

تاریخ وصول: ۹۱/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۱/۳/۳۰

وحدت وجود از دیدگاه عین‌القضات همدانی

مرتضی شجاری^۱

دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

چکیده مقاله:

وحدت وجود به معنای اینکه خداوند موصوف به وجود است و هیچ‌یک از کائنات به وجود توصیف نمی‌شوند، در آثار عین‌القضات همدانی به خصوص در مکاتبات وی، بسیار مجال ظهور یافته است. عین‌القضات با تأویلی بر آیه کریمه «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت/۵۴) کسانی را که از لقای پروردگار در شک هستند، کور می‌داند. کوران کسانی هستند که احاطه خداوند بر تمامی موجودات و از جمله بر وجود خود را نمی‌بینند؛ چه اگر این احاطه را می‌دیدند، مشاهده می‌کردند که خود جلوه‌ای از خداوند هستند. از نظر وی خداوند به واسطه احاطه‌ای که بر مظاهرش دارد، هم مرکز است و هم محیط. بنابراین تنها حق تعالی موجود است؛ اما نه به آن معنی که کائنات، سراب باشند. بلکه آنها جلوه‌های گوناگون وجود واحد هستند که قاضی آنها را گاهی حادث نامیده است. خداوند قدیم است به این معنی که فراتر از زمان است و همچنان که در ازل، خدا بود و چیزی با او نبود، در ابد و در حال نیز به همان گونه است.

کلید واژه‌ها:

وحدت وجود، اهل معرفت، خودشناسی، کلمه توحید، عین‌القضات همدانی.

^۱ - mortezashajari@gmail.com

پیشگفتار

از نظر متفکران مسلمان، آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است؛ اما در اینکه کمال آدمی چیست و چگونه می‌توان بدان نایل شد، اختلاف نظر وجود دارد. متفکران معمولاً کمال‌گایی را رسیدن به بهشت به واسطه پیروی از شریعت می‌دانند؛ فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا، آن را اتصال به عقل فعال می‌دانند که با تکمیل حکمت نظری و حکمت عملی میسر است. اما صوفیان غالباً از سیر و سلوک سخن می‌گویند که نتیجه آن، رسیدن به حق تعالی است و کمال آدمی - از نظر ایشان - غیر از این نیست.

سالک الی الله در سلوک خویش، گاه به جایی می‌رسد که به تعبیر سعدی «به جز خدا نبیند» (سعدی، ۱۳۵۶: ۷۹۰) و حتی خود را نیز در میان نمی‌بیند. پژوهشگران عرفان این مقام را که در آثار صوفیان، «فنا» خوانده شده است، «وحدتِ شهود» نامیده‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۲). وحدتِ شهود یا از عشقی حاصل می‌شود که ناشی از مشاهده جمال الهی است و یا از دهشتی است که از شهودِ جلال الهی ناشی می‌شود. در این صورت سالک، غیر از خداوند چیزی را نمی‌بیند، نه اینکه مشاهده کند که غیر از خداوند، چیزی وجود ندارد. به علاوه اینکه هیچگاه ندیدن، دلیل نبودن نیست (نک: همان: ۶۲). اما گاهی سالک به مقام درک «وحدتِ وجود» می‌رسد؛ یعنی مشاهده می‌کند که غیر از حق تعالی، وجودی نیست و کثرات، جلوه‌های مختلف آن وجود واحد هستند.

از این رو مهم‌ترین تفاوت این دو مقام را می‌توان اینگونه بیان کرد که در «وحدتِ شهود»، دیدن کثرت وجود توسط غیر عارفان یا سالکانی که هنوز بدان مقام نرسیده‌اند، شرک نخواهد بود؛ اما بنابر «وحدتِ وجود» باور به موجودی غیر از خداوند، شرکِ خفی است و منافات با توحید حقیقی دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۶۵؛ آملی، ۱۳۶۷: ۳۵۱).

در سیر و سلوک عرفانی لازم است پله پله از مقامات تبتل تا فنا رفت و به ملاقات خداوند رسید (مثنوی، ۳ / ۴۲۳۵)، از این رو می‌توان رسیدن به «وحدتِ شهود» را مقدمه‌ای برای درکِ «وحدتِ وجود» دانست. همچنان‌که از نظر ابن عربی، در مراتب سیر و سلوک، علم‌الیقین که از طریق تفکر در کتاب و سنت (شریعت) حاصل می‌شود، ابتدای راه است. آنگاه در طریقت، سالک به عین‌الیقین که همان «وحدتِ شهود» است، می‌رسد و در نهایت، حق‌الیقین، یعنی درکِ «وحدتِ وجود» نصیب سالک می‌شود. ابن عربی نمونه‌اعلای چنین سالکی را پیامبر (ص) می‌داند که قبل از اسرا و معراج، به واسطه وحی، صاحب «علم‌الیقین» بود. با «اسرا» از «علم‌الیقین» عبور کرد و به «عین‌الیقین» رسید: «فرأی عین ما علم لا غیر» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۴۲) و با «معراج» از «عین‌الیقین» فراتر رفت و به «حق‌الیقین» نائل آمد. حق‌الیقین اعتقادی است که بعد از دیدن (عین‌الیقین) حاصل می‌شود.

عین‌القضات عارفی است که اولاً علم به شریعت داشته و بر انجام اعمال عبادی بسیار تأکید می‌کرده است. وی از صوفیانی که با دلایلی واهی، انجام فرایض دینی را و می‌گذاشتند، انتقاد می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۵۳-۳۵۱) و بر این باور است که «نماز فرضی است که به عدم شرطی از آدمی بر نخیزد» (همان، ج ۲: ۱۵۷). و ثانیاً سالک طریقت بوده و به تصریح خود پانزده سال بر این سلوک مداومت کرده (همان، ج ۲: ۲۰۵) و در نهایت به حقیقت رسیده و به درک وحدت وجود نایل آمده است.

وحدت وجود مهم‌ترین اصل در عرفان نظری است و در پرتو آن دیگر مباحث عرفانی قابل تبیین است. گرچه ابن عربی را پایه‌گذار عرفان نظری در اسلام می‌دانند؛ اما اگر موافق این سخن باشیم که «معنای عرفان نظری، برهانی کردن مشهود عارف است، به عقل عرفانی نه به عقل فلسفی و به اصطلاح خاص عرفانی نه فلسفی و به مبانی خاص عرفانی نه فلسفی و طبق منطق ویژه عرفانی نه منطق مشایی» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۹۰)، عین‌القضات را می‌توان از بنیانگذاران عرفان نظری دانست. وی پیش از ابن عربی، بسیاری از مشاهدات عارفان را به زیور برهان می‌آراید که از جمله آنها «وحدت وجود» است. هدف از این پژوهش بررسی و تحلیل دیدگاه عین‌القضات در «وحدت وجود» و بررسی بعضی از نتایج آن است. از آنجا که درکِ «وحدت وجود» مختص به عارفان است، در آغاز بحث، اشاره‌ای به اهل علم و اهل معرفت و تفاوت آنها، ضروری به نظر می‌رسد.

۱. اهل علم و اهل معرفت

از دیدگاه عین‌القضات متفکران دو قسم‌اند: اهل علم و اهل معرفت. شناخت اهل علم تنها به واسطه عقل و محدود به عالم طبیعت است و لذا شناختی کامل نیست. همچنان‌که حس لامسه نمی‌تواند کار چشم، یعنی دیدن، را انجام دهد، با عقل هم نمی‌توان به معرفت تام، یعنی درک «وحدت وجود» رسید (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۱۰-۹).

بنابراین عین‌القضات با تفاوت گذاشتن میان علم و معرفت، درک «وحدت وجود» را تنها با دیده معرفت امکان‌پذیر می‌داند: «اگر ب دیده علم از ساحل تمیز نگاه کنی، وجود از موجد ذره‌یی نماید. اما اگر ب دیده معرفت در لجه بی‌خودی نگاه کنی وجود را خود هیچ حکم نماند» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۷۸). به تعبیر دیگر از آنجا که خداوند، ازلی است و زمانمند نیست، نمی‌توان با علم و از طریق عقل به او رسید؛ زیرا علم، مرکبی است که انسان را در عالم زمانیات سیر می‌دهد، اما با معرفت می‌توان به عالم ازلی رسید. «محال است که سالک از طریق علم به ازلیت برسد. البته معنی آن را شاید ادراک کند. لیکن ادراک معنی چیزی غیر از رسیدن به آن است. و اینکه گفتیم رسیدن به آن از طریق علم محال است، به جهت آن است که جوینده از راه علم اسیر زمان است و رسیدن به ازلیت میسر نمی‌شود مگر پس از گشودن بند اسارت زمان از دست و پای» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۵۹). با معرفت است که چشم باطنی آدمی گشوده شده و حقایق ازلی را مشاهده می‌کند. به تعبیر دیگر معرفت حجابی را که بر روح آدمی به واسطه تعلق گرفتن به بدن حاصل شده بود، به کنار می‌زند و آنگاه آدمی می‌تواند حقایقی را که در «عالم‌الست» مشاهده کرده بود، به خاطر آورد.

۲. معنای وحدت وجود

از دیدگاه ابن عربی تمام هستی‌ها در مقابل هستی حق تعالی در حکم عدم‌اند و تنها خداوند است که موجود حقیقی است؛ یعنی هیچ یک از ممکنات در مقابل خداوند دارای وجود نیستند: «خداوند موصوف به وجود است و هیچ ممکنی با او موصوف به وجود نیست. بلکه می‌گوییم که خداوند عین وجود است. این همان قول رسول الله (ص) است که فرمود: «کان الله و لا شیء معه» [خدا هست و چیزی جز او موجود نیست] (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۲۹). در واقع، هر چه غیر خداست، صرفاً نمود و سایه و تجلی خداوند است. علیت نه به معنای ایجاد ممکنات، که به معنای تطور وجود مطلق در اطوار خود و تشأن او در شئون خود و ظهور او

وحدت وجود از دیدگاه عین‌القضات همدانی/ ۳۳

در مظاهر خود است. چنین وجودی با تنزلات خود تباین ندارد و از آنها دور و منفصل نیست. در واقع، کثرت حقیقی در وجود محال است و کثرت حسی مشهود، صرفاً به عنوان کثرت در مظاهر، قابل تبیین و پذیرش است. حلاج - پیش از عین‌القضات - این نکته را در ضمن دو بیت مشهورش بیان کرده است:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدلا لخلقها ظاهرا فی صورة الأكل و الشارب

(حلاج، ۱۳۷۹: ۲۴۱)

«منزه است کسی که ناسوتش راز روشنایی نافذ لاهوتش را هویدا کرد. آن‌گاه در میان بندگانش در چهره موجودی خورنده و آشامنده آشکار گردید».

عین‌القضات دو مقام لاهوت و ناسوت را با صفات جلالی و جمالی خداوند توضیح می‌دهد: «او ظاهر، و همه باطن. او موجود، و همه معدوم. او او هیچ چیز نه. او و او هم نه. او و این و آن همه او. و جلال او نه این و نه آن و نه او. و کمال فضل او، جلوه کند و هر ذره‌ی. و جلال قدر او پوشیده شده در هر ذره‌ی. و کبریای جبروت او آمیخته شده و هر ذره‌ی» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۴-۲۲۳).

۳. خودشناسی: راه درک وحدت وجود

بیان شد که فقط اهل معرفت به درک وحدت وجود نائل می‌آیند. به باور عین‌القضات کسی که خود را بشناسد می‌تواند از اهل معرفت باشد و «وحدت وجود» را آنگونه که هست، درک کند. بنابراین سیر و سلوک برای خودشناسی تنها راه رسیدن به «وحدت وجود» و درک آن است.

«طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد، و در هرچه داند و بیند نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند «و فی انفسکم افلاتبصرون». همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه بخدا نیست بهتر از راه دل «القلب بیت الله» همین معنی دارد، بیت

ای آنک همیشه در جهان می‌جویی این سعی ترا چه سود دارد گویی

چیزی که تو جویدان نشان اویسی با تست همی، تو جای دیگر جویسی

(عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۲۳)

در آثار عین‌القضات بر دو نکته در خودشناسی تأکید شده است؛ نکاتی که می‌تواند آدمی را به درک وحدت وجود برساند: یکی اینکه حقیقتِ آدمی، خداوند است و دیگر اینکه رابطه‌ی خداوند با کائنات مانند رابطه‌ی روح آدمی با بدن اوست.

الف. حقیقتِ آدمی خداوند است

حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲: ۴۵۶) از احادیثی است که اکثر عارفان به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. عارفانی که به وحدت وجود باور دارند در تفسیر این حدیث بر این نکته تأکید می‌کنند که حقیقتِ آدمی، خداوند است؛ از این رو معرفت به نفس همان معرفت به خداوند است.

آدمی به خاطرِ قصورِ فهم و همتِ اندک است که از حقیقتِ خود، سخت غافل مانده است (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۷۸). اگر آدمی خویشتن را بشناسد و بدین باور برسد که حقیقتش چیزی جز خداوند نیست، درک خواهد کرد که حقیقتِ هر چیزی خداوند است و آنگاه به «وحدت وجود» معرفت می‌یابد. در واقع، سالکِ اِلَیَّ اللهُ در ابتدای سلوک با اینکه خود چیزی غیر از خدا نیست؛ اما چون معرفت به خود ندارد، این امر یعنی وحدت وجود را درک نمی‌کند و در انتهای سلوک، وقتی خود را شناخت، به درک وحدت وجود نائل می‌شود و پی می‌برد که خود، چیزی جز خدا نیست. در این هنگام است که خدا را با خدا شناخته است و نه با خود و به تعبیر عین‌القضات: «معرفت و ادراک آن باشد که همگی عارف را بخورد تا عارف ادراک نتواند کرد که مُدْرک است یا نه» (همان، ۵۸).

عین‌القضات در تأویلی بر آیه کریمه «وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ» (انعام / ۱۵۳)، صراطِ حقیقی را باطنِ آدمی می‌داند (همان: ۲۹۰-۲۸۹). معنای سخن این است که در سیر و سلوک، سلوک و سالک و مسلک یکی است، چنانکه عارفان در بحث عشق از اتحاد عشق و عاشق و معشوق سخن می‌گویند. اما کسی که مقصود و قبله‌ای غیر از خداوند داشته باشد، صراطِ خداوند؛ یعنی خود را فراموش می‌کند و مقصود پیامبر (ص) از این حدیث شریف که «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰: ۱۳۴) همین معنی است (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۰۸). در واقع، هنگامی که در خواب هستیم، چیزی جز خود را مشاهده نمی‌کنیم.

وحدت وجود از دیدگاه عین‌القضات همدانی / ۳۵

هرچه در خواب مشاهده می‌کنیم، روح ماست که در عالم مثال به این صور مختلف و متکثر تمثل می‌یابد. عالم هستی نیز مانند صورتهایی است که در خواب می‌بینیم (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۶۰).

همچو آن وقتی که خواب اندر روی
تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان
با تو اندر خواب گفتست آن نهان

(مثنوی، ۱۳۰۱/۳)

نیکلسون در شرح ابیات فوق می‌گوید:

«نزد روحی که حق تعالی را حقیقت ذات خود می‌داند و نزول و صعود خود را تجلیات برون از زمان و ازلی حق تعالی می‌بیند هیچ چیز بیرون از حقیقت آن روح نیست. عالم کثرت به تخیلات کسی ماند که به هنگام خواب دیدن اشباح مخاطب خود را غیر از خود می‌پندارد» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۱۲).

ب. رابطه روح و بدن

عده‌ای از صوفیان مانند هجویری و قشیری روح را ماده‌ای لطیف و غیر قابل حس می‌دانند که در قالب بدن قرار گرفته است؛ همان‌گونه که فرشتگان و شیاطین نیز - از نظر ایشان - مادی‌اند (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۹۶؛ قشیری، ۱۹۸۹: ۱۷۵-۱۷۴). اما عین‌القضات همانند ابوحامد غزالی (بی‌تا، ج ۱: ۹۲) روح را امری مجرد از ماده می‌داند. از نظر وی تعلق روح به بدن مانند تعلق جسمی به جسم دیگر یا تعلق عرض به جسم نیست، که در آن، دخول و خروج یا صعود و نزول معنی داشته باشد؛ بلکه این تعلق به واسطه نفخه الهی بود: «و نفخت فیہ من روحی» (حجر / ۲۹). از این رو رابطه جسم و روح، موجب حیرت عارفان می‌شود:

بایزید ار این بود، آن روح چیست؟
حیرت اندر حیرت است ای یار من
ور وی آن روح است، این تصویر کیست؟
این نه کار توست و نه هم کار من

(مثنوی، ۲۰/۵-۳۴۱۹)

احمد غزالی که در تفکر صوفیانه عین‌القضات تأثیر زیادی داشت، بر این باور بود که قوام بدن به روح است، همچنان‌که قوام عالم به خداوند است:

«و سلطان قاهر و متصرف، وی [روح] است، و قالب (بدن) بیچاره وی است. هرچه بیند از قالب بیند و قالب از او بی خبر. عالم با قیوم همین مثل است و همین مقصود. که قیوم عالم، هست نیست نمایست در حق اکثر خلق عالم، که هیچ ذره را از ذرات عالم، قوام وجود نیست به خود، بل به قیوم وی است، و قیوم هر چیزی به ضرورت با وی باشد، و حقیقت وجود وی را باشد» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

عین‌القضات برای بیان چگونگی نسبت خداوند با عالم، آن را به نسبت روح با بدن تشبیه می‌کند:

«باش تا بدانی که جان را بقالب چه نسبت است: درونست یا بیرون. دریغا روح هم داخل است و هم خارج، او نیز هم داخل باشد با عالم و هم خارج؛ و روح هم داخل نیست و نه خارج، او نیز با عالم نه داخل باشد و نه خارج. دریغا فهم کن که چه گفته می‌شود: روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست، خدای - تعالی - با عالم، متصل نیست و منفصل نیز نیست» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

بنابراین رابطه خداوند با عالم، همانند نسبت روح با بدن، رابطه ظاهر با مظهر است.

حق بجان اندر نماند و جان بدل اندر نماند	ای نماند اندر نماند نماند اندر نماند
اینچنین رمزی عیان کو با نشانست و بیان	ای جهان اندرجهان اندرجهان اندرجهان

(همان)

روح آدمی، جوهری مجرد است، و بدن و قوای آن مظاهر روح هستند. مثلاً روح در عضو سامعه، مظهر سمع است و در لامسه، مظهر لمس و در عضو واهمه، مظهر وهم و در عضو متخیله، مظهر خیال است. مولوی می‌گوید:

خود تو می‌خوانی، نه من، ای مقتدا	من که طورم، تو موسی، وین صدا
کوه بیچاره چه داند گفت چیست؟	زانکه موسی می‌بداند، که تهی است
کوه می‌داند به قدر خویشتن	اندکی دارد ز لطف روح تن

وحدت وجود از دیدگاه عین‌القضات همدانی/ ۳۷

تن جو اضطراب باشد زاحتساب آیتی از روح همچون آفتاب

(مثنوی، ۱۹۰۱/۵-۱۸۹۸)

و لذا هرچه از بدن پدید می‌آید، مستند به تأثیر روح است. جان تن را ادراک می‌کند و تن شعور به جان دارد و هیچ یک از دیگری پوشیده نیست؛ ولی چون جان جوهری مجرد است به چشم دیده نمی‌شود:

تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مثنوی، ۸/۱)

۴. وحدت وجود در آیات قرآن

عین‌القضات در آثار خود در موارد متعددی از آیات قرآن استفاده کرده و عقاید عرفانی خود را به واسطه تفسیر خاصی که از این آیات ارائه داده، توضیح می‌دهد. تاویل بعضی از آیات و عبارات قرآن کریم برای تأیید «وحدت وجود» در مواردی از آثار وی نمایانگر است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

الف. کلمه توحید (لا إله إلا الله)

کلمه توحید مهم‌ترین رکن دین اسلام و شهادت دادن به آن، شرط لازم برای مسلمان بودن است. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) منقول است که بنای اسلام بر پنج چیز است: شهادتین: شهادت بر لا إله إلا الله و شهادت بر پیامبری محمد (ص)، اقامه نماز، دادن زکات، روزه گرفتن در ماه رمضان و به جای آوردن حج (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۸۹). عین‌القضات علم داشتن به این پنج رکن را واجب عینی برای عموم مردم می‌داند و تأکید می‌کند که «لا إله إلا الله» هنگامی «روی بر تو نماید» که «راه چهار رکن به تمامی رفته باشی» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲: ۷۲). در واقع، کسی که اهل نماز و روزه و باقی ارکان دین نباشد، نمی‌تواند به «وحدت وجود» که معنای حقیقی «لا إله إلا الله» است، برسد.

عین القضات میان دو نوع «لا إله إلا الله» گفتن تمایز می‌گذارد. آدمی تا در ابتدا «لا إله إلا الله» نگوید مسلمان نخواهد بود و به تعبیر قاضی «معصوم الدم و المال نبود» (همان، ج ۲: ۷۳)^۱ و «راه دین نتواند رفت»، از این رو چهار رکن دیگر از او پذیرفته نیست؛ اما این «لا إله إلا الله» گفتن، دروغی است که به ضرورتی واجب شده است. دروغ است؛ «زیرا که چندین معبود دارد از هوا و شهوت و دنیا و شیطان» (همان). اما «اگر چه دروغ بُود، آن کس را که راه دین خواهد رفت واجب است» (همان). زیرا گرچه «دروغ گفتن خود حرام است؛ و هر جا که از دروغی عصمت مال و خون مسلمانی حاصل شود و بطریقی دیگر حاصل نشود، آن دروغ واجب باشد و دروغ نهند در شرع» (عین القضات، ۱۳۸۶: ۷۳).

مقصود عین القضات از رُکن بودن «لا إله إلا الله»، حقیقت این کلمه؛ یعنی اعتقاد به «وحدت وجود» است؛ اعتقادی که تنها با رسیدن به این حقیقت، می‌توان درک کرد «لا اله الا الله» گفتن دیگر است، لا اله الا الله بودن دیگر. بعزت خدا که اگر جمال «لا اله الا الله» ذره‌ای بر ملک و ملکوت تابد، بجلال قدر لم یزل که همه نیست شوند. باش تا «لا اله الا الله» را راه رو باشی؛ پس «لا اله الا الله» را بینی نصیب عین تو شده؛ پس «لا اله الا الله» شوی، «أولئك هم المومنین حقاً» مؤمن این ساعت باشی» (همان: ۷۷). از این رو قاضی همدان می‌گوید: «اگر بحار مداد گردد، و اشجار اقلام که شرح این یک رکن [لا إله إلا الله]، چنانکه مردان بدانسته اند، نبشته نگردد» (عین القضات، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۳۹).

در واقع عین القضات شهادت به لا إله إلا الله را اولین رکن مسلمان بودن می‌داند؛ اما از نظر وی (همان، ج ۳: ۳۲۹-۳۲۸) آدمیان در این نوع شهادت به چهار گروه تقسیم می‌شوند: الف. گروهی این شهادت را بیان می‌کنند، اما یا مفهوم آن را نمی‌دانند و یا اعتقادی بدان ندارند. ب. عموم مسلمانان و خصوص متکلمان که اعتقاد ایشان یقینی نیست؛ یعنی یا به مجرد تقلید است و یا اعتقادی ظنی است که به حدّ یقین نمی‌رسد. ج. مؤمنانی که در علم راسخ هستند، با اعتقادی یقینی این شهادت را بیان می‌کنند که موجب سکون نفس است؛ سکونی که بنابر آیه کریمه «هو الذی أنزل السکینه فی قلوب المؤمنین» (فتح/ ۴) از طرف خداوند است. د.

^۱ - ابوحامد غزالی در إحياء علوم الدين چهار مرتبه برای توحید بیان کرده است که مرتبه اول گفتن «لا إله إلا الله» به زبان است «و دلش از آن غافل باشد یا آن را منکر بود، چون توحید منافق... [این شخص] موحد است به مجرد زبان، و آن صاحب خود را در دنیا از تیغ و نیزه نگاه دارد» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۲۳-۴۲۲).

انبیا و اولیا که این نوع شهادت مبتنی بر علم یقین، چیزی اندک است از آنچه که میراث ایشان است. انبیا و اولیا با استدلال به صانع نمی‌رسند؛ بلکه «صانع را می‌بینند صنع چون می‌آفریند. «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن / ۲۹) می‌بینند» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۲۹).

باور انبیا و اولیا به «لا إله إلا الله» با دیدن خداوند و جلوه‌های مختلف او حاصل می‌شود. در این نوع دیدن، مصنوعات خداوند دارای وجود نیستند؛ بلکه تنها اعتبارات و تجلیات گوناگون حق تعالی هستند.

ب. کلمه تکبیر (الله اکبر)

دین اسلام برای تمام آدمیان با سطوح ادراکی متفاوت آمده است؛ از این رو آیات قرآن و دستورات دینی دارای ظاهر و باطن است تا هر گروهی بتواند از آن بهره‌مند شود. قول به «الله اکبر» یکی از این موارد است. به باور عین‌القضات از آنجا که عموم مردم گمان می‌کنند که موجوداتی غیر از خداوند، تحقق دارند، بدیشان گفته شده که «الله اکبر» بگویند، بدین معنی که «از هر چه دیده‌اند و دانسته‌اند، او بزرگتر است در اوصاف کمال» (همان، ج ۱: ۲۳۳). اما این نکته را خواص درک می‌کنند که چون در شرع بیان شده که بعد از «الله اکبر»، «کبیراً» گفته شود، معنایش این است که «چون در وجود، دیگری نیست تا او بزرگتر از او بود. پس خود بزرگ علی‌الاطلاق اوست، بزرگتر نیست. پس کبیراً، پس از اکبر باید گفت که زیادت ثنا بود. و این معنی سخت لطیف است، و هیچ جای ندیده‌ام، و از هیچ کس نشنیده‌ام که خود بر من گذر کرده است» (همان).

این معنای سخت لطیف را عین‌القضات بدین گونه توضیح می‌دهد که صفت «اکبر» برای خداوند، مجاز است؛ زیرا غیر از او وجودی نیست: «کمال صفت جز لم یزل را نیست. پس اکبر بحقیقت، اوست. و چون او را وجود از ذات اوست، و غیر او را خود البته و اصلاً وجود نیست، اکبر در حق او گفتن مجاز بود نه حقیقت» (همان، ج ۱: ۲۳۲). دلیل قاضی همدان بر مجاز بودن اطلاق «اکبر» بر خداوند این است که معنای حقیقی «اکبر» در جایی است که «دو چیز باشد، و هر دو را صفت کمال باشد، و آنکه در یکی بیش از آن باشد که در آن دیگر» (همان)؛ اما با باور به اینکه غیر از خداوند، موجودی نیست که دارای کمالی باشد، «اکبر» به معنای حقیقی‌اش قابل اطلاق بر خداوند نخواهد بود: «در دیده اهل معرفت در وجود، غیر او خود نیست. پس اکبر در حق ایشان نه این بود که عموم پندارند» (همان، ج ۱: ۲۳۳-۲۳۲).

ج. کلمه نور (الله نور السماوات و الارض)

عین القضاة برای نور در آیه کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور / ۳۵) دو معنی بیان کرده است که هر دو، قول وی را در «وحدت وجود» تأیید می‌کند. معنای اول: «ما تَطَهَّرُ بِهِ الْأَشْيَاءُ» است؛ یعنی «نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید، و ظلمت بنور ظاهر شود. اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید، و بر دیگر نورها با اسم مجاز افتد» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۵۶-۲۵۵). معنای دوم: اصل و حقیقت است؛ یعنی «خداوند نور آسمانها و زمین است» به معنای این است که او اصل آسمانها و زمین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» یعنی اصل «السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد، مگر حسین منصور با تو این سخن را نگفته است که «اللَّهُ مَصْدَرُ الْمَوْجُودَاتِ»؟ وجود او مصدر و مایه جمله موجودات بود، یعنی «اللَّهُ وَتَوْرُهُ مَصْدَرُ الْأَنْوَارِ» (همان: ۲۵۷).

عین القضاة با بیان حدیث پیامبر (ص): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ مِنْ ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۷-۶) توضیح می‌دهد که ظلمت همان عدم است و از آنجا که زمان را در خداوند و افعال او راهی نیست، الان نیز همه مخلوقات معدوم‌اند و جز خداوند چیزی نیست: «اینجا بدانی که شبلی چرا می‌گوید: «مافی الجِنَّةِ أَحَدٌ سِوَى اللَّهِ». سخن معروف کرخی نیز ترا مصور گردد آنجا که گفت: «لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» سخن ابوالعباس قصاب ترا روی نماید «لَيْسَ فِي الدَّارَيْنِ إِلَّا رَبِّي وَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا مَعْدُومَةٌ إِلَّا وَجُودُهُ». و اینجا بدانی که علی بن ابیطالب - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - چرا گوید: «لَا أُعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ». سخن مصطفی - صلعم - اینجا جلوه گری کند که «لَا رَاحَةَ لِلْمُؤْمِنِ مِنْ دُونِ لِقَاءِ اللَّهِ» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۵۷-۲۵۶).

د. کلمه محیط (إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ)

در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت / ۵۴). عارفان این آیه را دلیلی بر وحدت وجود و سریان حق تعالی در همه موجودات می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۹). در واقع این آیه به کسانی که در مورد لقاء پروردگار در شک هستند، تنبیه می‌دهد که خداوند بر هر چیزی محیط است و از آنجا که محیط هیچ‌گاه از محاط جدا نیست و هر محاطی که فرض شود، محیط همراه اوست، خداوند از هیچ مخلوقی جدا نیست؛ بلکه مخلوقات مظاهر و جلوه‌های او هستند (آملی، ۱۳۶۸: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۷: ۴۱۸). در همین معنی امیر المؤمنین در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید: «مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۰).

در عرفان کسی را که فقط خلق را مشاهده کرده، بدون اینکه حق را در آنها شهود کند، اهل تفرقه می‌گویند؛ ایشان کسانی هستند که معیت و احاطه حق را بر خلق درک نکرده‌اند. همچنانکه سالکانی که فقط حق تعالی را شهود می‌کنند، بدون اینکه او را در مظاهرش مشاهده کنند، «اهل جمع» بوده و عارف کامل کسی است که حق را با خلق و خلق را با حق مشاهده کند و هیچ یک از این دو مشاهده، حجاب برای مشاهده دیگر نباشد. از این رو به سالکان توصیه کرده‌اند: «ایاکم و الجمع و التفرقه!... و علیکم بهما! فانّ جامعهما موحد حقیقی. و هو المسمی بجمع الجمع و جامع الجميع. و له المرتبة العلیا و الغایة القصوی» (آملی، ۱۳۶۷: ۳۸۶). عین‌القضات اهل تفرقه را، که احاطه خداوند بر موجودات را درک نمی‌کنند و از لقای پروردگار در شک هستند، کور می‌داند. از نظر وی کوران کسانی هستند که احاطه خداوند بر تمامی موجودات و از جمله بر وجود خود را نمی‌بینند؛ چه اگر این احاطه را می‌دیدند، مشاهده می‌کردند که خود جلوه‌ای از خداوند هستند و به تعبیر قاضی همدان این مشاهده، وجود آنها را می‌خورد: «پس از کوری کوران خبر دهد و گوید: «الآنهم فی مریه من لقاء ربهم». پس همه را عذر بخودی خود باز خواهد «ألا انه بكلّ شیء محیط». باش! تا احاطت او بكل وجود ترا بخورد. پس بدانی که «لقاء الله» چه بود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۷۸). در واقع درک «لقاء الله» به واسطه احاطه‌ای که بر مظاهرش دارد، درک این نکته است که هم مرکز و هم محیط اوست: «چون این دولت دست دهد تو خود را بینی در دایره. انّ الله بكلّ شیء محیط، هم او مرکز، هم او محیط» (همان، ج ۱: ۴۷۹).

۵. تعبیرات مختلف از وحدت وجود

به باور عین‌القضات تنها حق تعالی موجود است؛ اما نه به آن معنی که کثرات، سراب یا «نقش دومین چشم احوال» باشند^۱. بلکه کائنات جلوه‌های گوناگون آن وجود واحد هستند که قاضی آنها را گاهی حادث، گاهی عرض و گاهی ناپاک نامیده است. «بدانکه در وجود خود یک موجود است که او را وجود است، و بس. و هر چه غیر اوست خود نیست، پس اگر هست از هستی اوست، اما بخود جز معدوم نیست، «کلّ من علیها فان و یقی وجه ربک»

^۱ - موجود به حق، واحد اول باشد باقی همه موهوم و مخیل باشد

هر چیز جز او که آید اندر نظرت نقش دومین چشم احوال باشد (طوسی، ۱۳۴۱: ۵۱۲).

(الرحمن / ۲۷-۲۶)، «کلّ شیء هالک إلا وجهه» (قصص / ۸۸) «(عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۹-۱۸).

الف. قدیم بودن خدا

عین‌القضات خداوند را فراتر از زمان می‌داند؛ زیرا زمان ظرف حرکت است و وجود حرکت نیز متوقف به وجود جسم است. در *زبدۀ الحقایق* می‌گوید:

«قبل و بعد، از عوارض زمان است و زمان وجود نمی‌یابد، مگر پس از به وجود آمدن اجسام. همچنان‌که پیش از وجود اجسام، بالا و پایین نیز معنی نداشت، چون بالا و پایین از عوارض مکان است. بنابراین جایز نیست که قبل از وجود اجسام قبل و بعدی باشد؛ زیرا وجود آنها متوقف بر وجود زمان است. و وجود زمان، موقوف بر وجود حرکت است. و حرکت موقوف بر وجود جسم است، پس زمان ظرف حرکت است. چنانکه مکان ظرف جسم است» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۴).

از این‌رو عین‌القضات خداوند را قدیم می‌داند؛ اما نه به معنایی که متکلمان و فیلسوفان برای «قدیم» بیان کرده‌اند. در واقع «قدیم بودن خداوند» تعبیر خاص وی از «وحدت وجود» است: «قدیم را وجود ضرورت است بخود و حادث را عدم ضرورت است بخود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۰۳). تعبیر دیگر قاضی از قدیم بودن خداوند، «لم یزل» است: «زمان را خود آنجا راه نیست. و قدم جز لم یزل را نیست... و آن، حقیقت ذات اوست. و احدیت جز در لم یزل نیابند» (همان، ج ۱: ۱۳۹).

«قدیم» یا «لم یزل» - به باور قاضی - به معنای فراتر از زمان بودن است. همچنان‌که در ازل، خدا بود و چیزی با او نبود، در ابد و در حال نیز به همان گونه است. «اجسام در اصل وجود ندارند، نه از آنگاه که حق وجود داشته است، نه اکنون و نه قبل و نه بعد از این، و هر که پندارد که عالم با وجود حق هر دو هم اکنون موجود است، دچار خطائی ناپسند است که آنجا که حق هست نه زمانی هست، و نه مکانی. او محیط بر زمان و مکان و سایر موجودات است» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۵۶). بنابراین «وجود از خود جز قدیم را نتواند بود. و هر چه غیر او است، از خود جز معدوم نتواند بود. و اگر قدیم را بی او در ازل الی الابد فرض کنی، جز معدوم نبود اصلاً و البته. و چون بی قدیم اندیشه کنی جز مشمول عدم نتواند بود» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۳). در واقع اگر کسی «بی‌زمانی» را بتواند درک کند، به یقین می‌رسد

وحدت وجود از دیدگاه عین‌القضات همدانی/ ۴۳

که «هیچ نیست إلا وجود قدیم» (همان) و از توهم استقلال خود و موجودات دیگر خارج می‌شود و همه کثرات را جلوه‌های مختلف وجود واحد می‌بیند.

ب. جوهر بودن خدا

بنابر آیه کریمه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران/ ۲) و تفسیر قیوم به کسی که قائم به خود است و غیر او، قائم به او هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۷؛ کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۸۳)، خداوند موجودی است که وابسته به چیزی نیست و عین‌القضات همین را معنای «وحدت وجود» می‌داند. از طرف دیگر وی بیان می‌کند که اگر تعریف جوهر را به «ما يقوم بنفسه» قبول کنیم، می‌توان گفت که خداوند، جوهر است و هر چه غیر اوست، عرض و وابسته به اوست.

«ای عزیز! تا جوهری نبود عرض نبود و نتواند بود... اما در نظر خواص هر چه در وجود است عرض است که بدو ایستاده است. و بخود ایستادگی جزوی را نیست «هو الحي القيوم».

پس اگر: الجوهر ما يقوم بنفسه، راست است، جوهر به حقیقت او است و کل کائنات عرض» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱).

توجه به این نکته لازم است که در اینجا نیز عین‌القضات، جوهر و عرض را به معنایی که در فلسفه و کلام اسلامی مصطلح است، به کار نمی‌برد (همان، ج ۲: ۱۱). فیلسوفان عرض را دارای «وجود رباطی» یا «وجود فی نفسه لغیره» می‌دانند؛ یعنی عرض وجودی است که دارای مفهوم مستقل است؛ اما در خارج به واسطه جوهر، موجود است. در حالی که در «وحدت وجود» - که عین‌القضات در آثار خود بر آن تأکید می‌کند - وجودی جز حق تعالی موجود نیست و کائنات نه دارای وجود رباطی و نه دارای وجود رباط (وجود فی غیره) هستند.

در تعبیری دیگر عین‌القضات با تأویل آیه کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/ ۳۵) وجود ذات خداوند را جوهری می‌داند که تمامی کائنات به عنوان عرض، «نور صفت ذات الهیت» هستند. «الله، وجود ذات او بود که جوهر عزت باشد و نور، صفت ذات الهیت که عرض باشد. آخر شنیده‌ای که جوهر، آن بود که «ما يَقُومُ بِهِ الْعَرَضُ»: جوهر عبارت از اصل وجود باشد و عرض معنی قائم بجوهر. این جوهر و عرض عالم محسوس نمی‌گویم، جوهر و عرض حقیقی می‌گویم» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۲۵۷).

ج. پاک بودن خداوند

یکی از تعبیراتی که عین‌القضات برای «وحدت وجود» آورده است، «پاکی» است. تمامی کائنات به نوعی دارای آلودگی هستند و فقط خداوند است که مطلقاً پاک است. «پاکی مطلق در آن است که از بیرون هیچ چیزی در نیاید که هر که را چیزی از بیرون در آید آلوده است به حاجت» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۸۵). بنابراین فقط خداوند است که مستغنی و از این‌رو «پاک» است: «هر چه هست از آرایش حدثان پاک نیست، إلا الحیّ القیوم فهو الطهر الطاهر. اوست که به خودی خود مستغنی است از غیری. و از آنجا که حقیقت است غیر او خود نیست، که هر چه غیر او است، هم از او است. پس در دیده اهل تحقیق همه اوست. «کلّ من علیها فان و یبقی وجه ربّک» چرا؟ زیرا که «و الله الغنیّ و أتمّ الفقراء» همه آلوده بحاجت و او پاک و منزّه از آرایش حاجت» (همان).

بیان عین‌القضات را می‌توان چنین توضیح داد که «پاک مطلق» جز یکی نمی‌تواند باشد و جز «پاک» چیزی نمی‌تواند تحقق داشته باشد. در واقع حقیقت هر شیئی، وجود پاک اوست و ناپاکی‌هایی را که به بعضی از کائنات نسبت می‌دهیم، امری اعتباری، و به تعبیر فلسفه صدرایی، مربوط به ماهیت آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۸).

۶. دلایل وحدت وجود

از آنجا که روش عرفان در ارائه دلیل عقلی با روش فلسفه متفاوت است، نمی‌توان انتظار داشت که یک عارف نیز همچون فیلسوف ابتدا مفهوم را تعریف کرده و سپس برای اثبات مصداق آن دلیل اقامه کند؛ بلکه عارف ابتدا مصداق را مشاهده می‌کند و آنگاه می‌کوشد شهود خود را با الفاظ و به صورت برهان برای فهم دیگران و تشویق آنها به مشاهده آن، ارائه کند. با بررسی مکاتبات عین‌القضات با بعضی از مریدان، می‌توان مواردی یافت که وی کوشیده است بر «وحدت وجود» برهان عقلی اقامه کند.

الف. استدلال از طریق قیام کائنات به خداوند

پیش از این در توضیح قیوم گفتیم که عین‌القضات آن را «قائم بالذات و مقوم للغير» می‌داند. وی با استفاده از همین معنی، دلیلی بر «وحدت وجود» آورده است. این دلیل را ضمن شکل اول قیاس اقتراعی می‌توان چنین تقریر کرد:
صغری: ممکنات قائم به هستی خداوند هستند

کبری: قائم به چیزی، از خود دارای وجود نیست

نتیجه: ممکنات از خود دارای وجود نیستند؛ یعنی نیستی آنها ضروری است (نک: عین-القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۱). در این دلیل، عین‌القضات اثبات می‌کند که هستی خداوند و نیستی غیر او، یعنی ممکنات، ضروری است و وحدت وجود، معنایی جز این ندارد.

در واقع عین‌القضات با تسلطی که بر فلسفه مشایی دارد و استفاده از اصطلاحات این فلسفه، چنین برهانی بر وحدت وجود را اقامه کرده است. ابن‌سینا خداوند را واجب‌الوجود بالذات و غیر از او را ممکن‌الوجود بالذات می‌داند؛ اما وی «ممکن» را دارای وجودی مستقل می‌داند که بی‌واسطه و یا با واسطه، معلول خداوند است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۱)؛ در حالی که عین‌القضات معتقد است که عدم ممکنات در خارج ضروری است. معنای سخن عین-القضات این است که وجود حقیقی فقط برای خداوند است: «اوست که اوست. و هرچه هست بدو هست، یا نه همه بخود نیست است. و نیستی غیر او ضروری است. چنانکه هستی او ضروری است. و او را در قدم او، شریک نیست. و با او هیچ آفریده نیست. و آنجا که اوست، کسی نیست و نتواند بودن» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۱). در ادامه بحث خواهد آمد که یکی از نتایج این سخن، انکار اشتراک معنوی مفهوم وجود در خداوند و در ممکنات است و قاضی همدان بر این نکته تأکید می‌ورزد.

ب. استدلال از طریق وحدانیت خداوند

عین‌القضات از اصل اساسی اسلام - یعنی توحید - که همه مسلمانان بدان باور دارند برای اثبات «وحدت وجود» استفاده کرده است.

مقدمه اول: در وحدانیت خداوند هیچ شکی نیست.

مقدمه دوم: معنای وحدانیت مطلق این است که «با وجود [او] غیر وجود او نباشد» (همان، ج ۳: ۳۹۷).

برهان: اگر موجودی را در نظر بگیریم «از دو قسم بیرون نیست: یا وجود او غیر وجود الله است، یا وجود الله است؛ و ما گفتیم که با وجود او غیر وجود او نیست؛ و چنین است البته که با وجود غیر وجود او نباشد، تا وحدانیت مطلق باشد. و چون در وحدانیت مطلق هیچ شک نیست، پس لازم باشد که وجود، یکی باشد» (همان).

یکی از نتایج این «وحدانیت مطلق» که عین‌القضات آن را بیان کرده و پس از وی عارفانی مانند ابن‌عربی و مولوی بر آن تأکید کردند، این است که اگر در هستی جز خدا وجود ندارد؛

مُدْرِك و عالمی هم غیر از او نمی‌تواند وجود داشته باشد: «بدان که جز خدای در وجود، هیچ چیز ادراک خدایی نتواند کرد. و از آنجا که اوست، هیچ وجود جز وجود او وجود ندارد، پس هر که ادراک وحدانیت می‌کند، خود او باشد که آن را ادراک می‌کند» (همان). بنابراین محال است که نفس انسان به چیزی عالم شود یا آن را شهود نماید؛ بلکه مظهري از خداست که خدا را شهود می‌کند، یعنی خداست که خود را درک می‌کند: «...فیظهر لك ان المدرك بالحقیقه هو الله تعالى و تقدس» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۲).

کین دلیل هستی و هستی خطاست

(مثنوی، ۱/۵۱۷)

ما که ایم؟ اول تویی آخر تویی

ما همه لاشیم با چندین تراش

(مثنوی، ۶/۴۰-۱۴۳۹)

پس ثنا گفتن ز من ترک ثناست

هم طلب از توست هم آن نیکویی

هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش

۷. نتایج وحدت وجود

در آثار عین‌القضات مباحثی وجود دارد که می‌توان آنها را به عنوان نتیجه «وحدت وجود» از دیدگاه وی بیان کرد. در اینجا به دو مورد از این مباحث اشاره‌ای می‌کنیم.

الف. اشتراک معنوی نبودن مفهوم وجود

به یقین کسی که به «وحدت وجود» باور دارد نمی‌تواند مفهوم وجود را «مشترک معنوی» بداند؛ یعنی از نظر وی وجودی که در خداوند بکار می‌رود و می‌گوییم «خداوند تعالی موجود است»، مفهومی غیر از وجودی دارد که در کائنات بکار می‌رود و مثلاً گفته می‌شود: «فرشته موجود است» یا «انسان موجود است»: «اگر گویی قدیم و حادث در معنی وجود اشتراکی دارد این غلطی بزرگ است و سهوی عظیم و خطای فاحش... قدیم را وجود ضرورت است بخود و حادث را عدم ضرورت است بخود. پس چگونه مشترک باشند در وجود؟» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۰۳).

نزاع در اشتراک لفظی بودن یا اشتراک معنوی بودن مفهوم وجود، از زمان ارسطو در فلسفه مطرح بوده است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۲۳-۱۲۲). فیلسوفان مسلمان عموماً، همانند ارسطو، مفهوم

وجود را مشترک معنوی می‌دانند و در فلسفه ملاصدرا یکی از مقدمات مهم برای اثبات اصالت وجود، اشتراک معنوی مفهوم آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۵)؛ اما عارفانی که به «وحدت وجود» باور دارند، کاربرد مفهوم وجود را در مورد خداوند و ممکنات یا به اشتراک لفظی می‌دانند و یا کاربرد آن را در ممکنات، «مجاز عرفانی» محسوب می‌کنند (نک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۶-۱۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۵۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۹۴-۳۹۳).

عین‌القضات با بیان چند مقدمه (نک: ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۶۶-۲۵۷) توضیح می‌دهد که اطلاق اسامی و صفات بر خداوند و بر آدمی به طریق اشتراک لفظی است. از نظر وی عامه مردم اطلاق مثلاً علم یا قدرت را بر خداوند و بر آدمی به طریق تواطؤ می‌دانند، همچنان‌که حیوان بر آدمی و فیل به یک معنی و به طریق تواطؤ اطلاق می‌شود. متکلمان این اطلاق را به طریق تشابه می‌دانند، مانند اطلاق سفید بر برف و پنبه. اما از نظر عین‌القضات این اطلاق، به اشتراک لفظی است مانند اطلاق مشتری بر خریدار و بر سیاره آسمان (همان، ج ۲: ۲۶۱).

ب. رد اتهام حلول

یکی از اتهاماتی که در طول تاریخ اسلام به صوفیه وارد کرده‌اند که موجب تکفیر و حبس و حتی اعدام عده‌ای از آن‌ها شده است، اتهام حلولی بودن است. یعنی اعتقاد به اینکه «خداوند اجسامی را بر می‌گزیند و مفاهیم ربوبیت را در آن‌ها جای می‌دهد و ویژگی‌های انسانی را از آنان می‌زداید» (سراج، ۱۴۲۳: ۵۴۱). عین‌القضات خود یکی از کسانی است که به اتهام کفر گویی و حلولی بودن تکفیر شد و در سال ۵۲۵ قمری به قتل رسید. وی وقتی متوجه می‌شود که مخالفانش مقصود او را از وحدت وجود درک نمی‌کنند، از روی طنز، خود و صوفیان را حلولی دانسته و از آن تمجید می‌کند:

«دریغا حلول روی اینجا خواهد نمودن! ای دوست اگر خواهی که ترا سعادت ابدی میسر شود، یک ساعت صحبت حلولی که صوفی باشد دریا ب تا بدانی که حلولی کیست. مگر آن شیخ از اینجا گفت که «الصوفی هو الله». عبدالله انصاری می‌گوید که عالم به علم نازد و زاهد به زهد نازد، از صوفی چگویم که صوفی خود اوست. چون صوفی او باشد حلولی نباشد. هر چه خدا را باشد این حلول موحد را نیز باشد، در این مقام هرچه ازو شنوی از خدا شنیده باشی» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۳۰۰-۲۹۹).

این سخن را بعدها شیخ محمود شبستری در گلشن راز چنین بیان کرده است:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت‌دویی عین ضلال است

(شبهت‌ری، ۱۳۷۱: ۸۵)

عین‌القضات سخنانی مانند «سبحانی» از بایزید بسطامی و «أنا الحق» از حلاج را با حدیث منقول از پیامبر (ص): «مَنْ رَأَى فَقْدَ رَأَى الْحَقَّ» و آیه کریمه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح / ۱۰) یکی می‌داند و توضیح می‌دهد این عبارات بیان‌کننده وحدت وجود است (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۶۰-۳۵۹). ابن‌عربی نیز مثالی زیبا بیان می‌کند: کسی به اسم محمود یا مسمای محمود که گمان برد اسمش محمد است، هنگام معرفت به اینکه محمود است وجودش باقی است و تنها مسمای محمد مرتفع شده است. در این مثال نقصی بر محمود وارد نشد و محمد نیز در محمود فانی نشد. محمود نه داخل در محمد است و نه خارج از او، حلول محمود در محمد نیز بی معنا است. بعد از اینکه محمود معرفت یافت که محمود است و نه محمد، خود را به خود شناخته است و نه به محمد، زیرا محمد اصلاً وجودی نداشت و جز محمود وجودی نبود (ابن‌عربی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

نتیجه:

- ۱- عین‌القضات را می‌توان از بنیانگذاران عرفان نظری دانست. وی پیش از ابن‌عربی، وحدت وجود و دیگر مشاهدات عارفان را به زیور برهان آراسته است. از نظر وی راه رسیدن به درک «وحدت وجود» و فهم براهین آن، سیر و سلوک برای خودشناسی است.
- ۲- قاضی همدانی با استفاده از اصطلاحات فلسفه مشایی به اثبات وحدت وجود می‌پردازد. کائنات - ممکن‌الوجودها - قائم به واجب‌الوجود هستند؛ به این معنی که عدم آنها در خارج ضرورت دارد و وجود حقیقی فقط برای خداوند است.
- ۳- یکی از نتایج وحدت وجود که عین‌القضات با دقت نظر خاص خود بر آن تأکید می‌کند، اشتراک لفظی مفهوم وجود در دو معنی است: یکی وجود حقیقی که مختص خداوند است و دیگر، وجود به معنای جلوه و شأن یا نمود، که در کائنات بکار می‌رود.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، ۱۳۶۸، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- _____، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، به کوشش هنری کریم و...، ۱۳۶۷، تهران، انتشارات توس.
- ۴- ابن ترکه، صائِن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۰، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ۵- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الهیات دانشنامه علائی، با مقدمه و حواشی دکتر محمد معین، ۱۳۸۳، چاپ دوم، همدان، انتشارات دانشگاه بو علی سینا.
- ۶- ابن عربی، محیی الدین، رساله کشف الغطاء، در چهارده رساله عرفانی، به تصحیح سعید رحیمیان، ۱۳۸۰، شیراز، انتشارات کوشا مهر.
- ۷- _____، رساله وجودیه، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، ۱۳۸۸، تهران، نشر طراوت.
- ۸- _____، الفتوحات المکیه، بی تا، بیروت، دارصادر.
- ۹- ارسطو، ما بعد الطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۸۵، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۱۰- اکبرآبادی، ولی محمد، شرح مثنوی مولوی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ۱۳۸۳، تهران، نشر قطره.
- ۱۱- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ۱۳۶۶، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، عین نضّاح تحریر تمهید القواعد، ۱۳۸۷، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۱۳- حسن زاده آملی، حسن، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۸، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار حلاج، به کوشش قاسم میرآخوری، ۱۳۷۹، تهران، یادآوران.

۱۵- سراج طوسی، ابونصر، اللمع، تحقیق عبدالحلیم محمود، ۱۴۲۳، بیروت، مکتبه الثقافه
الدینیة.

۱۶- سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، ۱۳۵۶، تهران،
انتشارات امیرکبیر.

۱۷- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام
صمد موحد، ۱۳۷۱، تهران، کتابخانه طهوری.

۱۸- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح و تعلیق صبحی صالح، ۱۴۱۴،
قم، انتشارات هجرت.

۱۹- طوسی، خواجه نصیرالدین، رساله فی حقیقه الوجود، در کلمات المحققین، ۱۳۴۱،
چاپ دوم، قم.

۲۰- عفیفی، ابوالعلاء، التعليقات، همراه با فصوص الحکم، ۱۴۰۰، بیروت، دار الکتب
العربی.

۲۱- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، تمهیدات، به کوشش عفیف
عسیران، ۱۳۸۶، چاپ هفتم، تهران، منوچهری.

۲۲- _____، زبده الحقایق، تصحیح عفیف عسیران، ۱۳۷۹، ترجمه مهدی تدین، تهران،
مرکز نشر دانشگاهی.

۲۳- _____، نامه‌های عین القضاة همدانی، به اهتمام علیقتی منزوی و عفیف عسیران،
۱۳۸۷، تهران، انتشارات اساطیر.

۲۴- غزالی، ابوحامد محمد، إحياء علوم الدين، ۱۸ ج، بی تا، بیروت، دار الکتب العربی.

۲۵- _____، إحياء علوم الدين، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین
خدیوچم، ۱۳۸۶، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۶- غزالی، احمد، سوانح، در مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد،
۱۳۷۶، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

۲۷- _____، سوانح، در مکتوبات شیخ احمد غزالی طوسی، به کوشش علیمحمد
صابری، ۱۳۸۷، در سایت اینترنتی www.Tasavof.com

۲۸- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، ۱۳۶۱، چاپ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات
امیرکبیر.

- ۲۹- فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، ۱۳۷۴، تهران، انتشارات مولی.
- ۳۰- قشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشیریة، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، ۱۹۸۹، قاهره، مؤسسه دارالشعب.
- ۳۱- قیصری، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، ۱۳۷۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۲- کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات (چاپ شده با عنوان تفسیر ابن عربی)، تحقیق سمیر مصطفی رباب، ۱۴۲۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۳- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ۱۴۰۳، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۴- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، اسفار (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)، ۱۹۸۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵- _____، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجهوی، ۱۳۶۶، قم، انتشارات بیدار.
- ۳۶- مولوی، جلال الدین محمد، فيه مافیه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۶۲، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- ۳۷- _____، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، ۱۳۶۳، تهران، امیر کبیر.
- ۳۸- نیکلسون، ر.آ.، شرح مثنوی معنوی مولوی، ۱۳۷۴، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی فرهنگی.
- ۳۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، ۱۳۸۷، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سروش.