

## توحید وجودی و نظریه وحدت وجود

محمدحسن قدردان قراملکی\*

### چکیده

رابطه توحید وجودی با هستی و کثرات از موضوعات کلامی و عرفانی است که در علم کلام کمتر بدان توجه شده است. نویسندگان برای اثبات مدعای خود با ادله عقلی ناظر به ذات الوهی (صرف الوجود، بسیط الحقیقه، اطلاق، تحلیل علت فاعلی) و ناظر به جهان (وجود معلولی و ربطی جهان و کثرات) به تقریر و اثبات فرضیه خود پرداخته است. رویکرد دوم مقاله رویکرد نقلی است که با تحلیل آیات و روایات با تقریرات مختلف (حضور خدا در تمام هستی، معیت و قرب خدا با هستی، توصیف خدا به اول و آخر، ظاهر و باطن و نور) نظریه تعمیم توحید وجودی به کل هستی و کثرات خارجی مورد تحلیل و تقریر قرار گرفته است که عملاً به نفی نظریه تباین وجود واجب و ممکن و اثبات وحدت وجود منتهی می‌شود.

### واژگان کلیدی

توحید، توحید ذاتی، توحید وجودی، وجود ربطی، اطلاق، ظهور، تجلی.

ghadrdang@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۴

\*. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۸

### طرح مسئله

درک حقیقت توحید خصوصاً توحید وجودی و ذاتی حتی برای خواص امر محال است، لکن درک زوایای آن برای خواص آن هم به اندازه ظرفیتشان امر ممکن است. حقیقت توحید وجودی دو ساحت ایجابی (حصر وجود به خدا) و ساحت سلبی (نفی وجود از غیر خدا) دارد که متکلمان نوعاً به ساحت سلبی آن اهتمام نورزیده و عرفا به هر دو ساحت عنایت داشتند. نگارنده با الهام از عرفا و متکلمان دارای مشرب عرفانی می‌کوشد برای اولین بار در یک تحقیق مستقل نشان دهد که لازمه توحید وجودی تعمیم کل وجود و هستی به خدا و نفی وجود غیر خداست. به دیگر سخن، هدف این تحقیق ارائه تعریف دقیق توحید و به تبع آن توحید وجودی است، به گونه‌ای که ساحت سلبی آن برجسته گردد. خروجی چنین تعریفی تضعیف نظریه تباین و غیریت وجود ممکن با وجود خداست که خود به خود به نظریه اشتراک معنوی وجود ممکن و واجب‌الوجود منتهی می‌گردد که در عرفان از آن به وحدت وجود بحث می‌شود.

### تعریف توحید و اقسام آن

توحید در لغت از کلمه «وحدت» مشتق شده و به معنای یکی است، (جرجانی، ۱۴۱۷: ۳۱؛ فخر رازی، ۱۳۹۶: ۳۱۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۵ / ۳۰۰) اما توحید از باب تفعیل در دو معنا به کار می‌رود. یکی ایجاد وحدت «یکی گردانیدن»، دومی یکی نمودن و اعطای وصفی به شی‌ای است، مثل تحریک، تلوین و تسوید که به معنای حرکت دادن یک شی ثابت، رنگ کردن، سیاه کردن است.

اما توحید در اصطلاح دینی خصوصاً مباحث اعتقادی در سه معنا به کار می‌رود.

- ۱) علم کلام (معنای عام): یک معنای اعم است که به علم کلام و اعتقادات اطلاق می‌شود، (مقابل اصطلاح «فروع دین» و «اخلاق») (عبدالجبّار، بی‌تا: ۴ / ۲۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۶۴)
- ۲) مطلق مباحث خداشناسی اعم از اثبات، اسماء و صفات و توحید، (معنای خاص): (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۱۹)
- ۳) اعتقاد انسان به یگانگی خدا (معنای اخص): معنای اخیر شایع و مقصود ما هم در این تحقیق است؛ بنابراین مقصود از توحید یکی انگاری موجود دارای صفات کمالی مطلق است، به این معنی که موجود دارای صفات کمالی مطلق و بدون نقص فقط به وجود خداوند منحصر شده است. (جرجانی، ۱۴۱۷: ۳۱؛ آمدی، ۲۰۰۳: ۹۲)

### الف) توحید ذاتی<sup>۱</sup>

بنابر معنای سوم توحید (نسبت وحدت به مفعول) معنای ظاهری توحید ذاتی این می‌شود که ذات خدا دارای

۱. اصطلاح فوق در سده‌های اخیر ابتدا در فلسفه شایع شد و سپس در کلام هم به کار رفت، (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷: ۳ / ۴۰۷؛ قاضی سعید قمی، ۱۳۷۴: ۲ / ۵۰۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۰۲؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۲۳۶)

وصف وحدت و یگانگی است. ذات خدا واحد است، یعنی مرکب نیست، (بساطت ذات) و نیز ذاتی مانند ذات خدا وجود ندارد. (وحدت ذات)

متکلمان در تعریف توحید بیشتر به ساحت ایجابی آن توجه دارند، به این صورت که دغدغه شان اثبات وجود خداوند یکتاست که آن بر دو اصطلاح بساطت و وحدت ذات به کار می‌رود.

مقصود از توحید ذاتی به معنای بساطت این است که خداوند وجود هستی محض و بسیط بوده و از هیچ جزئی تشکیل نشده است. و به بیانی هرگونه کثرت و تعدد درونی آن نفی می‌شود. به بیان سوم خداوند از هیچ شیءای مرکب نیست.

گونه دیگر توحید ذاتی، توحید و یگانگانگاری خدا در برابر تعدد و کثرت بیرونی است، به این معنی که علاوه بر ذات خدا، خدای دیگری در عرض آن وجود ندارد. برخی از قسم اول به «توحید احدی» و از قسم دوم به «توحید واحدی» تعبیر می‌کنند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۶۸)

اما اینکه آیا توحید افزون بر اثبات یگانگی خدا (نقش ایجابی) به معنای نفی و سلب وجود از سایر وجودها است؟ متکلمان به صورت صریح متعرض آن نشدند، بلکه وجودهای مباین با وجود خدا را پذیرفته و آن را منافی توحید نمی‌انگارند، نهایت آنان وجودهای مباین را نه در عرض بلکه در طول وجود خداوند توصیف می‌کنند که آنها مخلوق خداوندند. به تعبیر صریح‌تر اکثریت قریب به اتفاق متکلمان به وحدت وجود اعتقادی نداشته بلکه به کثرات وجودات قائل‌اند.

البته تعریف برخی از متکلمان - که گرایش عرفانی دارند - از توحید ذاتی به تعاریف عرفا قرابت دارد، مثلاً امام غزالی تعریف توحید را در چهار سطح (۱. زبانی ۲. قلبی ۳. اعتقاد به صدور کل جهان به صورت نظام ترتیبی از فاعل واحد ۴. حصر وجود به ذات الوهی) تقسیم کرده و در توضیح قسم اخیر تأکید می‌ورزد که موجود در حقیقت یکی بیش نیست، و کثرات جهان معلول عدم التفات به ذات حق تعالی و توجه به اختلافات است، مثل شخصی که انسان را یک شیء می‌بیند و شخص دیگری که نگاهش به انسان از زاویه اجزایش مانند دست، پا، صورت و سر است، انسان موحد کسی است که نگاهش به کل جهان باشد و نه به اجزای متعدد آن. (غزالی، ۱۹۷۸: ۱۴۴)

خواجه طوسی نیز عبارتی قریب به نظریه عرفا بل می‌توان به جرئت مدعی شد که عین آن را گفته است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۳)

اما عرفا در تعریف وحدت ذاتی خدا، موصوف و متعلق وحدت را نه وجود کامل و مطلق (دیدگاه متکلمان) بلکه اصل وجود می‌انگارند، به این نحو که اصل و حقیقت وجود در ذات خداوندی منحصر شده است و غیر آن وجودی ندارد تا در وحدت وجود خداوندی خللی وارد شود، و سایر موجودات نه وجود بل تجلی و نمود وجود حق تعالی‌اند که لازمه‌اش انحصار وجود به خداست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۹)

**ب) توحید وجودی**

مقصود از توحید وجودی حصر وجود حقیقی به وجود خداست، به گونه‌ای که وجود غیر خدا تحقق‌ی ندارد، نهایت وجودهای خارجی جلوه، ظهور و پرتو وجود الوهی‌اند. محقق نراقی درباره توحید وجودی یک مبحثی را اختصاص داده و در ابتدای آن چنین به تعریف توحید وجودی می‌پردازد:

[المقام الرابع] في بيان التوحيد الوجودي؛ اي كون وجود الحق واحدا هو الله تعالى وما عداه شئوناته واعتبارات وتجليات له. (نراقی، ۱۳۸۱: ۲۶۹)

مراد ما هم از توحید وجودی در این تحقیق معادل توحید ذاتی (توحید احدی و واحدی) است که محور بحث بر مسئله توحید واحدی یعنی حصر وجود به وجود الوهی و ظهور انگاری سایر وجودات متمرکز شده است.

**تعریف و تبیین اجمالی وحدت وجود**

موضوع این تحقیق توحید ذاتی و وحدت وجود است که در صفحات پیشین تعریف و اقسام توحید ذاتی به اختصار گذشت. در این گفتار به توضیح اجمالی وحدت وجود می‌پردازیم.

«وحدت وجود» یک کلمه ترکیبی «مضاف و مضاف الیه» مثل: وحدت نظر است. معنای ظاهری آن این است که وجود و هستی در یک «وجود» منحصر شده است. در اینجا بالفور این سؤال سبز می‌شود ما در عالم خارج نه یک وجود و به تعبیر دقیق نه یک موجود بل موجودات متکثر و مختلفی را مشاهده می‌کنیم که آن با وحدت وجود سازگار نیست. در پاسخ سؤال فوق طرفداران نظریه وحدت وجود به تبیین و توضیح نظریه و مقصود خود پرداخته‌اند که ما در این مقاله تنها به تبیین نظریه معروف آن یعنی وحدت شخصیه وجود و مقایسه آن با توحید وجودی می‌پردازیم. نخست به ذکر نکته‌ای در باب ذات الهی و چگونگی تعین آن اشاره می‌کنیم.

**الف) سه اعتبار برای وجود خدا**

عرفا برای وجود خداوند سه اعتبار قائل‌اند.

**الف) اطلاق مقسمی:** اعتبار اول ذات و وجود مطلق بحت و خالص است که در آن هیچ اعتبار، لحاظ، اسم و رسمی نیست، حتی این قیود سلبی بلکه وصف اطلاق نیز در آن اعتبار نمی‌شود، و به تعبیری «لا بشرط مقسمی» است که آن نیز قید محسوب نمی‌شود، بلکه به نحو سالبه محصله از آن سلب و نفی می‌شود. و تعبیر از آن به «مطلق» و «اطلاق مقسمی» عنوان اشاره و از باب ضیق بیان و قلم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۸ - ۴۶)

**ب) مقام احدیت و الهیه:** این مقام نیز وجود بحت، بسیط و خالص است که در آن همه قیود، اسماء و صفات، تعینات سلب و نفی می‌شود، «بشرط لا»، «لا اسم له و لارسم له». (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵)

**ج) مقام واحدیت:** مقام دیگری است که در آن خداوند با اسماء و صفات ذاتیش لحاظ و اعتبار می‌شود.

در این مقام ذات الهی با وصف ذاتی لحاظ می‌شود، این مقام مقام ذات و علم حق به اسماء و صفات خود می‌باشد که در عرفان به «مقام واحدیت»، «حضرت دوم»، «فیض اقدس»، تعبیر می‌شود. تعینات و ظهورات کمالی خداوند در مقام واحدیت مسمی خود (ذات احدیت) را نشان می‌دهد. تجلیات بعدی که تجلیات متجدد و متعاقب است، اسماء و تجلیات خداوند به‌شمار می‌آیند.

#### ب) تعین اطلاقی یا اطلاقی سعی خداوند

نکته دومی که به‌عنوان مقدمه به توضیح آن می‌پردازیم چگونگی رابطه خدا با جهان و به تعبیر دقیق با تجلیات خود است. عرفا تعین را به دو قسم «تعین اطلاقی و احاطی» و «تعین مقابل» تقسیم کرده‌اند. مقصود از قسم نخست لحاظ شیء متعین به افراد و اجزاء خود است، مثل تعین انسان به‌عنوان کل نسبت به اجزای بدن خویش. در قسم دوم شیء متعین نسبت به غیر خود مورد لحاظ و مقایسه قرار می‌گیرد. مثلاً انسانی به نام حسن یک تعین خاصی نسبت به انسان دیگری دارد که آن تعین خاص وجه تعین و افتراق آن دو شده‌اند. عرفا ذات خدا و نیز تعین‌های او را از نوع تعین اطلاقی و احاطی توصیف می‌کنند، (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۸؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۱۱۰)، چراکه آن وجود حقیقی، صرف و واحد است و بقیه موجودات پرتو و ظل وجود آن‌اند، لذا در واقع موجودی مقابل و غیری نیست تا وجود خدا نسبت بدان تعین خاصی داشته باشد، بلکه تعین خدا از قسم احاطی است که وجودش جامع، ساری و محیط به سایر موجودات مادون است. از این اصل در حکمت متعالیه به «بسیط الحقیقه کل الأشياء» تعبیر می‌شود.

#### تبیین نظریه وحدت وجود

بعد از این مقدمه (سه اعتبار برای وجود خدا و تعین اطلاقی یا اطلاق سعی خدا) به تبیین نظریه عرفا در وحدت وجود می‌پردازیم.

اشاره شد که عرفا معتقدند حقیقت وجود - که همان وجود و واجب‌الوجود بالذات است - یک وجود بیش نیست، به تعبیری وجود و موجود در یک وجودی به نام ذات الوهی منحصر شده است. منتهی این وجود در ذات خود بسیط مطلق و وجود صرف بدون تعین است که از این حیث وحدت ذات و وجود و موجود حفظ شده است، (ذات احدی) اما مقام واحدیت خداوندی - که با اسماء و صفاتش معتبر می‌شود - مقام ذات و اسماء و صفاتش است. یکی از صفات خدا علم خدا به ذات خویش و به تبع آن ظهورات و تجلیاتش است که این علم همراه صفات دیگر الهی مثل جود و حب ذات و فعل مقتضی بسط وجود و ظهورات است که به حرکت حبی و ایجاد منتهی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲ / ۳۱۳)

پس وجود یک حقیقت شخصی منحصر در ذات الوهی دارد، اما کل جهان ممکن نه وجود بل پرتوها و

جلوه‌های الهی‌اند. بنابراین عرفان منکر و مخالف کثرات نیست، بلکه کثرات را وصف جلوه و نه وجود می‌انگارد و از طریق تعیین احاطی و سعی خود به توجیه آنها می‌پردازد. (همان: ۷۳)

به دیگر سخن، موجودات متعدد و مختلفی که ما مشاهده می‌کنیم نه وجود بل تجلی و ظهور وجود بسیط و واحدی به نام خداوندند.

درک حقیقت نظریه وحدت وجود سخت و دشوار است، لذا عرفا مجبور شدند آن را در قالب مثال و تشبیه بیان کنند. به نظر می‌آید بهترین مثال در این باره مثال نفس انسان و صورت‌هایش است. نفس با قدرت خلاق خود به انشاء صور ذهنی مثل صورت انسان، دریا یا جنگل و کوه می‌پردازد. صور ذهنی ابداع و تجلی نفس است و بر صور ذهنی مثل صورت جنگل می‌توان گفت: «صورت جنگل نفس است»، چراکه اصل وجود آن بلکه وعای حدوث و تحققش وجود نفس است و از آن خارج نیست، و بر همین اساس هم می‌توان گفت نفس محیط و داخل در صورت ذهنی است و از آن خارج نیست، در عین حال اینکه دخول و احاطه نفس در صورت خویش یا خروج آن مثل دخول و خروج اشیا مادی نیست.

### ادله عقلی نظریه تعمیم توحید وجودی به هستی (وحدت وجود)

اشاره شد که جمعی از متکلمان دارای رویکرد عرفانی و فلسفی توحید وجودی را به کل هستی تعمیم داده که برون‌داد آن وحدت وجود است. آنان با نگاهی به مبانی و ادله نظریه وحدت وجود در قالب ادله عقلی و نقلی به تقریر نظریه خود پرداخته‌اند که اینجا به صورت مختصر اشاره می‌شود.

#### الف) ادله عقلی

یک بخش از ادله دیدگاه فوق رویکرد عقلی است که اینک به اهم آن اشاره می‌شود. نکته قابل ذکر اینکه ادله عقلی یا از تحلیل ذات الوهی به عنوان مبدأ و علت آفرینش یا از تحلیل جهان به عنوان موجود ممکن و وجود ربطی استنتاج می‌شود که نخست به قسم اول و سپس به قسم دوم خواهیم پرداخت.

#### ۱. ادله عقلی ناظر بر ذات الوهی

ادله عقلی ناظر بر ذات الوهی خود به ادله ذیل قابل تقسیم است.

یک. برهان «بسیط الحقیقه کل الأشیاء».

یکی از براهین اثبات وحدت وجود، به صفت ذاتی واجب‌الوجود یعنی بساطت بر می‌گردد، با این توضیح که: همه اندیش‌وران متأله در بساطت ذات الوهی به نحو اتم اعم از وجودی، عقلی و وهمی تردیدی ندارند و در کلام و فلسفه اثبات شده است. لازمه چنین وجود بسیطی این است که آن وجود، محض و خالص باشد. به تعبیری، ذاتش تمام و کل اشیا و حقایق وجودی باشد و نتوان وجودی را از آن سلب کرد و گرنه لازم

می‌آید ذاتش مرکب از وجود و عدم وجود مسلوب، گردد که آن با بساطت ناسازگار است. بر این اساس ذات الوهی بر تمام اشیا حتی موجودات با عنوان ممکنات مشتمل است و وجود آنها از وجود ذات الوهی خارج نیست و فرض خروج و نسبت تباین ممکنات با واجب‌الوجود با بساطت ذات متعارض است، (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۷۷؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۶۸)

#### دو. برهان صرف‌الوجود

واجب‌الوجود دارای وجود صرف، بحت و محض است، به این معنی که وجود آن خالص و ناب و کامل است و عدمی بر آن قابل عروض و نسبت نیست، و به تعبیری نمی‌توان جا و مجالی تصور و پیدا کرد و مدعی شد وجود در آن جاری و ساری نیست، چراکه چنین فرضی موجب ایجاد حد و نسبت عدم برای موجود صرف و خالص می‌شود که آن با فرض صرف‌الوجود و الحقیقه تعارض دارد، (همان: ۱ / ۱۳۵) مثلاً مدعی شد موجود «الف» موجود متباین و متغایر با وجود «ب» یا خداست که لازم‌اش این است که ما دو موجود در هستی داشته باشیم، یکی وجود خدا و دومی وجود «الف» که نسبت آن دو نیز تغایر است. چنین فرضی ناسازگاری با توحید ذاتی و صرف‌الوجود است.

به تقریر منطقی:

(الف) «وجود»، صرف‌الوجود و الحقیقه است.

(ب) صرف‌الوجود و الحقیقه واحد و بدون کثرت است.

پس: «وجود»، واحد و بدون کثرت است.

لازمه نتیجه فوق این است که هرچه کثیر و مختلف است، «وجود» نیست.

اما اینکه کثرت از چه سنجی‌اند؟ پاسخ وحدت وجودی‌ها توصیف آنها به تعینات، پرتو و نمود وجود الوهی است.

#### سه. برهان اطلاق و بی‌نهایت

یکی از صفات واجب‌الوجود، اطلاق و بی‌نهایت بودن است، به این معنی که وجود حق تعالی فراگیر، مطلق و بدون حد و قیدی است و نمی‌توان جا یا مجالی را تصور کرد که وجود خدا در آن ساری و جاری نباشد؛ چراکه در این صورت وجود خدا مقید به عدم حضور و جریان در محدوده خاص شده است که آن با فرض بین‌نهایت و اطلاق ناهمخوان است، (همو، ۱۴۱۷: ۶ / ۸۹)

بر این اساس نظریه تباین و تغایر موجودات ممکن با واجب‌الوجود با اطلاق وجودی حق تعالی سازگاری ندارد و موجب تحدید وجود بی‌کرانش می‌شود، به خلاف نظریه وحدت وجود که وجود حق تعالی را در تمام موجودات ساری و جاری می‌داند و موجود و موضعی نیست که آن از وجود خدا منفصل باشد.

#### چهار. تحلیل علت فاعلی

موجود ممکن موجود ربط بل عین ربط و فقر است که وجودش ظل و پرتو وجود علت مفیضه است، همین سخن را می‌توان در وجود علت اما به وجه خاص و متناسب علت بیان کرد، به این صورت که ذات

واجب‌الوجود وجود صرف، بسیط و مستغنی از غیر است که علت، فیاضیت و مبدئیت آن - به دلیل بساطت و صرف ذات و عینیت صفات و ذات - عین ذات الوهی است، به تعبیری علت و فیاضیت، ذاتی حق و منقطع از غیر و خارج است، چراکه اولاً غیر در بین نیست، و ثانیاً آن موجب نیاز واجب‌الوجود می‌گردد، (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۷۱)

بنابراین معلول چنین علتی از ناحیه ذات علت «خدا» صادر گشته است که لازمه‌اش به دلیل اصل سنخیت علت و معلول عینیت وجود معلول با وجود علت مفیضه است. وگرنه یعنی در صورت تباین ذات علت مفیضه «واجب‌الوجود = خدا» با وجود معلول، چگونگی صدور معلول از خدا قابل توجیه نخواهد بود که پیش‌تر اشاره شد که «فاقد شیء معطی شیء نمی‌تواند باشد».

چنان‌که در صفحات پیشین اشاره شد، به همین دلیل (وجود رابطه سنخیت بین ممکنات و خدا) از منظر قرآن کریم جهان نه معلول بل «عالم» و «آیه» و نشانه حقیقی و تکوینی خداست که با مشاهده جهان می‌توان حق تعالی را نیز مشاهده کرد.

## ۲. دلیل عقلی ناظر بر جهان (تحلیل وجود معلول و ارجاع آن به تشآن)

ذیل عنوان ادله عقلی اشاره شد که ادله عقلی نظریه وحدت وجود به دو قسم ناظر بر ذات الوهی و جهان قابل تقسیم است، که اینک به تبیین قسم دوم می‌پردازیم.

از تحلیل موجود ممکن به موجود معلول و انتهای به واجب‌الوجود نظریه وحدت وجود اثبات می‌شود که با بیان مقدماتی به تبیین آن می‌پردازیم.

**الف) فقر ذاتی و ربطی معلول:** در صفحات گذشته به صورت متعدد اشاره شده است که جهان و موجود ممکن از دو حیث قابل تحلیل است. یک حیث آن ذات و ماهیت است که صرف امکان و نیاز و فقر و وابستگی به غیر است، به طوری که اگر آن غیر - به تعبیری علت هستی‌بخش - نباشد، ما موجودی به نام ممکن نخواهیم داشت. حیثیت دوم حیثیت وجودی است که آن بعد از افاضه وجود توسط علت مفیضه قابل تصور و تحلیل است. موجود ممکن هرچند بعد از افاضه دارای وجود و هستی می‌شود، لکن باید دقت شود به علت حیثیت اولش (فقر ذاتی) هم در حدوث و هم در بقا به علت خود وابسته و متقوم است. صدرا از این طریق درصدد اقامه برهان بر وحدت وجود بر آمده است. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱ / ۴۷)

**ب) وحدت وجودی علت مفیضه، مستلزم وحدت معلول:** از آنجا که وجود علت مفیضه موجود ممکن یعنی واجب‌الوجود وجود صرف، بسیط و به تعبیری یک وجود بیش نیست، بر این اساس آن نیز به معلول یا معالیل خویش یک وجود می‌تواند افاضه نماید، لازمه آن این است که موجود ممکن و معلول دارای وجود واحد باشد (قاعده الواحد)؛ وگرنه، یعنی در صورت داشتن وجودهای متعدد سه فرض مطرح است.

۱. علت مفیضه وجودات ممکن متکثر، واجب‌الوجود باشد. در این صورت این اشکال طرح می‌شود که



وجود واجب‌الوجود وجود واحد و بسیط بود، چگونه به موجودات متعدد و متغایر با وجود خویش، هستی افاضه نموده است؟ درحالی که فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیئی گردد.

۲. علت مفیضه وجودات ممکن متکثر، علت یا علل غیر از واجب‌الوجود باشد که آن نیز باطل است، چراکه علت ممکنات واجب‌الوجود است و آن واحد است و لذا علت دیگر باقی نمی‌ماند.

۳. وجودات متعدد خود به خود و بدون علتی تحقق یافته‌اند. آن صُدْفه است که عقل آن را برنمی‌تابد. با تأمل در نکات فوق می‌توان گفت موجود ممکن نه موجود ممکن و رابطی، بلکه وجود ربط و عین ربط است، که ماهیتش تعلق و ربط به غیر (علت مفیضه) است که هستی خویش را از علت مفیضه خود دریافت می‌کند؛ بلکه بالاتر یعنی وجود معلول غیر از پرتو و سایه وجود علت مفیضه خویش نیست که نتیجه‌اش وحدت وجود است. از سوی دیگر، علت هستی بخش هم یک وجودی است که از آن فقط یک وجود می‌تواند ساطع گردد، لذا وجودات عالم هستی یک وجود است که آن هم در واقع ظهور هستی بخش خویش است.

### ب) ادله نقلی

قسم دوم ادله قائلان به وحدت شخصی وجود استناد به آیات و روایاتی است که در این جا به صورت مستقل به تبیین اهم آنها اشاره می‌کنیم.

#### ۱. آیات

از آیات می‌توان به صورت تقریرات مختلف ذیل نظریه فوق را استنتاج کرد:

#### یک. حضور خدا در تمام ابعاد هستی (داخل و خارج)

آیه «فَأَيُّمًا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ أَسِعَ عَلِيمٌ» (بقره / ۱۱۵) تمام جهات متحقق در عالم خارج را ظرف تحقق «وجه الله» توصیف می‌کند که مقصود از آن وجود الوهی و به تعبیری تجلی و فیض الهی است که وجود خدا در تمام جهات جاری و ساری است و نمی‌توان از جهتی نام برد که خدا در آن نباشد. این معنای آیه با وحدت وجود و نه تعدد و تباین وجود جهان و خدا قابل درک است، چراکه در صورت تحقق موجود متباین با وجود خدا نمی‌توان از تحقق «وجه الله» در آن خبر داد. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۱ و ۴۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۳۴۲؛ همو، ۱۴۰۹: ۱۴)

#### دو. معیت حقیقی خدا با اشیا

برخی از آیات به‌طور صریح بر معیت و همراهی وجود الوهی با وجود موجوداتی مثل انسان دلالت می‌کند که آن معیت نه معیت مادی و صرف قرب و نزدیکی باشد، بلکه فوق آن است، به نحوی که در ذات و عمق آن جاری و ساری است. «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ». (حدید / ۴)

لازمه نظریه وحدت و معیت حقیقی، سریان وجود حقیقی «واجب الوجود» در وجودات ممکن از جمله انسان است، به نحوی که نمی‌توان موجود ممکنی پیدا نمود که مستقل از وجود خدا باشد، بلکه آن به نوعی وجود الهی و به تعبیری تجلی وجود خداست. بر این اساس می‌توان مدعی شد وجود خدا با موجودات ممکن مثل انسان یکی است که لازم آن معیت و نوعی اندماج وجود خدا با وجود انسان - البته از نوع رابطه قیومی اشراقی و قیومی - است، چنان که آیه فوق به معیت تکوینی خدا با انسان تصریح می‌کند و اگر معیت فوق اعتباری انگاشته شود، لازم می‌آید وجود انسان مستقل و منفک از وجود خدا باشد که آن نیز لوازم باطلی چون توجیه‌ناپذیری وجود ممکن با فرض استقلال از واجب الوجود، تعدد واجب الوجود به همراه دارد. (حسینی طهرانی، ۱۳۷۷: ۳۷۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۳۴۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۵۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۸۴)

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آذُنٌ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ مَا كَانُوا. (مجادله / ۷)

استدلال پیشین در استدلال به آیه ذیل نیز قابل جری است که در آن تصریح شده خداوند بین دو فرد نجوا کننده تحقق و معیت دارد که آن با قول به وحدت وجود قابل بیان است.

#### پاسخ به یک اشکال (معیت دلیل بر تغایر و رد وحدت وجود)

مرحوم مروارید در استدلال به آیه فوق اشکال نموده که نفس فرض معیت و همراه بودن خدا بین دو فرد نجوا کننده دلیل بر تحقق غیریت، کثرت وجودات سه‌گانه است. (مروارید، ۱۴۱۸: ۸۴)

در این باره باید گفت نظریه وحدت وجود در عین اینکه وجود را یکی می‌انگارد بر تکثر و تغایر مظاهر و شئون الهی تأکید می‌ورزد، لذا آن چه در آیه فوق از تغیر و تکثر نجوا کننده و وجود خدا در کنار آن دو استفاده می‌شود، همان تکثر مظاهر و جلوه‌های مختلف است.

#### سه. قرب خدا به انسان

آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق / ۱۶) خدا را به انسان از رگ گردنش نزدیک‌تر توصیف می‌کند، که ظاهر نه قرب مجازی بلکه قرب حقیقی و تکوینی بین خدا و انسان است. این قرب حقیقی زمانی معنا پیدا می‌کند که وجود خدا در نفس انسان تحقق داشته باشد که آن در حق خدا با قول به فیض و تجلی خدا بودن نفس صدق پیدا می‌کند. پس نفس انسان نیز از وجود الوهی منفصل نیست.

محسن فیض کاشانی با مبنای حصر وجود به ذات الوهی و وصف ذات الوهی به تمام اشیا، نسبت خدا با اشیا را نسبت شیء به ذات و تجلیات خود وصف می‌کند که نتیجه‌اش نسبت احاطه، قاهریت و نهایت قرب است؛ (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۳۴۱ و نیز: عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۵)

**توجیه قرب الوهی**

مروارید در استدلال فوق خدشه کرده است که قرب و احاطه خدا نسبت به انسان به راه حل فوق منحصر نیست، بلکه چون خدا به انسان احاطه دارد و وجود و ثبوت انسان از خداست، لذا قرب الهی صدق می‌کند، (مروارید، ۱۴۱۸: ۸۴) لکن باید گفت بعد از اعطای وجود و ثبوت به انسان توسط خدا، چون رابطه آن دو در مقام بقا منفصل و منقطع می‌شود، قرب آن دو قابل تصور نیست.

**چهار. توصیف خدا به: اول و آخر، ظاهر و باطن**

بر اساس آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید / ۳) موجودات در سلسله وجود و مقام رتبه - که با یکدیگر مغایرتی دارند - به حسب ظاهر و به صورت کلی در سه رتبه «اول»، «میانه» و «آخر» قرار می‌گیرند، مثلاً موجودی که در ردیف اول قرار دارد، آن اول خواهد بود و نه آخر و همان‌طور موجودی که آخر است، اول نخواهد بود.

همان‌طوری وجودی باطنی در باطن و وجود ظاهری در ظاهر قرار خواهد گرفت و جایشان با حفظ موضع سابق عوض نمی‌گردد. مگر اینکه فرض شود کل سلسله از اول تا آخر، ظاهر و باطن جملگی یک وجودند که در این صورت اول و آخر و ظاهر و باطن اعتباری بیش نیست.

لکن در آیه فوق خدا هم به موجود نخست و هم آخر و هم ظاهر و باطن توصیف شده است، این با قول به وجود موجودات مختلف و متباین (اشتراک لفظی = تباین وجود واجب و ممکن) سازگار نیست، چراکه وقتی فرض شود که خدا به‌عنوان واجب‌الوجود و خالق موجود اول است، با خلقت موجود ممکن به‌عنوان موجود مغایر و متباین با وجود خدا، آن عنوان موجود دوم یا آخر و خدا هم عنوان اول را کسب می‌کنند. دیگر نمی‌توان گفت خدا موجود «آخر» است.

همین‌طور بعد از خلقت موجود ممکن متباین با خدا، وجود خدا در موجود متباین یا ظاهر یا باطن خواهد بود؛ درحالی‌که ظاهر آیه فوق خدا را به‌طور حقیقی به دو وصف متفاوت (اول و آخر؛ ظاهر و باطن) توصیف می‌کند و این توصیف تنها با وحدت وجود معنی پیدا می‌کند. اینجا برای توضیح بیشتر می‌توان به توجیه امام علی علیه السلام در پاسخ عالم نصرانی اشاره کرد که در جواب سؤال از وجود صورت برای خدا، به شعله آتش مثال زد که نمی‌توان برای آن صورتی فرض کرد، بلکه همه وجود شعله آتش صورتش است، (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳ / ۳۲۸؛ و نیز: کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۴۳ و ۶۴۲)

**پنج. توصیف خدا به: نور آسمان‌ها و زمین**

در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور / ۳۵) خدا نور آسمان‌ها و زمین توصیف شده است که مقصود نه نور مادی مثل نور خورشید و چراغ است، بلکه مقصود وجود است، چراکه حقیقت نور عبارت از: «ظاهر فی

نفسه و مظهر لغیره»، یعنی آنچه خود ذاتاً ظاهر و مظهر و ظاهرکننده غیر هم باشد. به تعبیری در اینجا مصدر «نور» در معنی اسم فاعل «منور» به کار رفته است. این تعریف در نور مادی هم صادق است. بر این اساس مقصود از نور آسمانها و زمین بودن خدا، این است که خدا معطی و وجود بخش آنهاست. لازمه آن وجود رابطه تکوینی بین خدا به عنوان «منور» و جهان به عنوان «منور» است، (جامی، ۱۳۵۸: ۱۸۲) به تعبیر دقیق تر - که مستفاد از روایات است - خدا حقیقتاً نور محض و وجود محض است و بقیه پرتو وجود و نور اویند که بحث آن در بخش روایت ذیل عنوان «جهان تجلی نور خدا» خواهد آمد. همو ضمن توصیف توقف صدق براهین اثبات وحدت خدا به نظریه وحدت وجود، آن را بدیهی حدسی ذکر کرده، وجود حقیقی را به خورشید و نور تشبیه می کند که خود در غایت ظهور و ظهور عالمیان با اوست. (خفری، ۱۳۸۲: ۲۰۹)

### شش. توصیف اشیا به هالک و استثناء خدا

آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.» (الرحمن / ۲۷ - ۲۶) تمام اشیا را بدون استثناء هالک یعنی معدوم و نه موجود توصیف می کند، بیشتر مفسران و متکلمان هالک بودن را به زمان آینده نسبت داده اند، به این معنی که چون اشیا در آینده هالک و معدوم خواهند شد، لذا در آیه بدان صفت منسوب شده اند، لکن ظاهر مشتق - چنان که در علم اصول ثابت شده است - در حال حقیقت و در آینده مجاز است، و تفسیر فوق از آیه موجب حمل آیه بر معنای مجازی می شود، (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶ / ۲۷۴)؛ درحالی که اصل باید تفسیر بر مبنای حقیقت باشد، و آن ممکن است، به این صورت که وجود حقیقی به ذات الوهی و وجه آن یعنی فیض و تجلی الهی منحصر شده است و غیر آن فانی و هالک است. با فحص در نصوص دینی در می یابیم که مشابه آن وارد شده است مثل:

مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الْحَيُّ وَأَنَا الْمَيِّتُ وَ هَلْ يَرْحَمُ الْمَيِّتَ إِلَّا الْحَيُّ. (كفعمی، ۱۴۱۸: ۳۱۹؛  
مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱ / ۱۰۹)

نسبت میت به خود نه به اعتبار آینده بلکه به اعتبار حال اما با معنای عرفانی است، (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۰۵،  
۲۷۶ و نیز: کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۴۳ و ۶۴۲؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۹۹)

### ۲. روایات

مشابه دلالت آیات پیش گفته مبنی بر معیت وجود خداوند با اشیا و حضور خدا در تمام عرصه ها و جهات قابل تصور اعم از ظاهر و باطن، داخل و خارج، روایات متعددی نیز وارد شده است که این جا به تبیین اهم آنها می پردازیم.

**یک. حضور خدا در تمام ابعاد هستی (داخل و خارج)**

برخی از روایات وجود خدا را در مطلق جهان هستی اعم از داخل و خارج، ظاهر و باطن، ظاهر زمین و اعماق آن، فوق و پایین اشیا تفسیر می‌کند که نشانه جریان و سریان وجود الوهی و به تعبیری تجلی خدا در کل عالم هستی است، به گونه‌ای که به تصریح روایات نمی‌توان نکته‌ای یافت که در آن جا از وجود خدا خبری نباشد. لکن چنان که در تبیین آیات اشاره رفت این حضور از نوع خاص یعنی نه حضور ذات الوهی بلکه حضور تجلی خداست که در عین عینیت، غیریت هم هست. روایتی از امام علی علیه السلام نقل شده که در پاسخ چگونگی شناخت و توصیف خدا فرمود:

قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَلَا هَكَذَا غَيْرُهُ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳ / ۲۷۰)

حدیث دیگر در مقام کنایه و تأکید به این نکته تأکید می‌کند که هیچ جائی از زمین نه از سلطه و نفوذ بلکه از وجود خدا خالی نخواهد شد.

لَوْ دَلَيْتُمْ بِالْأَرْضِ السُّفْلَى، لَهَيَّطْتُمْ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى. (همان: ۵۵ / ۱۰۸ - ۱۰۷)

اگر به زمین سفلی (و اعماق آن) فرو روید، باز بر خدا هبوط و وارد خواهید شد. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۴؛ حسینی طهرانی، ۱۳۶۱: ۴ / ۲۸۷)

در روایتی حضرت موسی هنگام شنیدن ندای الهی «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» از درخت، از مکان صاحب صدا پرسید که در جواب خداوند فرمود: از قرب و بُعد خدا نسبت به خودش سؤال می‌کند که خطاب می‌رسد من پشت‌سر و جلو، راست و چپ، هم‌نشین کسی هستم که مرا ذکر کند و معیت و همراه کسی هستم که مرا بخواند.

أنا فوقك وتحتك وأمامك وخلفك ومحيط بك وأقرب إليك من نفسك. (أحسائی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳ / ۸۸)

**دو. معیت خدا با اشیا**

سنخ دیگر روایات وجود خدا را همراه و معیت تمام اشیا یا انسان توصیف می‌کند که همراهی فوق نه به صورت مادی و قرب مکانی بلکه از نوع رابطه اشراقی و حقیقی است.

مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَاكَلَةٍ. (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۱۹۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱ / ۷۸)

در روایت فوق نخست به معیت وجود الهی با تمام اشیا تأکید شده، سپس خاطر نشان شده که این معیت به نحو مقارنه و نزدیکی نیست که آن نوعی به عینیت خدا و جهان دلالت دارد. فراز دوم روایت ساحت دوم یعنی غیریت خدا و جهان را نشان می‌دهد که خدا با اشیا غیریت دارد، لکن آن نیز به نحو انفصال و جدائی و بینونت نیست. بر این اساس درست فهمیدن دو ساحت روایت (عینیت و معیت خدا با اشیا و غیریت آن) به وحدت وجود و عدم تباین آن منوط است. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۳۴۱؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۴)

برخی روایات از حضور و معیت وجود الوهی در جهان هستی فراتر رفته و در مقام حصر وجود و ظهور بر آمده و وجود و ظاهر حقیقی را به وجود و ظهور خدا منحصر می‌داند؛ چنان که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه هرگونه وجود ظهور از غیر خدا را نفی می‌فرماید، به طوری که آن غیر مظهر و اظهارکننده وجود و ظهور الهی باشد.

أَيُّكُونُ لِعَيْبِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ. (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۲۲۶)

دعای فوق مورد استناد برخی از اندیشه‌وران قرار گرفته است. (فیض کاشانی، ۱۳۸۳ الف: ۲۶؛ همو، ۱۳۷۷: ۱ / ۵۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۳۳۴)

در فراز دیگر دعای عرفه وجود خدا ظاهر در کل شیء توصیف شده است، اما امکان حصول چنین ظهوری برای برخی مانند امام حسین علیه السلام میسر است.

تَعَرَّفَتْ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَلَكَ شَيْءٌ وَتَعَرَّفَتْ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ. (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۳۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۸: ۳۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۸۴)

#### چهار. حصر وجود به خدا و توصیف غیر به باطل

در بحث آیات به دو آیه شریفه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، (قصص / ۸۸)؛ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَسْبِقُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»، (الرحمن / ۲۷ - ۲۶)، اشاره شد که آن دو آیه تمام اشیا را بدون استثناء هالک یعنی معدوم و نه موجود توصیف می‌کند که ظاهر در تحقق نسبت فوق (هلاک) در زمان نسبت و حاضر است. مشابه همین مضمون در شعر لبید از شعرای جاهلی آمده است.

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ - وَكُلُّ نَعِيرٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷ / ۲۹۵)

نکته قابل ذکر اینکه مضمون شعر فوق مورد تأیید پیامبر صلی الله علیه و آله قرار گرفته و حضرت آن را صادق و مطابق واقع ترین شعر توصیف کرده است. «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَتْهَا الْعَرَبُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ». (همان)

شعر فوق مورد استناد برخی از اندیشه‌وران قرار گرفته است، (غزالی، ۱۴۱۳: ۳ / ۵۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۵۹؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۲ / ۶۴۸ و ۸۴۰؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲۹۹)

## پنج. جهان تجلی نور الهی

در بحث آیات ذیل «خدا منور آسمانها» اشاره شد که خدا کانون نوری است که از آن نور جهان هستی ساطع شده است. نگاهی به مبانی روائی نیز مدعای فوق را تأیید می‌کند، آنجا که از ذات الوهی و نیز جهان به «نور» تعبیر شده است که مفیض نور جهان و به تعبیری منور آن خداست. اینکه هم به وجود خدا و هم به جهان «نور» اطلاق شده است بر وحدت اصل وجود آن دو دلالت می‌کند.

«یا نور» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۸۹)، «يَا نُورَ النُّورِ أَنْتَ الَّذِي قَدْ اسْتَنَارَ بِنُورِكَ أَهْلُ سَمَاوَاتِكَ وَاسْتَضَاءَ بِنُورِكَ أَهْلُ أَرْضِكَ»، (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۳ / ۲۲۱)؛ «يَا نُورَ كُلِّ شَيْءٍ»، (مجلسی، همان: ۸۸ / ۶۹) اشاره شد که اطلاق یک اسم «نور» بر خدا و هم جهان ظاهر در این است که نورانیت خدا و جهان از یک سنخ است، با این تفاوت که نورانیت خدا نورانیت محض و خالص و مبدأ نورانیت جهان است، اما نورانیت جهان غیر خالص و مرکب از نور و ظلمت، ضعیف، و معلول نورانیت خداست که در ادعیه دیگر هم به وصف خالقیت نورهای دیگر توسط خدا و نورانیت جهان به نور الهی و هم به نورانیت کامل خدا و نورانیت ناقص جهان تصریح شده است. مثلاً در روایتی خدا به نور صرف و خالص توصیف شده است که نوعی کنایه از وجود کامل و مطلق است «هُوَ نُورٌ لَا ظُلْمَةَ فِيهِ». (همان: ۴ / ۷۰)

در فرض فوق، جهان نه تافته جدا بافته و متباین (نظریه خلقت از کتم عدم متکلمان) با وجود خدا، بلکه ظهور و جلوه وجود و نور الهی خواهد بود. مثلاً از پیامبر ﷺ نقل شده است:

خلق الله الخلق في ظلمة ثم رش عليه من نوره. (شیخ اشراق، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۲۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۹ / ۵۸۷؛ املی، ۱۳۶۸: ۲۶۰؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۱۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۳۲)

در دو حدیث دیگر وارد شده است که نور پیامبر ﷺ و علی علیه السلام از نور خداست.

يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَنِي وَإِيَّاكَ مِنْ نُورِهِ الْأَعْظَمِ. (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲ / ۴۱۴)  
فَأَوَّلُ مَا ابْتَدَأَ مِنْ خَلْقِي خَلَقَهُ أَنْ خَلَقَ مُحَمَّدًا ﷺ وَخَلَقْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَعَظَمَتِهِ... يُفْصَلُ  
نُورَنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵ / ۱۷)

ظاهر احادیث فوق نه بر تباین و غیریت خلق و خدا بلکه بر تجلی جهان از نور و وجود الوهی دلالت می‌کند که بر وحدت آن دو گواه است.

در احادیثی خلقت آسمانها و زمین (کنایه از جهان) به «اسم» و «نور خدا» نسبت داده شده‌اند.

وَ بِالْإِسْمِ الَّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَ بِالْإِسْمِ الَّذِي أَشْرَقَتْ بِهِ الشَّمْسُ وَأَضَاءَ بِهِ الْقَمَرُ وَ سُجِرَتْ بِهِ الْبِحَارُ وَ نُصِبَتْ بِهِ الْجِبَالُ. (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۱۷۷؛ دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۶۱؛ کفعمی، ۱۴۱۸: ۴۲۵)

روشن است مقصود از اشراق نه صرف روشنایی بلکه اعطای وجود در مرحله اول، و لازمه و خاصیت هر مخلوق در مرحله دوم است. مثلاً لازمه خورشید و ماه روشنایی، خاصیت دریا جریان و خصوصیت کوهها استقرار است که همه آن به اسم الهی نسبت داده شده است.

افزون بر آن روایات متعددی در منابع روایی معتبر وارد شده است که بر خلقت نور پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ و اهل بیت بدون واسطه از نور الهی دلالت می‌کنند که سایر مخلوقات با واسطه وجود نوری اهل بیت خلق شده‌اند، مانند روایتی از پیامبر ﷺ که به خلقت وجود نوری پیامبر از نور الهی تصریح شده است.

يَا عَلِيُّ خَلَقَنِي اللَّهُ تَعَالَى وَأَنْتَ مِنْ نُورِ اللَّهِ. (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵ / ۱۲ و ۲۰ / ۱۵ و ۳ / ۲۶)

امام باقر ﷺ در روایت ذیل به انفصال (تجلی) وجود نوری اهل بیت از نور الهی تصریح کرده و در مقام تبیین آن را به تشعشع شعاع خورشید از خود خورشید تشبیه می‌کند:

خَلَقَ مُحَمَّدًا ﷺ وَ خَلَقْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ عَظْمَتِهِ ... يَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵ / ۱۷)

از حاصل روایات می‌توان چنین استفاده کرد که یک بخش از هستی، وجود خداوند به‌عنوان نور کامل و خالص و مطلق است که از آن بخش دیگر هستی با عنوان جهان و در رأس آن وجود نوری اهل بیت از آن ساطع و متجلی شده است که قدر متیقن آن عدم تباین وجود جهان با وجود الوهی است. قائلان به وحدت شخصیه معتقدند که روایات دال بر حضور، معیت خدا با تمام ابعاد هستی، حصر وجود و ظهور به ذات الوهی و توصیف جهان به تجلی الهی بر حصر وجود به خدا و نمود و ظهور انگاری جهان دلالت می‌کنند.

## نتیجه

حقیقت توحید دارای دو ساحت اثباتی (حصر وجود به خدا) و ساحت نفی و سلبی (نفی وجود از غیر خدا) است که متکلمان متأخر مانند محقق نراقی از آن به توحید وجودی نام برده است.

در مقام فهم دقیق حقیقت توحید وجودی و شناخت رابطه آن با عالم هستی روشن می‌شود که حقیقت توحید وجودی غیری را در دیار هستی باقی نمی‌گذارد و هر آن چه به نام هستی رخ می‌نماید، هستی نما و آیه و نشانه هستی حقیقی است که در عرفان از آنها به ظهور، تعین، جلوه و تجلی تعبیر می‌شود.

در این مقاله فرضیه تحقیق (تعمیم توحید وجودی به کل هستی) با ادله عقلی و نقلی مورد تحلیل و تقریر - حسب مجال مقال - قرار گرفت. ادله عقلی برای اولین بار در این تحقیق به دو قسم ناظر بر ذات الوهی (برهان بسیط الحقیقه کل الاشياء؛ صرف الوجود، الاطلاق) و ناظر بر جهان (برهان فقر ذاتی و وجود ربطی) تقسیم



شده است. ادله نقلی در قالب آیات و روایات با تقریرات مختلف (حضور خدا در تمام ابعاد هستی، معیت و قرب با هستی، توصیف خدا به اول و آخر و ظاهر و باطن، نور، و هلاک تمام اشیا و استثناء خدا، حصر ظهور و وجود به خدا، توصیف جهان به تجلی خدا) تحلیل و تبیین شد.

حاصل مطالب گذشته این شد که حقیقت توحید وجودی با نظریه قول به تباین و تغایر وجود ممکن و واجب ناهمسان است و برونداد آن تعمیم توحید وجودی به کل هستی و کثرات عالم است که آن با نظریه وحدت وجود همسخنی بیشتری دارد که مختار عرفا، حکمت متعالیه و جمعی از متکلمان است.

## منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، سیف‌الدین، ۲۰۰۳ م، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ ق، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن ترکه، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۵. ابن طاووس، ۱۳۶۷، *الاقبال*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ ق، *التحصین*، قم، مؤسسه دار الکتب.
۷. ابن عربی، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
۸. ابن فناری، شمس‌الدین، ۲۰۱۰ م، *مصباح الانس*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. أحسانی، ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللئالی*، قم، انتشارات سید الشهداء.
۱۰. شیخ اشراق (سهروردی)، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۴، *ترجمه شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۳. بحرانی، ابن میثم، ۱۹۹۸ ق، *قواعد المرام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۴. تفتازانی، سعد‌الدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات شریف رضی.
۱۵. جاحظ، ۲۰۰۲ م، *رسائل الجاحظ*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۶. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۸، *الدرة الفاخرة*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۷. جرجانی، سید شریف، ۱۴۱۵ ق، *شرح المواقف*، قم، انتشارات رضی.
۱۸. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۱۷ ق، *التعريفات*، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۹. جندی، مؤید‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
۲۰. جوادی آملی، عبد‌الله، ۱۳۸۵، *تسنیم*، ج ۶، قم، مرکز نشر اسراء.

- ۲۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، بهار ۹۶، ش ۴۸
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، تسنیم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، نسیم اندیشه، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، ریحیق مختوم، بخش ۴، ج ۱ اسفار، قم، نشر اسراء.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، ریحیق مختوم، ج ۱، مؤسسه اسراء.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، انتظار بشر از دین، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، تفسیر موضوعی، توحید در قرآن، ج ۲، قم، نشر اسراء.
۲۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، تحریر تمهید القواعد، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، تحریر تمهید القواعد، قم، ج ۲، مرکز نشر اسراء.
۳۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، تحریر تمهید القواعد، ج ۳ - ۱، تهران، الزهراء.
۳۱. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۳، هزار و یک کلمه، ج ۴، بوستان کتاب.
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، عیون مسائل النفس، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. حسینی طهرانی، سید محمد، ۱۳۷۷، روح مجرد، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
۳۴. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۶۱، معادشناسی، تهران، انتشارات حکمت.
۳۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، امام شناسی، تهران، نشر حکمت.
۳۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، تهران، انتشارات علامه طباطبایی.
۳۷. خفری، محمد بن احمد، ۱۳۸۲، تعلیقہ بر الهیات شرح تجرید، مقدمه و تصحیح از فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب.
۳۸. خوارزمی، تاج الدین، ۱۳۶۴، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات مولی.
۳۹. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ۱۴۱۲، ق، ارشاد القلوب، قم، شریف رضی.
۴۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۸، ق، اعلام الدین، قم، مؤسسه آل البيت.
۴۱. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، کشف المراد، قسم الاعتقادات، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۴۲. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۲، شرح الأسماء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. شاذان بن قمی، ۱۳۶۳، الفضائل، قم، نشر رضی.
۴۴. صدر المتألهین، محمد، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۴۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹، ق، اسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۴۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، شرح اصول الکافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴۸. صدوق، محمد بن بابویه، ۱۳۶۱، معانی الاخبار، قم، انتشارات اسلامی.
۴۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵ ق، کمال الدین، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۵۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳ ق، التوحید، قم، انتشارات اسلامی.
۵۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، نهیة الحکمة، قم، انتشارات اسلامی.
۵۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ ق، المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۵۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹ ق، الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسة النعمان.
۵۴. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۳، الرسائل العشر، قم، انتشارات اسلامی.
۵۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، اوصاف الاشراف، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ ق، تلخیص المحصل، بیروت، دار الأضواء.
۵۸. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ ق، الامالی، قم، دار الثقافة.
۵۹. \_\_\_\_\_، آغاز و انجام، با تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد.
۶۰. عبدالجبار، قاضی، ۱۳۸۴ ق، شرح الاصول الخمسه، مصر، نشر وهبة.
۶۱. عبدالجبار، قاضی، بی تا، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، مؤسسه المصریه العامه.
۶۲. غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۳ ق، احیاء العلوم، بیروت، المكتبة العصرية.
۶۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۶ ق، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت، دار الفکر.
۶۴. غزالی، محمد، ۱۹۷۸ م، الأربعین فی اصول الدین، بیروت، دارالافاق.
۶۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۹۶ ق، لوامع البینات، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۶۶. فیض کاشانی، مرتضی، ۱۳۸۳، انوار الحکمه، قم، بیدار.
۶۷. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۶۰، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه، تهران، نشر فراهانی.
۶۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، قره العیون، دار الکتب الاسلامی.
۶۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، علم الیقین، قم، انتشارات بیدار.
۷۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، الشافی فی العقائد و الاخلاق، قم، نشر لوح محفوظ.
۷۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۶ ق، کتاب الوافی فی شرح اصول الکافی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۷۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ ق، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۸ ق، عین الیقین، بیروت، دار الحوراء.
۷۴. \_\_\_\_\_، بی تا، تفسیر صافی، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۷۵. قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۴، شرح توحید الصدوق، با تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت ارشاد.

- ۲۶ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، بهار ۹۶، ش ۴۸
۷۶. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، رساله النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۷۷. قیسری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷۸. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، شرح الفصوص، قم، انتشارات بیدار.
۷۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب.
۸۰. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۲، وحدت وجود به روایت ابن عربی و ما یستر اکخارت، تهران، انتشارات هرمس.
۸۱. کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۰۵ ق، المصباح، قم، انتشارات رضی.
۸۲. کفعمی، ابراهیم، ۱۴۱۸ ق، البلد الامین، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، کافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۸۴. کوفی، فرات، ۱۴۱۰ ق، تفسیر فرات، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۸۵. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۲، سرمایه ایمان، تهران، انتشارات الزهراء.
۸۶. \_\_\_\_\_، بی تا، شوارق الالهام، اصفهان، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی.
۸۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۸۸. مرتضی، سید، ۱۳۹۸ ق، الامالی، بیروت، دار الفکر العربی.
۸۹. مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ ق، تنبیهاً حول المبدأ و المعاد، مشهد، آستان قدس رضوی.
۹۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق.
۹۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، ج ۱۰، تهران، صدرا.
۹۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران، صدرا.
۹۳. نراقی، ملا محمد مهدی، بی تا، جامع السعادات، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۹۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰ ق، شرح الالهیات من کتاب الشفا، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۹۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، اللمعات العرشیه، کرج، نشر عهد.
۹۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳ ق، جامع الافکار و ناقد النظائر، تهران، انتشارات حکمت.
۹۷. نوری، مولی علی، ۱۳۶۳، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، التعليقات علی شرح اصول الکافی صدر المتألهین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹۹. هجویری، ابوالحسن، ۱۳۷۶، کشف المحجوب، تهران، کتابخانه طهوری.