

تعالی حقیقت وجود در حکمت متعالی

aghlenab@gmail.com

محمدعلی اردستانی / استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰

چکیده

حقیقت وجود، اصل و صرف و محض وجود است که آمیخته به حدی یا نهایی یا عدمی یا نقصی یا عمومی یا خصوصی یا صفتی غیر از وجود نیست؛ پس مطلق غیرمتمنای، بلکه فوق ما لایتناهی بما لایتناهی است و این عدم تناهی - که سلب تحصیلی است، نه ایجاب عدولی - اطلاقی است که در مقابل آن، تقییدی نیست و از هر نوع تعین اسمی و وصفی و هر تقیید مفهومی و از معرفت و ادراک و از معنا و مفهوم و وضع و لفظ، «تعالی» دارد. صدرالمتألهین، ذات حق تعالی را حقیقت وجود می‌داند. با این وصف، بعض تعابیر ایشان با دیدگاه حکیمان و بعض آنها با دیدگاه عارفان سازگار است و از این رو، شارحان به چالش افتاده‌اند و فهم مقصود اصلی دشوار شده و در نتیجه نظرات متقابلی به بار آمده است. در این نوشتار، دیدگاه صدرالمتألهین در تعالی حقیقت وجود آشکارسازی شده است.

کلیدواژه‌ها: حقیقت وجود، طبیعت وجود، وجود لاشروط، وجود مطلق، صدرالمتألهین.

به نظر صدرالمتألهین، حق تعالی حقیقت وجود است و غیر حق تعالی حقیقت وجود نیست. البته حقیقت وجود، اطلاعات گوناگونی دارد؛ از قبیل چیزی که در قبال مفهوم وجود است؛ یعنی حقیقت عینی‌ای که مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند؛ و چیزی که در قبال ظل است؛ و چیزی که مقابل با دومین چیزی است که انسان دوبین می‌بیند. حقیقت وجود در مقابل مفهوم، بر همه مراتب ماسوای مفهوم اطلاق می‌شود؛ چنانکه شیء نیز بر آن اطلاق می‌شود. هر مرتبه‌ای از وجود، حقیقتی دارد که همان ذات آن و ممیز ماهیت آن و مخصص آن است و خروج از آن ممکن نیست (میرزا مهدی آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ محمدجعفر لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۶۰۸ - ۶۱۳).

صدرالمتألهین حقیقت وجود را اصل و صرف و محض وجود می‌داند که با نفی همه اعتبارات و حیثیات انضمامی یا انتزاعی تعلیلی یا انتزاعی تقییدی و بدون ملاحظه هر حیثیت حقیقی یا اضافی یا سلبی، مصداق مفهوم عام وجود و مبدأ انتزاع این معنای کلی است؛ و حق تعالی حقیقت وجود است؛ چنانکه حقیقت شیئیت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۸۵-۸۶ و ۱۳۰-۱۳۱). با این وصف، تعابیر گوناگونی درباره آن در سخنان ایشان وجود دارد؛ از قبیل: وجود لا بشرط (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹). هویت غیبی، غیب مطلق، ذات احدی (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۱)، طبیعت وجود (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹)، طبیعت وجود مطلق بما هو مطلق، (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲)، وجود مطلق، (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۶)، حقیقت بشرط لا شیء (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۰) و صرف وجود به شرط تجرد از زواید (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵)، که البته برخی از آنها در مقام گزارش دیدگاه عارفان است. بیانات و تعابیر گوناگون در سخنان صدرالمتألهین، ممکن است تداعی‌بخش نوعی ناسازگاری در مقصود نهایی ایشان و تردد در تطبیق آن با دیدگاه فیلسوفان یا عارفان شود؛ زیرا اصحاب عقل با اهل شهود اختلاف دارند در اینکه ذات و حقیقت حق تعالی، آیا وجود لا بشرط است یا وجود بشرط لا. به نظر حکیمان، حقیقت حق تعالی، وجود بشرط لا یعنی به شرط عدم انصاف به فقدانها و نقص‌ها و حدود عدمی است که از آن به مرتبه احدیت تعبیر می‌کنند؛ اما این احدیت، بشرط لائیت است و به نظر عارفان، حقیقت حق تعالی، وجود مطلق از هر قیدی، حتی قید بشرط لائیت یا لا بشرطیت است؛ و از آن به وجود مطلق و غیب‌القیوب و لا اسم له و لا رسم له و امثال آن تعبیر می‌کنند و مرتبه احدیت را اول مرتبه حقیقت غیبیه مغریبه قرار می‌دهند؛ اما این احدیت، بشرط لا نیست؛ بلکه احدیت لا بشرط است و آن، مرتبه تعین اول است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۱-۲۰۲).

۱. تعالی حقیقت وجود از هر تقید و تعین

وجود، گاهی اطلاق شده و مراد از آن، مفهوم مصدری است که اعتباری عقلی بوده و مقتضی چیزی نیست و مانند سایر صفات، از عوارض نیازمند به غیر خود است؛ و هیچ عاقلی وجود به این معنا را بر هیچ ذاتی اطلاق نمی‌کند؛ چه رسد به اطلاق آن بر ذات حق تعالی که اصل ذوات و مبدأ حقایق و موجودات است، مگر اینکه مفهوم وجود، از

حیث صدق بر مصداق و تحقق در آن اراده شود که مفهوم در این فرض، آلت لحاظ منشأ انتزاع خود بوده و حکم به آن سرایت می‌کند و آن حقیقتی است که طرد عدم می‌کند. البته گاهی گفته شده است که مفهوم وجود، در واجب، عین است و در ممکن، زاید است؛ به این معنا که ذات حق تعالی به ذات خود با قطع نظر از غیر خود، مصداق حکم به موجودیت است، برخلاف ممکن؛ زیرا ممکن این‌گونه نیست؛ مگر هنگامی که با آن، غیر آن لحاظ شود. حقیقت وجود، غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی و متصور ذهنی است که از معقولات ثانیه و مفهومات اعتباری است؛ چنانکه حقیقت وجود، غیر از وجود منبسط است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، م، ج ۲، ص ۱۹ و ۶ و ۳۳۳؛ ملاهادی سبزواری، ۱۹۸۱، م، ج ۲، ص ۳۳۳). به نظر عارفان، حقیقت مقدس وجود، مشوب به هیچ چیزی از لواحق اعتباری نیست؛ بلکه او محض وجود بحت است به حیثی که غیر او با او نمی‌آمیزد و سوای او با او مخالفت نمی‌یابد و نه حکمی بر او می‌شود و نه به وصفی شناخته می‌شود و نه نسبتی از قبیل وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم به خود یا به غیر خود، به او اضافه می‌شود؛ زیرا همه آنها حاکم به تعین و تقید است (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶-۷؛ داود قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۲۳؛ صائِن الدین اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۱). پس حقیقت وجود، از هر نوع تعین اسمی و وصفی و هر تقیید مفهومی تعالی دارد و به دلیل آنکه تعلق به غیر و تقید به قیدی نداشته و اسمی و نعتی ندارد، از معرفت و ادراک تعالی دارد؛ زیرا هر چیزی که اسم و رسمی دارد، مفهومی از مفهومات موجود در عقل یا وهم است و هر چیزی که معرفت و ادراکی به آن تعلق می‌گیرد، ارتباطی به غیر خود و تعلقی به ماسوای خود دارد و هویت غیبی چنین نیست؛ زیرا پیش از همه اشیاست و در حد خود، چنان است که هست و تعبیر و انتقال ندارد و غیب محض و ناشناخته مطلق است و صرفاً از ناحیه لوازم و آثارش شناخته می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، م، ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۳۱). بر این اساس، آشکار می‌شود که حقیقت وجود، تعالی از معنا و مفهوم و وضع و لفظ دارد؛ به این معنا که وضع اسم مخصوص برای ذات احدیت و هویت وجودی با قطع نظر از نسب و اضافات، به هیچ وجه متصور نیست؛ زیرا آن ذات برای بشر معقول نیست و به هیچ عقل یا حسی به آن اشاره نمی‌شود و غرض از وضع الفاظ و نقوش کتابی، صرفاً دلالت بر معانی ذهنی موجود در ذهن است که بر حقایق خارجی دلالت می‌کند؛ زیرا اگر حقیقت به نحو وجود خارجی خود نزد مخاطب حاضر باشد، اعتبار لفظ ساقط می‌شود و عیان مستغنی از بیان است و در این فرض، نیازی به اشاره حسی و عقلی نیست؛ زیرا حقیقت به صریح مشاهده ادراک شده است. صورت ذهنی مطابق با ذات حقیقت باری تصور ندارد و از این رو، دلالت بر او ممکن نیست و حضور ذات او صرفاً به صریح ذات و اشراق نور وجه کریم اوست که آن بعد از فنا سالک از تعین ذات خود و اندکاک جبل‌انیت خود و دور کردن مانعیت هویت خود از میان در طریق حق است، و در این صورت، نه اسمی است و نه رسمی و نه نعتی؛ پس سالک مادامی که در حجاب وجود و عین خود است، الفاظ در حق او فایده‌ای ندارد و هنگامی که به شهود حقیقی برسد، نزد غیر اثری از وی نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۷۸-۷۹).

۲. تحلیل حقیقت وجود در حکمت متعالی

صدرالمتألهین اشاره می‌کند که عارفان در اینکه حق تعالی، حقیقت وجود است، اتفاق نظر دارند و حقیقت وجود، طبیعت وجود مطلق بما هو مطلق است: «من تأمل فی کتبهم و زبرهم تأملاً شافیا یتضح لیدیه أنه لا خلاف لأحد من العرفاء و المشایخ و لا مخالفة بینهم فی أنه تعالی حقیقة الوجود». (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۱). «أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو مطلق و هو نفس حقیقة الواجب تعالی و لیس شیء من الأشياء غیر الحق الأول نفس حقیقة الوجود» (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶؛ همو، ۳۷۸، ص ۲۲).

حقیقت وجود، صرف وجود است که آمیخته با غیر صرف وجود نیست؛ به این معنا که آمیخته به حدی یا نهایتی یا عدمی یا نقصی یا عمومی یا خصوصی یا صفتی غیر از وجود نیست؛ پس مطلق غیرمتناهی، بلکه فوق ما لایتناهی بما لایتناهی است. حد و نهایت و تعین، مستلزم راهیابی ترکیب و ماهیت است و این منافی حقیقت وجود است. اگر حقیقت وجود، حد و نهایتی داشت، تحدد و تخصص به غیر طبیعت وجود داشت و در این صورت، نیاز به سببی داشت که آن را تحدید کند و تخصص دهد و در نتیجه، محض حقیقت وجود نبود. روشن است که حقیقت وجود، اقتضای تحدد و تخصص ندارد؛ زیرا تحدد و تخصص، ملازم با عدم است و عدم نقیض وجود است و چیزی مقتضی نقیض خود نیست؛ پس تحدد و تخصص نیاز به سببی خواهد داشت و آن منافی محوخت حقیقت وجود است. پس حقیقت وجود، نهایتی ندارد و نقصی عارض بر او نمی‌شود و قوه‌ای امکانی در او نیست و ماهیتی ندارد و مشوب به عموم و خصوصی نمی‌گردد؛ پس تمام‌ترین وجود است. حقیقت وجود، با نفی همه حیثیات و اعتبارات، مصداق مفهوم وجود است و هر موجودی که عقل آن را از جهت موجودیت لحاظ کند و با صرف نظر از غیر آن، به خود آن بنگرد، اگر به گونه‌ای باشد که موجودیت به معنای عام و فراگیر، از خود ذات آن به خود ذات آن انتزاع گردد و به موجودیت بر آن حکم شود، واجب بالذات و حق اول و نورالانوار نزد اشراقیان و وحدت حقیقیه نزد فیثاغورثیان و حقیقت حقایق نزد صوفیان است. پس مصداق حمل مفهوم عام موجود و مبدأ انتزاع این معنای کلی در واجب بالذات، خود ذات واجب بالذات است، بدون آنکه غیر از واجب بالذات، جهتی دیگر ملاحظه گردد و حیثیتی انضمامی یا انتزاعی تعلیلی یا انتزاعی تقییدی اعتبار شود؛ بلکه مناط واجبیت، صرفاً وجود بی نیاز از غیر خود است. سخن حکیمان که وجوب وجود، عین حقیقت واجب است، به این معناست که ذات واجب به ذات خود، مصداق موجودیت است و به وجود از آن حکایت می‌شود؛ بدون آنکه امری انضمام یابد یا هر حیثیت دیگری، اعم از حقیقی یا اضافی یا سلبی، ملاحظه گردد. هنگامی که واجب‌الوجود، خود واجب‌الوجود تعقل شود، مطابق و محکی، فقط حقیقت و ذات موضوع است. به هر حال، حقیقت وجود، اصل حقیقت و حق شیئیت بوده و در شیئیت شیء و محوخت محوخت، فرد است و هر شیئی سوای حقیقت وجود، محدود است و شیء به حقیقت نیست و برای رفع توهم سنخیت باطل، فیء نامیده می‌شود. پس وجود حقیقی، وجود اوست که وجوب بالذات نامیده شده و وجود غیر او وجود مجازی است که وجوب بالغیر نامیده شده است. هیچ چیزی غیر از حق اول، نفس حقیقت وجود نیست؛ زیرا

غیر از حق اول، یا ماهیتی از ماهیات یا وجودی از وجودات ناقص و آمیخته به نقص یا قصور یا عدم است و هیچ کدام از آنها به ذات خود، مصداق معنای وجود نیست؛ بنابراین، وجود حق تعالی، عین حقیقت وجود و اصل و حقیقت در موجودیت است و ماسوای او، شئون و حیثیات اوست؛ و او ذات است و غیر او اسما و تجلیات و مظاهر اوست؛ و او نور است و غیر او ظلال و لمعات اوست؛ و او حق است و غیر از وجه کریم او باطل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ص ۸۵-۸۶ و ۱۳۰-۱۳۱، ج ۶ ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۵-۴۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۲ و ۲۴-۲۵؛ محمدجعفر لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۹؛ میرزا حسن نوری، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

۳. تفسیر وجود مطلق در حکمت متعالی

به نظر صدرالمتألهین، وجود مطلق نزد عارفان، وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حد خاص نیست و وجود مقید، مانند انسان و فلک و نفس و عقل، برخلاف آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۶ ص ۱۱۶). صدرالمتألهین در برخی سخنان خود در بیان مراتب موجودیت اشیا، مرتبه اول موجودیت را وجود صرف می‌داند که تعلق به غیر و تقید به قیدی ندارد و نزد عارفان، «هویت غیبی» و «غیب مطلق» و «ذات احدیت» نامیده می‌شود: «اعلم أن للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب أولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية» (همان، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ص ۳۲۷). این وجود همان است که اسمی و نعتی ندارد و معرفت و ادراکی به آن تعلق نمی‌گیرد. هویت غیبی به حسب ذات مقدس خود، نه محدود و مقید به تعینی است و نه مطلق است تا آنکه وجودش به شرط قیود و مشخصات، نظیر فصول و مشخصات باشد؛ و لواحق ذاتش، شرایط ظهور اوست، نه علل وجود او تا کاستی در ذات او تعالی لازم بیاید. این اطلاق، امری سلبی است و مستلزم سلب همه اوصاف و احکام و نعوت از کُنه ذات و عدم تقید و تجدد در وصفی یا اسمی یا تعینی یا غیر آنها حتی از این سلوبات است، به اعتبار اینکه آنها امور اعتباری عقلی‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۱). این بیان صدرالمتألهین در راستای دیدگاه عارفان در وجود محض است که از آن به وجود مطلق نیز تعبیر شده است. بر طبق اصطلاح عارفان، وجود محض، وجود مطلق است؛ یعنی وجودی که قیدی از قیود در آن اعتبار نشده و وجود ملحوظ بدون شرط است؛ به این معنا که تنها خود طبیعت وجود، بدون کثرت و ترکیب و صفت و نعت و اسم و رسم و تشبیه اعتبار شود. تقید به اطلاق، به معنای تجدد از قیود ملحوظ به شرط است (میرزا هاشم اشکوری، ۱۳۷۱، ص ۶۹). این اطلاق، وصف سلبی است و آن وصف سلبی این است که او به چیزی تقید نمی‌یابد؛ نه به این معنا که آن اطلاق، اطلاقی متعارف است و ضد آن، تقیید است. مقصود این است که اگر حق، مقید به اطلاق شود، اطلاق به معنای سلبی است؛ به این معنا که قید در آن اعتبار نمی‌شود؛ نه اینکه عدم قید در آن اعتبار می‌شود (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷؛ علاءالدین مهائمی، ۱۴۲۹ ق، ص ۷۴؛ میرزا هاشم اشکوری، ۱۳۷۱، ص ۷). مطلب قابل توجه در اینجا آن است که صدرالمتألهین وجود مطلق به اصطلاح عارفان را به «حقیقت

بشرط لا شیء» تفسیر می‌کند: «إذ أطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لا شیء» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۰).

بر این اساس، هنگامی که در عرف عارفان، وجود مطلق بر حق واجب اطلاق می‌شود، مقصود آنها وجود به معنای اولی است که ایشان در بیان مراتب موجودیت ذکر کرده‌اند یعنی «حقیقت بشرط لا شیء» و وجود به معنای وجود منبسط، مقصود نیست (همان، ج ۲، ص ۳۳۰). با این وصف، به گزارش خود ایشان از دیدگاه عارفان، وجود مأخوذ به نحو بشرط لا شیء، مرتبهٔ احدیت نزد عارفان و تمام حقیقت واجب نزد فیلسوفان است: «الوجود المأخوذ بشرط لا شیء و هو المرتبة الأحدیة عند العرفاء و تمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة» (همان، ج ۲، ص ۳۰۹).

شاید به نظر برسد که این به ظاهر ناسازگاری در سخن است، که در اینجا بررسی شود. صدرالمآلهین در بعض سخنان خود، حقیقت وجود را طبیعت وجود مطلق بما هو مطلق دانسته است: «أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو مطلق و هو نفس حقیقة الواجب تعالی و لیس شیء من الأشياء غیر الحق الأول نفس حقیقة الوجود» (همان، ۱۳۶۰، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

ایشان در بعض سخنان خود اظهار می‌دارند که وجود ملحوظ به نحو لا بشرط، یعنی طبیعت وجود که عموم آن به اعتبار کلیت و وجود ذهنی نیست؛ بلکه به اعتبار شمول و انبساط آن است، حقیقت حق نزد عارفان است؛ و این به دلیل اطلاق آن است که از هر گونه تقییدی عاری است؛ اگر چه به تنزیه از ماهیات باشد که موجب نوعی شرط است و این با وجود ملحوظ به نحو بشرط لا شیء فرق دارد که مرتبهٔ احدیت نزد عارفان و تمام حقیقت واجب نزد فیلسوفان است: بینهما [لا بشرط شیء و بشرط لا شیء] من الفرق كما بین الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعة الوجود الذی عمومها باعتبار شموله و انبساطه لا باعتبار کلیته و وجوده الذهنی كما علمت من قبل و بین الوجود المأخوذ بشرط لا شیء و هو المرتبة الأحدیة عند العرفاء (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱) و تمام حقیقة الواجب عند الفلاسفة و الأول هو حقیقة الحق عند العرفاء لإطلاقه المعری عن التقیید و لو بالتزیه عن الماهیات الموجب نوع من الشرط فافهم (همان، ص ۳۰۹).

سخن صدرالمآلهین که وجود مأخوذ به نحو لا بشرط و طبیعت وجود، حقیقت حق نزد عارفان است، اشاره به نفس مطلق و طبیعت که اطلاق با آن اعتبار نمی‌شود، دانسته شده است؛ زیرا انبساط و شمول آن، فعل حق است و حقیقت حق نیست (ملاعلی نوری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۹). به نظر حکیم سبزواری، این سخن صدرالمآلهین که اطلاق طبیعت وجود که از هر گونه تقییدی عاری است، اگر چه به تنزیه از ماهیات باشد که موجب نوعی شرط است، اشاره به امکان جمع میان دو مسلک عارفان و فیلسوفان است، به اینکه مراد، سلب سلب، یعنی سلب حدود و نقایص امکانی است، نه سلب شیء از آن جهت که حقیقتی وجودی است؛ چنانکه در طریقهٔ قائل به تباین وجودات چنین است (ملاهادی سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۹). صدرالمآلهین در بعض سخنان خود، واجب الوجود را صرف وجود به شرط تجرد از زواید دانسته که ظاهر در وجود بشرط لا است: «فواجب الوجود صرف الوجود بشرط تجرده عن الزوائد، لا، لا

بشرط ایجاب شیء له و بین المعینین بون بعید كما بین فی علم المیزان» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۵).

به نظر ایشان، واجب‌الوجود، مطلق وجود کلی نیست؛ چنانکه فرقه‌ای از متصوفه چنین توهم کرده‌اند؛ زیرا هر کلی‌ای در تخصص به افراد و حصص خود، نیاز به مخصصی خارجی دارد؛ چون اگر ذاتش اقتضای تخصیص به یکی از آنها را داشته باشد، هر فرد یا حصه‌ای از آن کلی، آن واحد معین است و حال مطلق وجود چنین نیست و هر چیزی که در تعیین خود نیاز به امری دیگر داشته باشد، وجودش متعلق به آن دیگری است و هر چیزی که چنین باشد، معلول ممکن است؛ پس واجب‌الوجود، صرف وجود به شرط تجرد از زواید است، نه آنکه لا بشرط ایجاب چیزی برای او باشد و تفاوت بسیاری میان این دو معنا هست؛ چنانکه در علم منطق تبیین شده است (همان، ص ۲۵). بر اساس توفیق ارائه شده میان دیدگاه عارفان و فیلسوفان، می‌توان گفت که تعبیر از واجب به وجود به شرط تجرد از زواید که به ظاهر مفاد بشرط لا است، به معنای سلب سلب، یعنی سلب مفاهیم و حدود و ماهیت و نقایص امکانی و اعدام من حیث هی است، نه سلب شیء از آن جهت که حقایق وجودی است. بنابراین، تعبیر ایشان در مورد حقیقت وجود به لا بشرط و بشرط لا، با یکدیگر تنافی ندارد و قابل توفیق است. صدرالمآلهین در برخی سخنان خود اظهار داشته است:

ملاحظه کونها موجودا مطلقا من غیر تعین و تخصص بمرتبه من المراتب و حد من الحدود و هذا حقیقه الواجب عند الصوفیه یوجد مع الهویه الواجبه و مع الهویات الإمكانیه لعدم الامتیاز بین موجود و موجود بهذا الاعتبار و لعدم تطرق الزوال و القصور و التغير و التجدد فی مطلق الوجود بشرط الإطلاق و این اتصف بها مطلقا لا بشرط الإطلاق و لا بشرط الإطلاق و لکنه عین المرتبه الأحدیة و ما حکم بوحده مع انبساطه و سرایته فی جمیع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شیء الذی لیس شموله و انبساطه علی جهة الکلیة لکنه جزئیا حقیقیا له مراتب متفاوتة. (همان، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۲۱).

بر اساس این بیان، وجود عینی هنگامی که بودن آن به نحو موجود مطلق بدون تعین و تخصص به مرتبه‌ای از مراتب و حدی از حدود ملاحظه شود، حقیقت واجب نزد صوفیه است. در این ملاحظه، موجود به نحو مطلق لحاظ شده؛ به این معنا که حتی اطلاق با آن لحاظ نشده است. موجود مطلق به این لحاظ، هم با هویت واجبی و هم با هویت امکانی است؛ اما هیچ کدام از اطلاق و تعین، آن را مقید نمی‌سازند. البته معیت آن با وجود واجبی به نحو عینیت است، اما با وجود امکانی به نحو عینیت نیست، «داخل فی الأشياء لا بالمازجة». معیت موجود مطلق به این لحاظ، به دلیل آن است که به این اعتبار، هیچ موجودی با موجود دیگر امتیاز ندارد و مطلق وجود اگر به شرط اطلاق لحاظ شود، زوال و قصور و تغییر و تجدد در آن راه نمی‌یابد؛ اما مطلق وجود اگر به نحو مطلق لحاظ شود، به این معنا که نه به شرط اطلاق و نه به شرط لا اطلاق لحاظ شود، متصف به زوال و قصور و تغییر و تجدد می‌شود؛ به این معنا که وجود حق با کون و فساد باقی است و زوال و قصور و تغییر و تجدد ندارد؛ اما قیود و حدود باقی نیستند و زوال و قصور و تغییر و تجدد دارند و موجود مطلق به لحاظ یاد شده که اعتبار جمعی است، عین مرتبه‌ای احدی است که دربردارنده همه حقایق و کمالات و شئون است. این موجود مطلق لا بشرط شیء حتی از اطلاق،

همان است که به وحدت و در عین حال انبساط و سرایت آن در جمیع موجودات حکم می‌شود و شمول و انبساط آن به نحو کلیت نیست؛ زیرا جزئی حقیقی است و مراتبی متفاوت دارد.

به نظر حکیم سبزواری، این بیان صدرالمتألهین اگر چه خالی از ابهام نیست، اما می‌توان میان تعبیر لا بشرط و بشرط لا و بشرط شیء توفیق برقرار کرد و ابهام ظاهری آن را بر طرف نمود. ابهام در بیان یاد شده از صدرالمتألهین از این جهت دانسته شده است که در تعبیر ملاحظه وجود عینی به نحو مطلق (ملاحظه کونها موجوداً مطلقاً) و تعبیر مطلق وجود به شرط اطلاق (مطلق الوجود بشرط الإطلاق) دلالت است بر اینکه واجب نزد عارفان، حقیقت وجود بشرط شیء است، در حالی که طبق اشتها، به نظر عارفان، واجب، حقیقت وجود لا بشرط است؛ پس چگونه می‌توان میان این دو کلام توفیق برقرار کرد؟ به نظر حکیم سبزواری، توفیق میان این سخنان آن است که این حقیقت بشرط شیء، عین حقیقت لا بشرط است؛ زیرا مراد از این اطلاق، ارسال و سعه وجودی است، نه آنچه در مفاهیم استعمال می‌شود؛ بلکه توفیق میان هر سه حاصل است؛ زیرا مقصود آنان، حقیقت وجود بحت و بسیط و مبسوط است که به ذات خود ابایی از عدم دارد و طارد عدم از غیر خود است. بر این اساس، هنگامی که «لا بشرط» گفته می‌شود، مقصود عدم تحدید و تضییق است؛ و هنگامی که «بشرط اطلاق» گفته می‌شود، مقصود خود آن حقیقت است و این شرط، مانند حیثیت اطلاقی، حکایتی از عدم شرط و تقیدی برای عدم تقیید است؛ و هنگامی که «بشرط لا» گفته می‌شود نیز مقصود آن حقیقت است و کلمه «لا»، سلب سلب، یعنی سلب مفاهیم و ماهیت و اعدام من حیث هی است. البته گاهی مطلق بر وجود منبسط اطلاق می‌شود؛ چنانکه گفته‌اند: وجود حق، الله است و مطلق فعل اوست. بر این اساس، مطلق به اشتراک بر واجب و فعل او اطلاق می‌شود (ملاهادی سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۰).

صدرالمتألهین گاهی از «وجود مطلق» به اصطلاح عارفان، به «ذات احدیت» تعبیر کرده است که پیش از این به آن اشاره شد. باید دانست که احدیت ذاتی در عرف عارفان، اطلاقاتی دارد؛ یکم: حقیقت وجود مطلق، یعنی نفس وجود من حیث هو و به تعبیر دیگر، لا بشرط مقسمی. دوم: حقیقت وجود ملحوظ به نحو بشرط لا، یعنی به شرط عدم کمالات از قبیل علم و قدرت در حال تمایز بعضی از بعضی. در این اعتبار، آنچه از حقیقت وجود سلب شده، کمالات ممتاز است و در حقیقت، علم غیرممتاز از قدرت، علم نیست و لذا سلب می‌شود. پس نمی‌توان اشکال کرد که هویت در هیچ مرتبه‌ای از مراتب، خالی از کمال نیست. سوم: حقیقت وجود ملحوظ به شرط کمالات و ثبوت آنها به نحو توحد و اندماج در غیب ذات و استجنان در باطن هویت و بدون تمیز. گاهی این مرتبه، واحدیت اولی و واحدیت اجمالی در مقابل واحدیت ثانی و واحدیت تفصیلی نامیده می‌شود. مقصود از احدیت در این بیان، معنای اول است (جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۳۹-۴۰).

۴. تمایز وجود مطلق از وجود انبساطی

صدرالمتألهین توجه می‌دهد، هنگامی که در عرف عارفان، وجود مطلق بر حق واجب اطلاق می‌شود، مقصود آنها وجود به معنای وجود منبسط نیست؛ بلکه به معنای حقیقت بشرط لا شیء است؛ زیرا در صورت اراده وجود منبسط

از آن، مفاسد قبیح و ناروایی بر آنها لازم می‌آید. اشتباه میان این دو معنا، منشأ بسیاری از گمراهی‌ها و عقاید فاسد، از قبیل الحاد و اباحه و حلول و اتصاف حق اول به صفات ممکنات و محلیت کاستی‌ها و تغییرها شده است؛ لذا بعد از فرق میان مراتب، تنزیه صرف و تقدیس محض را باید ملحوظ داشت؛ چنانکه نظر حکمای محقق و جمهور ارباب شرایع و فضلالی اسلامی بر این است. عارفان در سخنان خود، تصریحاتی به وجود منبسط دارند. محی‌الدین *اعرابی* در موضعی از کتب خویش، وجود منبسط را نفس رحمان و هبء و عنقا نامیده است. *علاءالدوله سمنانی* گفته است که وجود حق، الله تعالی است و وجود مطلق، فعل اوست و وجود مقید، اثر اوست. مقصود از وجود مطلق، وجود عام انتزاعی نیست؛ بلکه وجود انبساطی است. محقق *قونوی*، وجود به این معنا را تصویر کرده و آن را به ماده تمثل نموده و گفته است که وجود، ماده ممکن است. همچنین گفته است که چون وجود ظاهر منبسط بر اعیان ممکنات، سوای جمعیت آن حقایق نیست، وجود عام و تجلی ساری در حقیقت ممکنات نامیده می‌شود و این از باب تسمیه شیء به اعم اوصاف خود و اول آنها از جهت حکم و از جهت ظهور بر مدارک است و این برای تقریب و تفهیم است، نه اینکه آن اسم مطابق با نفس الامر باشد. البته وجود منبسط، غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی و متصور ذهنی است که از معقولات ثانیه و مفهومات اعتباری است و این از اموری است که بر بیشتر صاحبان بحث، به خصوص متأخرین و قائلین به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، پوشیده است. با این وصف، از اطلاق وجود عام و مطلق بر عام بدیهی و مطلق مفهومی و بر حقیقت وجود و مقام ظهور، پندار عده‌ای به سوی عدم غیریت آنها رفته است؛ و از سخن حکیمان که واجب تعالی، وجود است و از سخن عارفان که واجب تعالی، وجود مطلق است، پندار برخی به سوی مفهوم عام بدیهی رفته است؛ با آنکه مفهوم عام بدیهی، زاید بر حقایق همه است؛ و از اطلاق وجود مطلق بر فعل واجب تعالی، پندار برخی به سوی خود حق تعالی رفته است. این توهمات باطل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۰-۴۱؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۰).

صدرالمتألهین اشاره می‌کند که بر پایه استدلال طایفه‌ای از متصوفه، حقیقت واجب، عدم یا معدوم نیست و ماهیت موجود، به وجود یا با وجود به نحو تعلیل یا تقیید نیست؛ زیرا در این فروض، احتیاج و ترکیب هست؛ پس متعین است که وجود باشد، اما وجود خاص نیست؛ زیرا لحاظ وجود خاص با مطلق، ترکیب را به همراه دارد و لحاظ وجود خاص به نحو مجرد برای معروض، احتیاج را به همراه دارد؛ زیرا احتیاج مقید به مطلق، بدیهی است و لزوم ارتفاع هر وجودی با ارتفاع مطلق، بدیهی است. به نظر *صدرالمتألهین*، این بیان احتیاج به مطلق است؛ زیرا از عدم چیزی که نیاز به آن بوده و مورد نیاز است، حداقل عدم چیزی که به آن نیاز دارد، لازم می‌آید؛ اعم از اینکه از وجود آن، وجود چیزی که نیاز به آن دارد لازم آید؛ مانند سبب و علت تامه؛ یا از وجود آن، وجود چیزی که به آن نیاز دارد، لازم نیاید، مانند شرط. به هر حال، با تمسک به این استدلال، بر زبان طایفه‌ای از متصوفه این سخن جریان یافته که حقیقت واجب، وجود مطلق است.

به نظر *صدرالمتألهین*، این قول آنها در حقیقت به این می‌انجامد که وجود واجب، موجود نیست و هر موجودی

حتی قاذورات، واجب است - تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا - زیرا وجود مطلق، مفهومی کلی از معقولات ثانی است و تحقیقی در خارج ندارد و تردیدی در تکثر موجودات، یعنی افراد آن وجود ندارد. تبیین این استدلال آن است که اگر مطلق مفهومی اراده شده باشد، به موجود نبودن واجب می‌انجامد؛ و اگر مطلق انبساطی اراده شده باشد، به واجب بودن هر موجودی می‌انجامد؛ زیرا مطلق انبساطی، اختلاط با اشیا دارد. به سخن دیگر، اگر مفهوم از جهت مفهوم بودن اراده شده باشد، اول لازم می‌آید؛ و اگر مفهوم از جهت تحقق در افراد اراده شده باشد، دوم لازم می‌آید. به نظر حکیم سبزواری، اگر حقیقت وجود مطلق از جمیع قیود، حتی از قید اطلاق اراده شده باشد، به اینکه به مطلق، محیط اراده شده باشد، غباری بر آن نیست.

به نظر *صدرالمآلهین*، توهم احتیاج خاص به عام، باطل است؛ بلکه امر برعکس است؛ زیرا عام، تحقیقی جز در ضمن خاص ندارد. آری اگر عام، ذاتی برای خاص باشد، خاص در تقویم خود، در عقل، نه در عین، به آن نیاز دارد؛ اما اگر عام، عارض باشد، چنین نیست. آن گاه این سخن آنها که «از ارتفاع مطلق، ارتفاع هر وجودی حتی واجب لازم می‌آید؛ پس عدمش ممتنع است؛ و چیزی که عدمش ممتنع است، واجب است، مغالطه است و منشأ آن، عدم فرق میان ما بالذات و ما بالعرض است؛ زیرا در صورتی که امتناع عدم لذاته باشد، وجوب لازم می‌آید، در حالی که این ممنوع است؛ زیرا امتناع عدم در اینجا لذاته نیست؛ بلکه ارتفاع مطلق، مستلزم ارتفاع بعض افراد آن است که واجب است؛ مانند سایر لوازم واجب، مثل شیئیت و علیت و عالمیت و غیر آنها. پس عدم کل، ممتنع بالذات نیست؛ بلکه به دلیل استلزام آن نسبت به عدم بعض است که عدم آن بعض، ممتنع بالذات است. همچنین ارتفاع مطلق علیت و نظایر آن ممتنع است؛ زیرا مستلزم ارتفاع بعض افراد آنهاست که عدم آن بعض، ممتنع است. اینک اگر گفته شود که امتناع عدم، لذاته است؛ زیرا اتصاف شیء به نقیضش ممتنع است، پاسخ آن است که آنچه ممتنع است، اتصاف شیء به نقیض آن است، به این معنا که حمل نقیض بر آن، به مواطات باشد؛ مثل این سخن که وجود، عدم است، نه به اشتقاق؛ مثل این سخن که وجود، معدوم است؛ زیرا حکیمان اتفاق دارند بر اینکه وجود مطلق عام، از معقولات ثانیه و امور اعتباری است که تحقیقی در اعیان ندارد.

باید دانست که میان اصیل بودن وجود به این معنا که دارای افراد یا فرد واحد است - که همان وجود واجب تعالی است - با معقول ثانی بودن آن به این معنا که چیزی در خارج محاذی آن نیست، تهاافت است. همچنین تردیدی در بطلان این سخن نیست که عام، اعتباری است و افراد حقیقی دارد و معقول ثانی است؛ به این معنا که وجود عام از جهت عام بودن، تحقیقی در اعیان ندارد؛ زیرا این اختصاصی به معقول ثانی ندارد؛ چون هر معقول اولی نیز از جهت عام بودن، وجودی در اعیان ندارد. بنابراین، مقصود نیاز به تحقیق دارد (*صدرالمآلهین*، ۱۹۸۱م، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ سبزواری، ۱۹۸۱م، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ هیدجی، ۱۹۸۱م، ص ۲۵۶).

به نظر *صدرالمآلهین*، در بسیاری موارد، معقول ثانی بر محمولات عقلی و مبادی انتزاعی ذهنی آنها اطلاق می‌شود و طبایع مصدری و لوازم ماهیات و نسب و اضافات، از این قبیل است. پس وجود به معنای مصدری، نه حقیقت

و ذات وجود، و شیئیت و امکان و وجوب و محمولات مشتق از آنها، معقولات ثانی به معنای مذکور است که در حکمت مابعدطبیعت استعمال شده است. روشن است که شأن حقیقت بسیط نوری وجود، این نیست که معقول اول باشد؛ چه رسد به آنکه معقول ثانی باشد؛ بلکه وجود، مصداق مفهوم است. بر پایه اصالت وجود، معقول ثانی بودن وجود به معنای مصدری، یعنی عنوان، در نظر ابتدایی، چیز غریبی است؛ زیرا چنانکه مفاهیم انسان و اسب و آب و آتش و سفیدی و سیاهی و مانند آنها، معقولات اولی اند، چون عنوانات برای معنونات خارجی اند، مفهوم وجود نیز معنونی مانند وجود خاص دارد که وجود واجب تعالی و وجودات ممکنات است؛ بلکه معنونات، اولاً و بالذات برای وجود است؛ زیرا ماهیات اعتباری اند؛ اگر چه بالعرض متحقق بوده و وجود کلی طبیعی به تبیین رسیده است؛ لذا، ماهیات نیز معقولات اولی اند. با این وصف، میان دو مقام فرق است؛ زیرا افراد خارجی طبایع ذهنی، افراد ذاتی اند؛ چون ماهیت در موطن ذهن و موطن خارج محفوظ است، برخلاف انحاء وجودات خارجی که افراد ذاتی برای وجود عام نیستند؛ زیرا میان آنها، ماهیت مشترک نیست و بر پایه تحقیق، وجود عام، اعتبار عقلی غیر مقوم افراد خود است.

باید توجه داشت که جداسازی میان «وجود به معنای مصدری، یعنی موجودیت» و «مفهوم عام وجود»، به اینک مقصود صدرالمتألهین آن است که «موجودیت» معقول ثانی است، اگر چه وجهی دارد - زیرا فرق میان وجود به معنای مصدری و مفهوم عام وجود، مانند فرق میان علم مصدری و علم به معنای صورت حاصله است؛ و از این رو، میان «هست بودن» و «هستی» در فارسی فرق است، چنانکه میان «سفید بودن» و «سفیدی» فرق است - با این وصف، فایده‌ای در قرار دادن این مسئله به عنوان مسئله علمی نیست. علاوه بر آنکه صدرالمتألهین در بسیاری از مواضع، میان آن دو تفریق نکرده است؛ پس «وجود عام مصدری» گفته می‌شود. در این زمینه می‌توان به مباحث اصالت وجود هنگام نقل عبارات/بزن سینا و بهمنیار برای استشهاد مراجعه کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ سبزواری، ۱۹۸۱م، ص ۳۳۲).

۵. تنظیر وجود مطلق با بسیط الحقیقه

به نظر صدرالمتألهین، اصطلاح وجود مطلق و وجود مقید میان اهل عرفان، غیر از این دو اصطلاح میان اهل نظر است. نزد عارفان، وجود مطلق، وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حد خاص نیست و وجود مقید، مانند انسان و فلک و نفس و عقل، برخلاف آن است. گویا مشهور میان حکیمان، تخصیص مطلق و مقید به مفاهیم ذهنی مطلقاً است؛ اما در عرف عارفان، به وضع تخصیصی یا تخصیصی، برای امر عینی وضع شده و آن مثل کلیت به معنای سعه و احاطه است؛ چنانکه در عرف حکمای اشراقی است و مثل لا بشرط و غیر آن است که در وجود حقیقی استعمال شده است. وجود مطلق، کل اشیا بر وجه ابط است؛ زیرا وجود مطلق، فاعل هر وجود مقید و کمال آن است و روشن است که مبدأ هر فضیلتی نسبت به دارای آن مبدأ، اولی به آن فضیلت است؛ پس مبدأ و فیاض همه اشیا باید کل اشیا بر وجه بلندتر و برتر باشد. در راستای تبیین مطلب می‌توان گفت که در سیاهی

شدید، جمیع حدود ضعیف سیاهی - که مراتب آنها پایین‌تر از مرتبه سیاهی شدید است - بر وجه اسط موجود است و در مقدار عظیم، همه مقادیر پایین‌تر از مقدار عظیم، از حیث حقیقت مقداری خود، نه از حیث تعینات عدمی از قبیل نهایات و اطراف، موجود هستند. برای مثال، خط واحد ده زراعی، شامل یک زراع و دو زراع و نه زراع از خط بر وجه جمعیت اتصالی است؛ اگر چه مشتمل بر اطراف عدمی آنها نیست که هنگام انفصال از آن، وجود جمعی برای آنها حاصل است و آن اطراف عدمی، داخل در حقیقت خطیت، یعنی طول مطلق نیست؛ حتی اگر وجود خطی غیرمتناهی فرض شود، نسبت به این خطوط محدود، اولی‌تر و سزاوارتر به خطیت است. اطراف عدمی صرفاً از جهت نقایص و قصورات لاحق بر آن خط غیرمتناهی، داخل در ماهیت این خطوط محدود ناقص می‌شوند. اولویت خط غیرمتناهی مفروض نسبت به خطوط محدود به خطیت بدین دلیل است که چیزی از سنخ خط از آن فوت نشده، بلکه قوایل و نقاط برای مثال از آن فوت شده است و آنها مابین نوعی با آن دارند؛ زیرا قوایل، جواهرند و خط، عرض است و نقطه، حد مشترک میان خطوط است و حدود مشترک، مابین نوعی با دارندگان حدود دارد. وضعیت در سیاهی شدید و اشتغال آن بر سیاهی‌های پایین‌تر از آن و در حرارت شدید و اشتغال آن بر حرارت‌های ضعیف نیز چنین است. بر این پایه، حال اصل وجود و قیاس احاطه وجود جمعی واجبی که تمام‌تر از آن نیست، به وجودات مقید محدود به حدودی که اعدام و نقایص خارج از حقیقت وجود مطلق و داخل در وجود مقید، داخل در آنها می‌باشند را می‌توان تا حدی درک کرد و گویا در سخن الهی که می‌فرماید: «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (الأنبیاء: ۳۰)، اشاره به آن حقیقت است. رتق، اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط است؛ و فتق، تفصیل آن به آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و ملک است. نیز می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (الأنبیاء: ۳۰). آب حقیقی همان رحمت حق تعالی است که هر چیزی را در بر گرفته است و فیض جود اوست که بر هر موجودی می‌گذرد. شاید ظهور این در وحدت در کثرت، بیش از ظهورش در کثرت در وحدت باشد و کلمه «حی» صفت موضح است، نه مخصص؛ و اشاره به این است که هر چیزی، حیات و شعور دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۱۶-۱۱۷). گویا این بیان، بر علیت مطلق برای مقید بنا داشته شده و علت، واجد کمال معلول خود است؛ چنانکه در تحقیقات مابعدطبیعی بیان شده است که معطی شیء فاقد شیء نیست و این بیان تامی است. عنوان در اینجا این قرار داده شده است که مبدأ وجودات، فاعل و غایت همه وجودات است و از قبیل تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است و دلیل آن است که معطی خیر و کمال، فاقد آن نیست و غایت شیء، کمال آن است و کمال شیء همان شیء با امری زاید است؛ زیرا اگر غایت و کمال شیء، فاقد آن باشد، وصول شیء به آن غایت و کمال، از قبیل استکمالات نیست؛ بلکه از قبیل تکونات و تفاسدات است (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۱۶). به نظر حکیم سبزواری، سخن عارفان که او وجود مطلق است، نظیر سخن حکیمان است که وجود بسیط، کل وجودات است (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۱۶-۱۱۷).

جمع بندی

به نظر حکیمان، حقیقت حق تعالی، وجود بشرط لا، یعنی به شرط عدم اتصاف به فقدانها و نقصها و حدود عدمی است؛ و به نظر عارفان، حقیقت حق تعالی، وجود مطلق از هر قیدی حتی قید بشرط لائیت یا لا بشرطیت است. وجود مطلق نزد عارفان، وجودی است که محصور در امر معین و محدود به حد خاص نیست و این اصطلاح نزد آنها به وضع تخصیصی یا تخصصی، برای امر عینی وضع شده است. این اطلاق، امری سلبی است و مستلزم سلب همه اوصاف و احکام و نعوت از کُنه ذات، و عدم تقید و تجدد در وصفی یا اسمی یا تعینی یا غیر آنها، حتی از این سلوبات است؛ و به سخن دیگر، بر پایه این اطلاق که وصف سلبی است، او تقید به چیزی نمی‌یابد؛ به این معنا که قید در آن اعتبار نمی‌شود؛ نه اینکه عدم قید در آن اعتبار می‌شود. در سخنان صدرالمتألهین، تعبیر گوناگونی در مورد حقیقت حق تعالی به کار رفته است؛ از قبیل وجود ملحوظ به نحو لا بشرط؛ هویت غیبی؛ غیب مطلق؛ طبیعت وجود؛ طبیعت وجود مطلق بما هو مطلق؛ وجود مطلق؛ ذات احدی؛ حقیقت بشرط لا شیء؛ و صرف وجود به شرط تجرد از زواید، که بخشی از آنها در مقام گزارش دیدگاه عارفان است. صدرالمتألهین، ذات حق تعالی را حقیقت وجود می‌داند. حقیقت وجود، غیر از وجود انتزاعی اثباتی عام بدیهی و متصور ذهنی است که از معقولات ثانیه و مفهومات اعتباری است. حقیقت وجود به معنای اصل و صرف و محض وجود است که آمیخته به حدی یا نهیاتی یا عدمی یا نقصی یا عمومی یا خصوصی یا صفتی غیر از وجود نیست و با نفی همه اعتبارات و حیثیات انضمامی یا انتزاعی تعلیلی یا انتزاعی تقییدی و بدون ملاحظه هر حیثیت حقیقی یا اضافی یا سلبی، مصداق مفهوم عام وجود و مبدأ انتزاع این معنای کلی است. به نظر صدرالمتألهین، وجود مطلق، کل اشیا بر وجه ابسط است؛ و به بیان حکیم سبزواری، سخن عارفان که او وجود مطلق است، نظیر سخن حکیمان است که وجود بسیط، کل وجودات است. تعبیر لا بشرط و بشرط لا درباره حقیقت وجود در بیانات صدرالمتألهین، گویا قابل توفیق باشد به اینکه مقصود، نفس وجود من حیث هو و حقیقت وجود مطلق بحت و بسیط و مسوط است که به ذات خود ابای از عدم داشته و طارد عدم از غیر خود است؛ و گاهی در عرف عارفان از آن به احدیت ذاتی تعبیر شده است؛ و مقصود از لا بشرط، عدم تحدید و تضییق است و مقصود از بشرط لا، خود آن حقیقت است و کلمه «لا»، سلب سلب، یعنی سلب مفاهیم و حدود و ماهیت و نقایص امکانی و اعدام من حیث هی است، نه سلب شیء از آن جهت که حقایق وجودی است؛ و مقصود از به شرط اطلاق نیز خود آن حقیقت است و مراد از این اطلاق، ارسال و سعه وجودی است، نه آنچه در مفاهیم استعمال می‌شود؛ و این شرط مانند حیثیت اطلاقی، حکایتی از عدم شرط و تقییدی برای عدم تقیید است. البته گاهی مطلق بر وجود منبسط اطلاق می‌شود. بر این اساس، مطلق به اشتراک بر واجب و فعل او اطلاق می‌شود، با این وصف، هنگامی که در عرف عارفان، وجود مطلق بر حق واجب اطلاق می‌شود، مقصود وجود منبسط نیست، و گرنه مفاسد شنبعی لازم می‌آید. به نظر صدرالمتألهین، صرف وجود، غیب محض و ناشناخته مطلق است و صرفاً از ناحیه لوازم و آثارش شناخته می‌شود و وضع اسم مخصوص برای ذات احدیت و هویت وجودی، با قطع نظر از نسب و اضافات، به هیچ وجه متصور نیست.

منابع

- آشتیانی، مهدی، ۱۳۷۲، *التعلیقه علی شرح المنظومه، قسم الحکمه*، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۶، *التعلیقه علی شرح المنظومه، قسم المنطق*؛ ج ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشکوری، هاشم، ۱۳۷۱، *التعلیقه علی النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- اصفهانى، صائغ الدین علی بن ترکه، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- سبزواری، هادی، *التعلیقه علی الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*؛ ج ۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات و أنوار البینات*، تحقیق خواجوی، ج ۱، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، ج ۱، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، ترجمه و شرح امامقلی عماد الدوله، ج ۲، تهران، طهوری.
- _____، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، بی تا، *یقاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح أصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۹۸۱م، *التعلیقه علی الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، محمدجعفر، ۱۳۸۶، *شرح رساله المشاعر*، ج ۱، قم، بوستان کتاب.
- مہائمی، علاءالدین علی، ۱۴۲۹ق، *مشرع الخصوص إلى معانی النصوص*، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نوری، حسن، ۱۳۷۸، *التعلیقه علی المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- نوری، ملاعلی، ۱۹۸۱م، *التعلیقه علی الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- هیدجی، محمد، ۱۹۸۱م، *التعلیقه علی الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.