

بسم الله الرحمن الرحيم

هستی شناسی ابن عربی و امام (ره)

اثر: دکتر علی شیخ الاسلامی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۱۱ تا ۳۵)

چکیده:

در مقاله با ذکر مقدمه‌ای پیرامون اهمیت شناخت هستی به نقطه اشتراک بین فلسفه و عرفان یعنی وجود پرداخته می‌شود. مباحث وجود به عنوان بدیهی‌ترین مفهوم و در عین حال پیچیده‌ترین حقیقت در حکمت متعالیه جای می‌گیرد اشاره‌ای گذرا به نظر ملاصدار پیرامون وجود شده است و سؤالات متعددی که در تعریف و شناخت وجود مطرح بوده‌اند. آنگاه به اختصار بر همین هفت گانه از فصل آخر تحریر التمهید بیان شده است. در حد مجال برهان صدیقین طرح شده است، محور دیگر بیان عقاید استاد عصار در تعریف باب وجود است. مختصراً به نظر آیه‌الله العظمی قزوینی در تعریف "وحدت وجود" اشاره شده است. این مقاله مقدمه طرح مسأله است برای پرداختن به آراء ابن عربی و حضرت امام خمینی (ره) که در قسمت بعد بدان می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، وحدت وجود، هرم هستی، برهان

صدیقین.

مقدمه:

اگر چه باید دنیای فلسفه و نظر را از عالم عرفان و شهود جدا کرد و تفاوت فراوان این دو ساحت را در تعریف، موضوع، مبادی، مسایل، روش و هدف پذیرفت اما آنچه که در نهایت این دو "نحله"، "بگزش" و "بینش" را به هم نزدیک می‌کند و به تعاطی و تبادل آراء و افکار و داد و دهش‌های درک و دریافت وامی‌دارد کلمه جامع و شامل "وجود" است که به هر دو مکتب مجال گشودن دیدگاه‌های جدید و چشم اندازهای دلپذیر می‌بخشد و نظام هستی را چنان تفسیر می‌کند که "وحدت در کثرت" و "کثرت در وحدت" را بپذیرد و خدا و خلق و غیب و شهادت و معنا و صورت را به درستی تبیین و تفسیر کند. "هستی‌شناسی" در این معنی "متعالی" و "فاخر" نخست تمام تأملات عالی و اندیشه‌های عقلانی فلسفه را در اختیار عرفان می‌گذارد تا آنها را در راه شناخت و شناساندن "مبدأ اعلی" به کارگیرد و سپس همه شهود و اشراق‌های عارفانه را به فلسفه می‌بخشد تا ساحت‌های دست‌نیافتنی "تعقل" را باور و به عجز عقل از درک ماوراء خود اعتراف کند. بدیهی است که این پیوند میمون و مبارک به آسانی و سهولت به دست نیامده و فلسفه و عرفان پس از گذر از ماجراهای بسیار و جرح و تعدیل و فراز و نشیب‌های فراوان به این همخوانی و همواری رسیده‌اند که نمونه فردی آن در سرآغاز فلسفه در منتهی شدن آراء و افکار فلسفی شیخ الرئیس به مقامات عارفان در نمط نهم و دهم اشارات است و سیر کمال جمعی آن در "حکمت متعالیه". اما در فاصله این آغاز و انجام کوشش و تلاش اندیشه‌مندان روشن بین و روشن بینان آندیشمندان نباید از یاد برد که اینان با تمام وجود و توان کوشیده‌اند که آتش جنگ و ستیز رویارویی عقل و عشق را فرو بنشانند و با ورود و اشراق خود در هر دو ساحت و پدید آوردن آثار عرفانی، فلسفی، شعله این هجمه و حمله دو جانبه را خاموش کنند که اگر این اهتمام و انصاف نبود، هرگز این بیگانگی به یگانگی نمی‌انجامید، و ما برای این که

بدانیم ماجرا تا چه حد "جاد" و "حساس" بوده است کافی است نمونه کوچکی از اظهار نظر عارف معروف سید حیدر آملی را درباره متکلمان و فیلسوفان بخوانیم و ببینیم که او چگونه دیگران را از هرگونه معرفتی بی نصیب می‌داند و می‌گوید: متکلم و فیلسوف را به اندازه سرسوزنی راهی به حقیقت نیست و تنها بر شک و تردید خود می‌افزایند. "ولیس لهم من هذین العلمین معرفة الله و معرفة الاشیاء قدر رأس ابرة بل تزيد منه الشکوک و الشبهة" و ادامه می‌دهد که "کمیت اینها نه تنها در خداشناسی که در خودشناسی و جهان‌شناسی هم لنگ است و اینها به اعتراف خود هیچ چیز جتنی عَرَض را هم نمی‌شناسند" آنگاه عبارت ابن سینا را چنین می‌آورد که: «الوقوف علی حقایق الاشیاء فی قدرة البشر فانا لانعرف من الاشیاء الا خواصها... فلانعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس... و لانعرف حقيقة العَرَض؛ دستیابی به حقیقت اشیاء در توان انسان نیست و ما چیزی جز خواص اشیاء را در نمی‌یابیم، حقیقت مبدأ اعلی و خرد و جان را نمی‌فهمیم... و حتی حقیقت عَرَض را هم نمی‌شناسیم.» سپس بخش بزرگی از کتاب جامع الاسرار را به اعترافات یازده تن از متکلمان و فیلسوفان اختصاص می‌دهد که همگی به ناتوانی موجود در درک حقایق اقرار کرده‌اند. نخست از اشک جسرت فخر رازی بر یادانی خود در عقیده سی ساله‌ای که اینک به خطای آن رسیده است و نامه‌ای که ابن عربی در همین باره به او نوشته است، یاد می‌کند و سپس از محقق طوسی، غزالی، ابن سینا، افضل الدین خونجی، نصیرالدین کاشانی، افضل الدین کاشی، کمال الدین میثم بحرانی و استادش علی بن سلیمان بحرانی سخن می‌گوید و به دنبال آن، این جملات عبدالرزاق کاشانی در مقدمه رساله اصطلاحات صوفیه را ذکر می‌کند که: «سپاس خداوندی را که مرا با "دیده‌ها" از "شنیده‌ها" بی‌نیاز و از گفتگوهای بیبوده باز داشت.» و این اجمالی از جدال عارفی بود که شما تفصیل آن را می‌توانید در سی صفحه از کتاب جامع الاسرار ببینید و بپذیرید که اختلاف تا آن جا جدی و

قطعی است که شخصیتی مثل "صدرا" که تمام کمالش در جمع برهان و عرفان و ایمان است چگونه در دیباچه اسفارش از اشتغال قبلی خود به فلسفه و کلام استغفار می‌کند و می‌گوید: «وانی لا استغفر الله کثیر لما ضیعت من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة و المجادلین اهل الکلام و تدقیقاتهم و تعلّم جربزتهم فی العقول و تفنّنهم فی البحث».

تحقیق معانی از عبارات مجوی بی رفع قیود و اعتبارات مجوی خواهی یابی زعلت جهل "شفا" "قانون" "نجات" از "اشارات" مجوی اما نکته جالب و شگفت آور این است که همان گونه که گفتیم در گرماگرم این رویارویی‌ها با شخصیت‌های بزرگ و منصف و معتدلی آشنا می‌شویم که هم و غم خود را صرف تلفیق و توفیق آراء و انظار فلسفه و عرفان کرده و کوشیده‌اند آفاق و ابعاد این دو مکتب را به هم نزدیک کنند و خوشبختانه به نتیجه مطلوب هم رسیده‌اند. پدیداری آثاری چون نصوص، مصباح الانس، تمهید القواعد و ده‌ها کتاب دیگر به همین منظور بود و کار را به آنجا کشاند که سیر اندیشه و آگاهی از ابتدایی‌ترین نظر فلسفی به عالی‌ترین دریافت شهودی عرفانی انجامید.

«ابتدایی‌ترین نظر در شناخت همان اصالت ماهیت است زیرا انسان با مفهوم ماهیت سروکار دارد و بارزترین چیزی که ذهن با او مأنوس می‌باشد همان ماهیت است و در مرحله بعد اصالت وجود است و یک متفکر سالک بعد از احراز اصالت وجود مایل است که وجودات گوناگون مثل زمین و آسمان و آتش را حقایق متباینه بپندارد، لذا قول به «تباین وجودی» مطرح می‌شود. بعد از تمایل به تباین به وحدت تشکیکی وجود گرایش پیدا می‌کند و با این گرایش سیر فلسفی او خاتمه می‌یابد. در مرحله بعد در الهیات بمعنی الاخص واجب الوجود بالذات را دارای اطلاق ذاتی می‌داند و اگر اطلاق ذاتی خوب تصور شود جایی برای غیر باقی نمی‌ماند. صرف الشیء لایثنیء و لایتکزر. مقتضای اطلاق ذاتی آن است که غیر از واجب چیز

دیگری وجود ندارد و اشیاء نشانه ذات اقدس اله هستند بلکه اشیاء دیگر همچون سرابند در برابر آب و سایه اندر برابر شاخص.»

ملاحظه می‌فرمایید که فلسفه و عرفان در دیدار نهایی به مسأله "وجود" می‌زنند و هر دو مکتب همه امکانات خود را به پای آن می‌ریزند. عارف برای توضیح و تبیین خدایینی خویش از این حقیقت مدد می‌گیرد و فیلسوف نیز شامل‌ترین و شایسته‌ترین مفهوم را برای تفسیر جهان بینی خود همین کلمه جامع می‌داند و موضوع هر دو علم یعنی "معرفة الله" و "علم اعلی"، "وجود" اما از دو دیدگاه می‌شود و هر دو جهد و جستجوی خویش را برای گشودن آفاق آن بکار می‌گیرند و پاسخ تمام پرسش‌های بحثی و ذوقی خود را از آن می‌خواهند و سرانجام این نظام چنان تنظیم می‌شود که در عین احدیینی، کثرت را هم توجیه کند و آن کثرت را مانع و مخل این وحدت نبیند و بالاخره همه تعالیم در توحید الکثرة و تکثیرالوحدة خلاصه می‌شود و این "هستی" فراگیرترین مفاهیمی (می‌شود) که درک انسانی می‌تواند از نهاد هستی خود و جهان پیرامون خود بدون هیچ واسطه و تعریفی به دست آورد و از دیدگاه نامتناهی آن تمام هستی‌های آفرینش و بینش را شناسایی کند. اگر حقیقتاً یک رابطه اتحادی شناخت باید میان جهان درونی و جهان بیرونی فیلسوف و میان طبیعت و مابعدالطبیعه جهان و میان نهادها و پدیده‌های هستی در هر مقام و منزلتی که باشد، تحقق داشته باشد تا از این رهگذر ما بتوانیم خویشتن و واقعیت‌های پیرامون خویشتن را شناسایی و بازیابی کنیم این رابطه جز معنای اطلاقی وجود... نخواهد بود زیرا مطلق وجود تنها مفهومی است که بر هر شیء از اشیاء چه پدیده و چه نهاد و چه ذهن و چه عین و چه طبیعت و چه مابعدالطبیعه و چه واجب و چه ممکن انطباق دارد و ما را از همه حقایق و میناگری‌های جهان هستی آگاه می‌سازد.

ما از روی درک فراگیرنده مفهوم هستی می‌توانیم به هر پدیده یا نهاد چه درونی و

چه بیرونی بیندیشیم و ذات و حقیقت هر شیء را می‌توانیم زیر عنوان وجود در پیشگاه پژوهشگرانه ذهن خود به حضور و بررسی بطلبیم و به همان جهت که در شناخت و تفاهم عقلانی، هیچ واقعیتهایی نیست که از زیر پوشش مطلق هستی بیرون باشد در نظام یکتایی حقیقت هستی هیچ واقعیتهایی که اندک بهره‌ای از ثبوت و تحقق دارد ممکن نیست از هرم هستی جدا و گسسته فرض گردد و بدین طریق شناخت حتی یک پدیده ناپایدار و تجربی هم شناخت کل هرم هستی است. نظام یکتایی هستی عیناً همان صرف الوجود و مطلق وجود است که هیچ وجودی را از تحول و فراگیرندگی آن گریزی نیست و اگر این مطلق وجود را ... به هستی عینی منطبق سازیم ... از مبدأ المبادی آغاز می‌شود و به غایة الغایات انجام می‌یابد و بالاخره همه جهان هستی در هویت و تحقق از یگانگی شخصی و حقیقی‌ئی که در حال از اختلاف مرتبه و گوناگونی و چیستی برخوردار است، بهره‌مند است (وما امرنا الا واحده)^(۱). مراتب متفاوت هستی در این بینش یکتانگری ... همه از یک وحدت ناگسستنی سرچشمه می‌گیرند و به قاعده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت رهنمون می‌شویم»^(۲).

در همین جاست که "مباحث وجود" عمق و گسترشی عجیب و غیر قابل باور پیدا می‌کند و در فاصله بدیهی‌ترین مفهوم و پیچیده‌ترین حقیقت، اساسی‌ترین فصل عرفان و فلسفه می‌شود و "حکمت متعالیه" جان می‌گیرد.

صدرا در اسفار می‌گوید: «فانظر ما أعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفق علی انه أظهر الاشياء و اعرفها عند العقل ... بنگر که بحث وجود چقدر شگفت‌آور است از آن جهت که خردمندان هر چند که به آشکارترین و شناخته‌ترین مفهوم بودن آن اتفاق نظر دارند، درباره آن تا چه حد

اختلاف کرده‌اند که نمونه‌ای از این اختلافات عبارتند از:

- ۱- آیا وجود کلی است یا جزئی؟
- ۲- آیا وجود ممکن است یا واجب؟
- ۳- آیا وجود جوهر یا عرض است یا هیچکدام؟
- ۴- آیا وجود موجود است یا نه؟
- ۵- آیا وجودات خاصه همان ماهیاتند یا نه؟
- ۶- آیا لفظ وجود مشترک، متواطی است یا مشکک؟^(۱)

و در میثاعر می‌گوید: «لما كانت مسألة الوجود أسس القواعد الحکمیة و مبنی المسائل الالهیة و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد فرأینا ان نفتح بها الکلام فی هذه الرسالة المعمولة فی اصول حقائق الايمان و قواعد الحکمة و العرفان. چون مسأله "هستی" نهادی‌ترین بنیاد قواعد حکمت و مبنای نخستین مسائل الهی و قطب آسیای علم توحید و معاد رستاخیز ارواح و اجساد است بهتر آن دیدیم در این رساله‌ای که در آن بحث از حقایق ایمان و قواعد حکمت و عرفان می‌رود، سخن را از آن آغاز کنیم.»^(۲)

استاد عصّار نیز می‌نویسد: «امر وجود بسی شگفت‌آور است زیرا با آن که اظهر اشیاء و ابده بدیهیات است به قسمی مورد نظر و اختلاف واقع گردیده که در کمتر مسأله‌ای از مسائل علمیه این مقدار آراء و عقاید پدید آمده است و شاید با این همه افکار و اقوال در این موضوع هنوز پرده از چهره حقیقت برداشته نشده و بر غموض و ابهامش استار و حجب ضخیم افزوده شده است به قسمی که بیشتر محققان زانوی عجز بر زمین کشف این معما زده‌اند.»^(۳) و از این نمونه سخن در آثار بزرگان

۲- المشاعر.

۱- الاسفار الاربعه.

۳- وحدت وجود.

بسیار است.

صدرا در دنباله کلام مباحث وجود را با ترتیب و ترتب خاص پی می‌گیرد و سرانجام در عالی‌ترین نتیجه‌ای که از همه مباحث به دست می‌آورد نه تنها به "قربت" تفکر فلسفی خود با نظر عرفانی محیی‌الدین می‌رسد بلکه این قربت "قرائت" دیگری از مشرب عرفانی ابن عربی می‌شود که دلایل آن را باید در اسفار، شواهد، مشاعر و دیگر آثار صدرا دید و آن را با نخستین فصل مقدمه قیصری که اصول و مبانی عرفان ابن عربی را در دوازده بخش فراهم آورده است، سنجد تا معلوم و مسلم گردد که صدرا راهی که پیموده است برای مقصدی است که ابن عربی به آن رسیده و گویی طرح فلسفی تشکیک خاص وجود او برهانی کردن نظر عرفانی ابن عربی است. البته جای بحث در این که میزان توفیق در این تطبیق تا چه حد است، هنوز باقی است ولی مطالعه و دقت در کتب صدرا و آن همه رسائل مستقل و مفصل و بحث‌های مستوفایی که اندیشمندان حکمت متعالیه و کسانی چون فیض کاشانی، ملاعلی نوری، ملاعبدالله زنوری، آقا علی مدرس، حاج ملاهادی سبزواری، حاج سید احمد کربلایی، حاج شیخ محمد حسین اصفهانی، میرزا مهدی آشتیانی و بالاخره علامه طباطبایی و دیگر بزرگانی که هم تمایل عرفانی و هم تأمل فلسفی داشته‌اند و این بحث را پی گرفته‌اند، به خوبی می‌نمایاند که همه به منظور توفیق این دو نظریه است و هر کس بخواهد تفصیل این اجمال را ببیند باید به کتاب مستطاب اساس التوحید مرحوم آشتیانی رجوع کند که در آن حدود سی و هفت نظریه مورد تحلیل قرار گرفته و جوانب هر کدام به دقت بررسی و تحقیق شده است و ماکه به ناچار باید دامنه این بحث را برچینیم، نخست به تلخیصی از فصل آخر تحریرالتمهید که خلاصه و عصاره‌ای از نظر صدرا است می‌پردازیم و پس از آن نظر دو تن از حکماء متاخر یعنی استاد عصار و آیت الله میزار ابوالحسن قزوینی را می‌آوریم و آنگاه به اصل موضوع که هستی‌شناسی ابن

عربی و مقایسه آن با آراء حضرت امام (ره) در آثار عرفانی ایشان است خواهیم پرداخت.

تلخیص فصل آخر تحریر التمهید

مدعای اهل عرفا این است که موجود، حقیقت واحد بدون شریک است -
الموجود واحد لاشریک له - و آنچه که معروف بین اهل حکمت است این است که
موجود یا واجب و یا ممکن است و موجود واجب، واحد و بدون شریک می‌باشد -
الموجود اما واجب و اما ممکن و الموجود الواجب واحد لاشریک له -

ادله‌ای که برای وحدت وجود اقامه کرده‌اند برخی از آنها در متن و شرح کتاب
تمهید القواعد آمده است و بعضی دیگر در کتب عرفان نظری ذکر شده است. از آن
جمله براهین زیر است:

برهان اول: اولین برهان، استدلال از راه مبدأ قابلی است به این صورت که
الوجود من حیث هو وجود لا یقبل العدم و کل ما لا یقبل العدم، ای یمتنع علیه العدم
فهو واجب، فالوجود من حیث هو وجود واجب. تقریر مطلب این است که اگر
وجود من حیث هو وجود بخواهد معدوم شود باید قابل عدم باشد و چون عدم
پذیری برای وجود بالذات ممتنع است، لذا وجوب برای وجود بالذات ضروری
است و بنابراین وجود به ضرورتی ازلی واجب است.

برهان دوم: دومین برهان بر ضرورت ازلی وجود مطلق از راه مبدأ فاعلی است
این برهان در متن و شرح کتاب تمهید القواعد نیامده است و تقریر آن به این صورت
است که وجود بما هو وجود اگر بخواهد عدم را بپذیرد، فاعل این عدم یا خود ذات
است یا غیر ذات و آن چه که غیر از ذات وجود است یا ممکن است. و یا عدم زیرا
غیر از وجود بما هو وجود اگر عدم نباشد حتماً ممکن است که در ارتباط با
وجود موجود می‌شود، اما عدم که فرض صحیح ندارد که مبدأ فاعلی باشد، بنابر

این آن مبدئی که مُعَدِم وجود است یا خود ذات وجود است و یا موجود ممکن ممکن نیز نمی‌تواند معدوم موجود بماهو موجود باشد، زیرا که خود ممکن است و در اثر ارتباط با این وجود مطلق، هستی می‌گیرد و هرگز معلول قدرت آن را ندارد که علت خود را از بین ببرد. هم چنان که شأن نمی‌تواند صاحب شأن را نابود کند. و اما اگر وجود مطلق از قبل ذات خود زوال را بپذیرد، لازم می‌آید که ذات مقتضی زوال خود باشد و در این صورت موجود مطلق ممتنع الوجود خواهد بود و حال آن‌که آن را موجود فرض کرده‌ایم بنابراین هرگز وجود مطلق مبدأ فاعلی زوال ندارد و در نتیجه قهراً ضروری خواهد بود.

برهان سوم: رساله نقد النمود پس از آن که دو برهان سابق را به عنوان براهین اصیل یاد می‌کند برهان دیگری را به این صورت تقریر می‌نماید: «لو لم یکن الوجود بماهو وجود واجباً لکان ممکناً لکنّ التالی باطل فالمدقم مثله» اگر وجود از آن حیث که وجود است واجب نباشد ممکن خواهد بود و لیکن تالی یعنی امکان وجود از آن جهت که وجود است محال می‌باشد پس مقدم، یعنی واجب نبودن وجود نیز محال است.

برهان چهارم: الوجود من حیث هو وجود لیس بجوهر و لاعرض و کل. ممکن فهو اما جوهر و اما عرض، فالوجود من حیث هو وجود لیس بممکن. وجود از آن حیث که وجود است جوهر و عرض نیست و هر چه که ممکن است یا جوهر یا عرض است. پس وجود از آن حیث که وجود است ممکن نیست. «این برهان به روش شکل ثانی امکان وجود را سلب کرده و با تلازم بین نفی امکان و ثبوت ضرورت، وجوب آن را اثبات می‌نماید.»

برهان پنجم: حقیقة الوجود من حیث هی حقیقة الوجود ذاتها. عین هویتها و کل ماکان ذاته عین هویتها، واجب، فحقیقة الوجود من حیث هی حقیقة الوجود واجبة. ذات حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است عین هویت آن می‌باشد و

هر چه که ذات آن عین هویت آن باشد، واجب است، پس حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است واجب می‌باشد.

برهان ششم: موجود مطلق از آن جهت که مطلق است غنی از ماعدا است و هر شیئی که غنی از ماعدا باشد واجب است، پس موجود مطلق از آن حیث که موجود مطلق است واجب است.

برهان هفتم: این برهان که تلویحاً از کلمات اهل عرفان استفاده می‌شود مبتنی بر مسأله اطلاق و تقیید است. بیان برهان به این صورت است که ما در وجود مقید شک نداریم زیرا که خود و ادراک و اندیشه‌ها و اوصاف خود را به علم حضوری مشاهده کرده و به دیگر موجودهای مقید نیز تا حدودی عالم هستیم و از طرفی هیچ مقیدی بدون مطلق یافت نمی‌شود، بنابراین یقیناً مطلق نیز وجود دارد.

حکمت متعالیه نیز همواره هم خود را مصروف این مهم داشته است تا آن چه را که مشهود عارفان است در محور مفهوم‌های حصولی در ظرف برهان ارائه دهد. آن چه که در میان این تلاش‌ها قرین توفیق بوده است یکی طی راه برهان صدیقین است و دیگری طریق تدقیق در علیت و ترفیق آن تا حد تثبیت تجلی و شأنیت.

برهان صدیقین:

اصطلاحاً برهانی است که از آن به عنوان نزدیکترین راه در اثبات واجب استفاده می‌شود، صدر المتألهین در کتاب مشاعر پس از اشاره به همین برهان چنین می‌گوید: «و غیر هولاء (الصدیقین) یتوسلون فی السلوک الی معرفته تعالی و صفاته بواسطه امر آخر غیره». شواهد دینی بسیاری موحدان را به سوی این برهان ترغیب می‌نمایند، بوعلی (ره) پس از ارائه برهانی که آن را برهان صدیقین می‌نامد بر بی واسطه بودن آن تأکید کرده و در انتها به آیه‌ای از قرآن کریم استشهاد کرده و می‌گوید: «والی مثل هذا اشیر فی الكتاب الالهی "أولم یکف بربک انه علی کلی شیء

شهید^(۱) اقول ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه..

شواهد دینی همواره تأکید بر این معنا دارند که چیزی به انسان نزدیکتر از ذات اقدس اله نیست. خداوند نه تنها می‌فرماید من به انسان نزدیک هستم. "وإذا سألك عبادی عنی فانی قریب أجیب دعوة الداع اذا دعان فلیستجیبوالی فلیؤمنوابی"^(۲) بلکه در جریان محضر می‌فرماید: من به او از شما نزدیک‌ترم "نحن أقرب الیه منکم و لكن لا تبصرون"^(۳) و بلکه فراتر از این را نیز بیان می‌فرماید آن‌جا که آمده است من از رگ گردن به شما نزدیکتر می‌باشم "ولقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن أقرب الیه من جبل الوریث"^(۴) و در نهایت خداوند از خود انسان به انسان نزدیک‌تر معرفی می‌شود. "واعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه"^(۵).

مرحوم آشتیانی در تعلیقات خود بر شرح منظومه حدود نوزده تقریر برای برهان صدیقین ذکر کرده‌اند که بعضی از آنها در کتب دیگران آمده است، برخی از این تقریرها بر اساس مبانی حکمت مشاء و یا حکمت اشراق و بعضی دیگر مبتنی بر مبانی خاص حکمت متعالیه است. از میان تمامی تقریرهایی که از برهان صدیقین ارائه شده است تنها تقریری که به عنوان اولین مسأله فلسفی می‌تواند مطرح شود و توان تأمین موضوع عرفان نظری و اثبات وجوب آن را دارد، تقریر حضرت استاد علامه طباطبایی (قدس سره) است. متن کلام علامه در مقاله چهاردهم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین است:

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد، به عبارت دیگر واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت است با

۱- تحریر تمهید القواعد.

۲- تحریر تمهید القواعد.

۳- تحریر تمهید القواعد.

۴- تحریر تمهید القواعد.

۵- تحریر تمهید القواعد.

هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان‌گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می‌پذیرد پس، عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست.»

بیان علامه با ظرافت و دقت بی‌نظیری که دارد در اولین مسأله فلسفی به تبیین آن چه که مشهود عارف است می‌پردازد و به این وسیله آخرین گامی را که فلسفه در پیوند خود به عرفان نیازمند بدان است در اولین قدم طی می‌نماید^(۱).

گفتمیم که حکمت متعالیه مسؤولیت خود را در ارائه برهان بر مشهودات اهل عرفان می‌داند. تقریر برهان صدیقین به عنوان اولین مسأله فلسفی یکی از راه‌هایی بود که با تأمین مقصود اهل عرفان وظیفه حکیم متأله را به انجام می‌رسانید. آن گروه از حکمای متأله که نتوانسته‌اند این راه را ببیمایند به ناچار کوشیده‌اند تا از طرق دیگر در این تلاش پیگیر به موفقیت دست یابند.

صدرالمতألہین به دنبال تحقق این آرمان مباحث فلسفی بسیاری را بسط و گسترش داد، تا آن جا که کمترین مسأله فلسفی را می‌توان یافت که متأخران از آراء حکیمانه او بهره نیافته باشند؛ اما هم او در پایان هیچ کدام از این تدقیقات عمیق نظری خود که موجب تحول بسیاری از مباحث عقلی است نفرمود من فلسفه را به این ابتکار کامل کردم بلکه می‌گوید: این بحث یا فلان مطلب با نوآوری من به کمال خود رسید.

تنها در یک مسأله است که پس از تکمیل آن ادعا می‌کند که من فلسفه را با این مطلب تکمیل کردم و آن مسأله علیت و ارجاع آن به تشآن است. آن چه باعث شده است تا صدرالمتألہین در پایان مباحث مربوط به علیت این ادعا را بنماید همان اثبات موضوع عرفان نظری یعنی وحدت شخصی وجود است که با ترقیق علیت حاصل می‌شود. او در بحث علیت در آغاز بسان دیگر حکما وجود را به علت و

معلول تقسیم می‌کند لیکن در خاتمه با ارجاع علیت به تشان دیدگاه حکیم را تا افق عالی عرفان اوج داده و آنگاه از این پایگاه که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است تمام مباحث فلسفی را سامان می‌بخشند، او خود درباره سیر مباحثی که در باب علیت نموده است چنین می‌گوید:

«فما وضعناه اولاً ان فی الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی الی کون العلة منهما امرأ حقیقیاً و المعلوم جهة من جهات و رجعت علیه المسمى بالعلة و تأثیره للمعلوم الی تطوره بطور و تحيئته بحیثیة ، لا انفصال شیء مابین عنه فاتقن هذا المقام الذی زلت فیہ اقدام اولی العقول و الافهام و اصرف نقد العمر فی تحصيله لعلک تجد راحة من مبتغاک ان كنت مستحقاً لذلک و اهله.»

هم چنان که مشاهده می‌شود در متن مزبور به این مطلب تصریح شده است که آنچه در آغاز بحث علیت مطرح شد، مبتنی بر نظر "دقیق" نبوده و بلکه بر اساس نظر "جلیل" است.

در ابتدای بحث علیت سخن از این است که موجود یا علت است و یا معلول، زیرا هستی هر موجود یا عین ذات اوست و یا غیر ذات اوست؛ اگر عین ذات او باشد معلول نیست و می‌تواند علت باشد و گرنه معلول می‌باشد، ولی وقتی که این معنا دقیق‌تر شد معلوم می‌شود که موجود بیش از یک قسم نمی‌باشد و آن همان علت است و دانسته می‌شود که معلول تنها شأنی از شئون و آیتی از آیات و وجهی از وجوه علت است.

خلاصه نظر استاد عصار

در باب وجود، عقاید ذیل موجود است:

اول - اشاعره معتقدند که وجود مشترک 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 اشتراک لفظی اطلاق شود ولی در جمیع اقسام ممکنات به طور مشترک معنوی استعمال می‌گردد.

دوم - ارباب تحقیق از فلاسفه وجود را مشترک معنوی دانسته و بر واجب و ممکن به یک معنی اطلاق نمایند این جماعت به نوبه خود به چند فرقه منقسم می‌گردند:

۱- آنانکه عقیده دارند وجود را فردی در خارج نیست و کثرت وجودی تنها از راه حصص و اضافه وجود به ماهیات تحقق پذیر است بدون آنکه مصداقی در خارج موجود باشد حتی در مورد واجب تعالی و سالکان این طریقه، واجب را ماهیت مجهولة الکنه دانند که مفهوم وجود از مقام ذاتش بدون حیثیت تعلیلی انتزاع شود برخلاف ممکنات که دارای ماهیات معلومة الکنه بوده و مفهوم وجود پس از جعل و صدور از واجب منتزع شود.

بهر حال این عقیده به جماعتی از متکلمان و اشراقیان منسوب است.

۲- عده دیگری معتقدند که برای وجود علاوه بر حصص بی شمار فرد خارجی و مصداق عینی نیز موجود است در این دسته از حکما نیز اختلاف بسیاری دیده می‌شود فرقه‌یی معتقدند که تنها واجب تعالی مصداق حقیقی و فرد خارجی وجود اینست و ممکنات از جز حصص وجودیه و انتساب بوجود حقیقی واجب و وجودی نیست و اطلاق موجود بر هر یک از ممکنات به اعتبار نیست و ضربی از اضافه بوجود واجب است مانند: شمس، تافر، لابن، بقال، عطار و نظایر آنها که صدق مشتق از جهت انتساب موصوف به مبادی اشتقاق است نه از باب قیام مبدأ اشتقاق.

به هر حال این قول منسوب است به "ذوق التأله" و از کلام علامه و قطب الدین

رازی اختیار این عقیده مستفاد می شود.

فرقه دیگر از ارباب این عقیده گویند وجود را افراد بی شماری است ولی یک فرد آن مصداق خارجی و موجود حقیقی عینی است منحصر در واجب تعالی و بقیه کثرات، امور خارجی بشمار می رود نه موجودات خارجی چه آنکه قائم به نفس نبوده و مقتوم به غیر هستند.

دسته سومی از این جماعت معتقدند که برای وجود افراد نامحدودی در خارج موجود است و کلیه آنها موجود در خارج و مصداق عینی وجود به شمار می روند پیروان این عقیده بدو طایفه منقسم شوند.

اول - حکمای مشاء که گویند: افراد خارجی وجود هر یک به تمام ذات بسیط، به افراد دیگر متباین و متغایر و اشتراک آن افراد تنها در مفهوم وجود است و هیچگونه جهت مشترکی مابین آنها جز در مفهوم عرضی وجود یافت نشود و امتیاز هر یک با دیگر افراد، نظیر امتیاز فصول اخیره و اجناس عالیه است که تنها اشتراک آنها در مفاهیم عرضیه ماهیت و شیئیت و امثال آنهاست و هیچگونه جهت شرکت عینی خارجی ما بین آنها موجود نیست.

دوم - حکمای پهلوی، معتقدند که: افراد وجود در سنخ حقیقت متأصله، مشترک و مابین آنها یک نحو مناسبت و مجانستی موجود است که از آن جهت اشتراک به عنوان طارد عدم تعبیر می رود و این حقیقت و آن سنخ با تفاوت مراتب به شدت و ضعف و تقدم و تأخر و دیگر اقسام تشکیک در تمام افراد ساری و رافع عدم است.

به عبارت دیگر در پیشگاه این بزرگان، وجود داری یک حقیقت و سنخ مخصوص و هویت خاص است، که از آن بطارد عدم بالذات تعبیر می شود چنانچه از عدم بطارد وجود و از ماهیت به عنوان غیر طارد وجود و عدم تعبیر می رود. و چون دارای یک حقیقت تشکیکی است از صرافت و محض و خالص بودن

امتناع نوزد چنانچه از اختلاف به غیر جنس خود "عدم و ماهیت" و محدودیت اباء نکند و چون صرف بودن و محدودیت؛ هیچ یک مقوم آن حقیقت نیست در هر مرتبه به تمام ذات و شوون و کمالات قدم مینهد بدون شوب ترکیب.

و از اینجا است که وجود "لابشرط" را اعم از وجود صرف و وجود محدود دانند چنانچه وجود مقید بصرافت و محووضت را واجب خوانند و وجود محدود به 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 برحسب این مرحله واجب خواهد بود و به حکم عدم امکان تکرر صرف هر حقیقت واجب الوجود، واحد است بوحدت حقه حقیقیه محضه و شاید یکی از معانی وحدت وجود اشاره به همین بیان بوده باشد. بالجمله ملاحظه وجود به عنوان مطلق و لابشرط از حدود و نقایص اباء از علت داشتن و دارای مبدأ بودن ندارد و از آنجا که مابین علت و معلوم تناسب سنخیت معتبر است پس بین واجب و ممکن جهت مجانست و مناسبت موجود خواهد بود و بدان جهت سنخیت را به عنوان مطلق وجود و به اسامی دیگر معرفی نمایند ضمناً باید دانست که وجود را بر حسب هر یک از اعتبارات و ملاحظات مزبور احکام و آثار و خواصی است که در محل خود ثابت گردیده و اینک مجال شرح آن نیست.

سوم - از طوایفی که وجود را دارای فرد و مصداق دانسته‌اند عقیده منسوب به اکابر صوفیه است این طایفه معتقدند که وجود بلکه موجود فرد واحد و مصداق فاردی 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 بوجوهی که ذیلاً بیان می‌شود مطلب را توجیه نمایند. ابتدا ما، وجوهی که دیگران

عقیده صوفیه را به آن حمل نموده گوشزد ساخته آنگاه اعتقاد خود را شرح می‌دهیم.

آنچه در بالا بدان اشاره رفت که مراد به وحدت وجود و وجود واحد همان صرف وجود و محض تحقق بوده بدون آنکه قبول تکرر نماید و وجودات دیگر به واسطه شوب به ماهیت و حدود عدمیه موجود حقیقی نبوده و اطلاق لفظ وجود بر آنها به نحو مجازی لغوی و ضربی از مجاز عرفانی است. اطلاق اول باعتبار علاقه جزء و کل و یا اتحاد متصل و لامتحصل است به عنایت اطلاق دوم از جهت این است که هرگاه حدود و ماهیت لحاظ شود ممکنات در حریم اعدام داخل شوند و عدم به ذات لاشیء است و در صورتی که از حدود و ماهیات قطع نظر نمایم و وجود صرف چیزی باقی نماند و آن وجود هم قابل تکرار نیست تا به تعدد وجوه لازم آید و از اینجا گویند وجود واحد است و بقیه اشیاء و ممکنات اعدام چنانچه کریمه "یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله واللّه هو الغنی" بدان اشاره دارد چه آنکه فقر سلب و ناداری است پس ممکن بحسب ذات مصداق سلب وجود و لاشیئیت است و غنی محل وجدان و دارائی است؛ پس وجود صرف یا واجب تعالی، مورد وجدان حقیقی شیئیت وجودی است و چون صرف و غیر مشوب است واحد و غیر قابل تکرر است.

بهر حال بنابراین معنی از وحدت وجود مراد آن است که در دار تحقق و نشأ هستی جز سنخ وجود غیر قابل تکرر، چیزی موجود نیست زیرا بقیه اشیاء و ممکنات یا غیر خالص هستند یا لاشیء محض و عدم محض و سلب صرف. خلاصه کلام آنکه وجود صرف، مصداق حقیقی مقابل خود که عدم است می‌باشند ولی ممکنات هر یک در ذات خود مصداق عدم یا ضربی از سلب وجود هستند و از این رو صرف وجود قابل صدور و تکرر و معلولیت و مبدأ داشتن نیست برخلاف ممکنات که در حریم اعدام واقعند پس امتناع از داشتن علت و مبدأ

نورزند و افتقار و نیازمندی در جد ذات آنها مأخوذ است. و چون ذاتی است، قابل انفکاک نخواهد بود.

سیه رویی. زممکن. در دو عالم جدا هرگز نشد، واللّٰه اعلم
این بیان از برخی از تحقیقات محقق سبزواری در حواشی اسفار مستفاد می‌شود.

وجه دوم - اینکه: مقصود از وجود واحد، فرد واقعی اصیل و موجود در خارج بوده و مراد به موجود واحد، آن فرد باشد و این اطلاق از باب این است که هر شیء واجد ذات خود است نه از جهت قیام مبدأ "اشتقاق و یا انتساب بمبدأ" و بالاخره از وحدت در این مورد وحدت شخصیه اراده شده است و بدیهی است که وجود واجد باین معنی بر غیر واجب صدق نکند پس موجودیت ممکنات یا به معنای انتساب بوجود حقیقی واجب خواهد بود. و یا از باب اینکه عقل به ملاحظه اضافه جعلیه و پس از جعل، انتزاع مفهوم وجود نماید خواهد بود و چنانکه مشاهده می‌شود اگر مراد به وحدت وجود این معنی مقصود باشد همانا مذهب ذوق التاله خواهد شد و عقیده دیگری نخواهد بود.

وجه سوم - اینکه: مراد از وجود واحد، وحدت سنخ وجود باشد و مقصود از موجود واحد؛ وجدان ممکنات است از آن سنخ واحد؛ پس کثرت اشیاء باعتبار مراتب متکثر وجود است و وحدت وجود به اعتبار وحدت سنخ و وجدان ممکنات سنخ وجود را، بنابراین کثرت مراتب منافات با وحدت سنخ ندارد.

به عبارت دیگر وجود، سنخ واحد است و موجودات مشترکند در اینکه از این 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 مبدئیت حق تعالی برای اشیاء قرار می‌دهند چه اگر این جهت تناسب و سنخیت در بین نبود و چنانچه ظاهر کلمات مشاء است وجودات

ذاتاً متباین بودی علت بودن واجب و مبدأیتش برای ممکنات زخت بریستی. زیرا بدیهی است امر مباین در مخالف و مباین خود نتواند تأثیر نمود به هر حال مرجع بیان فوق به عقیده حکماء پهلوی و فلاسفه الهی است و مذهب خاص در مقابل آن نخواهد بود. باید دانست که مراد طایفه مشائیه از تباین وجودات تباین ذاتی افراد وجود نیست و گرنه اعتراضات و شبهات بی شمار و محاذیر بسیار بر آنان لازم آید که هیچ گونه قابل دفع نیست ولی ما عقیده مشاء را در تصنیفات فلسفی خود به نحوی توجیه نموده‌ایم که هر قسم اعتراضی را مرتفع ساخته و محذوری باقی نگذارده.

وجه چهارم - وجود مفهومی است واحد مشترک با اشتراک معنوی چنانچه سابقاً بدان اشاره رفت و بدیهی است که مفهوم واحد از امور کثیر بی شمار منتزع نگردد زیرا مصداق حقیقی هر مفهوم چیزی است که آن مفهوم را بتوان از او انتزاع نموده بدون هیچگونه حیثیت اعم از تقییدی و تعلیلی.

به عبارت 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 در این جا حمل هر مفهوم بر منشأ انتزاع و مصداق حقیقی خود بوجه ضرورت ذاتیه است و چون وجود مصداقش را علتی نیست و گرنه تقدم شیء بر نفس خود لازم آید مفهوم وجود بر مصداق بالذاتش بوجه ضرورت اولیه حمل شود، پس موضوع در قضیه "الوجود موجود بالضرورة الازلیة" یک فرد و مصداق حقیقی خارجی بیش نخواهد بود و بقیه موجودات و کلیه ممکنات مصداق بالعرض آن می‌باشند زیرا نفس موجودات ممکنه بامکان فقری، با نظر به جهت تعلیلی و ماهیات ممکنه باعتبار حیث تقییدی 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 تبغ وجود و ماهیات را محل اشراق شمس

حقیقت دانند چنانکه در کریمه: «الم ترالی ربک کیف مد الظل...» و «اشرفت الارض بنور زبها...» بر آن اشاره رفته است.

از طرف دیگر می‌دانیم که ظل هر شیء مندک است در ذی ظل. و از آن جهت که ظل است استقلال لحاظی نداشته و حکم یا اثری بر آن مترتب نیست پس نظر در موجودات از جهت ظلیت و بماهی اظلال همان نظر در ذی ظل است پس در این نظر جز حضرت وجود مصداق حقیقی موجود امری مشهود نخواهد بود و در صورتی که وجودات منظور به لحاظ استقلالی و به لحاظ بنظر غیر تبعی واقع شوند مصداق موجود و منشأ انتراع آن مفهوم نخواهد بود.

به عبارت دیگر هرگاه عالم و اجزا آن را از آسمان و زمین و شجر و مدر، حیوان و انسان و غیره و مرآت و مابه بنظر قرار دهیم و به نظر استقلالی به آن نظر نماییم جز حضرت وجود، و حق معبود، مشهود نشود و اگر مستقلاً طرف ملاحظه و به عنوان: مافیة بنظر مورد توجه و التفات نفسانی قرار گیرند از حریم صدق وجود بلکه از صحنه و عرصه شیئیت و هستی خارج می‌شوند 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 که برخی از اکابر پس از شنیدن «کان الله ولم یکن معه شیء» بدان اشاره نموده و گفته‌اند: «الان کما کان» زیرا اکنون نیز عالم و آن چه در آن است به نظر مرآت و ظلی جز واجب تعالی نخواهد بود و به نظر استقلالی عالم و اجزایش مصداق عدم صرف و سلب محض و نفی بات بشمار آیند. و شاید کلام معجز نظام مولی الموحدین علی (ع): «ما رأیت شیئاً، الا و رأیت الله قبله و بعده و معه و ...» اشاره به همین بیان بوده باشد که به نظر اندکاک و مرآتی اشیاء نشانه و قدم گاه حضرت وجودند و بنظر استقلالی لاشیء محض و عدم مطلق به شمار روند.

ما خرابات نشینان همه هم‌رنگ همیم

باطناً عین وجودیم و به ظاهر عدمیم

خلاصه نظر آیت الله رفیعی

بدان که این کلمه (وحدت وجود) در بین اهل عرفان و حکمت الهی بسیار شایع و متداول است و در اکثر کتب اهل معقول در مواردی مسطور می‌باشد و در تفسیر آن چهار معنی متصور است به ترتیبی که بیان خواهم نمود.

اول آنکه مراد از وحدت، وحدت شخصیه باشد و مقصود این باشد که حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود است و برای وجود و مفهوم هستی، مصداق دیگری نیست و موجودات بسیار از سماء و ارض و جماد و نبات و حیوان و نفیس و عقل که در عالم امکان مشهود هستند همه خیالات همان واجب الوجود می‌باشند و در واقع چیز دیگر نیستند مانند آب دریا که به صورت موجهای گوناگون از بزرگ و کوچک و بلند و پست برمی‌آید و در حقیقت شخص آب دریا و موجهای آن یک حقیقت و یک فرد آب بیش نیست بلی کثرت موجها و هم را به گمراهی و ضلال برده و انسان خیال می‌کند موج غیر از آب است.

این تفسیر غلط محض و پیهوده است زیرا که علاوه بر این که این معنی منافی صریح شرع انور و کفر است و مرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است مخالف با قواعد عقلیه است و همه اوضاع میلمیه در علم حکمت را که علیت حق و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن به واجب و سائر اوضاع علمی را بر هم ریخته و اساس خداپرستی و بندگی را منهدم می‌نماید. و هم مخالف با حس است زیرا که به طور محسوس می‌دانیم و می‌بینیم که برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست حتی در گیاه اثر یک گیاه که سیم است هلاک نمودن است، و اثر گیاه دیگر تریاق و معالجه سم است، همین طور در معادن و انواع

مختلفه حیوان و عجائب احوال مختلفه آن‌ها پس چطور شخص عاقل می‌تواند انکار کثرت وجودات را در واقع نماید و همه را یک شخص بداند:

دوم آن‌که مراد از وحدت، وحدت سنخیه است نه وحدت شخصی. به این بیان که مراتب وجودات از واجب گرفته تا به ضعیف‌ترین ممکنات مثل جسم و هیولی در سنخ اصل حقیقت وجود متحد هستند و تفاوت در بزرگی درجه وجود و شئون وجود از علم و قدرت و حیوة و کوچکی مرتبه دارند و به شدت و ضعف و نقص و کمال در بهره داشتن از سنخ وجود تمایز و جدائی از هم دارند این معنی را در کتب حکماء الهیین هم اشتراک معنوی وجود گویند، و هم وحدت سنخیه وجود خوانند و مشهور این است که طریقه فلهوین از حکماء عجم همین معنی بوده است. و این معنی چندان دور از قبول نیست. و منافی امری هم نیست بلکه به اعتقاد اکثر محققین بدون این مبنی صدور معلول از علت ممکن نیست.

سوم آن‌که مراد وحدت شخصی وجود است لیکن نه مثل معنی اول که کثرت وجودات و حقائق ممکنات را باطل و بیهوده بداند بلکه در عین این که وجود را واحد بالشخص دانسته کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته‌اند و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت منافات با کثرت واقعیه ندارد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد و تمثیل کنند این معنی را به نفس ناطقه انسان که واحد شخصی است زیرا که مسلماً هر فردی یک شخص بیش نیست ولیکن در عین حال باقوای نفس از ظاهره به باطنه از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعیه از هاضمه و نامیه و مولده متحد می‌باشد که نفس عین قوای خود و قوی عین نفس ناطقه هستند. و این معنی را حکیم تحریر الهی صدرالدین محمد شیرازی در مبحث علت و معلوم از اسفار اختیار نموده و مخصوصاً متعرض ابطال معنی اول غلط وحدت وجود که ذکر نمودیم گردیده است.

مقصود این است که صاحب این قول یعنی معنی سوم از وحدت وجود به طوری که دانسته شد عقیده دارد که این معنی صحیح و مطابق برهان و ذوق است و منافی امری نیست والعلم عندالله سبحانه.

تفسیر چهارم آن که مراد از وحدت وجود، 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 و قعی نگذارده اعتنایی ندارد.

توضیح این معنی آن است که بدون شبهه و تردید کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می دانیم و می بینیم و از طرفی هم حضرت حق عزاسمه در ایجاد و تکوین ممکنات مختلفه به علم و قدرت و اراده و حیوة ظهور در همین انواع ممکنات فرموده و تجلی نموده، تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود که در نهایت فصاحت و بلاغت اداء نماید و مانند کسی که نشسته و چندین قسم آینه در اطراف خود نهاده و در همه آنها ظهور نموده است و این آینه ها در جنس مختلف باشند و هر کدام صورت شخص را به نوعی از کوچکی و بزرگی و صفا و کدورت ظاهر نمایند، پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آینه هویدا است ظهور او است نه وجود او و نه حلول در آینه و نه اتحاد با آینه.

و این هم بدیهی است که هرگاه شخص دیگری به این مظاهر و مرائی مختلفه نظر نماید هم صورت شخص اول را مختلف در آینه می بیند و هم جنس و شکل و مقدار آینه را می بیند. حال اگر از غایت علاقه و توجه به صاحب صورتهای مختلفه از این همه صور مختلفه فقط توجه تام به اصل صاحب آنها معطوف شد و کوچکی و بزرگی صور که مناط اختلاف و کثرت بودند به نظر نیامد و جسم و شکل آینه هم در نظر نمودار نگردیده و از تمام خصوصیات سخن و کلام از لطافت و بلاغت و فصاحت آن فقط قدرت گوینده و لطافت روح و ذوق طرح ریزی سخن را دید و از جمیع صورت متعدده مرائی و آینه ها همان شخص عاکس را مشاهده نمود این

معنی را وحدت وجود در نظر و فناء فی الصورة گویند.

و از اینجا معلوم شد که معنی صحیح و خالی از همه اشکال و شبهه در تفسیر وحدت وجود معنی چهارم است که موحد حقیقی از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور و صفات کمالیه را دید و جهات مختلفه خود اشیاء ممکنات را در نظر نگرفت. و در این نظر است که آسمان و زمین به هم متصل، و بروی‌حریهم مرتبط، و فصل بین اشیاء در نظر برخیزد و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده به جز حق و صفات او در نظر نیاورد. این معنی وحدت وجود و فناء فی الله است و در شرع مطهر که اخلاص در عبادت شرط است مقدمه حصول به این مقام است که تمرین به این اخلاص شخص را مستعد از برای وصول به خوض لجه عرفان که معنی چهارم است می‌نماید و این مقدار از سخن در این مقام کافی است و جامع همه مزایای مطلب است.^(۱)

سخن بدرازا کشید و مقدمه برذی‌المقدمه فزونی گرفت بنابراین بیان آراء ابن عربی و حضرت امام (ره) را به دنباله این نوشتار که در شماره بعدی خواهد آمد و امی‌گذاریم و منابع و مآخذ را نیز در پایان شماره بعد خواهیم آورد و از خدای بزرگ برای ایفاء این امر مهم توفیق می‌طلبیم و هوالموفق المعین.