخ و اختران در این مقام مراحل صعودی حضرت وجود و مدارج عالیة عوالم شهود اراده گردیده و شاید کریمه «ان فی فلك لعبرة لا ولی الا بصاره» بنا بر این که عبرت از عبور اشتقاق یافته باشد اشاره بهمین بیان بوده و مقصود عبور از ظاهر و صورت محسوس بباطن و صور نامرئی موجودات است. بعبارت دیگر کریمه فوق انسان را از توقف در ظواهر اشیا نهی و عبور از صور محسوسه دنیاوی به حقایق و بواطن اخراوی و مرور از دنیا با آخرت و از صورت بعالم معنی امر مینماید چنانچه صورتیکه در حال خواب مشاهده میشود مقصود اصلی نبوده و مراد عبور از آن صور است بحقایق آنها هم جستن حال انسان در دنیا مطلوب ذاتی نیست بلکه غرض عبور از آن است بصور اخروی معنوی و رقایق باطنی. (۳) در کلمات عرفا و اکابر صوفیه بسیار دیده میشود که کلمه حق را بوجود اطلاق نموده و این معنی باعث انکار و اوخشت جماعت گردیده از آن جمله (قیصری) در مقدمه شرح فصوص محیی الدین فرماید «فی الوجود و انه الحق مقصود از وجود در این عبارت چنانچه جماعتی عقیده دارند ممکن است حقیقت مقابل مفهوم بوده باشد و این همان معنی است که ضمن احتمالات بیان شد. که گاه از وجود حقیقتی را اداره کنند که عدم را رفع نماید و طارد عدم گردد و در جمیع اشیا سریان نماید و همین وجود را عرفاء سترگ و اهل الله حقیقت حق دانند. و گویند مراد بحق در این مقام حقیقتی است که تحقق و تحصیل و ثبات و مقرر و مرادفاتش عین ذات و مقوم حقیقتش بوده باشد و در اتصاف باوصاف فوق (تحصل و تقرر و غیره) نیازمند

وانا طابوا ذابوا وانا ذابوا خلموا وانا طلبوا وانا طلبوا ووالشوق قال «ان لله شراباً لا ولیا له اذ شربوا سکروا وانا سکروا طابوا وانا طابوا ذابوا و اذ ذابوا خلموا و اذ خلموا و طلبوا و اذ طلبوا و جدوا و اذ جدوا وصلوا و اذ وصلوا اتملوا و اذ اتملوا لافرق بینهم و بین حبیبهم

بحیثیت تقیدی نباشد. گرچه محتاج بحیثیت تعلیلی در برخی مراتب بوده باشد. بهرحال اطلاق حق بوجود مطلق در کلمات قوم بسیار دیده میشود. چنانچه مؤیدالدین در فص شعبی کتاب فصوص تصریح نموده. بدین بیان «ممکن بدون وجود معدوم است بلکه در مقام عین ثابتش نیز غیر موجود بلکه عدم محض بشمار میرود و چون عین ثابتش عدمی است همواره طلب عدم نماید و عدم اصلی خویش را خواستار شود اما علت موجوده پیوسته ترجیح جانب وجود داده و پرتو نور وجود بر او افاضه کند. و بطریق تنالی آنات خلعت هستی بر او پوشاند و از این رو صور و اعراض بر حقیقت عالم بطور تعاقب استمراری و لبس فوق لبس از طرف مرجع ازلی وارد گردد پس عالم خود وجود حقی است که از جانب حق مطلق دائماً بصورت اعراض و جواهر متعین میشود. و شکل عالم و صورت جهان تشکیل می یابد بالاخره عالم و آنچه در او است خود حقی است که از حق افاضه شود زیرا از حق جز حق صادر نشود و از حقیقت جز حقیقت ظهور و بروز ننماید» همچنین صابراالدین در شرح فصوصش در فص زکراویه فرماید «حق در زبان اصطلاح و در پیشگاه عرفا یکی از اسماء بشمار میرود و شامل مراتب الاهی و کیانیه میباشد». اما باید دانست که عرفا و اکابر اهل الله و محققان معتقدند که برای وجود مرتبه خاصی است غیر مخلوط بدون شوب هیچگونه تعیین و این مرتبه در ممکنات سریان ندارد و آنرا مرتبه احدیت نامند پس نباید توهم نمود که عرفاء حق را عین عالم و عالم را عین حق دانند. و برای حق واجب مرتبه خاصی غیر ساری در ممکنات قائل نیستند. بلکه حق مخلوق بهر عین عالم دانند چنانچه مؤیدالدین در فص آدمی گوید «مرتبه منحصر است ما بین حق واجب و خلق ممکن پس حق ابداً حق است و خلق همیشه خلق و وجود در رتبه حقی حق و در مرتبه خلقی خلق است. پس توهم فوق گرچه ظاهر بعضی عبارات بر آن دلالت دارد مطابق عقیده بزرگان عرفاء و محققان این قوم نیست چنانچه صدرالمتألهین در مبحث علت و معلول اسفار فرمایند «فرق است میان وجود لا بشرط و طبیعت وجود عام بعموم و وسیع انبساطی و سعه خارجی نه عموم کلی ذهنی و میان وجود بشرط که عرفا آنرا مرتبه احدیت نامند که از هر گونه تعیین

عاری و از هر قسم ماهیت مبری است» بهرحال هرگاه عرفاء بمرتبه غیر مخلوط و غیر مشوب عقیده داشته باشند مورد انکار نشوند و در صورتیکه معتقد شوند که برای واجب تعالی تحقیقی بدون مظاهر و خارج از تعینات و ماهیات ممکنه نیست مگر باعتبار تجرید عقلی البته چنین عقیده مورد انکار بلکه کفر و شناعة است و بهمین بیان صدرالمتألهین در همان مبحث اسفار تصریح فرموده «برخی از جهال متصوفه و اصحاب تقلید که طریقه عرفاء شامخین و محققان کاملین را ندانسته. و بمقام آنان نرسیده اند از باب قصور مرتبه بعقل و سستی عقیدت و چیرگی قوه وهمیه ایشان بر قوای عقلی گمان نموده اند که ذات واجب احد را که در زبان بزرگان این طایفه بمقام احدیت و غیب الغیوب و غیب هویت تعبیر میشود بالفعل تحقیقی نیست. و مجرد از مظاهر و مجالی تقرر ندارد بلکه آنچه متحقق و متقرر است تنها عالم صورت و قوای روحانی و مادی آن است و حق تعالی همان مجموع ظاهر و مظاهر مجموع عوالم حسی و معنوی است. و بدون این صورت و مجرد از ظاهر این جهان او را تحقق و تقرری نمیباشد بالاخره حق واجب جز عالم که آنرا انسان کبیر نامند و انسان صغیر نسخه مختصر از بشمار است نخواهد بود. و بدیهی است که این عقیده کفر محض و زندقه صرف بوده و قولی است که هیچ صاحب شعوری هر قدر هم در مقام علم و دانش پست باشد بدان تفوه ننماید و از اینگونه سخنان سخیف و شنیع و فضاحت دار تبری کند بالاخره نسبت این عقیده باکابر عرفاء و صوفیه و رؤساء و محققان این قوم افتراء محض و بهتان عظیمی محسوب است و ارواح و ضمائر آنان از این بهتان تحاشی داشته و بر کسانیکه این نسبت بایشان دهد نفرین و لعنت فرستند. بهرحال دور نیست باعث برگمان این جهال از صوفیه و توهم نسبت عقیده فوق باکابر و رؤساء قوم همان مطلبی باشد که بدان قبلاً اشاره رفت. که این جماعت گاه وجود را بر ذات حق اطلاق نمایند. و دیگر گاه بر مطلق وجود شامل و وجود وسیع طارد عدم و سوم باربر وجود مفهومی و معنی عام عقلی.... ضمناً باید دانست بیان صدرالمتألهین که فوقاً ذکر شد مطابق است با آنچه در فتوحات آمده «هو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین

الاشیاء فی ذواتها سبحانه وتعالی بل هو هو والاشیاء
 اشیاء» باین معنی که حق تعالی عین هر شیء است در
 مقام ظهور و تجلی و عین ذات هیچ شیء نیست منزله
 است از اینکه عین ذوات اشیاء شود بلکه واجب خود
 حق است و اشیاء خود ذوات و ماهیات هستند. و بهمین
 بیان صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب اشاره نموده. و
 گوید. «والوجود تجل من تجلیات غیب الهویه...» وجود
 یکی از تجلیات حضرت غیب هویت بشمار است. بالجمله
 چنانچه صدرالمتألهین در مبحث علت و معلول تصریح
 فرموده وجود بشرط لاحق تعالی است و وجود لا بشرط
 فعل حق بنا بر این در عرف صوفیه و عرفا هرگاه که وجود
 برحق تعالی اطلاق نمایند مرادشان وجود بشرط لا
 خواهد بود نه وجود لا بشرط که نفس الرحمان از آن
 تعبیر شود و گر نه مفاسد بسیاری بر آن مترتب خواهد
 بود که اکابر عرفاء از آن تحاشی دارند از قبیل الحاد،

اباحه، حلول، واتصاف حق تعالی بصفات ذمیه ممکنات
 و نظائر آنها و کلیه نسبتهای ناپسند باین طائفه از
 اشتراك لفظ وجود پدید آمده و شاید رفع همین اشتباه
 علاءالدوله سمنانی در حواشی فتوحات فرق مابین
 مراتب و امتیازات اطلاقات وجود را گوشزد ساخته.
 «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المطلق
 اثره و لیس المراد من الوجود المطلق المفهوم العام
 الانتزاعی بل الانبساطی...» از مجموع بیانات فوق معلوم
 گردید که مراد بوجود در عبارت قیصری مصداق و
 معنوی مفهوم وجود است و بدیهی است چنانچه مفهوم
 مشترك لفظی نبوده و دارای معانی متعدد نیست، همچنین
 يك مصداق و يك معنوی و يك فرد بالذات و حقیقی بیش
 نخواهد داشت زیرا در محل خود ثابت گردیده است، که
 مفهوم واحد از چند فرد و مصادیق مختلف انتزاع نشود.
 و بیشتر از يك معنوی را حکایت ننماید. حاجی سبزواری
 در چند موضع منظومه خود این موضوع را تذکر داده و
 گوید.

لان معنی واحدا لا ینترع ماله توحده مالم یقع
 جای دیگر نیز فرماید.
 بل ان سئلت الحق غیر واحد لیس معنونا لمعنی فارد
 بهر حال ممکن است با احتمال دیگر از عبارت
 قیصری وجود صرف و مرتبه احدیت اراده شود

بعبارت دیگر حق صرف و غیر مشوب وجود و
 موجود است. اما وجود مشوب و مخلوط بماهیت و
 محدود بحدود ظهور وجود است نه خود وجود و نه موجود
 چنانچه صدرالمتألهین نیز باین مطلب تصریح نموده
 و گوید «پروردگار مرا هدایت فرمود. و برهانی روشن
 بمن عطا نمود. بر اینکه وجود منحصر است در یک حقیقت
 شخصیه بدون شریک در موجودیت حقیقیه بر وجهیکه
 در دار وجود جز او و هویت شخصیه اش موجود نیست.
 و ثانی و دوم ندارد و آن حقیقت را ثانی در خارج و در عرصه
 هستی یافت نشود.» و اما آنچه بنظر میرسد که در عالم
 موجود جز حضرت وجود واجب معبود سراب وجودند.
 و ظهور تجلی صفات جناب الهی و فیضی از افاضات
 نامتناهی بشمار میروند.

ختم تحقیقی و نتایج عینی

باید دانست که کثرت بردو گونه و تعدد بردو نوع
 است.

الف - تكثر و تعدد بواسطه موضوعات و لوازم مادیه و
 عوارض جسمانیه این گونه تكثر و تعدد را به حقیقت
 وجود فتوان نسبت داد زیرا جهت تعدد و مناط کثرت
 مستند بماهیات و عوارض مادی است و بدیهی است که
 ماهیت سنخی است جز سنخ وجود چه آنکه وجود عین
 تحقق و موجودیت است و ماهیت خالی از وجود و عدم
 بنا بر این در این نوع تعدد و تكثر گرچه متكثر و متعدد
 وجود است و لکن آنچه سبب کثرت است (ما به التكثر)
 همان ماهیات بشمارند و از آنجا که تكثر غیر ما به التكثر
 است پس جهت وحدت وجود و سبب تعدد ماهیت خواهد
 بود.

ب - تكثر بواسطه کمال و نقض و شدت و ضعف تقدم و
 تاخر غنی و فقر و وجوب و امکان این گونه تعدد و تكثر در
 ذات حقیقت وجود است. بحسب شئوون ذاتیه و تنوابع
 لوازم کمالات وجود که از ذات جدا و منفک نشوند چه
 حقیقت وجود و صرف الحقیقه از جهت اطلاق کمالی و
 کمال ارسالی سریانی واجد کمالاتی است که نه بحسب
 ذات وجود و نه از جهت نوعی اعتبار عقلی از آن کمالات
 انفکاک پذیر نخواهد بود. بالاخره این نوع تكثر را بنام
 تشکیک خاصی یادآور میشوند و گویند در این گونه تكثر

و تشكيك جهت امتیاز مراتب متکثره است عین جهت اشتراك مابین آنهاست زیرا در محل خود ثابت شده که وجود بسیط است و از جنس و فصل و نوع نخواهد بود حتی از داشتن خاصه و عرض عام هم امتناع ورزد پس مابه الاشتراك میان وجود ذات کامله و ناقصه و متوسطه بعین مابه الامتیاز خواهد بود، بنابراین این وجود به کلی و به جزئی و به عام نه خاص نه مطلق و نه مقید و نه واحد متصف است بوحده زائد بر ذات و نه تکثر متعدد بلکه واحد است فی ذاته و متشخص است در مقام حاق ذات و متن واقع و مگر نه ماهیتی خواهد بود و این خلاف فرض است چه حقیقت وجود از سنخ ماهیات جدا زیرا ماهیت قبول وجود و عدم نماید و وجود از قبول عدم امتناع ورزد بهر حال چون وجود بالذات متشخص است پس ذاتاً متعین خواهد بود چه آنکه هر متشخص متعین است و عکس آن صادق نیست و مراد این تعیین تعیین فعلیت کمالی در حاق ذلت و شمول ذات صرف وجود عامه کمالات غیر متناهی را بنحو اطلاق و ارسال سریانی بشرط لا از کلیه تعینات اعم از آنکه احاطی بوده باشد یا غیر احاطی که در این صورت صرف وجود بشرط لا واجد جمیع کمالات هست در حاق ذات نه در مقام لحاظ بشرط لا بودن. بالاخره نظر باین اعتبار حقیقت وجود بصفت کمالی وجود ذاتی و غنای از عالمیان و بهمین مقام اشاره دارد کاناله ولم یکن معه شیء و این مرتبه بر عامه هویات وجودیه مقدم و سابق است و موصوف بقدم ازلی و وجود سرمدی میگردد.

ولی باید دانست که این تعیین کمالی غیر ذات قدسیه مطلقه است نسبتاً و مفهوماً و عین حقیقت بشمار می رود بر حسب تحقق و انیت و پس از این تعیین متصف میشود بعنوان جامعیت کمالات بی نهایت بنحو وحدت و اجتماع عامه حیثیات بطریق بساطت و احاطه بر کل کمالات اسمائیه و اعیانیه و این تعیین گرچه نسبت بمقام عینیت ذات و غیب الغیوب و غیب هویت و غیب مطلق تعیین بشمار میرود و لکن بقیاس به تعیین بعقل عقلا و مقایسه با جمیع تعینات مطلق خواهد بود و امتیاز آن با ذات اطلاق فوق نسبی است نه امتیاز حقیقی ضمناً باید دانست که فصل و امتیاز مقام تعیین کمال احاطی یا مقام تجلی ذاتی و آن عبارت از ظهور ذات بر ذات بنفس ذات که بنام و عنوان احدیت

یادآور میشوند و گاه از این مقام بحقیقت شرط لاشیء تعبیر می نمایند، امتیاز بسلب جمیع اعتبارات و جمع بین سلب و ایجاب میدانند و گویند این تعیین جامع را دو طرف است اول طرف باطن ذات دوم طرف ظاهر. جانب باطن را مقام احدیت و طرف ظاهر را مقام واحدیت نامند و خود تعیین را احدیت جمع و برزخیه کبری و برزخ البرازخ نامند. بنابراین نفس ذات در مقام اطلاق معری و مبری از هر گونه تعیین است برخلاف تعینات مذکور بعبارت دیگر نفس ذات را جز تعیین اطلاق کمالی محض و حقیقت ارسالی صرف تعیین نیست بخلاف تعینات نامبرده و بعبارت روشن تر نفس ذات اطلاق کمالی از جهت ارسالی و اطلاق از هیچ شیء ممتاز نبوده و عین تمام اشیاء است برخلاف اشیاء که عین مقام ذات نشوند و بواسطه حدود و قیود عدمیه و ضیق ذاتی از ذات اطلاق کمالی ممتاز و از سایر تعینات جدا میشوند بطریق نسبی نه حقیقی بهر حال ذات اطلاق کمالی پس از آن تعینات مذکوره تجلی می نماید بتجلیات علمیه و ظاهر میشود بظهورات عینی در مراتب فیض اقدس در این مرتبه نفس ظهورات و تجلیات را صفات نامند و جمع صفت را با ذات متجلی اسماء خوانند اعم از اسماء کلیه و جزئیه و صورت علم حق را باین تجلی عین ثابت نامند. اصطلاح اهل الله و ماهیت بلسان حکما پس از تجلی فیض اقدس تجلی دیگری است بنام فیض مقدس خواهد بود این تجلی فیض مقدس ابتدا بصورت عقل کلی نزولی متعین گردد پس از آن بصورت عقول عرضیه یا مثل افلاطون آن گاه متعین شود بصورت نفس کلی بعد از آن بصورت اشباح مجرده پس متعین شود بصورت نوعیه پس بصورت جسمیه مطلقه و بالاخره بصورت هیولی جلوه گری نماید که در اینجا مراتب نزولی منتهی گردد آن گاه متعین شود بصورت جسم مطلق صعودی پس بصورت جسم نوعی عنصری پس از آن بجماد و معدن و نبات و حیوان بر میگردد و انسان حیوانی یا حیوان انسانی و با عقل هیولانی پس از آن عقل بالملکه پس عقل بالفعل تا بر تبه عقل بالمستفاد و چنانچه معلوم گردید منتهی میشود بعقل چنانچه از ابتدا از مرتبه عقلی نزول نموده و بمضمون کریمه «کما بدأکم تهودون» بازگشت نماید با تأمل در آنچه اشاره شد معلوم میشود که جمیع این تعینات و

اعتبارات ملحق بظهورات و تطورات حضرت وجود کمالی ارسالی است و تمام این ظهورات از سنخ وجود بشمار می‌رود زیرا ظهور وجود یا از جنس وجود است و یا از مقوله ماهیت و یا عدم، دو قسم اخیر ممتنع است پس ظهور وجود از جنس حقیقت وجود است و نه دارای جنس و چون جنس ندارد فصل نخواهد داشت پس وجود دارای ماهیت (جنس و فصل) نخواهد بود. از طرف دیگر میدانیم که ظهور هر شیء در مرتبه حقیقت ظاهر نخواهد بود. پس باید ظهورات صرف وجود کمالی ارسالی از مرتبه ذات ظاهر پست‌تر و انحطاط از آن داشته باشد و تالی آن قرار گیرد بعلاوه در محل خود بدرجه ثبوت رسیده است که در مراتب وجود مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است و مابه‌الاختلاف بنفس مابه‌الاتفاق است بحسب ذات حقیقت مطلقه اگر چه مابه‌الاشتراک غیر مابه‌الامتیاز است بر حسب نقض

و کمال و شدت و ضعف و غیره و برهان این دعوی بطور خلاصه چنین است - معلول اول صرف وجود کمالی و حضرت حق هر چه باشد اعم از فیض منبسط یا نفس الرحمان و یا عقل کلی دارای ماهیت نخواهد بود و گرنه مرکب باشد از جنس و فصل و مرکب را با بسیط مطلق سنخیت نیست پس معلول واجب نخواهد بود و این خلاف فرض است و چون ماهیت ندارد پس انحطاطش از مرتبه علت بنفس ذاتش خواهد بود بنابراین مابه‌الاشتراک وجود و مابه‌الامتیاز نیز وجود است در اینجا سخن را پایان می‌دهیم ولی هر گاه توفیق رفیق گردد و وقتی وسیعتر باموفقیّت و اعانه حضرت حق توأم باشد بذکر بقیه احکام صرف الوجود و صرف وجود ارسالی و خواص و احکام و آثار و نتایج آنرا در عقلیات و خلقیات و سایر علوم نفسانی گوشزد خواهیم نمود بعون الله تعالی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی