

سریان حقیقت وجود و مسأله شرور

دکتر عزیز علیزاده سالطه
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی
واحد خوی

چکیده:

وجود در عرفان به واجب تعالی اختصاص دارد و اوست که در دار هستی خودنمایی می‌کند و غیر از او هر چه که به ظاهر موجود می‌نماید در نگاه دقیق عرفانی از ظهورات و تجلیات حقیقت وجود است که حقیقتی جز اعتباریت و ربط محض نیستند. و چون جهان هستی را فقط خدا پر کرده است هر جا، نور وی در آن متجلی شود کمال و جمال او نیز در آن دیده می‌شود. اما نقایص و شروری که مشهود است ربطی به وی ندارد بلکه مربوط به خود متعینات و ماهیات امکانی است و این تعینات هستند که نقص و شر حساب می‌شوند و اگر اینها برداشته شوند؛ چیزی جز خود وجود واجب تعالی باقی نمی‌ماند. بدین سان می‌گوییم ذات باری تعالی در مرتبه ذات، جدا از دیگران و در مرتبه فعل، همراه با ماسواست. در این مقاله سعی کرده‌ایم با روش توصیف و اسناد، دیدگاه عرفای محقق را درباره وجود، نحوه ظهور و سریان آن در خارج تبیین کنیم و نشان دهیم که با این دیدی که ارائه می‌شود جهان هستی چهره دیگری پیدا می‌کند و زیبایی خاصی در آن جلوه‌گر می‌شود. حتی با این دیدگاه بسیاری از مشکلاتی که در تفسیر هستی وجود دارد -و به آسانی نمی‌توان از طعن منکران تدبیر الهی در جهان هستی آسوده بود- برطرف می‌شود و مصائب و سختی‌هایی که در طول تاریخ بر سر انسانها آمده و می‌آید؛ راحت‌تر قابل تحمل می‌شود.

واژگان کلیدی: وجود مطلق، وجود منبسط، سریان، شرور

۱-مقدمه:

شروع و بدیهایی که در عالم طبیعت وجود دارند به ظاهر به عقیده مؤمنان به وجود خداوند قادر، مهربان، عالم و حکیم تعارض پیدا می کند؛ زیرا از طرفی به اوصاف کمالات خداوند عقیده دارند و از طرف دیگر می بینند که در عالم طبیعت اموری اتفاق می افتد که نشان از بی رحمی، ناتوانی، نادانی و بیهودگی دارند. از این رو این سؤال پیش می آید که نقش و هدف خداوند از ایجاد شرور چیست؟ و چگونه می توان بین این دو اصل به ظاهر متعارض، ایجاد جمع کرد؟

در این باره، در طول تاریخ بحث های فراوانی صورت گرفته است و سابقه بحث به فلاسفه یونان قدیم و بخصوص افلاطون و ارسطو برمی گردد و بعد از آن در مغرب زمین و همچنین در بین فلاسفه مسلمان به طور جدی دنبال شده است. آنان با الهام گیری از آیات شریفه و مبنا قرار دادن تعالیم دین مبین اسلام، سعی مضاعفی در تبیین صحیح مسأله کرده اند و تلاش کرده اند در نحوه تبیین نظام احسن جهان هستی، به آن چیزی برسند که خداوند در قرآن کریم به آن اشاره کرده است؛ زیرا لسان قرآن کریم آن است که خداوند احسن الخالقین بوده و سراسر آفرینش وجه اوست و در نتیجه هیچ عیب و نقصی در آنها راه ندارد. اما با وجود تلاش های وافر که در این زمینه انجام داده اند، آنچه که معمولاً به عنوان راه حل نهایی ارائه می دهند بیشتر معطوف به عدمی بودن شرور است که افلاطون و ارسطو پرورده اند و تقریباً همان مطالب را کمابیش تکرار می کنند. و به نظر می رسد راه حل حکما با دقت نظر فراوانی که در آن شده است سبب رضایت خاطر انسانها در این مسأله نشده و در عین صحیح بودن توجیهاات عقلی آنان، این احساس همچنان باقی است که چرا چنین چیزی به جای اینکه اتفاق نیفتد پدید آمد؟ و بالأخره اینکه چرا خدای قادر، عالم و مهربان، برای مثال، جلو زلزله و یا هر فاجعه دیگری را نگرفت؟ لذا با توجه به مطالعاتی که صورت گرفته است؛ به نظر می رسد تبیینی که عرفا از هستی به عمل می آورند در مقایسه با برخی شیوه های مطرح شده می تواند بهترین راه

و پاسخ باشد، هرچند که آنان به مسأله شرور به طور مستقیم نمی‌پردازند و از دید آنها هیچ خطایی در صنع الهی به نظر نمی‌رسد.

آنچه در این مقال می‌آید در پی تبیین این مسأله است که با توجه به مبانی مقبول عرفان اسلامی و دیدگاه‌های عرفای محقق چگونه می‌توان به اشکالات شرور پاسخ گفت؟

۲- معنای وجود و سریان در فلسفه و عرفان:

۲-۱- سریان: «عمومیت»، «شمول» و «سریان» سه لفظ مترادفی هستند که وقتی درباره مفاهیم به کار می‌روند معنایی که از آنها بدست می‌آید عبارتست از صلاحیت صدق بر کثیرین و به عبارت دیگر صدق مفهوم عرضی وجود بر کلیه مقولات متباین (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۷۲). و در مقابل این مفاهیم، «جزئیت» و «فردیت» وجود دارند که معانی آنها نیز قابل فهم است. فلاسفه پیش از صدرالمتألهین وقتی عمومیت و شمول را به وجود نسبت می‌دادند منظورشان مفهوم وجود بود اما عرفا و به تبع آنها صدرالمتألهین این الفاظ را نه تنها در باب مفاهیم بلکه درباره حقایق نیز به کار می‌برند. (۱) و منظور از آن عبارت است از تمامیت ذات وجود و احاطه‌ی او نسبت به مادون (همان، ۷۳) و به عبارت دیگر، ظهور، تجلی و انبساط آن حقیقت در مراتب و یا مظاهر گوناگون (۲).

۲-۲- وجود: لفظ وجود به اشتراک به چند معنا اطلاق می‌شود:

۱- ذات شیء و حقیقت آن؛ و آن همان است که عدم را طرد می‌کند. وجود به این معنا در نزد حکما بر واجب تعالی اطلاق می‌شود.

۲- معنی مصدری ذهنی؛ که نه بر ذات و نه بر خدا، هیچ چیز، اطلاق نمی‌شود و کون نسبی، حصولی و وجود اثباتی هم خوانده می‌شود، مانند این سخن که «زید موجود در خانه است و معدوم در بازار» (صدرالمتألهین، ج ۲، ۱۳۶۸: ۳۳۳).

«حکما وجود را به «کون» و یا «کون فی الأعیان» معنا می‌کنند که شامل مطلق

وجود خارجی است و وجود ذهنی را هم به عنوان بخشی از واقعیت خارجی در بر

می‌گیرد. اما وجود در عرفان به واجب اختصاص دارد، چنانکه کون به ممکن. همان‌طور که کون بر واجب اطلاق نمی‌شود وجود نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد، مگر از باب مجاز عقلی یا لغوی». (جوادی آملی، ۱۳۷۲ الف، ۱۴، ۱۵۷؛ همو، ۷-۳۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳-۱۴۹).

«بنابراین کون به اصطلاح حکما اعم از کون به اصطلاح عرفا است؛ زیرا عرفای محقق وجودات امکانی را موجود نمی‌دانند و به نظر آنها در دار هستی فقط ذات واجب تعالی است که خودنمایی می‌کند و بقیه هر چه هستند ذاتاً معدوم بوده و از ظهورات وجود وی می‌باشند» (۳) (سید حیدر آملی، ۱۳۶۷، ۴۰۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۵۳-۱۴۹؛ نسفی، ۱۳۸۱، ۱۰۸-۱۰۵).

شیخ شبستری در این باره می‌گوید:

سیه‌رویی زممکن در دو عالم	جدا هرگز نشد والله اعلم
سوادالوجه فی الدارین درویش (۴)	سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

(شبستری، ۱۳۶۷: ۱۲)

و در جای دیگر قریب به همین مضمون می‌نویسد:

وجود اندر کمال خویش ساری است	تعینها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود.

(همان: ۴۴)

۳- مراتب سه‌گانه اشیاء از جهت موجودیت:

دربارۀ مراتب وجود اشیاء در کتب عرفا بحثهای مفصلی وجود دارد و با اختلاف تعبیری که گاهی در بیانات این بزرگان مشاهده می‌شود همگی در بیان کلیات مراتب و یا اعتبارات وجود به یک نحو سخن گفته‌اند. و حتی برخی با زبان شعر از این مسأله پرده برداشته و می‌گویند:

کاروان غیب می‌آید به عین	لیک از این زشتان نهران آید همی
نغزرویان سوی زشتان کی روند	بلبل اندر گلستان آید همی

پهلوی نرگس بروید یاسمین
 گل به غنچه خوش دهان آید همی
 این همه رمز است مقصود این بود
 کان جهان در این جهان آید همی
 همچو روغن در میان جان شیر
 لامکان اندر مکان آید همی
 همچو عقل اندر میان خون و پوست
 بی نشان اندر نشان آید همی
 (جامی، ۱۳۸۱: ۶۵ به نقل از مثنوی معنوی)

بنابراین می‌توان گفت که برای وجود سه مرتبه یا سه اعتبار است:
 مرتبه اول: وجود صرفی که تعلق به غیر ندارد و وجودی که مقید به قید نیست و در نزد
 عرفا هویت غیبیه، غیب مطلق و ذات احدیت نام دارد و آن همان است که نه اسمی دارد
 و نه می‌شود آن را توصیف کرد و متعلق معرفت و ادراک قرار نمی‌گیرد.
 مرتبه دوم: موجود متعلق به غیر که عبارتست از وجود مقید به وصف زاید و متصف به
 احکام محدود، مانند: عقول، نفوس، افلاک، عناصر مرکبات از قبیل انسان، حیوان و ...
 مرتبه سوم: عبارتست از وجود منبسط و مطلق که عمومیت آن به صورت کلیت
 نیست بلکه به نحو دیگری است (۵) (صدرالمتألهین ج ۲، ۱۳۶۸: ۳۲۸-۳۲۷).

البته عرفا گاهی از مراتب وجودی اشیاء به مراتب تجلیات الهی تعبیر می‌کنند و
 می‌گویند: تجلی اول تجلی ذات است برای ذات تنها و آن حضرت احدیت است که هیچ
 نعت، وصف، حد و رسم ندارد. و تجلی دوم تجلی اسمایی است که به واسطه آن اعیان
 ممکنات که شئون ذات است برای ذات ظهور پیدا می‌کند و این تجلی دوم همان تعیین
 اول است با صفت عالمیت و قابلیت. و تجلی سوم تجلی وجودی شهودی است که
 عبارت است از ظهور وجود به اسم «نور» در صورت اسمایی خود؛ در این مرتبه حق
 تعالی با اسمای خود در کسوت موجوداتی که صورتهای او هستند ظهور می‌کند. این
 نحوه از ظهور همان نفس الرحمان است که همه چیز به واسطه آن موجود می‌شود (۶) (رک
 به سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۴۴۲ به بعد).

۳-۱- تفاوت مرتبه سوم وجود با مرتبه وجود مطلق:

«وجود مطلق ناشناخته‌ترین ناشناخته‌ها و به تعبیر ابن عربی انکرالنکرات می‌باشد و تمثیل و اشاره بر نمی‌دارد مگر از جانب لوازم و آثار آن. ولی در وجود منبسط هر چند زبان و عبارات از بیان انبساط آن ماهیات و اشتمال آن بر موجودات قاصر است و بر آن اشارت نمی‌تواند بکند ولی بر سیل تمثیل و تشبیه می‌توان به آن اشاره کرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۸؛ صدرالمآلهین ج ۲، ۱۳۶۸: ۲، ۳۲۸؛ ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۲؛ فخر رازی، ۱۳۳۵: ۴۴؛ صدرالمآلهین، بی تا: ۵۹۰ به بعد).

۳-۲- نسبت وجود منبسط با موجودات عالم:

نسبت این وجود با موجودات عالم مانند نسبت هیولای اولی با اجسام شخصی از یک وجه و نسبت کلی طبیعی مانند جنس الأجناس به اشخاص و انواع مندرج در تحت آن است و البته این تمثیلات از جهتی مقرب و از چند جهت مبعده است. ولی وجه مبعده دو نسبت در این است که این وجود از شدت فعلیت یا بساطت و یافت شدنش در وجودات و فراگیری آن نسبت به موجودات، همه آنها را در بر می‌گیرد و هیولا و جنس الأجناس از شدت قوه و ابهام و قلت تحصیل و کثرت فقدان و اعدام در صور و انواع فانی می‌شوند و با آنها اجتماع پیدا کرده و متحد می‌شوند و لذا ماهیت لابشرط با هزار شرط جمع می‌شود (صدرالمآلهین ج ۲، ۱۳۶۸: ۳۲۹؛ و نیز همان، تعلیقه سبزواری).

۴- ظهور واجب تعالی و کیفیت انتساب موجودات به وی:

۴-۱- مقدمه: بعد از این که اثبات کردیم وجود فقط خداوند متعال است و در دار هستی جز وجه او چیزی نیست می‌پردازیم به کیفیت ظهور واجب تعالی و نسبتی که مظاهر با وی دارند.

«نخست باید بدانیم که حق متعال دارای تنزل است و از حضرت عماییه (۸) به حضرت واحدیت اسمایی و پس از آن به حضرت فعلیه ربوبیه تنزل نموده است و این

تنزل و ظهور را تجلی، فیض و گاهی خلق می‌نامند که البته همه آنها به یک معنا است؛ زیرا همگی اشاره به ظهور او به صور مظاهر دارند (سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۴۴۰). و همچنین باید دانست که وجودات امکانی ظل و سایه حق تعالی هستند و ظل یک شیء به اعتبار حکایت از وجود اصلی به صورت مابه‌ینظر است نه ما فی‌ه‌ینظر؛ یعنی سایه حکایت‌گر است و وجود استقلالی ندارد و هر کمالی و هر نحو وجودی داشته باشد ظل حق تعالی است. چنانکه امام صادق (ع) در جواب یکی از یارانش که از ایشان سؤال کرد آیا سایه چیزی است یا نه؟! در جواب فرمودند به سایه خودت نگاه کن می‌بینی که آن هم حقیقت دارد و هم نه. و منظور از معدوم بودن ممکنات نیز همین است؛ زیرا ممکنات عکس و سایه وجود مطلق هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳ تعلیقه).

«حکما و عرفا به طور عموم عقیده دارند که وجود منحصر در یک حقیقت است و شریکی ندارد. و آنچه غیر از واجب تعالی در عالم هستی دیده می‌شود از ظهورات و تجلیات صفات وی می‌باشند و موجودات ممکن وجود حقیقی ندارند و وجودشان یک نوع وجود مرتبط با وجود باری تعالی هستند، و به عبارت دیگر ممکنات روابط محض هستند و از خود هیچ نحو استقلالی ندارند» (رک؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷۳ حواشی ابوالحسن جلوه؛ نسفی، ۱۳۸۱: ۲۷۱-۲۷۰).

۲-۴- در بیان ظهور حق تعالی بر سبیل ترتیب (بیان اجمالی):

حق تعالی با همان وجود اطلاقی خود دارای ظهور و بروز از بطون و کمون و نزول و کثرت از علو و وحدت است. به عبارت دیگر حق تعالی در صور مظاهر و مجالی نزول و کثرت پیدا می‌کند بدون اینکه از حیث صورت و معنی تکراری در کار باشد، و با این حال از حیث ذات مقدسش بی‌نیاز از همه آنهاست؛ چون چیزی غیر از او وجود ندارد: «هو الأولُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ و هوَ بكلِّ شیءٍ علیم» (حدید/۳) (رک سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۴۴۵).

۳-۴- در بیان ظهور حق تعالی بر سبیل تفصیل بر حسب انواع و اجناس: حق تعالی نخست به صورت حقیقت کلی مجردی ظهور می‌کند که نزد عده‌ای موسوم به وجود عام است که بر هر قابلی از اعیان ثابته و ماهیات غیر مجعوله بر حسب قابلیت و استعداد آن افزوده می‌شود. و نزد عده‌ای دیگر، ابتدا به صورت عقل اول ظهور می‌نماید (۹) که از آن به حقیقت «انسان کبیر، آدم حقیقی، عنصر اعظم، جوهر اول، قلم اعلی» و امثال آن تعبیر کرده‌اند؛ زیرا نبی اکرم (ص) فرموده است: «اول ما خلق الله العقل» که حدیثی طولانی است و پس از آن به صورت دیگری ظهور می‌نماید که همان نفس کلیه است و از آن به لوح محفوظ، کتاب مبین، و حواء حقیقیه تعبیر شده است؛ زیرا خود می‌فرماید: «یا ایها الناس اتقوا ربکم اَلذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بثّ منها رجالاً کثیراً و نساءً» (نساء/۱) و سپس به صورت طبیعت کلیه ظاهر گردید که در تمام مخلوقات که مادون اوست سریان دارد. و بعد به صورت جسم کلی ظاهر می‌شود که موسوم به جوهر دارای ابعاد ثلاثه است و بعد به صورت کرسی، افلاک، عناصر، موالید و انسان. و انسان پایان مظاهر به حسب صورت است چنان که آغاز آنها به حسب معنی است؛ زیرا رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «نحن الأوّلون و الاخرون» و ... (رک به سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۷-۴۴۶).

۴-۴- ظهور واجب تعالی در هر موجودی به اندازه‌ی استعداد و قابلیت آن موجود است (۱۰):

باید گفت که ظهور حق تعالی به صورت مظاهر بر حسب مراتب ذاتی و محبت اصلی وجودی است و از حیث ذات مقدسش بی‌نیاز از ظهور و بطون و یا عروج و نزول است و در هر موجودی از موجودات عالم به اندازه‌ی قابلیت آن موجود ظاهر می‌شود. اگر این سریان و ظهور در موجودات عالم نبود جهان هستی موجود نمی‌شد؛ زیرا همان

طور که قبلاً اشاره کردیم جهان به حسب نفس خود معدوم و به حسب ارتباطی که با خالق دارد موجود است.

۵-۴- جهات نسبت موجودات با حق متعال:

هر موجودی از دو جهت با حق متعال نسبت دارد: یکی جهت معیت وی با حق و احاطه و سریان او در وی بدون توسط امر دیگر، و جهت دیگر سلسله ترتیب است که فیضی که به وی می‌رسد به وساطت اموری است که در معیت وی با وجود حق مدخلی داشته باشند و فیضی که به وی می‌رسد؛ بر مراتب آنها مرور می‌کند و منصیغ به احکام آنها متنازلاً به وی می‌رسد (رک به قونوی، ۱۳۷۱: ۵۴).

البته از آنچه گفتیم نباید گمان رود که خداوند در موجودات حلول کرده و با آنها متحد می‌شود، زیرا لازم می‌آید به وحدت شخصی وجود قائل نشویم و در مقابل وجود مقدس خداوند وجوداتی فرض کنیم در حالی که غیر از خداوند وجودی نیست و هر چه هست شأنی از شئون اوست (رک به صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۵۳؛ همو، ۱۳۸۲، ۱۷۲؛ و نیز همو، ۱۳۸۰: ۱۳۰ به بعد).

۶-۴- هر چه در این عالم است به نحو احسن و اکمل در ذات

باری تعالی موجود است:

این مطلب در واقع جهت مقابل بحث قبلی است؛ زیرا آنجا گفتیم که سریان وجود باری تعالی در موجودات به معنی اتحاد با آنها و حلول وی در آنها نیست. در اینجا نیز می‌گوییم هر آنچه در این عالم وجود دارد در ذات باری تعالی نیز هست و این هم به این معنی است که هر چه در اینجا هست به صورت اعلی و اشرف در ذات اله حضور دارد (رک به صدر المتألهین، ۱۳۸۲: ۱۶۴؛ همو ج ۲، ۱۳۶۸: ۳۴۶؛ و نیز قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷۱). به این ترتیب جهان عمل و صنع خداست و هیچ چیزی در جهان نیست مگر اینکه اصل آن در خدا هست و همه موجودات بر صورت آفرینندهی خود هستند. برای مثال جواهر عالم، صورت و مثال ذات آفرینندهی خود و اعراض آن صورت صفات او می‌باشند و

همین طور... پس هیچ موجودی در بسط عالم ظاهر نمی‌شود مگر آن که در حضرت الهی صورتی داشته باشد.

۵- کیفیت شمول و احاطه‌ی وجود نسبت به اشیاء:

در این باره باید گفت که گاهی وجود را من حیث هو تصور می‌کنیم که همان ذات باری تعالی است و گاهی منظور از وجود، وجود منبسط، عام و کلی است. و وجود منبسط به عنوان تجلی حق متعال بر همه‌ی اشیاء احاطه دارد و حق متعال نیز هم بر اشیاء و هم بر وجود منبسط محیط است. از این رو عرفا می‌گویند که احاطه‌ی وجود منبسط بر اشیاء، یک احاطه‌ی سریانی است و احاطه‌ی حق تعالی که منشأ ظهور وجود منبسط است احاطه‌ی قیومیّه است (رک به صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۹۱، ۵۴-۵۳).

۶- وجود منبسط و سریان:

۶-۱- وجود منبسط:

با توجه به مراتب و یا اعتبارات وجود، معلوم می‌شود که وجود منبسط همان حقیقتی است که بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات انبساط یافته و در تحت وصف خاصی در نمی‌آید و در حد معینی از قدم و حدوث، علیت یا معلولیت و ... محصور نمی‌شود بلکه به حسب ذات خود بدون انضمام چیزی متعین به همه‌ی تعینات وجودی است و حقایق خارجی از مراتب ذات وی می‌باشند. و به طور کلی وجود منبسط ماده‌ی المواد (۱۱) عالم است و با سریان و تنزل در مظاهر خلقی مایه ظهور صور و تعینات الهیه و کونیه و حقایق ملکوتی و ملکی می‌شود.

۶-۱-۱- اسامی مختلف وجود منبسط:

وجود منبسط در کتب فلاسفه و عرفا به اسامی مختلف آمده است که برخی از آنها عبارتند از: حضرت احدیت الجمع، حضرت واحدیت، الظل الممدود، عنقاء، مرتبه جمع

الجمع، کلمه «کُن»، حقیقه الحقایق، رِق منشور، حقیقت محمدیه، حق مخلوق به، عماء، هباء، فیض مقدس و ... (رک به سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۴۰).

۲-۶- وجود منبسط و نحوه تکثر آن:

حق وجود مطلق و صرفی است که تکثر و اختلاف و امتزاج با غیر ندارد و حقیقت وجود به این اعتبار تکثر ندارد و حصول کثرات در وجود منبعث از تجلی و ظهور حق در سراسر وجود است. حق در مقام ظهور اشیاء عین کثرات است و کثرات به اعتبار فیض وجود حق موجودند و با قطع نظر از ظهور حق معدوم‌اند. به عقیده عرفا -چنانکه پیشتر گفتیم- صادر اول از حق تعالی همین وجود منبسط است و سریان و اطلاق این وجود، سریان، اطلاق و عموم خارجی است که به تنهایی تمام مرآیی و مجالی را از تعیین علمی و مفهومی خارج و به وجودات خاصه خود موجود می‌نماید و مراتب خارجیه نیز از همین وجود منبعث می‌شوند.

وجود منبسط نسبت به وجودات مقید تقدم رتبی دارد و به اعتبار ذات خود ماهیت ندارد بلکه وجود صرف است اما تعینات ماهوی عارض بر این فعل اطلاق حق می‌باشند. و این وجود به اعتبار اختلاط با ماهیت، ضمن تنزه ذاتی در همه‌ی ماهیات ساری و جاری است و هر ماهیتی را به اقتضای ذاتی همان ماهیت ظهور می‌دهد (رک به صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۹-۱۸۸؛ و نیز آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۲۸ به بعد).

۳-۶- وجود عام و منبسط ظل وجود لابشرط است:

وجود عام سایه‌ای از سایه‌های حقیقت وجود است و وجود ذهنی و خارجی سایه این سایه‌اند. حق تعالی به قیومیت خود عین اشیاء است؛ زیرا اشیاء جز وجود نیستند و وجود هم غیر وجود او نیست؛ «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم» (حدید/۳). عین اشیاء بودن او به واسطه تجلی و ظهور او در ملابس اسماء و صفات در دو عالم علم و عین است و غیر اشیاء بودن او از آن جهت است که مختفی و

محتجب در ذات خود است (رک به قونوی، ۱۳۷۱: ۵۳-۵۲؛ و نیز قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷-۱۶ و ۲۵).

وجود عام و منبسط از جهتی عین واجب تعالی است و از جهت دیگر غیر از او. از جهتی که عین اوست واحد است و از جهت غیریت کثیر است (قیصری، همان ۱۳۷۵: ۲۷). و لذا مفهوم این جمله که «خدا با همه همراه است» با وجود انبساطی روشن می‌شود (همان: ۲۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱۷۰-۱۶۹).

بنابراین وجود خدای احدی بذات خود واجب و برای خود ثابت بوده و غیر خود را نیز ثابت می‌گرداند؛ به عبارت دیگر، او به هویت و هستی خود با تمام اشیاء و هر موجود زنده‌ای است و به طور کلی حکم حق در هر چیزی به حسب آن شیء جاری است. و این مفهوم با آیات و روایات فراوانی تأیید و تصدیق می‌گردد. چنانکه خداوند می‌فرماید: «... و هو معکم اینما کنتم...» (حدید/۴) و «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...» (حدید/۳) «... و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی...» (انفال/۱۷) و امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱: ۱۴).

ولی باید دانست که شمول حقیقت وجود برای اشیاء مانند شمول معنای کلی به جزئیات و یا از قبیل سریان خون در اعضاء نیست تا حلول و اتحاد و یا امتزاج و تجزی لازم بیاید بلکه سریان آن واحد در کثرات و ارتباط کثرات با آن واحد از قبیل ظهور مرئی واحد در مرایا و ارائه مرایای متعدد آن مرئی واحد است؛ زیرا نه آنچه که در مرایا دیده می‌شود مانند ثانی مایراه الاحول است تا آن که کثرت پنداری باشد و نه آنچه در مرآت مشاهده می‌شود مستقل است تا کثرات جدای از وحدت باشد بلکه چون نیک نگریسته شود مرآت حقیقتاً مرئی را نشان می‌دهد، چه این که مرئی مرآت را نمایش می‌دهد و از اینجاست که گفته‌اند همان‌گونه که خلق مرآت حق است حق نیز مرآت خلق است (رک به صدر المآلهین، ۱۳۶۳: ۸).

۷- فیض وجود از حق به معنی انفصال وجود از حق نیست:

فیض وجود از حق به معنی انفصال وجود از حق نیست به نحوی که ظهور وجود از او موجب نقص در وی شود؛ زیرا اگر حق تعالی مباین با اشیاء باشد آیات آفاقی و انفسی حاکی از کمالات حق نیست. و نیز صدور فیض از حق تعالی مانند ریزش آب از حوض نیست، بلکه وجود حق از غایت تمامیت ذات و کمال جود موجودات خارجی را به ظهور آورده و از آن جایی که علت اشیاء است به حسب مرتبه وجودی مقدم بر اشیاء است و اشیاء از غایت احتیاج در مرتبه‌ی متأخر از حق واقع شده‌اند (رک به صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱۸۸ به بعد).

۸- سریان ذات الهی در اعیان موجودات سبب کثرت در ذات وی نمی‌شود:

عالم طبیعت صورتهایی در آینه واحد هستند و بلکه یک صورت واحد در آینه‌های مختلف ظهور دارد؛ به این معنی که عالم طبیعت صورتهایی است که در مرآت ذات حق حاصل می‌شود بدون اینکه تعدد و تکثر در آن پدید بیاید. اگر نگاه عقل به وجودات متعدد و متضاد و امثال آن محصور شود نخواهد دانست که حقیقت واحد در صور و حقایق مختلف ظاهر شده است، و برعکس هرکسی بداند که حقیقت واحدی در صور متکثره ظاهر شده است در حیرت و شگفتی باقی نمی‌ماند. از این رو وقتی که حق در مجالی خود متنوع می‌شود و احکام مراتب کونیه را می‌پذیرد می‌توان گفت که حق همان خلق است که در مظاهر خلقی ظاهر شده است و در آنها پنهان شده است و از طرف دیگر موجودات خلقی حق صرف‌اند (رک به قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۳-۵۶۲).

۹- سریان وجود در ممکنات از آن وجود منبسط است نه وجود لابشرط:

با توجه به مطالبی که درباره ظهور و تجلی حق در مریای مختلف گفتیم نباید گمان کرد که وجود حق تعالی بذاته در ممکنات و اعیان عالم طبیعت سریان دارد تا شائبه بعضی محذورات که در حق تصور نمی شود پیش آید (رک به قیصری، ۱۳۷۵: ۲-۹۲۱)؛ زیرا وقتی گفته می شود که در سریان هویت الهی در موجودات لازم است که همه صفات الهی در آنها سریان داشته باشد برخی شاید گمان کنند که منظور از سریان، همان وجود لابشرط است در حالی که عرفا تصریح کرده اند که وجود ساری در حقایق امکانی وجود مقید به قید اطلاق است که از آن به مقام مشیت فعلیه نیز تعبیر کرده اند. و این فیض منبسط نفس تجلی و ظهور حق و متحد با فیض اقدس است ولی حقیقت غیبی وجود لابشرط غیب مغیب و ذات است که از آن به وجود مطلق عاری از اطلاق تعبیر می شود. بنابراین وجود مقید به قید اطلاق عین تجلی و ظهور حق است نه آن که وجود منبسط نیز خود متجلی در اعیان باشد.

۱۰- بدیها و شرور با توجه به سریان هستی در همه عالم:

با توجه به مباحثی که مطرح شد، معلوم گشت که حقیقت هستی دارای تجلی و ظهورات متعدّد و متکثر است، و در تجلی شهودی خود در کسوت موجوداتی که صورتهای او هستند ظهور می کند و چون خود واجب، کاملترین و بهترین است و اسمای حسنی از آن اوست، جهان خارج نیز به عنوان مظهر اسمای حسنی الهی بوده و هیچ عیب و نقصی در آن متصور نیست، مگر در اثر سنجش و قیاس برخی از مظاهر نسبت به بعضی دیگر که هر کدام فاقد مرتبه ظهور دیگری خواهد بود و اگر خصوصیات مظاهر نبود چیزی جز «هوالأول و الآخر والظاهر و الباطن» مشاهده نمی شد و آیه شریفه نیز بیانگر همین مساله است، بنابراین آنچه به خداوند استناد دارد اصل ظهور است نه نقص آن؛ زیرا نقصان منسوب به قصور مظهر خواهد بود همانند دریا و امواج گوناگون آن (۱۲) (رک به صدر المتألهین ج ۲، ۱۳۶۸: ۳۵۵؛ و نیز جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۳-۲۱۷).

به طور کلی، آنچه از جانب حق است وجود است و این تعیینات از ناحیه قابل هاست. همان طور که قرآن کریم هم می‌فرماید: «ما اصابک من حسنه فمن الله وما اصابک من سيئه فمن نفسك...» (نساء/۷۹) و متصل به این آیه می‌فرماید: «...قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً» (نساء/۷۸) (صدرالمتألهین؛ همان: ۳۵۵؛ و نیز آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۳۰-۲۲۹).

می‌بینیم که شریعت بر حق اسلام نیز مانند دیگر ادیان حقه همه کمالات، خیر و سلامتی و غیره را به خداوند متعال منسوب می‌دارد و همه نقصها و قصورات را متوجه مخلوقات می‌داند، چنانکه در حکایت از حضرت ابراهیم خلیل (ع) می‌فرماید: «و اذا مرّضتُ فهو يشفين» (شعرا/۸۰)، یعنی آن حضرت مرض و بیماری را به خود منسوب داشته و شفا و درمان را از پروردگار خود می‌داند. و یا در آیه دیگر که می‌فرماید: «ان تُعذبهُم فأنهم عبادك وان تغفرلهم فأنك أنت العزيز الحكيم» (مائده/۱۱۸) که اشاره به این دارد که عذاب نفوس جاهله و شقی از ناحیه حق تعالی و به جهت انتقام از آنان نیست بلکه عقوبت الهی از نتایج اعمال آنها و از لوازم اخلاق ناصحیح و زشت آنان است (رک به صدر المتألهین، همان: ۳۵۶-۳۵۵).

با توجه به سریان وجود در عالم مفهوم ایجاد و افناء نیز تفسیر متفاوتی پیدا می‌کند؛ به این طریق که منظور از ایجاد اشیاء توسط حق تعالی این است که وی در خود اشیاء پنهان و مخفی است با اینکه اوست که آنها را ظاهر کرده است و اعدام و افناء او اشیاء را عبارت است از متلاشی کردن و از هم پاشیدن آنها، نابود کردن و زدودن تعیینات و امکانات آنهاست. همانطور که می‌فرماید: «در آنروز سلطنت عالم با کیست؟ با خدای قاهر و منتقم و یکتاست» (غافر/۱۶) و «هر چیز جز ذات پاک الهی هالک و نابود است، فرمان و سلطنت عالم با اوست» (قصص/۸۸) (رک به صدرالمتألهین، بی تا: ۵۹۱).

۱۱- نتیجه‌گیری:

همان طور که از لابلای مطالب برمی آید، وجود در عرفان به واجب تعالی اختصاص دارد و در عالم هستی، اوست که همه چیز است (۱۳) اما در مرآیی مختلف دارای ظهورات متنوع و متعدد است که می توان آنها را به سه مرتبه کلی تقسیم کرد؛ در مرتبه و یا تجلی سوم، حق تعالی با اسمای خود در کسوت موجوداتی که صورتهای او هستند ظهور می کند و همه چیز به واسطه این نحو از ظهور موجود می شود. و وجود منبسط به عنوان تجلی حق، بر همه اشیاء احاطه سریانی داشته و مایه ی ظهور صور تعینات ملکی و ملکوتی می شود. البته حقیقت وجود به این اعتبار بسیط بود، و خالی از هرگونه تکثر است اما تعینات ماهوی عارض بر این فعل اطلاقی حق شده، و متنوع و متکثر می شوند. و سریان آن واحد در کثرات از قبیل ظهور مرئی واحد در مرآیا و ارائه مرآیای متعدد آن مرئی واحد است، و کثرات عارض شده بر حقیقت وجود نه یک کثرت پنداری بوده و نه مستقل از آن واحد می توانند باشند، بلکه عالم صورتهایی هستند که در مرآت حق حاصل می شوند. از این رو وقتی حق در مجالی خود متنوع می شود و احکام مراتب کونیه را می پذیرد می توان گفت که حق همان خلق است که در مظاهر خلقی ظاهر شده است و از طرف دیگر موجودات خلقی حق صرف هستند.

بنابراین هرچه در عالم هستی تحقق پیدا می کند از ظهورات کمال مطلق بوده و در ذات خود هیچ نحو نقصانی در آن متصور نیست. و لذا اگر با تصویری که عرفای محقق از نظام هستی و تنزلات وجود ارائه می دهند آشنایی داشته باشیم خواهیم دید که شر و بدی همان طور که در نگاه غیر دقیق، و حتی متوسط، اذهان بشری را به خود مشغول داشته و با وجود تلاشهایی که در این باره صورت گرفته است به یک نقطه قانع کننده ای از جهت عقلی و بخصوص روانی نرسیده اند، چیزی نیست که قابل حل نباشد و اگر با دیدی که عرفای محقق از هستی ارائه می دهند به جهان بنگریم خواهیم دید که شرور و نقائص در اصل به قالبها و تعینات وجودی برمی گردند و در اصل ظهور و وجود که از جانب خداست هیچ شر و بدی وجود ندارد و این امواج نقائص که از دریای هستی

برخاسته‌اند نه یک امر مستقل و جدای از حقیقت بوده بلکه در واقع ظهور همان حقیقت بوده است و در نهایت به همان حقیقت بازگشت دارند. از این رو با این نحو از نگاه هیچ کس مجال تخطئه و ایراد بر خالق هستی در خود نمی‌یابد و به هر چه هست و به هر تغییر و تبدیلی راضی خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

(۱) برای مثال، ابن‌سینا در الهیات شفا می‌نویسد: موجودبماهو موجود امر مشترک بین همه است و باید آن را موضوع فلسفه قرار دهیم. و همچنین موجودبماهو وجود نیازی به تعریف و اثبات ندارد تا یک علم دیگری متکفل تعریف آن شود... بنابراین موضوع فلسفه موجودبماهو وجود و مسائل آن، چیزهایی هستند که بدون شرط به آن عارض می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۲-۲۱). و یا خواجه‌ی طوسی در شرح نمط چهارم اشارات در بحث از وجود علت‌های آن می‌نویسد که منظور از وجود در اینجا همان وجود مطلق است که بر واجب و ممکن به تشکیک حمل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳-۱).

می‌بینیم که بحث از وجودی که مشترک بین همه‌ی امور بوده و نیز وجودی که از علت داشتن آن و یا معلول نبودن وی بحث می‌شود بحث از یک مفهوم است نه یک حقیقت خارجی. اما عرفا وقتی که بحث شمول را مطرح می‌کنند منظورشان عمومیت و سریان خارجی است نه شمول مفهومی (رک به قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸ و ۶۸-۶۱؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۹-۱۵۰). و صدرالمتألهین نیز به تبع آنها فصلی را تحت عنوان «فی کیفیت سریان حقیقه الوجود» باز کرده و به تفصیل در آن سخن رانده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳۲۷/۲ به بعد).

(۲) اصطلاح عرفا با حکمای پهلوی در انبساط و تجلی وجود متفاوت است؛ زیرا عرفا به تجلی وجود در مظاهر آن قائل هستند ولی حکمای پهلوی تجلی و انبساط وجود را

در مراتب آن معتقد هستند (رک به صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱۰۹/۱-۱۰۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸-۶۱ و ۴۹۸).

حاجی سبزواری با اشاره به حقیقت بالا می‌گوید: از اشتراک وجود، حقیقت مذهب فلهوین آشکار می‌شود؛ زیرا آنها می‌گویند وقتی مفهوم وجود در همه اشیاء مشترک است و معلوم است که مفهوم واحد از حقایق متباین بماهی متباین انتزاع نمی‌شود، در آن صورت وجودات حقایق متباین از یکدیگر نمی‌باشند بلکه همه آنها مراتب حقیقت واحدی هستند (سبزواری: ۱۴۱۳ق): ۷۹/۲/۱ و ۱۰۴ به بعد).

(۳) صدرالمتألهین به نقل از غزالی می‌گوید: امام محمد غزالی در تفسیر آیه «کل شیء هالک الا وجهه» می‌گوید: عارفان با مشاهده عینی دیدند که موجودی غیر از خدا نیست، و اینکه هر چیزی از بین رفته است مگر وجه او، نه اینکه در یک زمانی از بین می‌رود و زمان دیگر نه، بلکه دائماً از بین رفته و هالک است و غیر از آن متصور نمی‌شود؛ زیرا هر چیزی را من حیث هو اعتبار کنیم می‌بینیم که عدم محض است و وقتی که از آن جهت اعتبار می‌کنیم که وجود از حق تعالی در او سریان پیدا کرده است آن را موجود می‌بینیم ولی نه موجود بالذات بلکه موجودی که وجود را از ناحیه موجودش دریافت کرده است پس موجود فقط وجه خداوند است و از این رو هر شیئی دو صورت دارد؛ صورتی به سوی خود و صورتی به سوی پروردگارش، از جهت اعتبار وجه خودش عدم است و به اعتبار وجه رب خود موجود است و در نتیجه موجودی جز الله نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱۳۶۲/۲).

نظیر همین مطلب را در کتاب نص‌النصوص از سید حیدر آملی می‌بینیم (رک به سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۳۶۵-۳۶۴).

(۴) بیت مذکور ترجمان این فرمایش پیامبر اکرم (ص) است که می‌فرماید: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» (محمدری شهری، ۱۳۸۳: ۴۴۸ به نقل از عوالی اللالی).

(۵) سریان و اطلاق این وجود، سریان خارجی است که مراتب خارجیّه نیز از همین وجود منبعث می‌شوند. این مرتبه از وجود اگر چه به واسطه تعین اطلاق از مرتبه واجبی منحنی بوده و مقام صرافت محض حقیقت وجود را ندارد و به همین لحاظ فعل حق است ولی از آن جهت که با حق متحد است مقید به ماهیات امکانیه هم نیست و از حدود ماهوی و نقص وجودی مبرا است؛ روی همین اصل، کمّین، مجعول بالذات این وجود را می‌داند (رک به آشتیانی، ۱۳۸۲، ۲۲۸؛ و نیز صدر المتألهین، ۱۳۶۸: ۳۲۸/۲-۳۲۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱-۴۰).

(۶) برای آگاهی از مراتب وجود علاوه بر منابع مذکور می‌توان به موارد زیر نیز رجوع کرد:

۱- قونوی، ۱۳۷۱: ۴۶ و ۵۷ به بعد

۲- فناری، ۱۳۷۴: ۲۳۲ به بعد

۳- قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۴

۴- جامی، ۱۳۸۱: ۳۰ به بعد

۵- سید حیدر آملی، ۱۳۸۴: ۶۸۹ به بعد

(۷) باید گفت که نه تنها حکما و عرفا درباره‌ی وجود و اصطلاحات آن اختلاف نظر دارند بلکه تعبیرات عرفای محقق نیز در بین خودشان از وجود و وجود مطلق متفاوت است، بدین گونه که برخی وجود را بشرط مقسمی را ذات باری تعالی در نظر می‌گیرند و معتقدند فقط همین وجود است که در خارج است و برخی نیز وجود بشرط لا را همان واجب تعالی می‌دانند. همین طور، گاهی عرفا وجود مطلق را به ذات واجب اطلاق می‌کنند و گاهی به وجود منبسط، و تشخیص اینها خیلی آسان نیست؛ زیرا هر چند اطلاق وجود بر خداوند به معنی اول حقیقت است ولی عرفایی مثل محی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی وجود مطلق را گاهی بر وجود منبسط نیز اطلاق می‌کنند.

به نظر می‌رسد اشتراک لفظی «وجود مطلق» باعث سوءفهم می‌شود و در ضمن بیان باید مقصود از آن روشن شود. البته برای حل این مشکل راه‌حلهایی هم ارائه شده است (رک به سیدحیدر آملی، ۱۳۶۷: ۴۰۸-۴۰۷).

(۸) در این باره که حقیقت «عماء» چیست، میان عرفا و حکما اختلاف نظر فراوانی وجود دارد، و تعبیر «عماء» به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) بر می‌گردد که در آن حدیث ایشان فرموده اند که جایگاه خدا پیش از خلقت و آفرینش در عماء بود. برخی منظور از عماء را مقام احدیت، برخی دیگر فیض منبسط، عده‌ای نیز فیض اقدس و گروهی آن را اشاره به اسم اعظم می‌دانند و حتی برخی احتمال می‌دهند که عماء اشاره به ذات دارد و خداوند قبل از آفرینش در حجاب اسماء ذاتی بوده است. اما اینکه کدامیک از این اقوال با توجه به متن حدیث صحیح‌تر به نظر می‌رسد، بیشتر با توجه به استدلال‌هایی که در این باره می‌شود می‌توان گفت که مقام احدیت از همه صحیح‌تر می‌باشد. افرادی مثل قیصری، امام خمینی (ره) نیز همین مورد را ترجیح می‌دهند، هرچند که برخی دیگر نیز مثل صدر المتألهین هیچ کدام از موارد فوق را تأیید نمی‌کنند.

درباره نظرات مختلف نسبت به عماء می‌توان به منابع زیر مراجعه کرد:

- قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۷، حواشی امام خمینی بر مقدمه قیصری؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۷

- صدر المتألهین بی تا: ۶۰۲

- فناری، ۱۳۷۴: ۱۹۸

- سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۴۴۱-۴۳۹

- قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۵

(۹) در این باره که اول چیزی که از وجود مطلق و ذات واجب تعالی صادره شده است چیست، بین عرفا و حکما اختلاف دیده می‌شود. عرفا بر این عقیده هستند که صادر اول عبارت است از وجود منبسط و حکما نیز عقل اول یا قلم اعلی را صادر نخستین از حق می‌دانند و در این بین افرادی نیز هستند که توانسته‌اند به نحوی بین این دو نظر جمع

کنند. صدر المتألهین از جمله همین افراد است. برای مطالعه بیشتر پیرامون صادر اول، می توان به منابع زیر مراجعه کرد.

- ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳

- ابن سینا، ۱۳۷۰: ۲۱۸

- سید حیدر آملی، ۱۳۸۴: ۶۸۶-۶۸۵

- امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۳۸، مقدمه آشتیانی

- شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۰-۳۲۸ و ۳۵۷ به بعد

- حاجی سبزواری، ۱۴۱۴ق: ۶۶۸

- حاجی سبزواری، ۱۳۶۲: ۴۲۰

- صدر المتألهین، ۱۳۸۲: ۲۴۵

- صدر المتألهین، ۱۳۶۸: ۱۸۸/۱؛ همو، ۱۳۶۸: ۳۳۱/۲

- جوادی آملی، ۱۳۷۲ الف: ۱۷۶

- فناری، ۱۳۷۴: ۱۹۱ و منابع دیگر.

(۱۰) در این باره می توان به کتاب نص النصوص، صفحه ی ۴۳۸ و نیز شرح قیصری بر فصوص الحکم، صفحه ی ۴۰۳ مراجعه کرد.

(۱۱) ماده و هیولی به اصطلاح فلاسفه غیر از هیولای مصطلح عرفا است، هر چند که وجه شباهتی بین آن دو قابل لحاظ است و آن اینکه ماده محل لحوق و ظهور صور جسمانی است و حقیقت وجود نیز مایه ظهور صور ملکی و ملکوتی است. از این جاست که ارباب معرفت به وجود منبسط ماده المود اطلاق می کنند(رک به صدر المتألهین، ۱۳۶۸: ۳۲۹/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲ الف: ۴۷۲).

(۱۲) البته باید گفت که با توجه به مراتب تجلیات حقیقت هستی، ذات حق، در مرتبه وجود منبسط متجلی می شود و وجود منبسط به عنوان تجلی فعلی الهی مبدا عالم

مکونات است و لذا نقائص و شرور به لحاظ مرتبه فعلی او مطرح می‌شوند نه به لحاظ مقام ذات که غیب مغیب است (سیدحیدر آملی، ۱۳۸۴: ۶۹۵).

(۱۳) این سخن مبتنی بر قاعده بسیطة الحقیقه است که بعد از اثبات بساطت واجب الوجود و اینکه بسیطة الحقیقه کل الاشیاء است به این نتیجه می‌رسند که واجب الوجود همه چیز است. اما باید توجه داشت که درست است که واجب الوجود همه چیز است ولی عکس آن به نحو کلی به هیچ وجه صحیح نیست؛ زیرا -نعوذ بالله- بقیه‌ی موجودات، هیچ کدام واجب الوجود نیستند، بلکه معنی دقیق این سخن آن است که هر نحو کمالی که می‌توان در دیگران سراغ گرفت کاملترین و برترین آن در مرتبه‌ی واجب وجود دارد و لذا در ادامه‌ی قاعده گفته می‌شود که «و لیس بشیء منها» (رک به صدر المتألهین، ۱۳۶۸: ۳۶۸/۲؛ طباطبایی، بی تا: ۲۷۷).

فهرست منابع و مآخذ:

۱. قرآن کریم .
۲. نهج البلاغه، ترجمه مصطفی زمانی، قم: انتشارات پیام اسلام، چاپ چهارم، سال ۱۳۶۹.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
۴. ----- (۱۳۸۲)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۵. آملی، سید حیدر (۱۳۸۴)، جامع الاسرار و منبع الأنوار، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۶. ----- (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
۷. ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق از آیت الله حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۸. ----- (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۹. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۱۰. امام خمینی (۱۳۷۳)، مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه، مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵)، مفاتیح الفصوص محی الدین ابن عربی، ترجمه و تحقیق از: حسین مرندی، کرمان: انتشارات دانشگاه رازی، چاپ اول.
۱۲. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۱)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ الف)، تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد التکره، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۱۴. ----- (۱۳۷۲ ب)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۳۳۵)، الرساله الکمالیه فی الحقایق الالهیه، تصحیح و مقدمه از سید محمد باقر سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بدون نوبت چاپ.
۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳ ق) شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن حسن زاده آملی، مقدمه و تحقیق از مسعود طالبی، نشر ناب، چاپ اول.
۱۷. ----- (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، مقدمه و حواشی از ابوالحسن شعرائی چاپ اسلامی، نوبت دوم.
۱۸. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۶۸)، مثنوی گلشن راز، انتشارات اشراقیه، چاپ اول.

۱۹. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشرق، تصحیح و تحقیق و مقدمه از حسین ضیائی تربتی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شیرازی، صدر الدین محمد (صدر المتألهین) (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم: انتشارات مصطفوی، چاپ اول.
۲۱. ----- (۱۳۶۳)، المشاعر، همراه با ترجمه فارسی از بدیع الملک میرزا عماد الدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هنری کرین، تهران: انتشارت طهوری، چاپ دوم.
۲۲. ----- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملاحادی سبزواری، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۲۳. ----- (بی تا)، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق از محمد خواجوی، با مقدمه آیت الله عابدی شاهرودی، انتشارات مولی، چاپ اول.
۲۴. ----- (۱۳۸۰)، المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح از سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، نهایه الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. فناری، حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الأنس، مقدمه و ترجمه؛ محمود خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول.
۲۷. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۲۸. ----- (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.

۲۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، الفکوک، متن و ترجمه، مقدمه و ترجمه و تصحیح از محمد خواجهوی، انتشارات مولی، چاپ اول.
۳۰. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، منتخب میزان الحکمه، تلخیص از سید حمید حسینی، و ترجمه حمید رضا شیخی، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث، چاپ ششم.
۳۱. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱)، الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه از ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری، چاپ ششم.