

وحدت وجود

قسمت اول

وحدت وجودی که عرفا و گروهی از فلاسفه بدان قایلند، وحدتی است که در پهنه اندیشه نمی‌گنجد و آن، وحدت مفهومی و ذهنی است، نه وحدت حقیقی. ولی وحدت وجودی که عرفای الهی بدان قایلند و معتقد ایشان است، وحدت خارجی وجود است، نه وحدت مفهومی و ذهنی.

فلاسفه، وجود را دارای یک حقیقت دانسته‌اند که واجد مراتب شدت و ضعف است و تمامی موجودات - اعم از واجب تا هیولا - هر یک بحسب شدت و ضعف وجودی، از آن حقیقت برخوردارند؛ یعنی در سنخ وجود، با هم اشتراک دارند ولی در مرتبه، با هم امتیاز پیدا می‌کنند؛ این وحدت حقیقت وجود را وحدت تشکیکی می‌نامند. اما عرفا و فلاسفه عرفان مشرب، حقیقت وجود را عین حق دانسته و موجودات (و نه مراتبش) را مظاهر و تجلیات او می‌دانند.

«صدرالدین قونوی» گوید: «وجود عام، از جهت وحدت، مناسبت با اول تعالی دارد و فایض از اوست و از جهت کثرت، مناسبت با ممکنات داشته و مترتب بر آنهاست؛ زیرا این وجود در واقع مغایر و مخالف وجود حق باطن^۱ - که مجرد از اعیان و مظاهر می‌باشد - نیست، مگر بواسطه نسبتها و اعتبارات؛ و نسبتها خود صفاتند که بسبب تعلق بمظاهر، ملحق به آن وجود می‌شوند.»^۲

«قونوی» معتقد است: «وجود در حق تعالی عین ذات اوست و در غیر او، امری زاید بر حقیقت آن غیر است و حقیقت هر موجود عبارتست از نسبت تعیین او در علم پروردگارش - از ازل تا ابد - و در اصطلاح محققان از اهل الله، این حقیقت، عین ثابت است و در اصطلاح غیر آنان از حکما، ماهیت نامیده می‌شود و نزد متکلمان، بنام معلوم معدوم و شیء ثابت و جز اینها، مصطلح است.»^۳

برخی هم بکلی کثرت را از وجود نفی کرده و تمام موجودات را موهوم و اعتباری می‌دانند و برای حق تعالی مرتبه‌ای غیر از وجود اشیاء قائل نیستند. صدرالمستألهین این نظریه را بعنوان نظریه جاهلان و متصوفان نقد می‌کند. برخی هم قایلند که در دار وجود، موجود واقعی و

محمد خواجوی

نفس الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد و موجوداتی که در نظر ما جلوه دارند، صرف توهم و تخیلند؛ لازمه این اعتقاد بطلان شرایع و کتب و پیامبران می‌باشد.

نظر عرفا در وحدت وجود

عرفا، حق را در مقام ذات، بی‌تعیین دانسته، او را موصوف بهیچ صفتی ندانسته و معتقدند وی با غیر خود؛ با کسی یا چیزی دارای رابطه و نسبتی نیست و هر نامی هم که داراست، تعلق بمقام صفات و مظاهر او دارد. مولوی گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پسردها برداشتی

هرچه گویی ای دم هستی! از آن

پرده دیگر بر او بستی بدان

آفت ادراک آن قال است و حال

خون بخون شستن محال است و محال^۴

همانطور که گفتیم عرفا قایل به اصالت وجود وحدت اصل آنند و کثرت را در مظاهر وجود می‌دانند.

برخی قایلند که حق تعالی را فی حد ذاته - مانند کلی طبیعی - هیچ تعینی نیست؛ متعین به تعین افراد و مشخص بتشخیص، مصادیقند و حق در تمام موجودات ساریست و غیر حقایق موجودات، مرتبه محفوظی ندارند.

جواب از این اعتقاد باطل آنکه: حقیقت واجب عین حقیقت هستی خاص است، نه هستی مطلق و آنچه ساری در اشیاء است، هستی مطلق است، نه هستی خاص. زیرا اگر حقیقت واجب عین حقیقت وجود باشد، چگونه می‌تواند مانند کلی - لانتعین - باشد و حال آنکه حقیقت هستی، متعین بتعین ذاتیست که منافی همه تعینات است. یعنی عرفا وجود مطلق را در دو مورد استعمال می‌کنند: یکی، در مورد نفی هر چه که تقید می‌آورد، یعنی حق تعالی را مقید می‌نماید - حتی قید اطلاق - به این معنی،

۱ - مراد از حق باطن، تجلی احدی ذاتی در مرتبه تعین اول است، چون باطن است.

۲ - مفتاح الغیب، تمهید جملی، مقام هفتم.

۳ - مفتاح الغیب، چاپ جدید، انتشارات «مولی»، ص: ۲۰.

۴ - دفتر سوم، اشعار ۲۸-۴۷۲۶.

حقتعالی وجود مطلقست؛ مطلق از اطلاق. دیگر آنکه؛ وجود مطلق گویند و از آن، هستی مطلق و مطلق هستی «لابشرط» را - که با هزاران شرط جمع می‌آید - اراده می‌کنند. این فعل و امر واجب تعالی است که بنام فیض مقدس و نفس رحمانی و نامهای دیگر نامیده می‌شود و همین وجود مطلق است که ساری در تمام موجودات می‌باشد. بنابراین، ظهور موجود از سریان وجود منبسط و نفس رحمانی و فیض مقدس و وجود مطلق است، نه از سریان ذات واجب تعالی، زیرا اگر عین ذات، ساری بود، نیازی به فیض مقدس و نفس رحمانی و جز آن نبود.

این وجود عام و منبسط که نور ذات هم نامیده می‌شود عین ذات است، از جهت آنکه ظلّ وحدت حقیقه حقیقی الوهی است، یعنی این پرتو وجود و هستی دارای نامها و اصطلاحات گوناگونی از قبیل: عالم امر، کلمه «کن» وجودی، خلق اول، فعل ساکن، صنع نخستین، ابداع و اختراع، صبح ظهور، صبح ازل، مشیت

مطلقه، رحمت و واسع، نفس رحمانی، مقام «او ادنی»، اسم اعظم، قلم و نور محمدی، فیض مقدس، تجلی ساری و دیگر نامها همچون وجود منبسط و وجود عالم و غیر اینها می‌باشد که پیش از این بیان داشتیم.

حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه فرماید:^۵
مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله، یعنی: با هر چیزی هست، نه بمعنی همنشین و قرین، و غیر هر چیزی هست، نه بمعنی دوری و ناپدیدی. فقره اول بیان حضرت، اشاره به سریان نور وجود در اشیا دارد، یعنی با اشیا هست ولی نه بگونه‌ای که آمیزش با آنها داشته باشد و فقره دوم، اشاره بخروج ذات حقیقت وجود از اشیا دارد، یعنی بیرون از اشیا است ولی بگونه‌ای که جدایی و تمیز ندارد. این توحید را توحید اخص الخواصی گویند؛ یعنی اشیا مقام تفصیل و ظهور آن حقیقتند، بدون آنکه آن حقیقت از مقام شامخ خود تنزل کند. «شیخ فریدالدین عطار نیشابوری»، آن عارف ربوبی، در کتاب «منطق الطیر» خود گوید:

دائماً آن پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

او به خود ناید ز خود آنجا که اوست

کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

شمول و احاطه وجود نسبت به اشیا، بستگی به ظهور او در آینه اعیان آنها دارد و آنها جز ظهور و حکایت و لمعات وجه و ظهورات نور او و اطوار و شئون و تجلیات ذات او نیستند و احاطه او بر اینها مانند احاطه صاحب عکس است بر عکس و صاحب سایه بر سایه که نوعی از اتحاد می‌باشد؛ چنانکه فرموده:

و هو معکم اینما کتتم؛ یعنی: هر کجا باشید او با شماست.^۶

همچنین اسم حق عبارتست از حقیقت مطلقه‌ای که محیط بهر موجود و هر مظهري است و میان او و این مظاهر، تغایر و تباینی نیست. پس عارف جز وجود مطلق و مقید را نبیند و در هر دو، حقیقت وجود را یکی داند و چون تعیین از متعینات و تقید از متقیدات مرتفع شود، جز وجود مطلق (وجود عام و منبسط) چیزی

نماند. اما اصل مرتبه ذات، و رای این مرتبه و فوق این رتبه است که: لا اسم له و لا رسم له و لا حدّ و لا نعت.

«آقا محمدرضا قمشهای» سخنی زیبا در وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - دارد و آن اینکه، در برخی از حواشی و افاداتش می‌گوید: وجود عام منبسط بوجهی غیر اوست، وجه عینیت مصحح و ملاک وحدت است و وجه غیریت، تصحیح کثرت می‌کند و قهراً به وحدت، تصحیح توحید و به کثرت، تصحیح اختلاف واجب و ممکن و نزول و صعود و معاد و ملل و ادیان و شرایع و احکام می‌شود. پس وحدت وجود، وحدت شخصی است و وجود موجودی غیراوست و موجودات امکانی ظهورات ذات و شئونات و نسب و اعتبارات او می‌باشند.

موجود تویی علی الحقیقه

باقی نِسبند و اعتبارات

کلام این عارف (مرحوم قمشهای) کلید فهم کلام عرفاست و «صدرالدین قونوی» (قدس سره) در «مفتاح الغیب» همین را با زبانی مغلّط بیان می‌دارد و شارحش در

۵ - خطبه اول نهج البلاغه.

۶ - سورة «حدید»، آیه ۴.

«مصباح‌الانس» همین مطلب را در قبایی پوشیده بیان می‌سازد، برای اینکه این گروه بواسطهٔ مسافرت از کثرت به وحدت، نفس رحمانی و وجود عام و منبسط را که فعلی الهی است از صنع او مشاهده کرده و عین تعلق و ربط و معنای حرفی غیر مستقل به او دانسته و طبعاً نفی کثرت کرده و حکم بوجوب وجود بطور اطلاق و «لابشروط» نموده و وحدت را ذاتی او قرار داده‌اند؛ در نتیجه کثرت در وجود و تشکیک در آنرا انکار کرده و تنها، کثرت را در اسماء و صفات و مجالی و مظاهر و البسه و تعینات وجود مشاهده می‌کنند.

سپس گوید: وجود، حیثیت ذاتش حیثیت تحقق و عینیت است، پس به نفس ذاتش متحقق است و چون به ذاتش واجب است، هرگونه تعین و ماهیتی زاید بر وجود، از او مسلوب است و غیر حیثیت وجود، حیثیتی در او نیست؛ لذا گفته‌اند: کان الیه ولم یکن معه شیء... و الان کماکان، یعنی خدا بود و با او

هیچ چیزی نبود و اکنون هم همانست که بود، یعنی در وحدت حقه حقیقی ذاتی خود برقرارست و این کثرت اعتباری خلقی در جنب وحدت او بشمار نمی‌آید و بل در آن مستهلک است.

بدان که معنای سریان همان ظهورست و این حقیقت به اعتبار شهود ذاتی به نفس ذات حق برای ذاتش ظاهرست، این معنای سریان در واجیست و به اعتبار شهود غیر و ملاحظه سایه بودن وجود عام، در ملابس اسماء و اعیان ثابتة در علم و در ملابس اعیان موجودات در عالم خارج و ذهن، ظاهر می‌باشد؛ این معنای سریان در ممکن است.

در عالم هستی، یک موجود، غنی و مستقل بالذات است و مابقی وجودات، جز روابط و تعلقات محض و تطورات و تجلیات اسمائیه آن موجود غنی مستقل نمی‌باشند و از جهت ذات، فقیر و نیازمند به غنی بالذاتند. این مفاد وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - می‌باشد که سالکان طریق معرفت بدان دست یازیده‌اند. حقیقت این وحدت وجود، همان توحید حق متعال و سلب شریک از ذات مقدس او می‌باشد.

صدور شرور

بعد از تابش وجود - که همان نور حقیقی است - بر ظلمات ماهیات و ظهور هر ماهیتی بتبع ظهور وجودش، احکام ذاتی و اوصاف آن ماهیت، از قبیل امکان و بینونت و کثرت عرضی ظاهر می‌شود و بحکم اتحاد ظهور و تحقق، از وجود بالعرض بماهیات ساری می‌گردد. احکام ظلمانی ماهیات نیز بالعرض به وجود اصابت کرده و حکومت می‌نماید و راز صدور شروری که در جهان واقع است، از برخی از مراتب وجود پیدا شده و خیر بودن وجود، در مقام خود، محفوظ است.

توحید حقیقی

ذات صرف وجود به اعتبار لاتعین - که بنام غیب‌الغیوب و هویت مطلقه است - از اعتبار کردن هر نوع معانی که مستلزم تعین و تقید و در خور تکثر و تعدد باشد، محفوظست؛ این حقیقت غیبی، متباین از خلق بوده و ربطی با خلائق ندارد و از اینجهت حق تعالی را سنخیتی با خلق نیست.

نخستین معنایی که لازم این حقیقتست، وحدت ذاتی حقیقی است که اعتبار کثرت و مغایرت بهیچ عنوان در او نیست و کثرت، مغایر این وحدت نیست و ذات الهی با آن مباینست ندارد و چون وحدت خود دارای دو اطلاق است (نخست، وحدت اضافی، این معنا مقابل کثرت است. دوم، وحدت ذاتی مطلق که محض وحدت است و مفهومش عدم شعور بتعدد و جهت دوگانگی است) این معنا مقابل کثرت نیست؛ زیرا اگر مقابل کثرت قرار گیرد، لازم می‌آید که در مفهومش غیریت یا کثرت، اخذ شده باشد.

ذات به این اعتبار، دارای احاطهٔ جمعی کلایست و از حیطة او هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود، خارج نیست، به این اعتبار از او نفی ضد و مثل می‌شود، برای اینکه کثرت در این وحدت ذاتی مطلق، مستهلک است و با آن وحدت مقابل و مابین و غیرتی مشاهده نمی‌شود تا ضد و مثل و مخالفی داشته باشد.

اصولاً قائلین به توحید از چهار صنف خارج نیستند:^۸ یا معتقد بکثرت وجود و موجود هر دو هستند و بیشتر

۷ - یعنی حکیم متأله آقا «محمد رضا قشمه‌ای».

۸ - تلخیص از حواشی حکیم سبزواری بر اسفار صدرالمآلهین،

* اصولاً وحدت اولی و بینیا از تعریف است و تعریف آن امکانپذیر نیست مگر همراه با دور یا تعریف شیء بخودش.

مردم بر این مقامند؛ در حالیکه ظاهراً کلمه توحید را اظهار می‌دارند، اعتقاد اجمالی هم دارند و یا معتقد به وحدت وجود و موجود هر دو هستند. این مذهب بعضی از فِرَق صوفیه است و یا معتقد به وحدت وجود و کثرت موجودند که این مذهب ذوق التآله است و عکس آن یعنی اعتقاد بکثرت وجود و وحدت موجود، باطل است و یا معتقد به وحدت وجود و موجود در عین کثرت هر دو می‌باشند که این آخری مذهب عرفای شافعیین و محققان از اولیاست.

اولی را «توحید عامی» و دومی را «توحید خاص الخاصی» و سومی را «توحید خاصی» و چهارمی را «توحید اخص الخواصی» نامند؛ زیرا توحید دارای چهار مرتبه است: توحید آثار و افعال و صفات و ذات.

پس فرق بین توحید سوم که منسوب به ذوق التآله و توحید چهارم که اثبات وحدت را در عین کثرت می‌کند اینست که اگر انسان مقابل آیته‌های مختلف و متعددی قرار گیرد، در نتیجه، انسان متعدد و انسانیت هم متعدد می‌گردد؛ چون از هر یک از آن عکوس، مفهوم انسانیت انتزاع می‌گردد، ولی هر دو - یعنی انسان و انسانیت - در عین کثرت واحدند، از آنجهت که تمام عکسند و اعتباری و ذاتاً اصیل نیستند؛ زیرا عکس شیء از آنجهت که عکسست، شیئیت و اصالتی در مقابل اصل شیء ندارد، بلکه فقط آلت لحاظ شیء است؛ لذا هر گاه نظر به عاکس باشد، عکسها عنوانات و آلات لحاظ و ادراک او می‌شوند.

همچنین، اگر وجودات را از آنجهت که بحق منسوبند، ملاحظه نمایی - آنها باضافه اشراقی - یعنی به این عنوان که آنها اشراقات نور اویند و خالی از ظهور نیستند، عالم بحقایق، هستی و اگر آنها را اشخاصی مستقل بالذات ملاحظه کردی، در اینصورت بحقایق آنها، جاهلی هستی؛ زیرا فقر، ذاتی آنهاست و بینیا و مستقل نیستند. چون وجودات خاصه امکانی اگرچه دارای حقایق وجودی هستند، ولی انوار و اضواء خورشید حقیقت بوده و صرفاً روابط محضند، نه اینکه اشیائی هستند و بین آن اشیاء و حق، روابطی موجود می‌باشد؛ این مطلب بسیار دقیقی است که اگر اندک تفکری بخرج داده شود از زیر بار اعضاء مسئله وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو -

رها شده و موضوع وحدت برای متتبع مرتفع خواهد شد. اصولاً اعتقاد به کثرت وجود و موجود را توحید عامی گویند و اعتقاد به وحدت وجود و کثرت موجود را توحید خاصی و اعتقاد به وحدت وجود و موجود را توحید خاص الخاصی و اعتقاد به وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - را توحید اخص الخواصی می‌نامند.

صدرالمتألهین قائل به این آخری است، چنانکه گوید:^۹
ان هذا الاصل، دقیق غامض صعب المسلك عسير النیل...
یعنی: «این اصل بسیار دقیق و باریک است و دست‌یازی بدان و ادراکش، بس مشکل و دشوار که تمامی حکما از آن غفلت ورزیده‌اند... تا آنکه پروردگارم مرا با برهان تابناک عرشى براه راست هدایت فرمود و آگاهیم بخشید که «موجود منحصر در یک حقیقت شخصیت که او را شریک و انبازی در موجودیت حقیقیش نبوده و دومی در خارج‌نداشته و در دار وجود، غیر او دیاری نیست».

پس، اگر در عالم وجود، غیر واجب معبود، چیزی دیگری مشاهده شود، آن از ظهورات ذات و تجلیات صفات او که در حقیقت عین ذات اوست، می‌باشد.

نسبت افراد اگر با یکدیگر بتباین باشد - مانند اعتقاد مشائیان - اینرا تشکیک عامی گویند و اگر نسبتشان بهم بکمال و نقص باشد، تشکیک خاصی نامند و تشکیک خاص الخاصی، مصداقیست که مفهوم را بر خود منطبق می‌سازد؛ یعنی یک حقیقت منحصر بفردی است که برایش اصلاً افراد متعددی نیست تا انطباق مانند تشکیک خاصی بگونه متفاوت باشد، بلکه افراد، همگی عکوس و اطلاق و فروع همان اصل واحد می‌باشند - نه در عداد آن - و تشکیک اخص الخواصی، فرد دوم را مطلقاً بعنوان فرع و سایه و عکس، هم، نمی‌پذیرد و افراد آن - هر چه که بنظر می‌آیند - افراد خیالی و ثانی مایراه الاحول است ولی در واقع، آن حقیقت واحد، شکوفه و برگ و ثمر و سایه و میوه‌ای ندارد.

صفای خلاصه خاص الخاصی اینست که تفاوت و کثرت هرگز در ذات آن حقیقت یگانه راه ندارد و این تفاوت و کثرت که در افراد مشاهده می‌شود، فقط در اطوار و ظهور آن حقیقت است، نه در خود او و نه در سایه و عکوس او. صفای خلاصه اخص الخواصی، آنست که موجودات را فقط با نسبت اعتباری و مجازی بسوی وجود و موجود حقیقی منسوب می‌شناسند.

مراتب ادراک توحید آنچنانکه «جندی» در «شرح

فصوص» گوید، عبارتست از: ۱۰

اول، خاصی؛ اینان فقط وحدت را مشاهده می‌کنند و در آن کثرت مؤخّذ و مؤخّذ و توحید - جز عقلی - نیست. دوم، خاصّ النّخاصی؛ اینان وحدت را در کثرت مشاهده می‌کنند و غیریتی بین آنها نمی‌بینند. سوم، خلاصه خاصّ النّخاصی؛ اینان کثرت را در وحدت مشاهده می‌کنند.

چهارم، صفای خلاصه خاصّ النّخاصی است که جمع بین دو شهود می‌کنند؛ یعنی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را مشاهده می‌کنند و در این امر، بر طبقاتی چندند: نخست، کاملیست که دارای مقام جمعست و کاملتر از او از حیث شهود، کسبست که کثرت را در وحدت، عین کثرت مشاهده می‌کند و وحدت را در کثرت، عین وحدت - یعنی شهودی جمعی - مشاهده است و عین احدیت را جامع بین دو شهود - در شاهد و مشهود - مشاهده می‌کند.

پنجم، صفوه خلاصه خاصّ النّخاصی است که کاملترین و برترین و بالاترینند؛ اینان عین جامع را مطلق از وحدت و کثرت و جمع بین آنها و نیز از اطلاق که مفهوم در عین غیر - بین ثبوت تمام اینها برای آن عین جامع و نفی اینها از آن - می‌باشد، مشاهده می‌کنند.

وحدت ذاتی مطلق را دو اعتبار است: متعلّق یک اعتبار، طرف بطون و خفای ذات است و متعلّق اعتبار دیگر، طرف ظهور و تجلی ذاتست. اعتبار اول، اعتبار اسقاط تمام نسبتها و اضافات از ذات اقدس است و اعتبار دوم، اعتبار اثبات تمام نسبتها و اضافات بر ذات مقدس الهی است. ذات را به اعتبار اولی، احد و به اعتبار دوّمی، واحد گویند که منشأ انتزاع اسماء و صفات می‌باشد؛ به این اعتبار، نسبتهای علمی تحقق می‌یابد که از موضوع وحدت وجود و بحث ما خارج می‌شود. پس اگر روایتی از ائمه (سلام الله علیهم اجمعین) یا سخنی از عرفا و حکما شنیدی که دلالت بر نفی ارتباط و تباین و اشتراک لفظی و غیر اینها دارد، باید به اعتبار طرف بطون و خفای ذات حمل کرد و اگر حکم با اشتراک و ارتباط و رفع غیریت و تغایر از عارف و بزرگی شنیدی، باید آنرا بر مراتب دیگر طرف ظهور و تجلی ذات حمل کرد.

پس، حضرت وجود بسبب ظهور ذاتش در ملابس الاسماء و صفات و مظاهر و مجالی اسماء و صفات - در عالم علم و عین - عین اشیاء است و بواسطه پنهان بودن ذاتش در مقام «لا تعین» و «غیب الغیوب»، غیر اشیاء است و بسبب ظهورش - بواسطه حب ذاتی و عشق جبلی در اعیان و موجودات - راسم کثرت است و بسبب فانی و

* آنچه در دار تحقق و تقرر است یک امر است و آن وجود می‌باشد که دارای مراتب شدت و ضعف است.

مضمحل ساختن کثرت و دوگانگی، بوحدت ذاتی اطلاقش، برطرف کننده کثرت می‌باشد. این معنای توحید و نفی شریک و تولید از واجب تعالی است.

اثبات وحدت وجود حق تعالی

معنی موجودیت در غیر وجود یعنی موجودیت صفتی برای وجود که قائم بذات است می‌باشد، نه اینکه موجودیت موصوف به وجود است که آن (موصوف بودن) خود وصفی اعتباری از انواع اعتبارات می‌باشد. همچنانکه انسان ذاتاً انسانست ولی صفاتی دارد، همین طور وجود، ذاتاً وجود و موجود است ولی آنچه در مراتب تنزّلات بر او ملحق می‌گردد، از مخصّصات و معیّنات ملحق می‌گردد. عرفا در مقام تنزّل حقایق معقول بمراتب جزئی - بواسطه انضمام تعینات و تشخصات - با اهل ظاهر توافق دارند.

اگر به عرفا اعتراض گردد که از این اعتقادتان، حلول و اتحاد لازم می‌آید، گویند: نه اتحاد و نه حلول اعتقاد ما را لازم نمی‌آید، چون ما می‌گوییم: هیچ موجودی را غیر از وجود، وجود نیست و غیر وجود، همگی اعتبار محضند، پس از کجا حلول و اتحاد لازم می‌آید؟ چون غیر و دوگانگی‌ای وجود ندارد، پس حلول و اتحاد هم - که مستلزم دوگانگی است - وجود ندارد.

اگر گویی: در اینصورت عرفا را انکار موجودات و سفسطه لازم می‌آید، چون تعدد موجودات مشهود است. در پاسخ گویند: ما تعدد را انکار نمی‌ورزیم بلکه می‌گوییم: آن یک امریست که موجود است و در صورتهای گوناگون و متکثر - بواسطه انضمام اعتبارات غیر موجود - ظاهر و آشکار گردیده است. همچنانکه شما قائل به تکثر ماهیت انسان در صور افراد مختلف متعدّد - بواسطه انضمام تعینات اعتباری غیر موجود - هستید، ما هم قایل بآنچه درباره انسان و غیر انسان، از انواع در موجود واحد متکثر - بواسطه انضمام ماهیات کلی و جزئی به او - هستیم.

و اگر گفته شود که: از سخن شما انضمام وجود حق متعال به امکان و حدوث و دیگر صفات نقص، لازم

می‌آید، گویند: ما شکی نداریم که وجود واحد بالذات کامل صفات، در حالیکه واجب بالذات و کامل صفات می‌باشد، امکان ندارد اتصاف بحدوث و امکان و نقص پیدا کند بلکه این صفات، خاص تعینات و ظهوراتست، نه صفات متعین و ظاهر؛ مانند اینکه ولادت «زید» در روز فلان بر فلان شکل و از فلان زن، مستلزم این امر نیست که حقیقت انسانی اینگونه باشد.

در باب تجلی

اگر گفته شود که: حق تعالی در صورت زیبا، تجلی می‌کند چون: *انّ الله جمیل یحبّ الجمال*، ولی در اشیاء پلید چگونه تجلی دارد؟

گویند: نجاست و پلیدی برای اشیاء، وصف ثابتی در نفس اشیاء نیست، برای اینکه هر طبیعت متعینی دارای ملایمتی نسبت به برخی و منافرتی نسبت به برخی دیگر هست و این، از آثار مابه‌الاشتراک و مابه‌الاجتلاف است که از تعین پیدا شده است؛ لذا هر کدام از آن دو که غالب گشت، حکم ملایمت و منافرتش ظاهر و آشکار می‌گردد و نجاست و پلیدی که در بعضی از اشیاست، آن، نسبت با آنچه که مقابل آنست، می‌باشد، نه نسبت باطلاق و مطلق؛ یعنی آنچه مقابل آن است و بنام نظافت نامیده می‌شود و نسبت به مطلق برابریست و همینطور دیگر تعینات.

پس تمام احکام کونی و وجودی، از درد و لذت و سعادت و شقاوت و زیبایی و

زشتی و احکام تعینات، از آنها نقصی و عیبی بحقیقت کلی وارد نمی‌آید؛ زیرا نقص و عیب چیزی از اکوان نیست، چون این چیز در معرض امکان و حدوث است و وجود حق تعالی که در ذاتش واجبست و در صفاتش کامل و موجودیتش بر تمام حالاتش پیشی دارد، محال و ممتنعست که نقص و نارسایی و عیب در اطراف عظمت ذاتش گردد.

پس هر کمالی که در عالم کون وجود، ظاهر و آشکار می‌گردد، آن کمال از لوازم ذوالجلال و الجمال است، و آنچه از نقص و زوال پیدا آید، از احکام تعین و تنزل و فرود آمدنی است، چنانکه خداوند می‌فرماید: *ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك*.^{۱۱}

اگر گفته شود: پس پاداش‌گیرنده و عذاب‌شونده و نعمت‌برنده و کیفر شونده در آنجهان - اگر وجود واحد باشد - کیست؟

جواب داده می‌شود: همچنانکه در دنیا فقیر و ثروتمند

و عزیز و خوار و مالک و رعیت است، در آخرت نیز همینگونه است.^{۱۲}

خلاصه آنکه؛ عرفا، تعدّد وجود و موجود را انکار دارند و گویند: موجودی جز وجود واحد نیست و این وجودست که بتعدّد تعینات و ظهورات، متعدد می‌شود، یعنی تعدّد حقیقی واقع در نفس الامر. ولی این تعدّد موجب تعدّد در ذات وجود نمی‌شود، همچنانکه تعدّد افراد انسان موجب تعدّد حقیقت انسان نمی‌گردد، احکام و احوال، بازگشت به حقیقت کلی (ماهیت انسانیت) دارد؛ لذا متصف بدانها در واقع، ماهیت کلایست و آن ماهیت کلی، کمالات و لوازم برای واحدست و ظهور آن کمالات در جزئیات بواسطه ظهور واحد مطلق در آنهاست؛ خلاصه آنکه در نزد عرفا نسبت وجود بموجودات مانند نسبت مطلق بمقیدات است.

صدرا گوید: اگر گویی «آیا نه اینست که وجود، امری مشترک بین خالق و مخلوقست؟»

گویند: اما وجود بمعنی عام بدیهی، آن امری اعتباری و ذهنی است و از معقولات ثانوی و اعتبارات فراگیر عام مانند شیئیت و امثال اینها می‌باشد. اما وجود حقیقی، دارای طبیعت مشترک بین خالق و مخلوق خود نمی‌باشد. برای اینکه وجود حق تعالی حقیقت وجود ناب و خالصیست که تمامتر از او امکان‌پذیر نیست و در شدت وجود

تناهی پذیر نمی‌باشد و آمیزش با عدم و قصور و نقص نداشته و آمیختگی با هیچ ماهیت و حدی ندارد، اما وجود ممکن، مانند نم و تراوشی از وجود اوست که آمیزش با عدمها و نقصها و آفات و امکانات دارد، در اینصورت مشارکت بین آندو - در کوچکترین نحو وجودی - کجا می‌تواند باشد؟^{۱۳}

بدریا رخنه کن زین شبمنستان

و این جز به فنا امکان‌پذیر نیست

یعنی انتقال از شبمنی بدریا وجود ندارد، بلکه فنای

۱۱ - یعنی: آنچه نیکی که ترا می‌رسد (یعنی وجودی) از خداوند است و آنچه از بدی که بتو فرود می‌آید از خودت (یعنی ماهیت) می‌باشد (سوره نساء، آیه ۷۹)

۱۲ - یعنی: همانطور که آنها از لوازم دنیاست، همینطور اینها هم از لوازم آخرت است و وجود واحد است و وحدتش در هر دو جهان یکیست.

۱۳ - شرح اصول کافی - باب حدوث اسماء - حدیث چهارم.

شبم در دریا امکان پذیر است.

اشاره ببرخی از مصطلحات اهل الله در مراتب کلی صدرالمتألهین در کتاب «اسفار» گوید^{۱۴}: حقیقت وجود اگر به این شرط که با آن حقیقت هیچ چیزی اعتبار نگردد اخذ شود، نزد این گروه (اهل الله) بنام مرتبه احدیت نامیده می شود که در آن مرتبه اسماء و صفات مستهلکند و نیز بنام جمع الجمع و حقیقت الحقایق و «عما» هم نامیده می شود.

و چون بشرط تمام اشیاء - یعنی کلی و جزئی آنها که بنام اسماء و صفات نامیده می شوند - اخذ گردد، آن مرتبه الهیه است که نزد آنان بنام واحدیت و مقام جمع نامیده می شود و این مرتبه به اعتبار رسانیدن اسماء -

* وحدت وجود

یعنی «وجود حقیقی بالذات»

مخصوص ذات اقدس الهی بوده

و دیگر موجودات امکانی، سایه و عکس آن وجود حق ازلی یگانه اند

و سرتاسر مراتب وجود

- از نفس رحمانی و وجود منبسط، تا مراتب مادیات و هیولی -

ظهور و پرتو وجود حق متعالی است.

می باشد و تمام اینها از اظلال و سایه های حقیقت وجودند. اگر حقیقت وجود فی حد ذاته متعین نبود و مرتبه محفوظی نداشت، چگونه امکان داشت که وجود «لا متعین» منشأ این فیوضات و علت این ظهورات شود؟ لذا اگر عرفاً وجود واجب را وجود مطلق گویند، مرادشان وجود «لا بشرط» غیر متعین نیست.

بنابراین عرفاً وجود را منحصر بحق می دانند و وجود موجودات را وجودات مجازی دانسته و می گویند: همه موجودات، نسبتهای وجود حقند و مراد آنان از نسبت و اضافه، نه نسبت و اضافه اصطلاحی مقولی حکمی بلکه اضافه اشراقی است. یعنی اضافه اشراقی بر عکس اضافه مقولی یک طرف بیشتر ندارد، یعنی مضاف الیه، نفس اضافه یعنی داخل اضافه است، مانند اضافه علت به معلول، که معلول غیر تجلی و تدلی و ظهور علت نیست، پس ابداع حق تعالی از باب اضافه است بممکنات - آنها اضافه اشراقی نه اضافه دیگر - چنانکه گویند: علم خداوند به اشیاء بگونه اضافه اشراقیست، یعنی علم او عین وجود معلوم و بلکه عین وجود اشیاست؛ چه وجود

ممکنات عبارتست از علم حق تعالی به نفس وجود آنها، چون وجودات آنها عین تابش و اشراق وجود حق است که مضاف الیه ندارد، زیرا وجود در عالم علم ربوبی عین حقست. پس وحدت وجود یعنی «وجود حقیقی بالذات»، مخصوص ذات اقدس الهی بوده و دیگر موجودات امکانی، سایه و عکس آن وجود حق ازلی یگانه اند و سرتاسر مراتب وجود - از نفس رحمانی و وجود منبسط، تا مراتب مادیات و هیولی - ظهور و پرتو وجود حق متعالی است و صدرالمتألهین هم که می گوید: وجود، یک حقیقت است که دارای مراتب است: مرتبه اعلائی آنکه نامتناهی است - مدتاً و شدتاً وعدتاً - مرتبه واجبی است (چون مرتبه یلی الحقی و مرتبط به هویت ذاتست) و باقی، مراتب ممکنات - با اختلاف شدت و ضعف - می باشد، مرادش وجود منبسط عام و وجوب وجود است، نه ذات واجب الوجود و در این صورتست که محذور

یعنی اعیان و حقایق - به کمالات مناسب با استعدادالشان در خارج است که بنام مرتبه ربوبیت نامیده می شود. و چون نه بشرط چیزی «بشرط شیء» و نه بشرط نه چیزی «لابشرط لاشیء» اخذ گردد، بنام هویت ساری و جاری در تمام موجودات نامیده می شود.

«قیصری» در کتاب «شرح فصوص» گوید: وجود عام منبسط بر اعیان ثابته در علم الهی (یعنی فیض اقدس)، ظلی از اظلال و سایه ای از سایه های حقیقت وجود است، چنانکه وجود ذهنی و وجود خارجی نیز از اظلال و سایه های این ظل و وجود منبسطند و آن حقیقت وجود که این هستیها از اظلال و سایه های او نیز ذات واجب تعالی است.

پس حقیقت وجود که نفس ذات واجبست غیر وجود منبسط علمی و فیض اقدس و غیر از وجود منبسط خارجی و فیض مقدس و غیر از وجود ذهنی و خارجیست. مسلمست که سریان علمی از لوازم فیض اقدس و سریان خارجی از لوازم نفس رحمانی و فیض مقدس

۱۴ - اسفار/ ج- ۲/ ص: ۳۱۰

سریان ذات واجب تعالی پیش نمی‌آید.

اصولاً وحدت انواع مختلفی دارد: نخست، وحدت حقیقی. دوم، وحدت غیر حقیقی. سوم، واحد بالجنس. چهارم، واحد بالنوع. پنجم، واحد بالمحمول. ششم، واحد بالموضوع. هفتم، واحد بالاضافه. هشتم، واحد عددی. نهم، واحد شخصی. دهم، واحد بالاتصال. یازدهم، واحد بالترکیب. دوازدهم، واحد بالاجتماع. سیزدهم، واحد بالتمام. ولی اصول آن سه است: اول، وحدت شخصی عددیه می‌باشد که در باب اعداد جاری است؛ این وحدت در مقابل کثرت عددی می‌باشد.

دوم، وحدت جنسیه و یا نوعیه است که مراد از آن، فرد و یا شخصی از افراد و اشخاص مندرج در تحت آن نوع و یا جنس می‌باشند، مانند اینکه «زید» را یکی از افراد نوع انسان و جنس حیوان بشمارند.

سوم، وحدت حقیقیه ذاتیه ازلیه است که کثرت را بهیچ وجهی در آن راهی نیست؛ زیرا نه از سنخ اعداد و اشخاصست و نه از انواع و اجناس. و عقل از تصور چنین وحدتی عاجز و ناتوان است؛ این وحدتست که مخصوص حق تعالی است و ممکنات را با چنین وحدتی هیچگونه مناسبتی نیست و مراد عرفا از وحدت، این وحدت ذاتی حقیقی است، نه واحد در مقابل کثیر و نه وحدت عددی و نه جنسی و نه نوعی و نه انواع دیگر آن.

بحثی کلی درباره وحدت وجود

حکما گویند: ^{۱۵} کثرت حاصل از تجلیات ذات وجود، کثرت حقیقی است و عرفا گویند: کثرت، اعتباریست و وجود منحصر بحق؛ چون اصل حقیقت وجود، واحد است و صرف الشیء (یعنی وجود خالص واحد) قبول تعدد نمی‌کند (بر عکس آنچه مشائیان گویند) و غیر صرف وجود مرکب است؛ یعنی مرکب از اصل وجود و قیدی که از تعین وجود حاصل آمده است و چون قید و کثرت، غیر حقیقیست و وجود صرف نیست، بناچار، تعینات (ماهیات) عارض بر وجود، اموری اعتباریست و اصالت ندارند؛ چون وجود صرف نه تعدد و نه قید و نه کثرت دارد. عارف شبستر گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیینها امور اعتباریست

بنابراین با صرف نظر از قید و تعین، چیزی جز وجود صرف و منزّه از قبول و تعدد و کثرت نمی‌ماند. همان عارف گوید:

چون ممکن گرد امکان برفشاند

بجز واجب دگر چیزی نماند

وجود ممکن چون بتجلی حق ظاهر گردیده، قبول عدم نمی‌کند و بحق باز می‌گردد - البته در مقام اسقاط اضافات و عوارض - نه اینکه عین حق تعالی یا مثل و مانندش می‌گردد، بلکه مانند انعکاس نور خورشید از دیوار به خورشید می‌باشد. مولانا گوید:

باز می‌گردند چو آن ستارها

نور آن خورشید زین دیوارها

پرتو خورشید شد تا جایگاه

ماند هر دیوار تاریک و سیاه

تا بدانند کان حُلّ، عاریه بود

پرتوی بود آن ز خورشید وجود

آن جمال و قدرت و فضل و هنر

ز آفتاب حُسن کرد این سو سفر

واستائیم آنکه تا داند یقین

خرمن آن ماست، خوبان خوشه چین

پس، چون وجود ممکن، قائم بوجود حقیقیست معدوم نمی‌گردد، بلکه پنهان و مخفی گشته و داخل در بطن وجودی که از آن ظاهر گشته می‌گردد؛ یعنی بازگشت به وحدت می‌نماید و پوشیده از حقیقت پندارد که معدوم گشته و این توهم بیجا منشأش فرض کردن افراد وجودی است. چون افراد خارجی انسانی و غیر انسانی، ولی در مورد مظاهر خارجی وجودی چنین نیست؛ زیرا وجود، حقیقت واحدیست که مطلقاً کثرت در آن مدخلیتی ندارد. وجود افرادش به اعتبار اضافه آنها به ماهیاتست و اضافه هم، امری اعتباریست و افراد حقیقی ندارد که معدوم گردند، بلکه تنها اضافات آنها زایل می‌گردد، نه وجودشان. اگر غیر این باشد، حقیقت وجود، انقلاب بعدم نموده و در آنصورت بطلانش روشن است.

بنابراین ممکن را وجودی جز این نسبت و ربط نیست و گرنه، وجود، عین حق تعالی است و ممکنات در علم

۱۵ - ما در اینجا بحث مفصلی را که در کتاب «الاضافة الاشرافیه فی شرح قصیده الابداعیه» کرده‌ایم و در مقدمه «ترجمه مصباح الانس» استطراداً آورده‌ایم در اینجا نیز بنا باقتضای مقام، مقداری از آنرا نقل می‌کنیم. من الله التوفیق و علیه التکلان. در ضمن، این مطلب را هم بیان می‌داریم که قصیده ابداعیه از انشادات عارف و اصلی کامل «سید قطب الدین نیریزی (قدس الله سرّه القدوسی) می‌باشد که از عرفا و اقطاب اریکه عرفان در زمان صفویه و در دوران حسیض آن دولت می‌زیسته است. نگارنده این مقاله، شرحی مفصل با استمداد از کلام عرفا و حکما بر آن نوشته که فرصت چاپ آن فرا نرسیده است. این عارف، قصیده دیگری بنام «فصل الخطاب» دارد که حدود شش هزار بیت تائیه، و در مبدأ و معاد می‌باشد. ما مقداری از آنرا که مربوط بوحدت وجود است، در این مقاله آورده‌ایم.

حق تعالی در عین عدمیت - که صور شئون ذاتی اویند - باقی‌اند. پس عالم، صورت حقیقت و حق، هویت و روح عالمست و این تعینات در وجود، از احکام اسم «الظاهر» حقیقت که مجلای اسم «الباطن» او می‌باشد.

موضوع دیگر اینکه «این حقیقت متعین و مشیت الهی و نفس رحمانی و وجود منبسطست که تنزل در تمام صور موجودات و مکونات می‌نماید». یعنی در دار وجود موجودی نیست مگر اینکه وی مظهری از مظاهر این حقیقت کلی و صورتی از صور اوست همچنانکه خود این حقیقت مظهری از مظاهر حق و صورتی از صور و شأنی از شئون اوست، لذا تمام نقایص و کمالات اعتباری و غیر اعتباری در مقام تفصیل، به این حقیقت بر می‌گردد - نه بحق تعالی - زیرا حق تعالی دائم در تنزه ذاتی و تقدس ازلی خود بمقاد «کان الله ولم یکن شیء معه» و بقول بعضی از عرفای «الآن کما کان» باقی است.

پس، مراد عرفا از وحدت، همان وحدت ذاتی حقیقتست نه واحد در مقابل کثیر و کثرات. مظاهر و ظهورات همان وجود واحد حقیقتند، لذا عرفا تمام موجودات در ظاهر متمایز و متباین را مراحل تنزل یک حقیقت که همان وجود مطلق و بسیط است می‌دانند که در هر شأن و مرتبه‌ای ظهور و تجلی خاصی دارد و کثرات را بهیچوجه منافی با وحدت نمی‌دانند؛ زیرا این کثرات همان تطورات وجود واحد است که در مقام تجلی اول به صور اسماء و صفات و در تجلیات بعدی بصور عقول و ارواح و نفوس و برازخ متعدد و بالاخره بصور طبایع سماوی و صور انواع و مثل نوریه و معلّقه و موجودات خارجی، ظهور نموده است.

شیخ «صدرالدین قونوی» در کتاب «مفتاح الغیب» گوید: وجود یکی از تجلیات غیب، هویت است که همان حقیقت محمدیه و نفس رحمانی و عماء و وجود منبسط می‌باشد و اطلاق حق به او از نظر باطن و احدیت ذات این وجود مطلقست که حق تعالی می‌باشد؛ مانند نور آفتاب که عموماً اطلاق آفتاب بآن می‌شود.

پس وحدت اصل وجود، وحدت اطلاق است، نه عددی و وحدت اطلاق، منشأ حصول کثرت است و ساری در کثرات و مقوم آنها؛ زیرا «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»^{۱۶}، شأن وحدت اطلاق است؛ چون یک چیز - یعنی واحد عددی - امکان ندارد به اوصاف متقابل و ضد هم متصف شود، آنکه اول است، آخر نیست و آنکه ظاهر است، باطن نیست ولی شأن وحدت اطلاق هست که «هو معکم اینما کنتم» باشد.

پس، مطلب همانست که قبلاً بیان داشتیم؛ یعنی «آنچه

در دار تحقق و تقرر است، یک امر است و آن وجود می‌باشد که دارای مراتب شدت و ضعف است»^{۱۷} و آن مراتب هم حاصل از حدودست که از تنزل و سریان و تجلی وجودی ادراک می‌گردد و تمام حدود، اموری عدمی و اعتباریست که ممکنات عبارت از اضافه همان حدودند به وجود واحد مطلق که تعبیر از آن بتفیس رحمانی و عماء و وجود عام و منبسط و غیره، شده و ساری در تمام ممکنات می‌باشد.

برخی از عرفا قائل به وحدت وجود و اعتباریت موجوداتند و چنانکه گفتیم موجودات متکثره را خیالات و نقش دومین چشم احول می‌دانند. مرحوم کمپانی، سید محمد حسین غروی اصفهانی، که از اعلام فلسفه و عرفان و فقه و اصول و از مراجع بزرگ عالم تشیع است، در منظومه حکمت خود که بنام «تحفة الحکیم»^{۱۸} می‌باشد، گوید:

فالحق موجود علی الحقیقة

لا غیره فی هذه الطریقة^{۱۹}

یعنی «در دار وجود حقیقتاً حق موجود است و غیر از او چیزی موجود نیست و فعل او عبارتست از تجلی نوری او که همان نشان و تطور ظاهر است در ظهور خویش؛ یعنی در مقام ظهور، تطوراتی بخود گرفته که آن تطورات عبارتند از تجلی نور و فعل او و اینگونه نیست که فعل خدا عبارت باشد از اینکه ذات او در ماهیات و اعدام و آنچه که با وجود مقابل است مُتَشَأَن گردیده باشد، در حالیکه این قضیه در نزد حکما باطل محض است و این، همان حقیقت توحیدست که قرة العیون و نور چشم عارفان حق شناس است؛ پس، وجودات امکانی ظهورات ذات و تجلیات ظهور ذات - که همان وجود مطلق منبسط است - می‌باشند که بحسب ذات، بسیط و منزّه از حدود است و چون وجودات ممکنات، وجود ربطی و وجود ربطی، خود عین ربط است، پس، تمام ممکنات در مرحله شهود و ظهور، عین ظهور واجبند؛ مانند اشعه خورشید نسبت به خورشید و وجوداتشان مجازی و محض نسبت و ربط می‌باشد و در جنب ظاهر که حق تعالی باشد، ظهور او که تجلی و وجود مطلق اوست، به حیث شماره و عدد در نمی‌آید، چه رسد به مظاهر وجود و روابط که ممکنات فقیر الذاتند»^{۲۰}

۱۶ - حدید، آیه ۴.

۱۷ - البته بنابر برخی از آراء و مسالک صدرالمتألهین.

۱۸ - تحفة الحکیم، چاپ نجف، ص: ۷۲.

۱۹ - ما تمامی اشعار مورد نظرمان را از جهت اطالة کلام نقل

نکردیم و به ترجمه آنها اکتفا کردیم.

۲۰ - پایان تلخیص از تحفة الحکیم مرحوم کمپانی.

اگر در سخنان عرفا و اهل عرفان برخورد کنیم که گویند: حق مطلق، عین مقید است، مراد از عین بودن، بحسب ظهور و سریان فعلی در اشیاء است؛ یعنی مطلق ساری در اشیاء، وجود عام است و این، همان قاعده فلسفی است که بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه، یعنی آنچه که سنخ وجود است، قیود وارد بر وجود، حاکی از تنزل ذات در ملابس مظاهر است، یعنی ظهور ذات در ملابس مظاهر که ماهیات و حدود وجودند، می باشد و از سنخ وجود نمی باشد. لذا گفته اند «ولیس بشیء منها».

و اینکه گفته اند: مظاهر وجود با وجود مطلق متحدند، اتحاد در مقام جمع را گویند که عین مقام حق است؛ یعنی باطن و احدیت وجود، نه اتحاد در مقام تفصیل. و اینکه گفته اند: سوی الله اضافات و نسبتهای حقند، نسبتهای اشرافی را قصد کرده اند - نه نسبتهای مقولی را - چون نسبت فیاض مطلق به اشیاء، نسبت ماهوی نیست، تا چه رسد به اضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد.

شیخ «صدرالدین قونوی» گوید: ممکنات و وجودات امکانی، قطع نظر از تجلی و ظهور حق، باطلند و با تجلی مشیت و اراده حق، حق و حقیقتند و لامجاز فی الوجود. گویند: بهمین اعتبارست که اهل الله در مقامی، «لامجاز و لا باطل فی الوجود» گویند و در جایی، ما سوی الله را باطل شمارند.

شارح سخنش گوید: در جمع بین این دو گفتار گوئیم: حقیقت وجود - یعنی اصل وجود صرف، عاری از تمام قیدها و از جمله قید اطلاق - اختصاص بحق تعالی دارد و ممکن، هیچوقت حقیقت وجود نیست، بلکه ظهور حقیقت وجود قائم به حقیقت وجود - یعنی وجود مطلق - است. چون وجود مطلق در مرتبه اطلاق قید نمی پذیرد، بلکه قید به فعل اطلاق او عارض می شود، پس، غیر حق یعنی غیر اصل وجود، ظهور وجود است نه نفس وجود، لذا حق، باطن و خلق، ظاهر است.

صدرالمتألهین در «اسفار» گوید: ^{۲۱} «اعلم ان الوحدة رفیق الوجود یدور معه حیثما دار... یعنی: بدان که وحدت یار و دوست وجودست و هر چه بگردد همراه اوست، چون هر دو در صدق بر اشیاء برابرند. بنابراین، آنچه که بر او موجود گفته می شود، واحد هم بر او گفته می شود و در قوه و ضعف هم برابر اوست؛ پس، هر موجودیکه وجودش قویتر باشد، وحدانیتش تمامترست. و اصولاً هر دو در بسیاری از احکام و احوال با هم برابری دارند، و بسا گمان رود که از هر کدام، یک مفهوم انتزاع می شود، درحالیکه چنین نیست، بلکه آندو بحسب ذات یکی هستند، نه بحسب مفهوم.

اصولاً تعریف وحدت - مانند اموری دیگر که در عموم مساوی با وجودند - امکانپذیر نیست، مگر همراه با دور و یا تعریف شیء بخودش باشد، چنانکه گفته اند: واحد چیزست که از آنچه که گفته می شود این واحدست، قابل تقسیم نیست و این همان دور و تعریف شیء بخودش می باشد؛ زیرا انقسامی که در آن اخذ شده، معنایش معنای کثرت است و در تعریف کثرت گفته شده: گرد آمده از وحدت است، این همان تعریف کثرت است بواسطه گرد آمدنی که آن عین مفهوم کثرت است که چه تصریحاً و چه ضمناً در لفظ گرد آمدن وحدتی که معنای آن جز بواسطه کثرت و تعریفش به وحدتی که جز بواسطه کثرت شناخته نمی شود، اخذ شده است. کوتاه سخن آنکه، گفته شود: تصور آندو، اولی و بینیا از تعریف است. ولی اینجا نکته ای است که آگاهی دادن بر آن لازم است و آن اینکه: کثرت در نزد خیال، شناخته تر است و وحدت در نزد عقل؛ پس هر یک از آندو اگر چه از اموری هستند که ناگزیر در ذهن مرسوم می شوند، ولی، کثرت، نخست در خیال مرسوم می گردد، چون آنچه در خیال رسم می گردد، محسوس است و محسوس، کثیر می باشد و وحدت امری است عقلی؛ برای اینکه معقولات، اموری عامند و نخستین چیزیکه عقل در آن تصور می کند، بوسیله تقسیم است که هر یک را واحد تصور می کند و سپس تقسیم به اینکه آنچه، اینگونه است و آنچه اینگونه نیست، می نماید.

چون واحد عین وحدت است و آن واحد - از آن روی که واحد است - بر قیاس موجود - از آن روی که موجود است - می باشد و این واحد سزاوارترین چیز به وحدت است و گاهی هم غیر آن است؛ پس، وحدت انواع گوناگونی دارد که ما بجهت اطالئه سخن از شرح آنها، خودداری می کنیم و پیش از این نیز، فهرستواره ای از آنرا بیان داشتیم. هر که تمایل به شرح و تفصیل معنی انواع وحدت دارد، می تواند به فرهنگهای عقلی و یا قواعد کلی فلسفه و یا به کتاب «حکمت متعالیه» (اسفار) صدرالمتألهین در الهیات بمعنی الاعم - به فصل واحد و کثیر آن - مراجعه نماید. وحدت و وجود با هم مضاهات و همانندی دارند؛ زیرا با تکرار واحد، عدد بشمار پدید می آید، برای اینکه اعداد، تکرار «یک» اند و «یک» حقیقی است و بقیه تکرار ظهورات آن «یک» حقیقتند و ظهور چیزی دور از آن شیء نیست و گرنه ظهور آن نبود و چیزی در مقابلش بود؛ پس عدد، صورتی جز تکرار صورت واحد حقیقی نیست، زیرا

عدد «دو» یک واحد حقیقی است و یک تکرار و ظهور آن (یک) و عدد «سه» یک واحد حقیقی است و دو بار تکرار و ظهور آن (یک) و همینطور تا آخر.

حضرت سجاد علیه السلام در مناجاتش بحضرت پروردگار عرض می‌کند: **الهی لک وحدانیة العدد**، یعنی: پروردگارا! وحدانیت و یگانگی عدد حقیقی، خاص توست (این اشاره به وجود منبسط و فیض مقدس است). صدرالمتألهین گوید:^{۲۲} برخی از عرفا گفته‌اند: آنچه که بنام وجود منبسط گفته می‌شود، نسبت بحق تعالی مانند سایه نسبت به شخص است پس آن (وجود منبسط) عین نسبت وجودست به عالم (یعنی ماهیات) و چون مراد از نسبت، اضافه اشراقیست نه نسبت مقولی اعتباری، پس محل ظهور این ظل الهی - یعنی وجود منبسط - اعیان ممکنات است که این سایه بر سر آنان گسترش یافته است و اعیان ثابتة هم بوی وجود را نشنیده و نخواهند شنید.

بنابراین، این حقیقت معلول را هویتی که میان حقیقت علت افاضه کننده به او باشد، نیست تا عقل بتواند اشاره به هویت ذات معلول - با قطع نظر از هویت موجد آن - بکند؛^{۲۳} چون اگر چنین بود لازم می‌آمد که معلول، ذاتی جز آنکه معلول است داشته باشد، پس معلول بدون تعقل علتش و نسبت یافتنش بعلت خود، قابل تعقل نیست، زیرا معلوم و مشخص است که اثر، چیزی در مقابل مؤثر - و معلول در مقابل علت - نیست، بلکه فقط ظهور مبدأ خودش است.

پس، مراد از توحید خاصی، این است که موجودات، فقرای بحث و روابط محض نسبت به قیوم صمد - از جهت ذات و صفات و افعال - هستند. و اینها بذات خودشان، بذات احدی متقومند و ذات احدی، بذات خود؛ مَقوم آنهاست.

پس، تمامی موجودات را یک اصل و یک سنخ بیش نیست و آن حقیقتست و باقی شئون او؛ او ذاتست و غیر او، اسماء و صفات او. او اصل است و جز او اطوار و شئون او. او وجود است و موجود، آنچه ما سوی اوست جهات و حیثیات اوست.

در اینصورت، وجود واحد احد حق را دومی نیست و چون کثرت و همی، مضمحل و غلظهای او هام، برطرف شد، حق آشکار شده و نور نافذش در هیاکل ممکنات، مشاهده خواهد شد.

بنابراین، آنچه که بر آن، موجود اطلاق می‌گردد، جز شأنی از شئون واحد قیوم و نعتی از نعوت ذات و لمعه‌ای از

لمعات صفات او نمی‌باشد.

اینکه ما در فلسفه^{۲۴} بابی بنام علت و معلول، وضع کردیم، این، از جهت فلسفه نظری بود و آخر الامر بحسب سلوک عرفانی باین امر رسیدیم که علت، امری حقیقی است و معلول، جهتی از جهات او و علت و تأثیرش در معلول، بازگشت به تطورش بطوری و گونه‌ای، و تحینش به حیثیتی می‌کند که چیز جدا و مباین از او (یعنی علت) نمی‌باشد.

در اینجا گوییم: غیر از حق یکتا رانه وجود استقلالی و نه تعلقی می‌باشد، بلکه وجودات ممکنات جز تطور حق به اطوار خودش و تشأناتش به شئون ذاتی خویش نمی‌باشد. چون وی بحسب ذاتش تام و فوق تمام است و بحسب صفات ذاتیش، فاضل و فوق فضیلتست و از آنرو که از جهت قوت و شدت نامتناهی است، امکان فرض کمالی فوق کمال او که بحسب ذات شریفش است، نیست؛ و تصور فضیلتی آنسوی فضیلتی که در مرتبه قوام نخستین احدیت است، نمی‌رود.^{۲۵}

بنابراین، غیر او، همه تراوشهای فیض و لمعات نور اویند که پس از تمام و کامل بودن او در ذات امجد و صفت مقدسش حاصل گشته‌اند. پس، آنچه از او پس از تمام بودنش، انبعاث یافته، صورتی برای ذات او و نه آنچه از او پس از مجد و بلندی نامتناهیش تراوش پیدا کرده، صفت و فضیلتی برای حقیقت صفات او تعالی می‌باشد.

لذا عظمت و بلندی او بذات خودش است نه بغیر خود؛ چون او را برتری و کمال بخشی نیست، بلکه اوست که غالب و چیره بر تمام اشیاء است.

خلاصه نظریه صدرالمتألهین در وحدت وجود
چکیده سخن همانست که صدرالمتألهین فرمود:
پروردگار مرا هدایت فرمود و برهانی روشن عطایم نمود بر اینکه «وجود منحصر در یک حقیقت شخصی - بدون شریک در موجودیت حقیقی - می‌باشد، بگونه‌ایکه در دار وجود، جز او و هویت شخصی‌اش موجود نیست و دومی ندارد و آن حقیقت در پهنه هستی و خارج، ثانی ندارد و هر چه موجود بنظر می‌رسند، همگی جز حضرت واجب الوجود - سلوب وجود و ظهور تجلی صفات او و فیضی از افاضات نامتناهی وی هستند.^{۲۶}

۲۲ - اسفار، ج ۲، ص: ۲۹۳.

۲۳ - همان مصدر، ص: ۲۹۹.

۲۴ - اسفار، ج ۲، ص: ۳۰۰.

۲۵ - همان مصدر، ص: ۳۰۴.

۲۶ - اسفار، ج ۲، ص: ۲۹۲.