

# مرتب درجات وجود



پروفیسر دکتر سید محمد تقی الطائری

تهران ۱۳۲۵

McGill University Libraries



3 102 088 885 5



Presented to the  
ISLAMIC STUDIES LIBRARY  
by  
The Embassy of the Islamic Republic  
of Iran, Ottawa







مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی  
کوالا لامپور - مالزی

مؤسسه مطالعات اسلامی  
دانشگاه تهران - ایران

Maratib

# مرتب درجات وجود

Al-Attas

از

پروفسور دکتر سیّد محمد نقیب العطّاس

مؤسس و مدیر مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی  
کوالا لامپور - مالزی

ترجمه

دکتر سیّد جلال الدین مجتبوی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی  
دانشگاه تهران

تهران ایران

۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق

1783616

islam

مجموعه اندیشه اسلامی  
(الفکر الاسلامی)

۷

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران

و

مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)

کوالا لامپور - مالزی

زیر نظر

دکتر سیّد محمد نقیب العطّاس  
مؤسس و مدیر  
(ایستاک)

دکتر مهدی محقق  
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی  
دانشگاه تهران

۱۵۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب مراتب و درجات وجود  
با استفاده از کاغذ تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
و همکاری فنی انتشارات سینانگار  
در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد.  
چاپ مجدد و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه کتبی مؤسسه مطالعات اسلامی است.  
شابک X-۰۱-۵۵۵۲-۹۶۴

بها: ۴۵۰۰ ریال

## مجموعه اندیشه اسلامی (الفکر الاسلامی)

زیر نظر

دکتر مهدی محقق      دکتر سید محمد نقیب العطاس

۱. الشکوک علی جالینوس، محمد بن زکریای رازی، با مقدمه فارسی و عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۲ هـ ش / ۱۴۱۳ هـ ق.
۲. بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعباس فضل بن محمد اللوکری، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۳ هـ ش / ۱۴۱۴ هـ ق.
۳. الاسئلة و الاجوبة، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمام پاسخ‌های مجدد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، کوالا لامپور ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۴. درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطاس، (ترجمه فارسی) با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.
۵. جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمه فارسی بخش سی ام کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمام استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.

۶. اسلام و دنیویگری، دکتر سیّد محمد نقیب العطّاس، ترجمه فارسی از استاد احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.

۷. مراتب و درجات وجود، دکتر سیّد محمد نقیب العطّاس، ترجمه فارسی از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبیوی با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.





دکتر سید محمد نقیب العطاس در کنار دکتر سید محمود مرعشی نجفی

ایستاک - کوالامپور اسفند ۱۳۷۴



## پیشگفتار

مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک) \* رسماً در سال ۱۹۹۱ افتتاح شد. مهم‌ترین اهداف این مؤسسه عبارت است از:

تشخیص دادن و روشن گردانیدن و استوار ساختن مسائلی علمی و معرفتی‌یی که مسلمانان در این روزگار با آن روبرو هستند؛ آماده ساختن پاسخی اسلامی به کوشش‌های معنوی و فرهنگی دنیای جدید و مکتب‌های گوناگون فکری و دینی و عقیدتی؛ تبیین فلسفه‌ای اسلامی درباره آموزش و پرورش، شامل تعریف و اغراض و اهداف آموزش و پرورش اسلامی برای صورت‌بندی فلسفه‌ای اسلامی برای علم؛ تحقیق درباره معنی و فلسفه هنر و معماری اسلامی و آماده ساختن وسائلی راهنمایی برای اسلامی ساختن هنرها و آموزش‌های هنری؛ منتشر کردن نتیجه پژوهش‌ها و مطالعات گاه‌به‌گاه برای بخش آنها در کشورهای اسلامی؛ تأسیس کتابخانه‌ای عالی شامل آثار سنت‌های دینی و معنوی تمدن‌های اسلامی و مغرب‌زمین همچون وسیله‌ای برای تحقق اغراض و اهداف یادشده.

بخش مهمی از اهداف یادشده تاکنون در مرحله‌های گوناگون آن به انجام رسیده است. مؤسسه هم‌اکنون فعالیت خود را به عنوان یک نهاد بین‌المللی آموزش عالی که در آن دانشمندان و دانشجویان به پژوهش و مطالعه در الهیات و فلسفه و علوم ما بعد الطبیعه و علوم محضه اسلامی و تمدن و زبان‌ها و بررسی تطبیقی اندیشه‌ها و مذاهب اشتغال دارند آغاز کرده است و کتابخانه معتبری را که نشان‌دهنده رشته‌های مربوط به اغراض و اهداف مؤسسه است فراهم آورده است.

\* ایستاک (ISTAC) مخفف عنوان مؤسسه است:

برای این که از گذشته درس بگیریم و بتوانیم خود را از نظر روحی و فکری برای آینده مجهز کنیم باید به آثار بزرگان اندیشه‌های دینی و فکری اسلام، که بر پایه‌های مقدس قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) نهاده شده، باز گردیم. برای این منظور یکی از وسایل اصلی برای رسیدن به اغراض و اهداف مؤسسه نشر آثار عمده دانشمندان مسلمان نامدار گذشته است همراه با تحقیق انتقادی متون آن آثار تا بتوان چهره‌های درخشانی را که نماینده اندیشه و سنت‌های اسلامی گذشته‌اند به نسل‌های حاضر و آینده معرفی کرد. در دسترس نهادن چنین منابعی اساس ترقی و تعالی زندگی مادی و معنوی امت مسلمان را فراهم می‌آورد.

از جمله کوشش‌های ما برای رسیدن به این منظور، مؤسسه مجموعه انتشاراتی را با عنوان «اندیشه اسلامی»<sup>\*</sup> بنیان نهاده است که به ترجمه و بررسی‌های انتقادی متون اسلامی در موضوعات کلام و فلسفه و علوم ما بعد الطبیعه و علوم محضه اسلامی اختصاص دارد. این مجموعه تحت نظارت و اشراف من با همکاری مدیرانۀ پروفیسور مهدی محقق، استاد ممتاز فلسفه اسلامی در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، قرار دارد.

ما بسیار شادمانیم که به آگاهی خوانندگان ارجمند برسانیم که تاکنون شش مجلد از این مجموعه منتشر شده است و کتاب حاضر (مراتب و درجات وجود) هفتمین مجلد از این مجموعه است.

از خداوند تبارک و تعالی طلب توفیق در این کار خطیر می‌کنیم و از دانشمندان و اسلام‌شناسان درخواست یاری در این امر مهم و ارزنده داریم.

پروفیسور دکتر سید محمد نقیب العطاس  
 مؤسس و مدیر و صاحب کرسی غزالی در  
 مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (ایستاک)

## مختصری از زندگانی سید محمد نقیب العطّاس

پروفسور دکتر سید محمد نقیب العطّاس، مؤسس و مدیر و استاد مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی واقع در شهر کوالا لامپور از بلاد مالزی، در سال ۱۹۳۱ در شهر بوگور Bogor در اندونزی به دنیا آمد. پدران او، که از اجله سادات بوده‌اند و نسبشان از طریق محمد نقیب فرزند علی العریضی به امام جعفر صادق علیه السلام می‌پیوندد، همه اهل علم و تقوی و مورد ارادت مردم بوده و در تربیت اخلاقی-اسلامی آن دیار نقش بسزایی داشته‌اند.

در سن پنج سالگی پدر و مادرش او را به جوهور Johore فرستادند که تحصیلات ابتدایی را طی سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۴۱ زیر نظر برخی از خویشان خود به پایان رساند و سپس به جاوه رفت و زبان عربی را در مدرسه عروة الوثقی در محلی به نام سوکابومی Sukabumi در طی سال‌های ۱۹۴۱-۱۹۴۵ آموخت، و بعد به جوهور بازگشت و زبان انگلیسی را در کالج آن دیار طی سال‌های ۱۹۴۶-۱۹۵۱ فراگرفت و در همین سال‌ها با نسخه‌های خطی اسلامی در زمینه تاریخ و ادبیات و مذهب و همچنین با کتاب‌های ادبیات کلاسیک انگلیسی آشنا شد و این در زمانی بود که تحصیلات متوسطه را به پایان رسانیده بود.

موفقیت او در تحصیل علم و استعداد درخشانش سبب گردید که از طرف فرمانروای انگلیسی آن منطقه نامزد تحصیل در آکادمی نظامی سلطنتی انگلستان شود و از سال ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۵ به تحصیل فنون جنگی و علوم نظامی پردازد. او در کتابخانه

آکادمی نظامی با آثار دانشمندان و عارفان ایرانی، خصوصاً نورالدین عبدالرحمن جامی، آشنا شد و خواندن ترجمه انگلیسی لوائح جامی تأثیری عمیق در روح او گذاشت چنان که تصمیم گرفت که هدف نظامی را رها کند و در دانشگاه مالایا در سنگاپور طی سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۹ به تحصیل ادامه دهد. او در همین دوران تحصیل دو کتاب درباره اندیشه‌های عرفانی در متفکران مالایایی به رشته تحریر درآورد و در جریان تحریر این دو کتاب با بسیاری از اندیشمندان و دانشمندان آن دیار رفت و آمد و مباحثه و گفتگو پیدا کرد و نشر این دو اثر موجب شد که از طرف مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل برای ادامه تحصیل به مدت سه سال به کانادا دعوت شود.

او در خلال این مدت با دانشمندان و استادانی همچون ویلفرد کنت ول اسمیث از کانادا و سر هامیلتون گیپ از انگلستان و فضل الرحمن از پاکستان و سید حسین نصر از ایران آشنا شد و رساله خود را درباره شرف الدین رانیری عارف قرن هفدهم مالایایی و تحلیل افکار فلسفی او خاصه مسأله وحدت وجود نگاشت و در سال ۱۹۶۲ موفق به اخذ فوق لیسانس با درجه عالی از آن دانشگاه شد و سپس به تشویق پروفیسور آربری برای تحصیل دوره دکتری در مدرسه السنه شرقیه لندن عازم انگلستان شد و رساله دکتری خود را درباره اندیشه‌های صوفیانه عارف مشهور مالایایی حمزه فنصوری و تحلیل رساله‌های اسرار العارفین و شراب العاشقین و منتهی الطلب او به رشته تحریر درآورد و در سال ۱۹۶۵ با درجه عالی موفق به اخذ درجه دکتری شد.

او در بازگشت به کشور خود در سال ۱۹۶۶ مدیر بخش ادبیات در شعبه مطالعات مالایایی دانشگاه مالایا در کوالا لامپور شد و از ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۰ رئیس دانشکده ادبیات آن دانشگاه گردید و، به رغم برخی از طرفداران زبان انگلیسی، توانست به یاری برخی دیگر، زبان ملی مالایایی را زبان رسمی آن دانشکده و سپس آن دانشگاه بگرداند.

در سال ۱۹۷۰ او با پایه‌گذاران دانشگاه ملی مالایا، که هدفشان جایگزین کردن زبان مالایایی به جای زبان انگلیسی بود، در تأسیس دانشکده علوم و دانشکده مطالعات اسلامی همکاری کرد و در سال ۱۹۷۱ خود رئیس بخش زبان و ادبیات مالایایی در آن دانشگاه شد و نیز در سال ۱۹۷۳ مؤسسه زبان و ادب و فرهنگ

مالایایی را تأسیس و مردم استعمارزده آن دیار را متوجه هویت اسلامی و ملی خود گردانید.

عطاس در بسیاری از مجامع و محافل علمی شرکت کرده و با همکاری و دوستی‌یی که با پروفیسور هانری گربن و توشی هیکو ایزوتسو و سید حسین نصر و مهدی محقق داشته به اندیشه‌های اسلامی-ایرانی و افکار دانشمندان شیعی علاقه‌مند گردید. در برنامه مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی (که در سال ۱۹۹۱ به همّت او و حمایت دکتر انور ابراهیم وزیر آموزش و پرورش وقت مالزی تأسیس شد) نام دانشمندان ایرانی و شیعی، همچون نصیر الدین طوسی و صدر الدین شیرازی و حاج ملاهادی سبزواری، به چشم می‌خورد. در برنامه‌ریزی این مؤسسه راقم این سطور (مهدی محقق) همکاری داشته و خود برای نخستین بار به عنوان استاد ممتاز آن مؤسسه فلسفه اسلامی-ایرانی و کلام شیعی را در سطوح عالی در آن دیار تدریس کرده و نیز طرح تدریس متون فارسی به وسیله او با همکاری دکتر سید احمد موسوی کاظمی به مرحله اجرا درآمده است.

دکتر العطاس در تربیت و ارشاد نسل جدید (که از تربیت اخلاقی غرب بریده و خود را متأدب به آداب و فرهنگ اسلامی و ملی خود ساخته بودند و در عین حال توجه به علوم و تکنولوژی و مجهز بودن به ابزار صنعت را نصب عین قرار دادند و وضع سیاسی-اقتصادی کنونی مالزی را به وجود آوردند) سهم بسزا داشته و آن نسل هم‌اکنون در هر پایه و مقامی که هستند از او به عنوان یک پیر و مرشد یاد می‌کنند و همان افراد و سائل تأسیس مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی را فراهم آوردند و او را مدیر تامّ الاختیار آن مؤسسه گردانیدند.

یکی از یاران دیرین و مخلص عطاس، که در تأسیس و فراهم آوردن وسائل و تجهیزات آن مؤسسه سهم اصلی را داشته، دکتر انور ابراهیم معاون فعلی نخست‌وزیر مالزی است که خود رئیس هیئت امنای مؤسسه است. او، به پاس قدردانی از خدمات استاد و مرشد خود، در روز ۱۴ دسامبر ۱۹۹۳ مطابق با اول رجب ۱۴۱۴، طی فرمانی، عطاس را به مقام نخستین مسندنشین کرسی اندیشه اسلامی، منتسب به غزالی، که والاترین مقام علمی آن دیار است، مفتخر و ممتاز ساخت.

دکتر العطاس، گذشته از سوابق تدریس و تعلیم در مالزی، در دانشگاه‌های

خارجی، از جمله دانشگاه تمپل و اوهایو در امریکا، تدریس کرده و در بسیاری از مجامع بین‌المللی عضویت دارد و در همین سال جاری (تیرماه ۱۳۷۴)، طی تشریفاتى که در حضور ولیعهد اردن در عمان برگزار شد، با توجه به خدمات علمی و کوشش او در معرفی ارزش‌های اسلامی در عصر حاضر، به عنوان عضو پیوسته فرهنگستان علوم و تمدن اسلامی اردن (المجمع الملكی لبحوث الحضارة الإسلامية) برگزیده شد.

عطّاس، در پائیز سال ۱۳۷۱، به توصیه راقم این سطور، به دعوت دانشگاه تهران و بنیاد دائرة المعارف اسلامی، برای یک هفته به ایران سفر کرد و در دانشکده حقوق دانشگاه تهران و بنیاد دائرة المعارف اسلامی سخنرانی ایراد نمود که در آن جمعی از استادان دانشگاه و علمای حوزه علمیّه قم حضور داشتند و در دفتر روزنامه اطلاعات مصاحبه‌ای با چند تن از اندیشمندان، از جمله دکتر محمدجواد لاریجانی و دکتر غلامعلی حداد عادل، انجام داد که در نشریات همان زمان در تهران منعکس گردید؛ و در حوزه علمیّه قم در درس اسفار ملاصدرا، که به وسیله استاد مصباح یزدی تدریس می‌شد، حضور یافت و با طلاب جوان به بحث و گفتگو نشست و چون دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف و دانشگاه امام جعفر صادق (ع) می‌خواستند که او دیداری از آن دو مؤسسه داشته باشد قول داد که در نخستین فرصت ممکن سفر دیگری به ایران کند تا با نسل جوان ایران و اندیشه ایشان بیش از پیش آشنا شود.

آثار عطّاس، که از بیست و پنج متجاوز است، به زبان‌های مالایایی و انگلیسی است و بسیاری از آنها به زبان‌های عربی و ترکی و اردو و فرانسه و آلمانی و روسی و بوسنیایی و هندی و کره‌ای و ژاپنی ترجمه شده است. آنان که نام عطّاس را به عنوان متفکر اسلامی در منطقه جنوب آسیا شنیده و در سفر یک هفته‌ای او به ایران از نزدیک با او آشنا شده بودند پی در پی درخواست می‌کردند که برخی از آثار او به فارسی ترجمه شود تا مورد استفاده و نقد و بررسی و تحلیل قرار گیرد. از این جهت نخست مجموعه‌ای از ترجمه فارسی گفتارهای او تحت عنوان درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی و سپس ترجمه کتاب اسلام و دنیوی‌گری (سکولاریسم) به جامعه علمی ایرانی تقدیم گردید و اکنون مجلد حاضر یعنی ترجمه کتاب مراتب و درجات وجود در دسترس فارسی‌زبانان قرار می‌گیرد و چون نویسنده بسیار مایل است که از نظرها و نقدهای خوانندگان آثار خود آگاه گردد بسیار مناسب است که این نقد و نظرها از طریق مؤسسه



مطالعات اسلامی دانشگاه تهران (صندوق پستی ۱۳۳-۱۳۱۴۵ تهران) به دکتر العطّاس  
برسد.

امید است که انتشار این مجموعه مورد استفاده و توجه طلاب و دانشجویان قرار  
گیرد و برای نزدیکی دو کشور مسلمان که مشترکات فرهنگی و فکری فراوانی با هم  
دارند گام مهمی به شمار آید. بعون الله و توفیقه تعالی.

مهدی محقق

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران



## آثار دكتور العطّاس

### A. BOOKS

1. *Rangkaian Ruba'iyat (Rubai'yat Poetry)*, Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), Kuala Lumpur, 1959.
2. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapore, 1963.
3. *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Malaysian Branch, No 111, Singapore, 1966.
4. *The Origin of the Malay Sha'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.
5. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, DBP, Kuala Lumpur, 1969.
6. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970.
7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
8. *The Correct Date of the Trengganu Inscription*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1972.
9. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu (Islam in Malay History and Culture)*, Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972. Part. trans. into Russian and French, a version in Indonesian.
10. *Risalah Untuk Kaum Muslimin (Message to the Muslim)*, unpublished type-written monograph, 286 pp. Dated Feb-March 1973.
11. *Comments on the Re-examination of al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1975.
12. *Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethecs and Morality*, Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), Kuala Lumpur, 1976. Trans. into Korean, Japanese, and Turkish.

13. *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*, ABIM, Kuala Lumpur, 1977. AMalay version of no. 12 above.
14. *Islam and Secularism*, ABIM, Kuala Lumpur, 1978. Trans. into Malayalam, Hindi, Persian, Urdu, Indonesian and Turkish.
15. (Ed.) *Aims and Objectives of Islamic Education*. Islamic Education Series, Hodder and Stoughton and King Abdulaziz University, London, 1970.
16. *The Concept of Education in Islam*, ABIM, Kuala Lumpur, 1980. Trans. into Indonesian, Persian, and Arabic.
17. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Mansell, London and New York, 1985.
18. *A Commentary on the Hujjatu'l-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Ministry of Culture, Kuala Lumpur, 1986.
19. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th. Century Malay Translation of the 'aqa'id of al-Nasafi*, Publications Department, University of Malaya, 1988.
20. *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989. Trans. into Indonesian, Bosnian, Persian, and Turkish.
21. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, 1990. Trans. into Persian.
22. *The Intuition of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. Trans. into Persian.
23. *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. Trans. into Persian.
24. *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993. Trans. into Arabic and Turkish.
25. *The Degrees of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994.

## B. ARTICLES

The list below does not include published versions of many of the tape-recorded public lectures, more than 400 of which he delivered in Malaysia and abroad from the mid-1960s to the 1970s. These public lectures have continued to the present day.

1. Note on the Opening of Relations between Malacca and China, 1403-5, *JMBRAS*, vol. 38, pt. 1, Singapore, 1965.
2. Islamic Culture in Malaysia, *Malaysian Society of Orientalists*, Kuala Lumpur, 1966.
3. New Light on the Life of Hamzah Fansuri, *JMBRAS*, vol. 40, pt. 1, Singapore, 1967.

4. Rampaian Sajak (A Collection of Poetry), *Bahasa*, Persatuan Bahasa Melayu Universiti Malaya, no. 9, Kuala Lumpur, 1968.
5. Hamzah Fansuri, *The Penguin Companion to Literature, Classical and Byzantine, Oriental and African*, vol. 4, London, 1969.
6. Indonesia: 4 (a) History: the Islamic Period, *Encyclopedia of Islam*, new edition. E.J. Brill, Leiden, 1971.
7. Comparative Philosophy: A Southeast Asian Islamic Viewpoint, *Acts of the V International Congress of Medieval Philosophy*, Madrid-Cordova-Granada, 5-12 September, 1971.
8. Konsep Baru Mengenai Rencana serta Cara-gaya Penelitian Ilmiah Pengkajian Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu (A New Concept and Methodology for the Study of Malay Language, Literature and Culture) *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu*, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1972.
9. The Art of Writing, Museums Department, Kuala Lumpur, n.d..
10. Perkembangan Tulisan Jawi Sepintas Lalu (A Glance at the Development of the Jawi Script), *Pameran Khat*, Kuala Lumpur, 14-21 Oktober, 1973.
11. Nilai-nilai Kebudayaan, Bahasa dan Kesusasteraan Melayu (Values of Malay Culture, Language and Literature) *Asas Kebudayaan Kebangsaan*, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1973.
12. Islam in Malaysia (German version), *Kleines Lexicon de Islamischen Welt*, ed. K. Kreiser, W. Kohlhammer, Berlin (West) Germany, 1974.
13. Islam in Malaysia, *Malaysia Panorama*, Special Issue (Also in Arabic and French), Ministry of Foreign Affairs, Malaysia, Kuala Lumpur, 1974.
14. Islam dan Kebudayaan Malaysia, *Syarahan Tun Sri Lanang*, siri kedua, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1974.
15. Pidato Penghargaan terhadap ZAABA (Public Oration in Honour of ZAABA), in *Zainal Abidin bin Ahmad*, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1976.
16. A General Theory of the Islamization of the Malay Archipelago, in *Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion and Politics*, ed. Sartono Kartodirdjo, Ministry of Education and Culture, Directorate General of Culture, Jakarta, 1976.
17. Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education, *First World Conference on Muslim Education*, Mecca, 1977. (with Arabic and Urdu versions)
18. Some Reflections on the Philosophical Aspects of Iqbal's Thought, *International Congress on the Centenary of Muhammad Iqbal*, Lahore, 1977.
19. The Concept of Education in Islam: Its Form, Method, and System of Implementation, *World Symposium of al-Isra'*, Amman, 1979. (with Arabic version)

20. ASEAN-Ke Mana Haluan Gagasan Kebudayaan Mahu Diarahkan? (ASEAN: Where are the Cultural Aims Heading?) *Diskusi*, vo. 4, no. 11-12, Nov-Dec. 1979.
21. Hijrah: Apa Ertinya? (What is the Meaning of Hijrah?) *Panji Masyarakat*, Dec. 1979.
22. Knowledge and Non-Knowledge, *Readings in Islam*, no. 8, first quarter, Kuala Lumpur, 1980.
23. Islam dan Alam Melayu (Islam and the Malay World), *Budiman*, Special Issue Commemorating the 15th. century of Hijrah, Universiti Malaya, Dec. 1979.
24. The Concept of Education in Islam, *Second World Conference on Muslim Education*, Islamabad, 1980.
25. Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science, *Zarrouq Festival*, Misrata, Libya, 1980. (with Arabic version)
26. Religion and Secularity, Congress of the World's Religions, New York, 1985.
27. The Corruption of Knowledge, Congress of the World's Religions, Istanbul, 1985.

## فهرست مطالب کتاب

۷	پیشگفتارِ دکتر العطّاس
۹	مختصری از زندگانیِ دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس
۱۵	آثارِ دکتر العطّاس
۲۱	مراتب و درجات وجود
۶۴	سخن پایانی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ

## مرتب درجات وجود

کلمه وجود\* بطور کلی چنین فهمیده می شود که به مفهومی اساسی و کلی و عام دلالت می کند که هیچ واقعیت مطابقی به نام «وجود» در جهان خارجی برای آن یافته نمی شود. آنچه در جهان خارجی یافته و گفته می شود که «موجودند» چیزهایی هستند که در نهایت به «ماهیات» یا «ذوات» شان، که ذهن به عنوان واقعیت های مستقل فی نفسه ادراک می کند، احاله می شوند؛ و ذهن هستی مفهومی موسوم به «وجود» را به عنوان صفت خاص شان به آنها نسبت می دهد. ذهن، هنگامی که اشیاء جهان خارجی را ادراک می کند، اشیاء را فی نفسها ملاحظه می کند چنانکه گویی هستی شان در آنجا وابسته به طبیعت درونی و ذاتی خودشان، یعنی «ماهیات» یا «ذوات» شان است. ذهن قادر است هستی مفهومی، یعنی «وجود» را از اشیاء و افعال انتزاع کند و در حالی که تقسیمات و تحدیدات ذهنی به حدهای نوعی را انجام می دهد، هر شکلی از این هستی مفهومی موسوم به «وجود» را که مطابق است با اشیاء فردی جهان خارجی تقسیم کند بطوری که هر یک از اینها را بتوان گفت «موجود است». «وجود» با این فهم کلی و عام کلمه، یک هستی مفهومی است که فقط در ذهن «وجود دارد»؛ آن، یک مفهوم کلی و انتزاعی است که از لحاظ عقلی به بهره ها و بخشهایی (حصص) مطابق اشیاء تقسیم می شود و بالطبع ایستا\*\* یا انفعالی\*\*\* (پذیرنده، تأثیرپذیر) است؛ آن، یک معقول ثانی است.

اما «وجود» را همچنین می توان اینگونه فهمید که نه تنها به یک هستی مفهومی\*\*\*\* که

هیچ واقعیت مطابقی در جهان خارجی ندارد بلکه به یک واقعیت هستی شناختی\* که در جهان خارجی مستقل از ذهن وجود دارد، دلالت می‌کند، و به دلیل «موجودیت» خارجی آن است که اثر و معلولی در ذهن می‌آفریند که مفهوم وجود را پدید می‌آورد و بدان وسیله ذهن به توصیف اشیائی می‌پردازد که در جهان خارجی ادراک می‌کند.

ما به این فهم ثانوی کلمه «وجود» رجوع و اشاره می‌کنیم، که نمی‌تواند صرفاً مفهوم آن ملحوظ شود. زیرا یک کلی نیست، نظیر واقعیت وجود برای تشخیص و تمیز آن از مفهوم وجود. واقعیت وجود، برخلاف المثنای مفهومی آن، فعال است؛ آن یک هستی آگاه و پویا و خلاق است، که از درون خود امکانات نامتناهی خود را در سطوح مختلف هستی شناختی در حالات خاص و فردی که به عنوان اشیاء جدا پدیدار می‌شوند هم در جهان نامرئی و هم در جهان مرئی به ظهور می‌رساند. معنای درست کلمه «وجود» به عنوان یک واقعیت عینی به این فهم دوم آن وابسته و مربوط است، و فقط به این معنی در باره خداوند قابل اطلاق است! ما در شرح و بیان و عرضه داشت درجات و مراتب وجود در صفحات آینده، به این معنای دوم «وجود» متمرکز خواهیم شد، یعنی درباره وجود به عنوان یک هستی واقعی و موجود که آثار آن برای عقل ما، و تجربه ما ظاهر و آشکار شده‌اند.

وجود به عنوان واقعیت، و نه به عنوان مفهوم، همان ذات واقعیت (حقیقت) نهائی\*\* است. این واقعیت نهائی «الله» است. ذات او تنها برای خود او شناخته است، زیرا او در ذات خود بطور مطلق و نامشروط متعالی است. با عبارت «بطور مطلق و نامشروط متعالی» ما خواستار رساندن این معنی هستیم که او در چنان مقام و مرتبه‌ای از کمال تفرّد و تشخّص و تنهایی است که نه مشروط است به سبب بی‌ارتباطی با هر چیز (بشرط لاشیء)، و نه مشروط بواسطه عدم تعین به معنای نامشخص بودن به علت نداشتن ارتباط به هر چیزی، بلکه به معنای آزاد از مشغول و گرفتار بودن در اشیاء فردی (لا

ontological reality #

(۱) بنگرید به نورالدین عبدالرحمن جامی، در لویح وی، در مجموعه ملاجمی، استانبول، ۱۳۰۹ هـ. ص ۱۴؛ همچنین لویح، ترجمه ای. اچ. وینفیلد و میرزا محمد قزوینی. انجمن سلطنتی آسیائی، ۱۹۲۸، ص ۱۳: فصل ۱۴. شرح بیشتر در الذرة الفاخره، (طبع هیر و موسوی بهیجانی)، تهران ۱۹۸۰، ص ۲: ۵؛ و شرح و حاشیه خود جامی بر آن قطعه، صفحات ۵۴-۵۵. # # ultimate reality

بشرط شیء) ۲. ما فقط می‌توانیم بگوئیم که واقعیت (حقیقت) نهائی در ذات خود ملاحظه می‌شود و با هیچ شرطی مشروط نیست (لابشرط) ۳. این جمله بدین معنی است که واقعیت وجود در مرتبه حقیقت نهائی نمی‌تواند حتی به عنوان مطلق بودن ملحوظ باشد، زیرا وجود در آن مرتبه فوق موصوف بودن بوسیله اطلاق است ۴ به موجب این حقیقت که چنین توصیفی قبلاً شرطی است که وجود را به حالت معینی مشخص می‌کند، و از این حیث نوعی حدّ و محدودیت است، محدودیتی (تقیید) در میان حالات محدود بودن که از لحاظ عقلی و ذهنی در درجات مختلف وجود معقول و محسوس قرار می‌گیرد. از این لحاظ طبیعت و حقیقت نهائی که با هیچ شرطی مشروط نیست، اگر به دقت بگوئیم، حتی بوسیله تعالی هم مشروط نیست؛ و هرگز نمی‌تواند برای معرفت و شناخت ما قابل حصول و وصول باشد، و ازلاً و ابداً ناشناخته و ناشناختنی باقی ماند مگر برای خودش. ما به این نخستین و عالی‌ترین مرتبه وجود به اعتبار خود پنهان‌کنندگی حقیقت نهائی، به عنوان باطنی‌ترین خود خویش و همان ذاتی که در حدیث قدسی به عنوان «مه و ابر تاریک» \* (العَمَاء) \*\* و «گنج پنهان» (کنز مخفی) به آن اشاره شده است ارجاع می‌دهیم ۵.

(۲) بنگرید به کتاب من «در باره ماهیت و ذات»، ایستاک، کوالالامپور، ۱۹۹۰، صفحات ۵-۹، و مرجع یاد شده در زیرنویسهای آنجا.

(۳) نگاه کنید به عبدالرزاق کاشانی، شرح علی فصوص الحکم، قاهره ۱۹۶۶، ص ۴. منظور از لابشرط در اینجا چیزی است حتی فوق مشروط بودن بوسیله لامشروطیت؛ یعنی چیزی است که بطور مطلق نامشروط است. همچنین بنگرید به عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، تهران، ۱۹۷۷، ص ۲۰، حاشیه ۴.

(۴) یعنی ما مطلق بودن و داشتن اطلاق را به معنای اینکه در باره کلیات طبیعی بکار می‌رود می‌گیریم. همچنین صفحات ۲۶-۲۸ و یادداشتهای ۸ و ۹ را نگاه کنید. \* dark mist

\*\* «العَمَاء» ابری است که میان ناظر و قرص خورشید حایل می‌شود و مانع می‌گردد که چشمها نور او را ببینند. از این رو «حضرت عمّائیه» برزخ و حایل است میان وحدت و کثرت و مانع می‌شود که نقائص به حق نسبت داده شود. م.

(۵) این روایات و احادیث معروف است. حدیث العَمَاء توسط الترمذی با رجوع به تفسیر سوره ۱۱: ۱، در الجامع الصحیح، قاهره، ۱۹۳۸، جلد ۴، ۴۴، شماره ۵۰۱۹ روایت شده است؛ توسط ابن ماجه در سنن خود، قاهره، ۱۹۵۲، جلد ۱، مقدمه، ۱۳، شماره ۱۸۲؛ توسط ابن حنبل در مُسند خود، قاهره، ۱۳۱۳ هـ، جلد ۴ صفحات ۱۱ و ۱۲. الجرجانی در تعریفات خود می‌گوید که «العَمَاء» به مرتبه احدیت اشاره دارد (العَمَاء: هو المرتبة الاحدية). این ارجاع از طبع فلوگل، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۶۳ است. الجیلی در الانسان الکامل خود. قاهره، ۱۹۵۶، جلد اول، ص ۵۰، می‌گوید که آن با وحدت ملازم و پیوسته است. حدیث کنز مخفی

اما حقیقت وجود، به موجب چیزی که هست، یعنی بواسطه آشکار و هویدا بودن خود و نمایان و متجلی ساختن هر چیز دیگر، باید به عنوان اینکه دارای مراتب خود آشکار سازی است متقرر و ثابت باشد، وگرنه هیچ چیز هرگز به عنوان موجود ظهور و تجلی نخواهد داشت و، علاوه بر آن، مرتبه خود پنهان سازی اش هم هیچگاه شناخته نخواهد شد که ناشناختنی است. بدین گونه علی رغم اختفاء مطلق آن، وجهی\* از آن وجود دارد که به سوی خود آشکار سازی متمایل است. وقتی ما با اشاره به حدیث قدسی: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف» (من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم که شناخته شوم، از این رو مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم) می گوئیم که «گنج پنهان» به اعتبار خود پنهان کننده حقیقت نهائی دلالت می کند، و «دوستداری شناخته شدن» مستلزم مشیّت و خواستی است که به اعتبار خود آشکار سازی اشاره دارد. به این اعتبار، او از قبل بواسطه دوستی (حُب)، که اصل حرکت هستی شناختی بی است که در آفرینش آشکار و متجلی می شود، سلطه و حکومت دارد. آفرینش، که تحقق چیزی است که در عین حال حقیقی و واقعی است، فعل هستی بخش وجه خود آشکار کننده حقیقت نهائی است، و او در وجه خلاق به نامی نامیده می شود که در عین حال به حقیقت و واقع (الحق) دلالت می کند.

از مختصر تبیین فوق الذکر، چنانکه وحی قدسی تأیید می کند روشن می شود که حقیقت نهائی دارای دو وجه است: وجه باطنی و درونی و خود پنهان کننده (الباطن)، که در آن حتی اثر و نشانی از تکان دهنده نخستین در باره هرگونه جدا سازی (تفرقه و تفصیل) درونی از دیدگاه شناخت انسانی قابل تشخیص نیست هرچند همان پایه و

→ توسط البغوی از مجاهد رسیده، و پیرامون تفسیر آیه ۵۶ سوره ۵۱ (و ما خلقت الجنّ و الإنس الا ليعبدون) است. نقل مجاهد در تفسیری در باره قرآن از ابوالسعود العمادی در حاشیه تفسیر الکبیر رازی جلد ۷ چاپ بیروت، ۱۳۲۴ هـ. ص ۷۷۷ یافته می شود. رازی در تفسیر خود نیز آن را در مسأله پنجم در جریان تفسیر بر همان آیه ذکر می کند (ص ۶۶۰). این حدیث توسط تقریباً همه روحانیون و حکما و علما نقل شده است. جرجانی (در اثر مذکور) می گوید کنز مخفی به باطنی ترین خود اشاره دارد (هو الهویه الاحدیة فی الغیب و هو البطن کل باطن)، یعنی ذات و باطن مطلق و اختفاء مطلق خداوند در مرتبه وحدت (ص ۱۹۷). (\* aspect. این واژه که در این متن بسیار بکار می رود و معمولاً به جنبه ترجمه می شود، به تناسب به «اعتبار» و «وجه» برگردانندیم.

۶) اشارات بسیاری در قرآن در باره آفرینندگی خداوند هست که در آنها فعل آفرینش «به حق» (بالحق) به انجام می رسد. نگاه کنید مثلاً به سوره انعام (۶): آیه ۷۳: و سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۱۹.

اساس وجود\* است؛ و وجه ظاهری و بیرونی و خود آشکار کننده (الظاهر)، که در آن تمایل به تجلی و خود آشکار سازی که از خود آگاهی میل و خواست یا حُب شناخته شدن نشأت می‌گیرد. این هر دو اعتبار در باره حقیقت نهائی که باطن او با ظاهر او یکی است<sup>۷</sup> هماهنگ و موافق است. وجود در اینجا، چنانکه قبلاً گفتیم، وجود در مرتبه اول و دارای دو وجه است که مطابق است با وجه باطنی، «مه و ابر تاریک» (العماء) خود پنهان کننده حدیث قدسی که گاهی نیز به ذات حقیقت نهائی (الذات) دلالت می‌کند و با یک وحدت مطلق کامل (احدیّت مطلقه) مشخص و موصوف است؛ و وجه خارجی و خود آشکار کننده «گنج پنهان» همان حدیث، که آمادگی و زمینه سازی است به سوی تجلی و خود آشکار سازی در قلمرو نادیده و ناپیدا (الغیب) که اگرچه هنوز چنین ملاحظه می‌شود که در وحدت مجرد (احدیّت) است، کاملاً همان وحدت مطلق کامل (احدیّت مطلقه) که قبلاً ذکر شد نیست. این برای آن است که وجود در این اعتبار دوم از قبل حامل امکانات نامتناهی تعینات در صور نامحدود گوناگون است. اینک این وجه اخیر با درونی و بیرونی بودنش شبیه به وجه پیشین است. وقتی ما این وجه اخیر را ملاحظه می‌کنیم، وحدت مجرد در ظهور و خارجیتش، یعنی وجه آشکار کننده، وجود مطلق نامیده می‌شود. حالت آن در این وجه خارجی هنوز به وسیله هیچ چیز مشروط نیست (لابشرط)، بدین معنی که آن در هیچ تعینی گرفتار نیست، بلکه آماده است که خود را در تعیین ظاهر و آشکار سازد. این وجه ظهور و تجلی مرتبه اول وجود مرکز امکانات نامتناهی تعینات است؛ آن، سرچشمه فعالیت خلاق و اصل غیریت (این نه آنی) است. کلمه «مطلق»، بدان معنی که ما در اینجا منظور داریم، اشاره دارد به حالتی از تجرد محض، و تا اندازه‌ای شبیه است به وجه اول ماهیت در طرح ابن سینا، که وی گاهی یک «کلی طبیعی» نامیده است<sup>۸</sup>؛ جز آنکه ما در اینجا به وجود اشاره می‌کنیم، نه به ماهیت، و به وجودی که چیزی مفهومی یا ذهنی نیست بلکه واقعی است، یعنی وجودی که ایستا یا منفعل (پذیرنده تأثیرات خارجی) نیست، بلکه پویا یا فعال است. بدین گونه وقتی ما این مرتبه از وجود مطلق را به نخستین جنبه ماهیت در طرح ابن سینا تشبیه می‌کنیم، منظور

(۷) قرآن، سوره حدید (۵۷): ۳.

Being (※)

(۸) بنگرید به کتاب من در باره ماهیت و ذات، ایستاک، کوالا لامپور، ۱۹۹۰، ص ۲۵، یادداشت ۳۶.

ما بدین وسیله این نیست که وجود مطلق بموجب مطلق بودنش، با کلی طبیعی یکی است (این همانی دارد). این برای آنست که طبیعت کلی طبیعی، آنگونه که عموم متکلمان و فلاسفه (حکما) فهمیده‌اند، و خواه نسبت به ماهیت قابل اعمال باشد یا نسبت به وجود، آنان چیزی است هم ذهنی و هم واقعی، و واقعیت مطابق و ما بازاری در جهان خارجی دارد (فلاسفه)، بدین معنی که کلمات «واقعی» و «واقعیت» در اینجا اساساً به ماهیاتی دلالت می‌کنند که به عنوان واقعیات غیر مشابه ملحوظ‌اند و نه وجود<sup>۹</sup>. ما مسلم نمی‌گیریم که وجود مطلق، بموجب مطلق بودنش، با کلی طبیعی به معنای فوق‌الذکر یکی است. این به دلیل آنست که ما در اینجا در باره وجود به عنوان هستی مفهومی، که خصائص آن تحت حکومت ملاحظات ذهنی مربوط به کلیات است، سخن نمی‌گوئیم. از آنجا که ما در باره وجود به عنوان واقعیت عینی و فعال و مستقل از ذهن سخن می‌گوئیم، آنچه از «اطلاق» وجود مطلق منظور داریم این است که آن، تعیین یا تشخیصی ندارد که با تعینات یا تفرّدات سازگار نباشد بطوری که در آنها در هیئت ماهیات که در سطوح مختلف هستی شناختی رخ می‌نمایند گرفتار باشد. این بدان معنی است که آن، فردیتی ندارد که برحسب خصائص هر ذات فردی آن را از متفرّد بودن برحسب خصائص دیگر ذوات فردی بازدارد بدون آنکه هیچ کثرت یا تغییری در ذات خود آن رخ نماید. چنین اطلاقی، که در مورد کلی طبیعی که به عنوان یک هستی ذهنی ملحوظ شده ممتنع است، در باره وجود مطلق که در خود متفرّد باشد ممتنع نیست، یعنی در حالتی از تفرّد که از مفهوم کلیت آزاد باشد، همچون تفرّد خداوند، مثلاً<sup>۱۰</sup>.

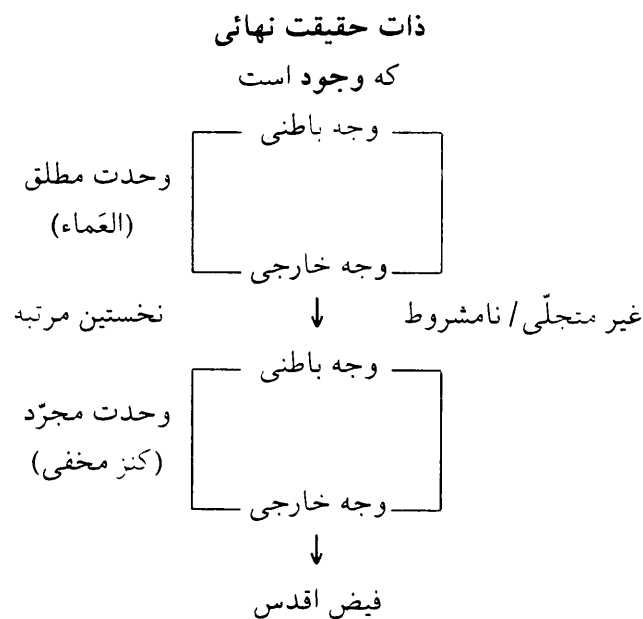
اینک وجود مطلق در وجه خارجی اش به نوبت وجه باطنی مرحله ظهور و بسط هستی شناختی است که بی‌درنگ از پی می‌آید، یعنی مرحله تعیین کلی (تعیین جامع)، که گاهی وجود کلی (وجود عام) نیز نامیده می‌شود<sup>۱۱</sup>، که در خود، هم تمام تجلیات فعال،

۹) برای استدلالات متکلمین علیه فلاسفه و متصوفه، نگاه کنید مثلاً به شرح مقاصد تفتازانی، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۸۹، ۵ جلد، جلد اول، صفحات ۳۳۵-۳۴۱.

۱۰) پاسخ جامی به دلایل متکلمان که در یادداشت ۹ بیان شد. در مقاله کوتاهی با عنوان رساله فی الوجود، مثلاً، که توسط ن. هیر در کلام خداشناسی فلسفی اسلامی ویرایش شده، به کوشش پرویز مروّج، دانشگاه دولتی نیویورک (SUNY=State University of New York) به طبع رسیده است، ۱۹۷۹، صفحات ۲۲۳-۲۵۶. برای متن عربی بنگرید به ارجاعات در یادداشت ۱، بالا.

۱۱) بنگرید به جامی. نقد النصوص، ص ۳۵، حاشیه ۲۷.

واجب و الهی را دارد و هم تمام تجلیات انفعالی (پذیرنده)، ممکن، و آفریدگی را. این مرحله ظهور و بسط هستی شناختی تحت تأثیر مقدس‌ترین افاضه وجود (الفیض الاقدس\*) است، که بسط و توسعه یگانه‌ای از وجود به طریقی کلی است که در خود ظهورات و تجلیات جفتهای متقابلان همه موجودات ممکن را هم در جهان غیر مرئی و هم در جهان مرئی دارد، همچنانکه هم تجلیات فعال و واجب و الهی و هم تجلیات و ظهورات انفعالی، و ممکن و آفریدگی را دارد. این است دومین مرتبه وجود و آن نخستین مرتبه همه ظهورات و تجلیات واقعیت وجود است، بطوری که مرحله تعیین اول وجود نامیده شده است<sup>۱۲</sup>. می‌توانیم تبیین سابق الذکر را با نمودار ذیل طرح ریزی کنیم:



به زبان استعاره و مجاز می‌گوئیم وقتی حقیقت نهائی اراده کرد تا جمال با شکوه و

\* فیض اقدس و فیض مقدس. در اصطلاح حکما و عرفا، تجلی حق تعالی دوگونه است: تجلی ذاتی که به فیض اقدس تعبیر شده و عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابت. بواسطه فیض اقدس، اعیان ثابت و استعدادات اصلی آنها در عالم علم تحصیل می‌یابد و بواسطه فیض مقدس اعیان و لوازم آنها در عالم عین تحقق می‌یابد. فیض مقدس را تجلی شهودی وجودی نامیده‌اند. این تجلی مترتب بر تجلی اول (فیض اقدس) و موجب ظهور و بروز مقتضیات و استعدادات و قابلیت اعیان در خارج است - م.

(۱۲) کلمه «عین» به معنی «موجود» (entity) است. تعیین به معنی دقیق «هستی بخشی» و ایجاد است، و از این رو تعیینی است به عنوان موجود. اسماء و صفات الهی جفتهای متقابلان را در جنبه‌های متفاوت از او در بر دارند. آنها در عمل متصل و مداوم هستند و هیچ توقف و انقطاعی برای هیچ یک از آنها نیست. برای معنی «عین» نیز بنگرید به در باره ماهیت و ذات، ص ۲۹، یادداشت ۳۸.

درخشنده خود را مشاهده کند، او خود را برای خود در ذات خود آشکار نمود (یعنی تجلی ذاتی) و در آن همچون در یک آینه معجز نشان و حیرت انگیز کمالات ذاتیه خود را در جمال سرمدی و جاویدان آنها مشاهده کرد. این آینه نخستین، که بدان وسیله او با تفکر و تأمل روحانی به خود می‌نگریست، نیکوترین و زیباترین نامها (الأسماء الحسنى) و والاترین صفات (الصفات العلیا) او را منعکس کرد. این خود آشکار سازی و تفکر و تأمل حقیقت نهائی، به مراتب اول و دوم وجود مطلق اشاره و دلالت دارد، که مرتبه دوم آن در سطح هستی شناختی تعیین اول است.

این مرتبه، که به عنوان یک نتیجه فیض اقدس حاوی صور جفتهای متقابلان (اضداد) است، همه تجلیات فعال، واجب و الهی و نیز تجلیات و ظهورات انفعالی، ممکن و آفریدگی را در بر دارد، و دلالت می‌کند بر «تنزل» حقیقت نهائی از مرتبه وحدت\*، که در آن هیچ چیز دیگری تجلی و ظهور ندارد اگر چه در نخستین گام به سوی تجلی و ظهور، به مرتبه واحدیت\*\* دلالت می‌کند، که در آن تفصیلات باطنی که واحدیت آن را در بر دارد برای او به عنوان صور کثرت بالقوه قابل تشخیص است. در مرتبه وحدت که بر مرتبه واحدیت مقدم است، صور خاص که باید قبلاً در آن در حالت اضطراب و جنبش هستی شناختی باشند با وجود این بواسطه وحدت خنثی و نفی می‌شوند، مانند «انوار هزاران ستاره که در حضور نور تابان خورشید محو و ناپدید می‌گردند»<sup>۱۳</sup>. وحدت باز هم در اینجا به وجه باطنی خود برمی‌گردد، که همه تجلیات را نفی و خنثی می‌کند و همواره در وحدت مطلق ذات باقی می‌ماند. تنها وقتی وحدت به وجه خارجی توجه می‌کند که خود را در جفتهایی که نسبت به یکدیگر متقابل‌اند، مانند فعال و منفعل (پذیرنده)، واجب و ممکن، الهی و مخلوقی، حل می‌کند تا در تعیینی که حامل تخصص\*\*\* است یعنی در یک مرحله پیشتر دوباره متحد شود. این مرحله پیشتر مرحله واحدیت است، و مطابق است با حالت وجود به عنوان مشروط به عدم تعیین، نه بدین معنی که با تخصص یا تفرّد مشروط نیست بلکه بدین معنی که از مشغول کردن خود به تخصص و تفرّد آزاد است (لابشرط شیء). آنگاه در تجلی بیشتر خویش به مراتب دوم و سوم تعیینات،

Unity \*\* Oneness #

۱۳) بنگرید به عبدالکریم الجبلی، الانسان الكامل، قاهره، ۱۹۵۶، ۲ جلد، جلد اول، ص ۵۱.



حقیقت نهائی به عنوان وجود مطلق، علت ایجاد ظهورات و تجلیات فعال، مؤثر و الهی، مطابق با مرتبه الاهیت در درون آگاهی خویش خواهد بود. تنها در این مرتبه است که وجود مطلق برای آگاهی انسانی به عنوان خدا (اله) دست یافتنی و قابل وصول است، و بدین نحو وصف می شود که او خود را با اسماء و صفات الاهیت خود آشکار می سازد. «تنزل» وجود مطلق به تعینات دوم و سوم، که مطابق است با مراتب دوم و سوم وجود، وجه گرایش حقیقت نهائی را به سوی خارج نشان می دهد که وجه وجود واجب (واجب الوجود) نیز نامیده می شود، زیرا وجود و ضعیفیت ثابت و تغییر ناپذیر است<sup>۱۴</sup>.

همچنین به زبان استعاره و مجاز می گوئیم که حقیقت نهائی، پس از تأمل در خویش در آن آینه نخستین که در آن کمالات ذاتی خود را منعکس می کرد، و می خواست تا ذوات (الاعیان) اسماء و صفات نامتناهی خویش را ببیند، خود را برای خود باز هم در صور مخصوص شان آشکار ساخت و واقعیات (حقایق) ذاتی را در آنها در آینه معجز نشان حیرت انگیز دیگری مشاهده کرد<sup>۱۵</sup>. صور اسماء و صفات، ذوات ثابت و متقرر یا نمونه های (مثل) پایدار و دائمی (الاعیان الثابتة) هستند. بدین گونه وقتی وجود مطلق،

۱۴) با کلمه وجوب، ما به یکی از سه مقوله یا طبقه وجود اشاره می کنیم؛ دوتای دیگر امتناع و امکان است. این مقولات ممکن است هم به معنای منطقی فهمیده شود و هم به معنای هستی شناختی. در اینجا ما «وجوب» را فقط به معنای منطقی (یعنی وجوب؛ استحاله؛ جواز) در نظر نداریم، که گویی شیئی که به آن دلالت می کند صرفاً یک حکم عقلی است که ممکن است هیچ واقعیت مطابقی در وجود خارج از ذهن نداشته باشد. منظور ما از آن همچنین معنای هستی شناختی است. وجوب به آن معنی، مربوط است به دو نوع واقعیت، که یکی برای وجود خود به دیگری وابسته است. در حالت اول به واقعیتی متعلق است که وجودش بنفسه ضروری است، همانگونه که وجود مطلق با بیان قرآنی به عنوان حقیقت (الحق) یکی گرفته شده است. آن، واقعیتی است که لا وجود بر وجودش تقدّم ندارد؛ به موجب ذات خویش قائم به نفس است، و این توصیف به اسم الهی «القیوم» (پاینده) اشاره دارد. در حالت دوم آن متعلق است به واقعیتی که وجودش به غیر از خود واجب است، چنانکه وجود انضمامی دنیای اشیاء تجربی، که وجود آنها مؤخر بر لا وجود است، و به وجود مطلق واجب شده اند. وجود در حالت اول از ازل تا ابد پایدار است، در صورتی که وجود در حالت دوم ازلی و ابدی (سرمدی) نیست. برای مطالعه بیشتر بنگرید به ابن سینا، الاشارات و الشبهات، با شرح نصیرالدین طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، نمط چهارم، قاهره، ۱۹۵۸ (چاپ دوم ۱۹۷۱)، ج ۳ ص ۱۹؛ همچنین دانشنامه علائی او (الهیات ابن سینا) ترجمه و توضیح پرویز مروّج، نیویورک، ۱۹۷۳، صفحات ۴۷-۴۸؛ ۳۱۶؛ فصل ۲۴ و ۲۵؛ غزالی، تهافت الفلاسفه، به کوشش خواجه زاده، قاهره، ۱۳۲۱، ص ۱۹؛ رازی، لوامع البیئات شرح اسماء الله و الصفات، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، مکتبة الکلیات الازهریه، قاهره، ۱۴۰۰/۱۹۸۰، ص ۳۵۶.

۱۵) در باره طبیعت واقعیات (حقایق) بنگرید به کتاب من در باره ماهیت و ذات، صفحات ۴۱-۴۲، و ص ۵۶.

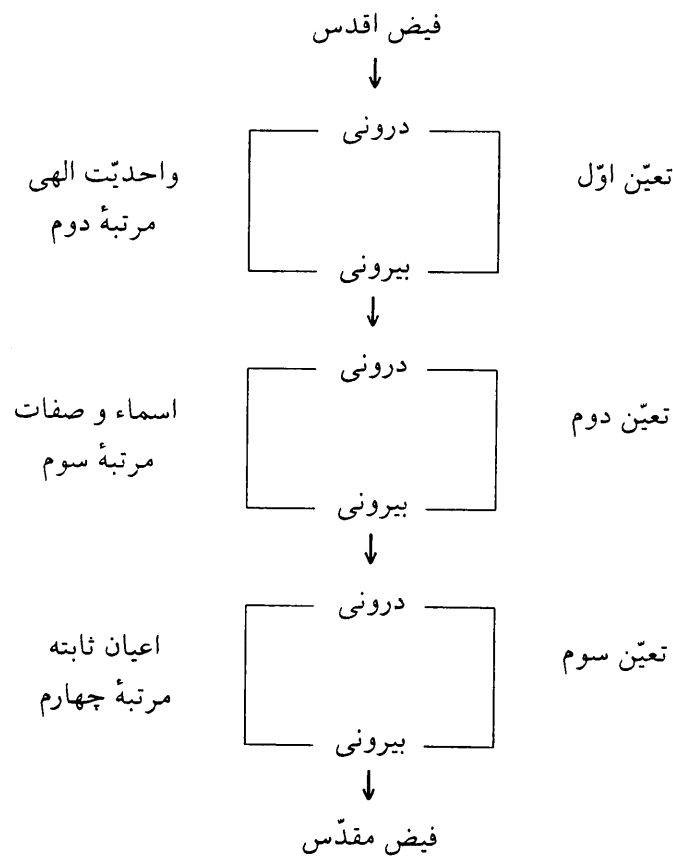
در متجلی ساختن خود، یعنی در وجه خارجی وحدت در سطح هستی شناختی تعیین اول در خود تأمل می‌کند، او به کمالات ذاتی خویش، که صور ذاتی اسماء الهی قابل تشخیص در علم الهی هستند، آگاه است. آنها، به اصطلاح، «افکار» یا «معقولات» در علم الهی هستند و با تقرّر و ثبات همیشگی موصوفاند زیرا در علم و آگاهی الهی بطور دائم ماندگارند (یعنی بقاء دارند). آنها در طبیعت خودشان بی تغییر باقی می‌مانند و به سبب وضعیت درونی و معقولشان ثابت و نامتغیّرند. به علاوه، به دلیل آنکه از یکدیگر متمایزند و به سبب دوام و بقاءشان در علم الهی واقعیات (حقایق) هستند، یعنی یقیناً واقعیتهای اصلی و اولی‌اشیاء که حالات آینده‌شان در درجات پائین‌تر سطوح هستی شناختی به فعلیت می‌رسند.

باری، وجود مطلق در عالی‌ترین مرتبه اطلاق به هیچ چیز نیاز ندارد، خود بسنده و بی‌نیاز از غیر است. لیکن اسماء و صفات او که در درجات پایین‌تر سطوح هستی شناختی برای او ظاهر و آشکار می‌شوند، خواستار واقعیاتشان‌اند تا در صور تجلی (مظاهر) مخصوص‌شان متحقق شوند، خواه چنین صور تجلی به عالم نامرئی متعلق باشند یا به عالم مرئی، زیرا واقعیات بدون صور تجلی‌شان هرگز قادر به تحقق و فعلیت بخشیدن طبیعت مثبت‌شان نیستند<sup>۱۶</sup>. واقعیات اسماء و صفات فقط با تحقق و فعلیت یافتن در صور تجلی‌شان می‌توانند مثبت شوند. این تحقق و فعلیت تحت تأثیر خود آشکارسازها (تجلیات)، تعیینات و تشخیصات وجود مطلق در آنها (یعنی در صور آنها) است. زیرا هر یک از واقعیات از دیگری متمایز است. و هر یک از آنها شامل همه حالات آینده خود است تا در نظم بعدی متجلی شود، خود آشکارسازی‌ها و تجلی‌های او در آنها هرگز به صورتهای یکسان تکرار نمی‌شود. این تجلی ثانوی وجود مطلق در درجات پایین‌تر سطوح هستی شناختی بوسیله افاضه دیگری از وجود او موسوم به فیض مقدّس (الفیض المقدّس) رخ می‌نماید.

تا این اندازه ما سطوح هستی شناختی تعیینات اول تا سوم وجود مطلق را، که مطابق است با مراتب و درجات دوم و سوم و چهارم وجود به اختصار خلاصه کردیم. اینها

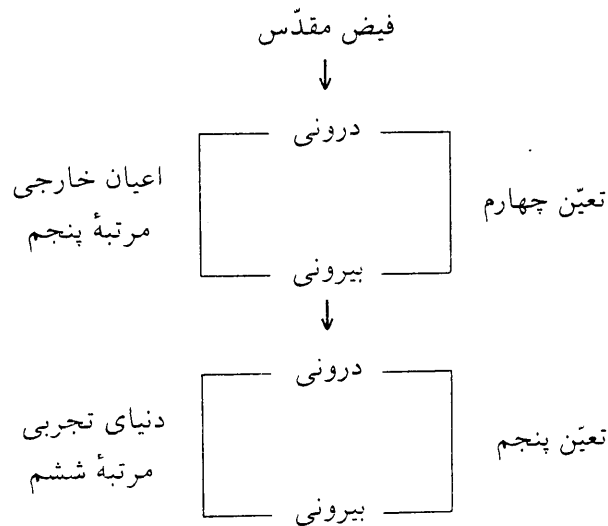
۱۶) بعضی از واقعیات طبیعت منفی دارند؛ اینها صور تجلی‌بی که بتوانند خود را در وجود خارجی فعلیت بخشند ندارند. بنگرید به کتاب من در باره ماهیت و ذات صفحات ۴۸-۴۹.

درجات و مراتب وحدت هستند، درجات و مراتب اسماء و صفات، و درجات و مراتب نمونه‌های والا و ثابت و پایدار (اعیان ثابته). هر یک از این مراتب، همانند مرتبه نخستین که مقدم بر آنهاست، با داشتن وجوه باطنی و خارجی مشخص و موصوف است. در مرحله وجه خارجی مرتبه چهارم، یعنی مرحله اعیان، است که فیض مقدس رخ می‌نماید. نمودار ذیل به دنبال نموداری که در ص ۲۷ بالا نشان داده شد می‌آید:



محتویات این فیض مقدس وجود در مرحله وجه خارجی اعیان، و در رابطه با وجه باطنی (درونی)، گیرندگان منفعل تمام استعدادات و قابلیت ذاتی در اعیان ثابته‌اند، که حالات آینده‌شان پی در پی با وساطت وجه خارجی اعیان (الاعیان الخارجیه) تحقق و فعلیت می‌یابد. از آنجا که وجه باطنی اعیان ثابته تعیینات فعال همه موجودات ممکن‌اند در رابطه با آنچه نسبت به آنها بعدی و متأخر است، وجه خارجی مطابق اعیان، که گیرندگان انفعالی آنچه نسبت به آنها پیشین و مقدم است می‌باشند، تمام تجلیات انفعالی، ممکن و آفریدگی وجود مطلق را در بر دارد. اما در رابطه با آنچه نسبت به آنها بعدی و متأخر است، وجه خارجی اعیان ظاهر کنندگان فعلیت قابلیت‌های ذاتی در اعیان ثابته مطابق با مقتضیات و نیازمندی‌های همه حالات آینده‌شان می‌باشند، هر فعلیتی به

دنبال فعلیت دیگر در نظم و ترتیب پیاپی چنان خواهد آمد که هر یک چیزی مشابه، چیزی مختلف، چیزی تازه و نواز چیزی مقدّم بر آن است.<sup>۱۷</sup> این مرتبه، تعین چهارم وجود مطلق را نشان می‌دهد، که مطابق است با مرتبه پنجم وجود. آن، تجلی و ظهور تفصیلی مرتبه پیشین و قلمرو دنیای تجربی است، دنیای تجربه حسی که در آن، «امکان»، وضع ثابت و تغییر ناپذیر است.<sup>۱۸</sup> نمودار ذیل در دنبال نمودار صفحه ۳۱ می‌آید.



ما پیشتر گفتیم که اسماء و صفات الاهیت خواستار واقعیاتشان‌اند تا در صور تعین (مظاهر) تحقق یابند.<sup>۱۹</sup> از دیدگاه زبان‌شناسی «مظهر» به معنای «تجلی‌گاه است، نه جای شیء متجلی»؛ آن شبیه آینه‌ای است که جایگاه تصویر است، نه جایگاه صاحب تصویر. بدین گونه شیء متجلی مُحاط در جای تجلی نیست. از دیدگاه مابعدالطبیعی، مظهر، به «صورت» یک شیء دلالت می‌کند، اعم از اینکه در قلمروهای وجود معقول یا محسوس باشد. معقول و محسوس به ترتیب به قلمروهای اعیان ثابت و اعیان خارجی دلالت می‌کنند. بدین معنی، و با اشاره به صور عالم معقول، اعیان ثابت صور تجلی‌اند که در آنها کمالات ذاتی حقیقت نهائی که توسط فیض اقدس وجود در نخستین خود آشکارسازی (تجلی ذاتی) او وجود خارجی یافته‌اند منعکس شده‌اند. اسماء او کمالات ذاتی را، که

۱۷) بنگرید به کتاب من، در باره ماهیت و ذات، صفحات ۴۲-۴۴.

۱۸) همچنین بنگرید به جامی، نقد النصوص صفحات ۲۹-۳۰، و متن فارسی در صفحات ۳۰-۳۱. در باره «امکان»، نگاه کنید به تکمیل معنای آن در تفسیر ما از «مجاز»، صفحات ۲۸-۲۹ و ۳۰-۳۴، همین نوشتار.

۱۹) بنگرید به صفحات ۲۹-۳۰ فرق (همین نوشتار).

بازتابهای آنها به عنوان «تصاویر» در صور اعیان ثابتة ظاهر می‌شوند، در بر دارند. همچنین، اعیان خارجی صور تجلی اعیان ثابتة باطنی‌اند، که از طریق آنها وجود خارجی بیشتر، توسط فیض مقدّس وجود در دومین خود آشکاری او (تجلی شهودی)، یعنی لوازم و توابع برخاسته از صور اسماء او تحقق می‌یابد. آثار و معلولهای ضروری آنها عالم مرئی می‌شوند. درست همانگونه که دو نوع صورت تجلی مطابق است با دو صورت از تجلی ذاتی او<sup>۲۰</sup>، همینطور آنها نیز در ظهور وجودی شان مطابق‌اند با آثار علی اسماء اصلی او، «درونی» (الباطن) و «بیرونی» (الظاهر)، «نخستین» (الأول) و آخرین (الآخر)<sup>۲۱</sup>. در تمثیل آینه، ما می‌بینیم که آنچه در جایگاههای تجلی ظاهر می‌شود (مظهر) صورت است، نه ذات یا خود شیء. با وجود این، حالت وجود مطلق در همه آنچه تجلیاتشان با جایگاههای تجلی یکی است متفاوت است، و در همه چنین جایگاههایی، او در ذات خود متجلی است<sup>۲۲</sup>. در اینجا «مظهر» یک جایگاه جدای واقعی و به اصطلاح در اتحاد با وجود مطلق که متجلی شده باشد نیست؛ و نه وجود مطلق درونی آن است (حلول)، زیرا «مظهر» فی نفسه نسبت به آن جدا و مستقل وجود ندارد تا با آن متحد شود یا درونی آن باشد. «مظهر» فی نفسه چیزی است در وضع درونی هستی (یعنی باطن)؛ آن، ذاتاً لا موجود (معدوم بالذات) است. بدین سان «مظهر» در واقعیت، کیفیت تجلی بودن (ظهور) است؛ آن، یک «صحنه و محلّ» واقعی و جدا یا «مکان» تجلی نیست. حال ظاهر و متجلی شدن (إظهار) یک شیء متمایز شدن آن از شیء دیگر، یا ممیّز و مشخص شدن آن، است. چنانکه پیشتر با اشاره به واقعیتها گفتیم، به سبب خاصیت ذاتی تمایز درونی در هر صفت الهی است که یک واقعیت (حقیقت) از میان واقعیات (حقایق) نامتناهی اسماء الهی ظاهر و متجلی می‌شود. پس «مظهر» به واسطه صفات الهی ساخته می‌شود<sup>۲۳</sup>. همانگونه که صفات با ذات در واقع یکی هستند

(۲۰) یعنی ظهور و تجلی در عالم نامرئی، قلمرو ذات (تجلی ذاتی)؛ و ظهور و تجلی در دنیای مرئی موجودات انضمامی (تجلی شهودی، یا تجلی وجودی). (۲۱) بنگرید به در باره ماهیت و ذات، صفحات ۵۱-۵۵.

(۲۲) لوائح، اثر مذکور، ص ۳۶. منظور از «جایگاهها» اعیان ثابتة است.

(۲۳) واقعیات یا ذوات که در علم خداوند تقرّر و ثبات دارند (یعنی اعیان ثابتة ممکنات) در حقیقت صفات خداوندند (مانند علم، اراده، قدرت و غیره) و اسماء (مثل عالم، مرید، قادر و غیره). هر چند صفات به معنای انضمامی موجود نیستند، مع هذا آنها به عنوان واقعیات در آگاهی الهی تقرّر و ثبات دارند و نسبت به او باطنی و معقول هستند، در حالی که اسماء حالات وجود می‌شوند.

اما در فکر به آن افزوده شده‌اند<sup>۲۴</sup>، به طوری که «مظهر» که بوسیله صفات ساخته شده، در واقع بواسطه ذات نیز از جهتی خاص ساخته شده است - معمولاً در اینجا به عنوان حقیقت (الحق) به آن اشاره شده است - به همان نحو نیز حقیقت است، به عنوان وجود مطلق، که حالات وجود خود را می‌سازد، زیرا حالات وجودهای جدا و مستقل ندارند، چرا که او وجودهای واقعی آنها و ذوات واقعی آنهاست. حقیقت (حق) به موجب اسماء و صفات نامتناهی اش خود را چنان می‌بیند که گویی در آینه‌های نامتناهی و مختلف است که هر یک جنبه‌ای متفاوت از هستی او را منعکس می‌کند، بدین سان کثرت رنگارنگی از تصاویر را تولید می‌کند بدون آنکه به وحدت مطلق هستی او لطمه و آسیبی برسد<sup>۲۵</sup>. اشاره ما به وجوه و اعتبارات مختلف هستی او همانند آینه‌های کثیر با قابلیت‌های مختلفشان کنایه است از ذوات واقعی و فردی در عالم باطنی و معقول اعیان، که آنها از آنجا وجود خارجی می‌یابند و در اعیان خارجی و محسوس برای آنکه دنیای اشیاء انضمامی شوند ظاهر می‌گردند. باری، در مورد آینه صورت است، نه ذات مشاهده‌کننده، که منعکس می‌شود؛ اما در مورد «مظهر» حقیقت، او خود صورت تجلی است که بواسطه آن در ذات خویش متجلی است - او خود، به اصطلاح، در عین حال آینه و چهره است. حقیقت در هر ذات فردی مطابق با طبیعت آن ذات ظاهر می‌شود، به طوری که در حالی که درست است که او توسط آن ذات متجلی است، مع هذا آن ذات، به موجب قابلیت و استعداد باطنی و ذاتی خود، حقیقت را مطابق طبیعت خودش محدود می‌کند<sup>۲۶</sup>. بنا بر این هر صورت تجلی که مطابق آن صورت، متجلی می‌شود حقیقت است، اما نه حقیقت بدانگونه که او در اطلاق خود است. بدین سان، در حالی که حقیقت با صورت تجلی اش یکی است صورت تجلی با او یکی نیست، زیرا نمی‌توان گفت که بطور مطلق هیچ تمایزی در وضع هستی شناختی حقیقت و تفرّدات و تشخصات متعدد و گوناگون او وجود ندارد. اولاً تمایز تقدّم و تأخر ذاتی بین حقیقت و تجلیات و تفرّدات او وجود دارد. حقیقت بودن او در اطلاقش مقدّم است به متجلی و

۲۴) منظور ما از عبارت «در فکر افزوده شده‌اند»، آنچه فیلسوفان از همین عبارت که آنان نیز بکار می‌برند می‌فهمند نیست. برای روشن شدن این معنی به صفحات ۵۶-۵۹ نگاه کنید.

۲۵) بنگرید به جامی، الدرّة الفاخره، صفحات ۱۰-۱۱: ۲۴.

۲۶) بنگرید به الدرّة الفاخره، صفحات ۳۰-۳۱: ۵۸.

متفرد بودن او، و بدین گونه وجود در واقع به آنچه مقدم است وابسته است. ثانیاً، تمایز مطلقیت و محدودیت به ترتیب بین آنها وجود دارد<sup>۲۷</sup>. همچنین، بین مظهر باطنی و معقول و مظهر خارجی و محسوس بر حسب مطلق بودن قبلی و مقید بودن بعدی تمایز هست، و در واقع بر حسب رابطه تقدم - تأخر چنانکه در مورد تشکیک وصف و بیان کرده ایم<sup>۲۸</sup>. بنا بر این، حقیقت در وجود متجلی آشکار و مکشوف می‌گردد، و صور تجلی او که او را مکشوف می‌سازد صفات اوست. به بیان دیگر، او «جوهر» واحد (عین واحد) است، صور تجلی او نسبت به او أعراض فرعی و زائدند. اگر در رابطه با منبع آنها در نظر بگیریم، آنها منعکس کننده نور وجودند. استعاره و مجاز نور، سایه تابع و وابسته را به یاد می‌آورد.

آن چیز که «غیر» از خدا به اعتبار وجود مطلق است، که بدین وسیله جهان اشیاء مخلوق منظور است، در رابطه با خدا شبیه سایه است در رابطه با یک شخص، به طوری که بدین معنی عالم گویی سایه خداست<sup>۲۹</sup>. زیرا برای آنکه سایه وجود داشته باشد باید سه چیز موجود باشد: شخصی که سایه می‌اندازد؛ مکان یا جایی که سایه انداخته می‌شود؛ و نوری که بدان وسیله سایه می‌افتد. شخص در اینجا نشانه و رمز حقیقت است؛ مکان یا جایگاه نشانه و رمز ذوات ممکن (الاعیان الممكنات) یا اعیان ثابت است؛ و نور نشانه و رمز اسم الهی یعنی «الظاهر» است<sup>۳۰</sup>. نور، چنانکه غزالی می‌گوید<sup>۳۱</sup>، با لذات ظاهر و مرئی است و دیگر اشیاء را ظاهر و مرئی می‌سازد. در واقع، خدا نور حقیقی است، منبع همه درجات نور که نسبت به نور او طبعاً مجازی اند<sup>۳۲</sup>. اسم الهی «نور» (النور) در واقع به اسم الهی «ظاهر» (تجلی) اشاره دارد، زیرا خداوند مانند نور بالذات ظهور و تجلی دارد و چیزهای دیگر را به ظهور می‌رساند (الظاهر فی نفسه، المظهر لغيره<sup>۳۳</sup>). حال چیزهای دیگر که به تجلی و ظهور آورده می‌شوند ذوات

(۲۸) در باره ماهیت و ذات. صفحات ۳۳-۳۴.

(۲۷) شرح فصوص. ص ۱۴۱.

(۲۹) فصوص الحکم، با تحقیق ابوالعلاء عینی. قاهره ۱۳۶۵/۱۹۴۶، دو بخش در یک مجلد، بخش ۱، ص ۱۰۱.

(۳۰) شرح فصوص. ص ۱۳۸.

(۳۱) مشکاة الانوار، با تحقیق ابوالعلاء عینی، دار القومية للطباعة و النشر، قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۴. صفحات ۴-۵.

(۳۲) همان، صفحات ۱۶-۱۸؛ در باره درجات مختلف نور صفحات ۶-۱۶ را نگاه کنید.

(۳۳) بنگرید به غزالی، المقصد الأسنى فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، به کوشش فدلوه شهدای، دار المشرق.

ممکنات اند که فی نفسه قابلیات محض اند و وجود بالفعلی ندارند، و ذاتاً در تاریکی لاوجودند (ظلمة عدمیة)، ولی با وجود این به عنوان معقولات در علم الهی تقرر و ثبات دارند<sup>۳۴</sup>. واژه «ظلمت» به طبیعت سایه اشاره دارد، زیرا همه سایه‌ها تاریک‌اند و هیچ چیز نمی‌تواند تاریک‌تر از ظلمت عدم باشد. درست همانگونه که در افتادن سایه پدیدارها، اگر هیچ نوری نباشد که بتابد و به آنها وجود خارجی دهد و مکانی نباشد که نور بتواند بر آن پرتوافکن شود، سایه در عدم باقی می‌ماند؛ آن، یک قابلیت ذاتی در هستی یا شیء پدیداری باقی خواهد ماند که هرگز به فعلیت نمی‌رسد. همین طور به طریق مشابه، ذوات ممکن در تاریکی عدم، که در این مورد به معنای ظاهر شدن آنها به طور مرموز است، استعدادات و قابلیات ثابت و متقرر در آگاهی الهی اند. آنها کمالات ذاتی (کمالات ذاتیه) اند که اسماء و صفات الهی را می‌سازند. فقط وقتی نور ذات او بر آنها بتابد و وجود خارجی یابند سایه‌هایی که می‌افکنند اعیان ثابته را تشکیل می‌دهند، به طوری که اعیان «مکان» یا صورت تجلی (مظهر) سایه ذات را معرفی می‌کنند. سپس از طریق اعیان ثابته نور ذاتی باز هم بیشتر بر قوای ذاتی در طبیعتشان (احکام) پرتو می‌افکند تا وجود خارجی یابند، انعکاسات ضروری آنها (لوازم) و ملازمان (توابع) به عنوان معلولات (آثار) سایه دوم که ما جهان می‌نامیم رخ می‌نمایند. سایه ذات «نور نسبی» (نور اضافی) نامیده شده است<sup>۳۵</sup>. اما ذوات ممکن فی نفسها روشن و درخشان نیستند زیرا آنها هستی ندارند. بدون نور ذاتی، ذوات ممکن ذوات نمی‌شوند<sup>۳۶</sup>. وقتی ذات، خود را در ذوات ممکن متجلی می‌سازد سایه‌اش ظاهر می‌شود. ذوات ممکن مانند شیشه شفاف‌اند، به طوری که سایه ذات که از طریق آنها پرتو می‌افکند طبیعت نوری خود را حفظ می‌کند. تنها وقتی که این سایه نور بیشتر به اعیان خارجی پرتو

→ بیروت، ۱۹۷۱، ص ۱۵۷، شرح او بر اسم الهی «النور» (صفحات ۱۵۷-۱۵۸)؛ همچنین شرح وی بر اسماء الهی «الظاهر الباطن» صفحات ۱۴۷-۱۵۰. شرح فصوص، ص ۱۳۳. همچنین الرازی در باره اسماء در لوازم البیئات شرح اسماء الله و الصفات وی، صفحات ۱۸-۲۶؛ ۳۷۴.

(۳۴) فصوص. صفحات ۱۰۱-۱۰۲.

(۳۵) بنگرید به کاشانی، شرح فصوص، ص ۱۴۴؛ فصوص، ص ۱۰۴.

(۳۶) لطفاً توجه کنید که رابطه عقل انسانی به تخیل انسانی، و عقل فعال به نفس انسانی در جنبه خاصی شبیه به این مطلب است. برای مطالعه بیشتر، کتاب من طبیعت انسان و روانشناسی نفس انسانی را نگاه کنید (ایستاکی)، کدالامپور ۱۹۹۰، صفحات ۱۸ و ۲۷.



می‌افکند تا به عنوان جهان پدیدار شوند آن، رنگ آمیزی تاریکش را بر حسب «دوری» از منبع نور به دست می‌آورد. خود نور خالص و بی رنگ است، اما بواسطه رنگ شیشه‌هایی که از طریق آنها می‌درخشند رنگین می‌شود<sup>۳۷</sup>. به این دلیل است که چرا سایه اول «نور نسبی و اضافی» نامیده شده است، که نام دیگری است برای «وجود نسبی و اضافی» زیرا در اصطلاح صوفیه نور با وجود یکی است<sup>۳۸</sup>.

بدین گونه جهان سایه نامیده شده است به دو دلیل عمده‌ای که طبیعت مشابه واقعیت آنها را مدلل می‌کند، یعنی: (۱) سایه واقعیت مستقلی ندارد؛ حرکتش تابع صاحبش است و اثر و خاصیتی برای به وجود آوردن یا علت معدوم شدن ندارد؛ آن، ذاتاً عدم است، زیرا ذات واقعی‌اش خودش نیست بلکه صاحبش است؛ (۲) واقعیت سایه، فقدان وجودی نور است؛ آن، دارای وجود مقدم نیست که کسی بتواند غیر از امکان صرف به عنوان واقعیت به آن اشاره کند، تنها به علت نوری که بر آن می‌افتد به وجود می‌آید. پس واقعیتش غیر از خودش است.

از آنچه بیان کرده‌ایم روشن است که در باره سایه واقعیت (حقیقت) نهائی دو وجه یا دو اعتبار وجود دارد: نخست سایه ذاتی که نسبت به او ظاهر و متجلی می‌شود چنانکه او خود را برای خود ظاهر و مکشوف می‌سازد، و این مطابق است با خود آشکار سازی حقیقت نهائی برای ذات خویش (تجلی ذاتی). سایه بر اعیان باطنی (الاعیان الثابتة) که صور اسماء و صفات الهی هستند می‌افتد. این پرتو افکنی مطابق است با تابش و درخشندگی نور او، که فیض اقدس است. خود آشکار سازیها (تجلیات) و تعینات وجود مطلق نسبت به او دارای طبیعت باطنی و خود بنیادی اند\*، و به ترتیب به سطوح هستی شناختی تعینات اول و دوم اشاره دارند. این وجه سایه وجود مطلق بطور گوناگون وجود نسبی (وجود اضافی)، وجود کلی (وجود عام)، و نفس الرحمان در مرتبه وحدت ذاتی در سطح هستی شناختی تعین اول نامیده شده است؛ و سایه اول، و اعیان ثابتة در مرتبه واحدیت در سطح هستی شناختی تعین دوم نامیده شده است. وجه دوم سایه وجود

(۳۷) فصوص، صفحات ۱۰۲-۱۰۳.

(۳۸) بنگرید به مشکاة، ص ۵۵؛ مقصد، ص ۱۵۷؛ فصوص، ص ۱۰۲. وجود نسبی و اضافی با «نفس الرحمان» یکی است. همچنین بنگرید به کشف اصطلاحات الفنون تهانوی، خیاط، بیروت، ۱۹۶۶، ۶ جلد، جلد ۴، ص

مطلق چیزی است که سایه خارجی نامیده شده و مظهر یا صورت تجلی تعین دوم است. این سایه انعکاسی است از سایه اول که در صور اعیان باطنی پرتو افکنده است، و مطابق است با تابش و درخشندگی نور او که فیض اقدس است، و مطابق است با خود آشکار سازیها و مکاشفه وجود مطلق که تعین بخشی او به صور انضمامی تر به طور گوناگون و کثیر از طریق اعیان خارجی ادامه می یابد تا سرانجام به صور دنیای مرئی (تجلی شهودی یا تجلی وجودی) می رسد. این سایه دوم، که سایه بازتابیده اول است به نحو گوناگون عقل اول (العقل الاول)، عالم ارواح (عالم الارواح)، انسان کامل (الانسان الكامل) نامیده شده است که «غیر» از خداست (ما سوی الله).

ما در صفحات پیشین به اختصار شش مرتبه وجود را در نظم و ترتیب نزولی از برترین تا فروترین مطرح کردیم. همواره باید به خاطر داشت، وقتی ما از «تنزل» حقیقت نهائی در مرتبه اطلاق محض و اختفاء کامل نسبت به درجات تجلی در مراتب پایین تر سطوح هستی شناختی سخن می گوئیم، منظور نه هیچ توالی و ترادف زمانی است، و نه هیچ فاصله قابل اندازه گیری به حسب زمان بین بالاترین و پایین ترین که ممکن است به ذهن برسد. زمان چنانکه ما آن را می شناسیم تنها همراه با دنیای تجربی حس و تجربه محسوس رخ می دهد. تمام فرایند تعین آفرینش که در مراتب و درجات مختلف مندرج و مندمج است همه در یک آن و همزمان رخ می نماید، زیرا تجلی حقیقت نهائی دائماً در خود آشکار سازیها و تفردها در هیئت های مختلف در مراتب مختلف و در درجه بندیهای سطوح گوناگون هستی شناختی مندرج و مندمج است، او در تمام مدت همواره چنانکه بود باقی می ماند، و وحدت محض و مطلق خود را حفظ می کند. بدین گونه به رغم ظهور خود در حالات مختلف هستی شناختی وجودش که حالات مشروط اند، نخست بواسطه عدم نسبت و ارتباط به چیزی (بشرط لاشیء)؛ سپس بوسیله نامتعین بودن بلکه آزاد از ارتباط به چیزی (لا بشرط شیء)؛ سپس بواسطه چیزی بودن (بشرط شیء)، خود وجود او از مشروط بودن بوسیله تقسیم به هستی مطلق از یک سو و وجود نسبی از سوی دیگر آزاد است، حتی وقتی او در همان ذات خود و منبع چنین تقسیمی است. بر سیل تمثیل، و با اقتباس از تشبیه غزالی در باره درجات مختلف نور (مشکاة، ص ۵۳)، تشبیه بسط و توسعه وجود در درجات مبهم در سطوح مختلف هستی شناختی می تواند توسط کسی که نور ماه را می بیند که از وسط پنجره یک

خانه می تابد، و بر آینه‌ای که بر دیوار نصب شده می افتد، که نور را بر دیوار مقابل آن منعکس می‌کند، و سپس به نوبت بر کف اتاق که بواسطه نور منور است منعکس می‌کند درک و فهم می‌شود. در اینجا ما چهار درجه از نور از فروتزین تا برترین داریم: نوری که بر کف اتاق است نتیجه نوری است که بر دیوار است؛ نوری که بر دیوار است از نوری که در آینه است منعکس شده؛ نور در آینه از تشعشع ماه می‌تابد؛ نوری که از ماه پرتو می‌افکند از تابش و درخشندگی خورشید پنهان است. حالات وجود را می‌توان به چهار مرحله یا مرتبه خلاصه کرد:

(۱) مرتبه خود ذات حقیقت نهائی، که چنانکه در خود هست وجود است، از همه شرایط، که شامل نامشروط بودن نیز هست، و از همه روابط و نسب آزاد است. از لحاظ خداشناسی، این است خداوند چنانکه خود هست، در پوشش اختفای مطلق که ازلاً و ابداً ناشناخته و ناشناختنی باقی می‌ماند مگر برای خودش.

(۲) مرحله «وجود کلی» (وجود عام)، که مرحله وجود مطلق است با بیان قرآنی حقیقت (حق) یکی گرفته شده است. این است مرتبه خداوند به اعتبار خود آشکار سازی‌اش، که وجه خارجی (۱) فوق است. آن شامل مرتبه دوم وجود است که خود را در تجلی ابتدائی از طریق فیض اقدس به تعین اول بسط و توسعه می‌دهد و آشکار می‌سازد، و در درون خود حاوی تجلیات صور است که نسبت به یکدیگر در باره همه موجودات ممکن هم در عوالم نامرئی و هم در عوالم مرئی متقابل‌اند. اینها هم تجلیات فعال، واجب و الهی‌اند و هم ظهورات و تجلیات منفعل (پذیرنده)، ممکن، و مخلوقی. آن، تجلی ذات است نسبت به خودش، که نسبت به خداوند خود بنیادی\* است، که در آن کمالات ذاتیه و شئون برای او متجلی می‌شود.

(۳) مرحله «وجود نسبی» (وجود اضافی)، که جداسازی و تفصیل بیشتر (۲) فوق است. در اینجا وجود مطلق بواسطه نامتعین بودن مشروط است لیکن از اینکه خود را به چیزی مربوط و منتسب کند آزاد است. این مرتبه وحدت است

که از قبل حامل امکانات نامتناهی اختلاف و تباین با خود است؛ مرتبه وحدت کثرت (واحدیت) که در آنجا حقیقت نهائی با اسماء و صفات مشخص و موصوف است که صور آنها اعیان ثابته‌اند و در آگاهی او ثبات و تقرر دارند. این مرحله شامل سطوح هستی شناختی تعینات دوم و سوم است که مطابق است با مراتب سوم و چهارم وجود. آن، همچنین با مرتبه «وجود منبسط» که گاهی اوقات «نفس الرحمان» و «نور نسبی» (نور اضافی) نامیده شده یکی است. استعاره نور، که اغلب برای توصیف مرحله (۲) فوق بکار می‌رود، در اینجا به عنوان تصاویر در آینه‌های مختلف و غیر قابل شمارش (یعنی اعیان ثابته) منعکس شده است که به نوبت در آینه‌های مطابق در سطوح هستی شناختی (یعنی اعیان خارجی) انعکاس یافته است. بسط و گسترش وجود از مرتبه اعیان ثابته به مرتبه اعیان خارجی به تأثیر وساطت فیض دوم وجود، یعنی فیض مقدس، است.

(۴) مرتبه «وجود جامع»، که مرحله عالم تجربی، یعنی عالم حس و تجربه حسی، است. در اینجا واقعیت وجود در موجودات جزئی و فردی گوناگون و متنوع می‌شود، یا به حالات متعدد و مختلف در می‌آید. این مرحله شامل تعینات چهارم و پنجم وجود مطلق است که مطابق است با مراتب پنجم و ششم وجود.

وضع هستی شناختی آنچه «غیر» از خداست (ما سوی الله)، یعنی هم عوالم نامرئی و هم عوالم مرئی، شامل روابط وجودی است که از «لحظات» مرتبط بودن فیض وجود ناشی می‌شود. پس وجود هر چنین چیزی منقطع و آنی و زودگذر است. در واقع وجودش مقارن با عدمش است؛ و شناخت ما از آن به عنوان دارای یک «ذات» و به عنوان یک «شیء» خاص و فردی که دارای دوام ظاهری در وجود است در واقعیت به ماهیت آن منسوب است که فقط در ذهن وقتی ذهن آن را ملاحظه می‌کند وجود دارد (یعنی اعتباری). طبیعت منفصل و منقطع آن بدین معنی است که در هر «لحظه خود» دارای هیچ وجودی به معنای واقعی نیست. به این معنی که به نوعی استمرار در هر لحظه خود دوام داشته باشد. اما این امر که هیچ وجود واقعی ندارد به این معنی نیست که چیزی موهوم است. در واقع وجود آنی و زودگذر آن یک وضع هستی شناختی دارد، و این وضع بیشتر می‌شود وقتی که صورت ظاهر دوام وجود به سبب تجدید و نوسازی

مداومش حاصل شود. پس آن، چیزی است غیر ازلی (مُحَدَّث)، چیزی که جدید و نو و برای نخستین بار وجود تازه یافته است، نه اینکه از پیش بوده است، چیزی است که به تازگی پدید آمده به طوری که «همیشه نو» است. در هر لحظه از تجدید و نوسازی‌اش، همان چیزی نیست که پیشتر بود، بلکه در هر پدید آمدن و ناپدید شدن و دوباره پدید آمدن در یک فرایند همیشگی و جاوید شیء جدیدی است. خود فرایند ممکن است در سراسر جریان یکسان وصف شود، ولی محتویات فرایند - یعنی عوالمی که در آنها فرایند درگیر و بکار و در آنها مندرج و مندمج است - یکی نیستند: هر یک از اشیاء در هر لحظه متوالی تجدید و نوسازی شبیه به لحظه پیشین است، و چون هر تجلی یگانه در این فرایند جدید و تازه است، هر تجلی با دیگری متفاوت است.

به این نحو، و به سبب این امر که همه مشمول فرایند مستمر و مداوم تجدید و نوسازی‌اند، هیچ وجود واقعی برای هیچ چیز وجود ندارد مگر تنها برای خدا. بدین سان فقط وجه او باقی است<sup>۳۹</sup>. فنا و نیستی و فرایند تجدید و نوسازی خلاق همه اشیاء را در بر می‌گیرد؛ نه تنها جهان با همه اجزاء آن، بلکه حتی عالم ارواح و واقعیات مثالی اصلی دائماً و به طور مستمر از میان می‌روند و تجدید و نو می‌شوند، پیوسته پدید می‌آیند و ناپدید می‌گردند. اما بین نیستی و تجدید و نوسازی، پدید آمدن و ناپدید شدن واقعیات (حقایق) و بین عوالمی که طرح‌ریزی می‌شوند تمایزی قطعی وجود دارد. در حالی که عوالم، هر لحظه نو می‌شوند و هر عالم نو عالم دیگری است هر چند بالنسبه شبیه است به آن که پیش از آن است به طوری که عوالم همواره از میان می‌روند، واقعیات دوباره ساخته و تأسیس می‌شوند، دوباره صورت می‌گیرند و دوباره با همان صور پدیدار می‌گردند<sup>۴۰</sup>. به این دلیل است که به آنها با عنوان «ثابت» یا «پایدار» (ثابته) اشاره می‌شود؛ زیرا تنها به این دلیل است که آنها بدین سان در آگاهی الهی به نحو ثابت تقرّر دارند به طوری که می‌توانند در علم الهی معقولات گردند؛ و فقط به دلیل طبیعت ثابتشان است که می‌توانند به عنوان «واقعیات» (حقایق) تعریف شوند، زیرا نسبت به جهانی که نمودار می‌شوند واقعی‌تر از آن جهان‌اند. به این معنی است که واقعیات را می‌توان به عنوان

(۳۹) قرآن، القصص (۲۸): ۲۸ (کل شیء هالک الا وجهه: هر چیزی جز ذات او نیست شدنی است).

(۴۰) ابن عربی، فصوص الحکم، قاهره ۱۹۴۶، ج اول، ص ۱۲۴. همچنین بنگرید به کاشانی، شرح فصوص، کتاب مذکور، ص ۲۳۷؛ و ابن عربی، فتوحات المکیة، قاهره، ۱۹۷۲، ج اول صفحات ۲۰۴: ۲۹۰.

«جواهر» نسبت به عالم «اعراض» ملاحظه کرد. وضع هستی شناختی چیزی که «غیر» از خداست لحظه مربوط بودن به وجود مطلق است. بنا بر این وجود واقعی اش لحظه «موجود بودن» است، و لحظه «مربوط بودن به» وجود مطابق است با مرتبه سوم وجود مطلق (که در فوق ذکر شد) موسوم به «وجود نسبی» (اضافی)، و «وجود مجازی» نیز نامیده شده است.

حوادث (جمع حادث) به «اشیاء پدید آمده» دلالت می‌کند. اشیاء نو و جدید قبلاً نبوده‌اند. ریشه این کلمه (یعنی حَدَث) به ضدّ چیزی مقدّم که همیشه بوده است (یعنی قَدَم) دلالت می‌کند، به طوری که این کلمه در معنای ما بعد الطبیعی اش به ضدّ آنچه ازلی است (قدیم) دلالت دارد. حوادث لفظاً به معنای «چیزهای نو و جدید» است؛ چیزهایی که در وقوعشان همواره نو و جدیدند به طوری که وجودشان، وقتی به طور متفرّد در نظر گرفته شود، منفصل و منقطع است. وجودی که ما به آنها به عنوان هستی همیشه جدید حمل می‌کنیم هم به وجود زمانی و هم به وجود ذاتی آنها دلالت دارد؛ یعنی، آنها آغاز زمانی دارند و ذاتشان قائم به خود نیست، بنا بر این چون آنها زماناً و ذاتاً همواره نو و جدید می‌شوند، وجودهای فردیشان که مجموعاً به عنوان یک سلسله ملاحظه شوند «حادثه» ای است که رخ می‌نماید و پس از وقوع باز می‌ایستد. پس نو شدن آنها بوسیله مشابهاات روی می‌دهد و دائماً تکرار می‌شود به طوری که، وجود آنها را همچون یک کلّ متصل و مداوم می‌بینیم. در واقع، وجود بالطبع باید در موجودیت خود متصل و مداوم باشد؛ لیکن وجود در معنای واقعی تنها به حقیقت نهائی متعلق است. اما در مورد اشیاء بوجود آمده، وجود آنها منفصل و منقطع است هر چند ما به سبب فرایند پیوسته و دائمی تجدید و نو شدن مشابهاات ضدّ آن را ادراک می‌کنیم. از این رو آنچه ما در واقعیت می‌بینیم وجود «مجازی» است.

تحلیل مفهوم مجاز از لحاظ علم معانی بیان آنچه را که از «مجاز» وقتی در باره وجود بکار می‌رود، چنانکه در اینجا بکار رفته است، منظور شده بیشتر روشن می‌کند. ریشه جاز به چیزی «جائز» (روا و مجاز) دلالت می‌کند، و از این رو، در زمینه ما بعد الطبیعی یا کلامی به چیزی بالقوه یا به چیزی «ممکن» دلالت می‌کند؛ و اسم مصدرش، جواز، به «امکان» اشاره دارد. آنچه از «جائز» یا «ممکن» در اینجا منظور شده در ذهن وقتی چیزی از یک مکان (مثلاً یک راه یا جاده) به مکان دیگر (مثلاً به طرف دیگر راه یا جاده) گذر

می‌کند ترسیم می‌شود زیرا برای چیزی مُجاز یا ممکن شده است که گذر در زمان خاصی را بالفعل سازد. اسم فاعل معلوم جاز: جاز، گذرنده بالفعل در حال وقوع و رخ دادن است. هنگامی که این معنی را به زمینه ما بعد الطبیعی منتقل می‌سازیم بی‌درنگ این اندیشه را ادراک می‌کنیم که چیزی که «ممکن» بود، به سبب ارتباط آفرینش بالفعل با خداوند که از طریق ترکیب صفات قدرت و اراده او تحت تأثیر اوست، از مرحله قابلیت به مرحله فعلیت، از عدم به وجود، گذر کرده است. پس مجاز به وقوع امکان، یا رخ دادن ممکن، یعنی عالم هستی ممکن، اشاره دارد. فعلیت یافتن آنچه بالقوه بود، هر چند یک فعلیت است، در فعلیت خود ماندگار نیست؛ آن صرفاً از لا وجود به وجود و دوباره به لا وجود گذر می‌کند. وقوع گذر بالفعل - یعنی فعلیت یافتن - چیزی است که جاز نامیده شده است، به طوری که وقتی متکلمان به جاز الوجود اشاره می‌کنند آنان دقیقاً این گونه وجود زودگذر و ناپایدار را در نظر دارند.

باری، معنای مجاز به عنوان استعاره وقتی به ذهن می‌آید که چیزی به وراى معنایی که در آغاز و در اصل در باره آن به کار برده شده منتقل شود، چنانکه مثلاً انتقال معنای «شیر» که اصلاً و در آغاز در مورد یک حیوان درنده بکار رفته، علاوه بر حیوان درنده در باره یک انسان بکار می‌رود، یعنی مرد دلیر یا شجاع را به دلیل شباهت یا ارتباط میان دو معنای «شیر»، «شیر» خوانند. انسان در واقعیت شیر نیست، بلکه فقط در دلیری یا شجاعت مانند شیر است<sup>۴۱</sup>. هنگامی که ما معنای مجاز را به عنوان استعاره به زمینه ما بعد الطبیعی منتقل می‌کنیم، منظور از آن این است که معنای وجود را، که اصلاً و اولاً در باره چیزی ازلی و قائم به خود بکار رفته است (یعنی در باره «وجود واقعی»، وجود حقیقی)، علاوه بر آن، در باره چیزی که غیر ازلی و وابسته است (یعنی در باره جهان اشیاء مخلوق) بکار می‌بریم، یعنی «وجود» را در باره جهان موجود به دلیل شباهت یا ارتباط میان دو معنای «وجود» حمل می‌کنیم. جهان فی نفسه دارای وجود واقعی (یعنی وجود ازلی و قائم به خود) نیست، بلکه فقط چنان به نظر می‌آید که گویی به دلیل

(۴۱) بنگرید به فیروز آبادی، القاموس المحیط، قاهره، ۱۳۱۹ هجری قمری، ۴ جلد، جلد ۲، صفحات ۱۷۶-۱۷۷؛ و نیز بنگرید به تهانری، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۹۶۶، ۶ جلد، جلد ۱، صفحات ۲۰۸-۲۰۹؛ ۲۱۳-۲۱۷ و تحت عنوان المجاز اللغوی: استعاره، صفحات ۲۱۴-۲۱۷؛ جرجانی در تعریفات خود صفحات

دوام ظاهری وجودش وجود دارد. ما می‌گوییم «چنان به نظر می‌آید که گویی» و «ظاهری» زیرا، چنانکه قبلاً توضیح داده شد، ارتباط واقعی خداوند با جهان از طریق ترکیب و بهم پیوستن صفات قدرت و اراده او منفصل و منقطع است، و مع هذا فرایندی است که بطور مستمر و مداوم به گونه‌ای دائمی و جاودانی که تجدید و نوشدن مشابهاً را در اشیاء مخلوق اجازه می‌دهد تکرار می‌شود، به آنها معنای دوام در وجود را می‌بخشد. بدین سان وجود جهان به عنوان جهان استعاری (وجود مجازی) است، که در اذهان ما شباهتی از وجود واقعی (وجود حقیقی) را می‌آفریند.

وجود مجازی دارایی یا مالکیت یا وضع (مِلک) \* وجود واقعی است. اصطلاح مِلک در فلسفه اسلامی معادل یکی از ده مقوله ارسطویی (مقولات عشر) ۴۲، و بخصوص معادل وضع (اِخْتِین) است. وضع در اینجا به حالتی از وجود و داشتن حالت خاصی از موجود بودن دلالت می‌کند. اما طریقی که در آن متکلمان اصطلاح مِلک را بکار می‌برند، این است که آن نسبتی است که یک جسم به دربرگیرنده‌اش دارد خواه به کل کشش و امتداد آن یا به بعضی از آن، مانند جامه‌ای که کسی پوشیده و با انتقال وی آن هم منتقل می‌شود، در مقابل خانه‌ای که کسی دارد اما با او منتقل نمی‌شود، و آدمی را همیشه دربر نمی‌گیرد آنطور که جامه دربر می‌گیرد. به این معنی، وقتی گفته می‌شود وجود مجازی یک مِلک وجود واقعی است، منظور این است که به وجود آمدن (کَوْن) اشیاء ممکن یک داشت وجود واقعی است؛ و داشتن به حالت گذرنده وجود که موجودیت نامیده شده دلالت می‌کند. موجودیت در میان حالات دیگر به این معانی است: (۱) وضع یا حالت امور؛ (۲) به وجود آمدن (کَوْن)؛ (۳) سلسله‌ای از به وجود آمدن (اکوان)؛ (۴) «هست» بودن (کائن)؛ (۵) موجود بودن. آن، همچنین به معنای - با توجه به چشم‌انداز صوفیه در این موضوع بیش از دیدگاه حکما و متکلمان - تعینات بالفعل، محدودیتها، تخصص‌ها\*\* و تفردهای وجود واقعی در سطح حس و تجربه حسی است. گفتیم که فرایند تحقق و فعلیت یافتن اشیاء ممکن که در سلسله‌ای از تجدیدها و نوسازی‌ها شکل می‌گیرد مستمر و مداوم است، در حالی که خود تحقق و فعلیت یافتن اشیاء منفصل و

\* مقوله مِلک را مقوله «له» و «جده» و «ذومال» در فارسی «داشت» گفته‌اند - م. ۴۲) بنگرید به ماهیت و ذات، ص ۴، یادداشت ۷. \*\* particularization



منقطع است. بنا بر این اشیاء تحقق یافته - تعینات، محدودیتهای، تخصیصها و تفردهای وجود واقعی - همواره از میان می‌روند و مشابهات آنها بطور مداوم جانشین آنها می‌شوند و در هر جزء و به عنوان یک کل شباهت وجود واقعی را به آنها می‌دهند. هنگامی که ما اشیاء فی نفسه را در لحظات تحقق و فعلیت در زمانهای مخصوصشان ملاحظه می‌کنیم، در آنموقع لحظات «موجود بودنشان» را، که حالات وجودند، می‌نگریم؛ وقتی ما آنها را در دوام و استمرار وجودشان به اعتبار تجدید و نوشدن مداوم مشابهاتشان ملاحظه می‌کنیم، در آنموقع فعل موجود شدن واقعی را می‌نگریم، یعنی وضع یا حالت وجود واقعی را که بر حسب رابطه و نسبت ضروری با وجود مجازی شکل گرفته است. این رابطه و نسبت ضروری، رابطه و نسبت ارتباط و تصاحب است. در حالی که ارتباط ضروری آن دو متقابل است، تصاحب و تملک تنها در طرف وجود واقعی است. همچنین، کشمکش متقابل، ارتباط ضروری، نیاز یا وابستگی به وجود تنها در طرف وجود مجازی است. نسبت به مفهوم ملک وجود مجازی جامه وجود واقعی است. اما دو معنایی که در آنها موجود بودن منظور شده آشکار می‌کند که هر چند یک کلمه واحد بر دو امر نسبت‌دار دلالت می‌کند، معنای آن در هر مورد یکی نیست زیرا دو امر نسبت‌دار یکی نیستند: یکی به یک ذات ازلی و قائم به خود اشاره دارد، دیگری به یک ذات زمانی و غیر قائم به خود. تفاوت اساسی بین وجود واقعی و وجود مجازی در این امر قرار دارد. در واقع این امر تفاوت واقعی بین آن دو را برقرار می‌کند، و به علاوه به این تفاوت به سبب تصاحب و تملکی که از سوی اولی (وجود واقعی) اعمال شده و به بعدی وجود می‌بخشد، و بواسطه وابستگی از سوی وجود مجازی به آن وجود، تأکید شده است. بدین سان چون وجود، که به طور مشکک هم در باره خداوند و هم در باره جهان بکار می‌رود، به عنوان عنصر مشترکشان تصور شده است، باید هم تفاوت زمانی و هم تفاوت ذاتی بین وجود واقعی و وجود مجازی فراهم باشد، یعنی بین وجود واجب و وجود ممکن یا بین هستی خداوند و هستی جهان، وگرنه آنها بالضروره یکی خواهند بود، یا وجود دیگری وجود خواهد داشت که وجود خداوند را دو برابر می‌کند، اما این هر دو ممتنع است. موضع فلاسفه مسلمان (حکماء) و متکلمان در حالی که طبیعت وجود و رابطه آن را با اشیاء، یعنی با واقعیات موجود در جهان خارجی مستقل از ذهن، ملاحظه می‌کنند این است که وجود یک مفهوم کلی و انتزاعی است نسبت به تمام

وجودات به آن معنی که به طور کلی و عام فهمیده می‌شود چنانکه در آغاز این کتاب تبیین شد<sup>۴۳</sup>. مطابق دیدگاه ایشان وجود چیزی نیست که به طور عینی وجود داشته باشد، بلکه صرفاً چیزی است که در ذهن هنگامی که اشیاء موجود در خارج متعلقات ذهن می‌گردند وضع می‌شود (یعنی اعتباری). بنا بر این وجود در نظر آنان یک هستی مفهومی است که هیچ چیز در جهان خارجی مطابق با آن نیست؛ آن یک معقول ثانی است. بعضی از نخستین متکلمان در میان اشعریّه و معتزله معتقد بودند که وجود هر چیز، که شامل وجود خداوند نیز می‌شود، با ذات آن هم در ذهن و هم در جهان خارجی مستقل از ذهن یکی است (عین هم است). منظور آنان از «این همانی» (عین) ترکیبی از دو هستی نیست که یکی شوند، زیرا ایشان هیچ تمایزی بین وجود و ماهیت یا ذات\* نمی‌شناختند. منظور آنان از «این همانی» «غیر قابلیت تشخیص» بود، خواه در ذهن یا در خارج؛ یعنی، آن وجود و ماهیت یا ذات در واقع شیء واحدی است که گاهی به عنوان وجود و گاهی به عنوان ماهیت در نظر گرفته می‌شد. بنا بر این بر طبق دیدگاه آنان، چیزی در جهان خارجی وجود ندارد که ماهیت باشد، و چیزی دیگر که در آن ماندگار و وجود باشد؛ بلکه در جهان خارجی، و در ذهن، فقط یک «چیز» وجود دارد که در زمانهای مختلف به طور متفاوت در نظر گرفته می‌شود، گاهی با کلمه «وجود» و گاهی با کلمه ماهیت یا «ذات» نامیده می‌شود<sup>۴۴</sup>. ما قبلاً خاطر نشان کردیم که موضع فوق الذکر متکلمان پیشین نسبت به طبیعت وجود و رابطه آن با ماهیت، منطقی و قابل دفاع نیست<sup>۴۵</sup>. اما متکلمان متأخر تمایز بین وجود و ماهیت یا ذات را تصدیق کردند و عقیده داشتند که وجود یک هستی مفهومی است که عقلاً به بهره‌ها و بخشهایی (حصصی) تقسیم می‌شود که نسبت به اعیان موجود در خارج که ماهیاتشان موجودات واقعی هستند اضافه شده است. در خلاصه موجز کنونی مان در باره موضع متکلمان راجع به

(۴۳) ص ۲۱ فوق را نگاه کنید.

\* ماهیت بر امر متعقل اطلاق می‌شود مانند حیوان ناطق در تعریف انسان، و این قطع نظر از وجود خارجی و در جواب «ما هو؟» است (پس ماهیت شیء یعنی «ما به الشیء هو هو»). این ماهیت نه موجود است و نه معدوم). ولی از جهت ثبوتش در خارج حقیقت نامیده می‌شود و از حیث امتیازش از غیر هویت و از حیث حمل لوازم بر او ذات. و از حیث محل حوادث، جوهر. - م.

(۴۴) الدرّة الفاخره، صفحات ۲-۳.

(۴۵) بگرید به کتاب من. در باره ماهیت و ذات، ص ۱۸ و یادداشت ۳۲.

طبیعت وجود و رابطه آن با ماهیت، در اینجا به موضع متکلمان متأخر اشاره می‌کنیم. موضع فلاسفه (حکما)، تا آنجا که مربوط است به وجود که مفهومی یگانه، کلی و انتزاعی و نسبت به همه وجودها مشترک است، همان موضع متکلمین است؛ لیکن آنان با متکلمین در باره وجود در سطح واقعیت خارجی اختلاف داشتند. ایشان معتقد بودند که در سطح واقعیت خارجی، وجود چیزی نیست که از لحاظ عقلانی به بخشهایی (حصص) بر طبق ماهیات که چنانکه متکلمین معتقد بودند بطور واقعی هستیهای موجودند تقسیم شده باشد، بلکه کثرتی واقعی از وجودات هست، نه بواسطه اختلاف نوعی، بلکه بواسطه اینکه فی نفسها کثیرند. بدین گونه بنا بر نظر آنان وجودات ذاتاً با یکدیگر مختلفند و هر یک هستی مستقلی دارد. آنها واقعیات غیر مشابه (حقایق مختلفه) اند که در عالم خارجی مستقل از ذهن موجودند، و ذهن آنها را به عنوان بهره‌ها و بخشهای (حصص) مفهوم کلی و انتزاعی وجود به سبب آنکه از لحاظ عقلی کثیرند و به این عنوان (یعنی به عنوان بخشها و حصص) تقسیم شده‌اند وضع می‌کند تنها به این دلیل که به ماهیات که زیر نهادهای آنها هستند منسوب‌اند. پس در واقعیت، بخشهای (حصص) وجود در ذهن به وجودات با واقعیات غیر مشابه اضافه شده است و بنا بر این نسبت به آنها خارجی اند<sup>۳۶</sup>. وجود خداوند، وجود واجب، که با ذات او یکی است، یکی از این واقعیات غیر مشابه است<sup>۳۷</sup>.

مواضع متکلمین و حکما را که تا اینجا مطرح شد می‌توان بدین گونه نشان داد:

۲. حکما	۱. متکلمین
(الف) مفهوم یگانه وجود، مشترک برای همه وجودات؛	(الف) مفهوم یگانه وجود، مشترک برای همه وجودات؛
(ب) بخشهای (حصص)	(ب) بخشهای (حصص)
(الف) متفرد از طریق اسناد به ماهیات (ج)؛	(الف) متفرد از طریق اسناد به (ج)
(د) وجودات خاصه به عنوان واقعیات غیر مشابه	(ج) ماهیات که زیر نهادهای آنها هستند

از نکته مهم سابق الذکر در باره مواضع متکلمین و حکما راجع به طبیعت وجود و

(۴۶) الدرّة الفاخره، صفحات ۲-۴.

(۴۷) همچنین بنگرید به حواشی جامی بر درّه، صفحات ۵۴-۵۵.

رابطه آن با ماهیات ما سه چیز نتیجه می‌گیریم: (۱) مفهوم کلی و انتزاعی وجود که نسبت به تمام وجودات مشترک است؛ (۲) بخشهای (حصص) آن از طریق اسناد آن به ماهیات؛ (۳) وجودات خاصه که واقعیات غیرمشابه‌اند. وجود در (۱) فوق نسبت به (۲) ذاتی و درونی در آن است، لیکن، هم (۱) و هم (۲) نسبت به (۳) خارجی‌اند؛ وجود خاص با ذات در باره خداوند، وجود واجب، یکی است، اما در مورد هر چیز دیگر افزوده شده (زائد) و خارجی است.<sup>۴۸</sup> در باره متکلمین اشعری، آنان به این همانی کامل وجود و ذات یا ماهیت در همه سطوح، یعنی هم در سطح مفهومی و هم در سطح واقعیت خارجی، معتقد بودند. اما متکلمین متأخر، (الف) و (ب) فوق را به این عنوان که مفهوم‌اند و (ج) را به عنوان واقعی می‌نگریستند. همچنین، حکما (الف) و (ب) را به عنوان مفهوم، (ج) را همانند (د) به عنوان واقعی ملاحظه می‌کردند.

اما در باره موضع صوفیه\*، آنان معتقد بودند که درست همانگونه که برای این مفهوم کلی و انتزاعی وجود (یعنی الف) فوق ممکن است در ذهن نسبت به خداوند و نسبت به همه موجودات خاصه با واقعیات غیرمشابه (د) زائد (افزوده شده) باشد، همین گونه برای آن ممکن است که در ذهن نسبت به یک واقعیت یگانه و مطلق و موجود که حقیقت وجود واجب است زائد باشد. در حالی که این مفهوم افزوده شده چیزی موجود در ذهن خواهد بود، زیرا نهادش موجودی واقعی و خارج از ذهن که واقعیت وجود است خواهد بود.<sup>۴۹</sup>

موضع صوفیه را می‌توان بدین سان معرفی کرد:

(الف) مفهوم یگانه وجود که نسبت به تمام وجودات مشترک است؛

(ب) بخشهای (الف) متفرّد از طریق اسناد به (ج) که همانند (د) ملاحظه

می‌شود؛

(ه) وجود مطلق؛

(۴۸) الدرّه، ص ۳.

\* Sūfi metaphysicians (ṣūfiyyah) = صوفیه. مؤلف از این پس metaphysicians را معادل صوفیه و در دو صفحه بعد محقق و موحد و عارف محقق را نیز به همین معنی بکار می‌برد. بنا بر این کلمه مذکور را که در متون دیگر «اهل ما بعد الطبیعه» ترجمه می‌کنیم در این متن «صوفیه» (= عرفا) بکار می‌بریم.

(۴۹) همان، صفحات ۳-۴.

(و) وجودات خاصه که به عنوان حالات (ه) ملاحظه می شود.

پس وجود برای صوفیه (یا عرفا) در سطوح (الف)، (ب)، (ج) و (د) چیزی نیست مگر یک هستی ذهنی که هیچ وجود مطابقی در سطح واقعیت خارجی ندارد. فقط (ه) و (و) واقعی ملاحظه می شوند. در این جهت شرحی در نقد النصوص جامی این موضع آنان را روشن می سازد:

وجود، بنا بر نظر فیلسوف (الحکیم) و متکلم نسبت به ماهیات و واقعیات (حقایق)، عرضی (عارض) است<sup>۵۰</sup>، و ماهیات و حقایق برای وجود، زیرنهادها (معروضات) هستند. اما بنا بر نظر محقق<sup>۵۱</sup> و موحد<sup>۵۲</sup>، وجود زیرنهاد (معروض) است، در حالی که موجودات متعین و محدود (الموجودات المقیّده) نسبت به آن به موجب اسناد (الاضافه) و نسبت عرضی اند<sup>۵۳</sup>. بین آنها<sup>۵۴</sup> اختلاف بزرگی (بون<sup>۵۵</sup> بعید) هست. از این لحاظ، متکلمین و حکما به این موضع کشیده شدند که وجود مطلق وجود خارجی (وجود فی الخارج) ندارد، بلکه تنها وجود ذهنی دارد؛ آن یک هستی کلی (امر عام) است، مفهومی عام که بوسیله افراد خود موجود است. اما عارف محقق از آنان جدا می شود و موضع وی این است که وجود مطلق موجود است<sup>۵۵</sup>، و در واقعیت هیچ وجود اصلی و اساسی غیر از او وجود ندارد، هر چند وضع چنین چیزی (یعنی منبع دیگری از وجود) در ذهن (فی الاعتبار) ممکن است. و امر شگفت انگیز این است که حکیم و متکلم وجود مطلق را چنین وصف می کنند که می گویند آن ضدّ عدم مطلق (العدم المطلق) است و اینکه آن مقسّم برای همه موجودات است، و اینکه آن خیر

(۵۰) یعنی ذاتی در ماهیات و حقایق است. یا از خارج بر آنها واقع می شود.

(۵۱) محقق کسی است که بوسیله برهان استدلال می کند؛ و در این مورد کسی است که بوسیله شهید وجود از طریق کشف و تجربه شهیدی (ذوق) به حقیقت می رسد.

(۵۲) یعنی صوفیه از حوزه وحدت متعالی وجود (وحدت الوجود).

(۵۳) موجودات محدود یا مشروط. ماهیات و واقعیات (حقایق) اند که در خارج از ذهن موجودند. موجود بودن آنها به سبب اسناد و نسبت دادن آنهاست به وجود مطلق که زیرنهاد (معروض) آنهاست. و همچنین به عنوان وجود اضافی شناخته شده اند.

(۵۴) متکلمین و حکما از یک سو، و صوفیه از حوزه وحدت وجود از سوی دیگر.

(۵۵) یعنی بطور خارجی (خارج از ذهن) موجود است.

محض است، و اینکه آن یکتا و یگانه (واحد) است بدون ضدّ و شبیه (مَثَل) است، و مع هذا می‌گویند که آن در عالم خارجی (فی الخارج) معدوم است.<sup>۵۶</sup>

پس صوفیه (و عرفا) معتقد بودند که علاوه بر وجود در مراتب (الف)، (ب) و (ج) همانند (د) ملحوظ اند، که همه از لحاظ ذهنی وضع شده‌اند، هستی دیگری وجود دارد به دلیل ارتباطشان با ماهیات (ج) همانند (د) ملاحظه شده است) و هستی آنها با آن پوشانده شده است، وجود در مراتب (الف) و (ب) در آنها ذاتی است. این هستی دیگر، واقعیت وجود است.<sup>۵۷</sup> آن، وجود مطلق است (ه) در گفتار پیش؛ و وجودات خاصه (و)، که حالات و وجوه وجود مطلق اند، در حالات بالفعل شان، واقعیاتی هستند که مطابق اند با (ج) و (د)، یا (ج) که همچون (د) در نظر گرفته شده است؛ در حالی که وجود به عنوان معقول ثانی هیچ چیز در عالم خارجی مطابق با یکی از آثار و معلولات آن نیست. چنانکه پیشتر خاطر نشان کردیم<sup>۵۸</sup>، صوفیه معتقد بودند که مرتبه‌ای از وجود بالاتر از وجود مطلق وجود دارد. وجود مطلق، در نمودار «تنزل» هستی شناختی حقیقت نهائی، در مرتبه تعین اول است، در صورتی که مرتبه بالاتر وجود که به آن اشاره کردیم مربوط است به همان ذات و خود واقعیت وجود در مرتبه ذات. این همان مرتبه وجود است که مشروط به هیچ چیز نیست، حتی نامشروط بودن؛ او از اینکه حتی بوسیله تعالی مشروط باشد برتر و متعالی است، به طوری که مطلقاً نامتعین محض است، و در نتیجه نسبت به شناخت ما ناشناخته و ناشناختنی است. پس موضع آنان، تا آنجا که واقعیت وجود به بحث مربوط است، شامل چهار چیز است: (۱) وجود به عنوان مطلقاً نامشروط؛ (۲) وجود مطلق، که یک تعین (۱) است و در واقعیت، وجود است؛ (۳) تعینات و تفرّدات آن در وجودات خاص، که حالات یا جوهری هستند که از فعل پویای وجود مطلق ناشی می‌شوند؛ و (۴) به عنوان یک مفهوم کلی و عام که از لحاظ عقلی به بهره‌ها و بخشهای (حصص) مطابق با ماهیات که بالطبع «مفهومی» نیز هستند تقسیم می‌شوند. این آخری در مورد سه تایی قبلی بکار نمی‌رود (کاربرد ندارد). در حالی که اغلب حکما و متکلمین به این موضع و نظریه پیوسته‌اند که جهان خارج

(۵۶) نقد النصوص، ص ۲۱؛ حاشیه ۵. ترجمه من. (۵۷) الدرّه، حواشی، ص ۵۵؛ (۲).

(۵۸) بنگرید به صفحات ۲۲-۲۴.

از ذهن اشیا انضمامی شامل ترکیبات ماهیت و وجودند، که مابعد الطبیعه مطابق آنها از جوهر و عرض صورت پذیرفته و تنظیم شده است، از سوی دیگر، صوفیه به عکس این موضع معتقدند: آنان معتقدند که وجود، تنها واقعیت است، و عالم اشیا انضمامی اصلاً مرکب از ماهیت و وجود نیست زیرا ماهیت در واقعیت همان وجود است که به صورت شیء خاص و متفرد رخ می‌نماید. واقعیت یک شیء همان وجود آن به عنوان تعیین یافته در یک صورت خاص و فردی است، نه «ماهیت» آن. اگر «ماهیت»، چیزی از لحاظ جوهر متفاوت از وجود در نظر گرفته شود؛ پس «چیزی» وجود ندارد که وجود به آن اسناد و نسبت داده شود (حمل شود)؛ وجود، به عنوان یک حالت خاص و فردی خود شیء است. پس ماهیت حالتی از وجود است. واقعیات خارج از ذهن و غیرمشابه که در اساس و زیرنهاد کثرت اشیا قرار دارند در واقع محدودیتها و تفرّدات وجودند که در ذهن مفهوم «ذوات» را می‌آفرینند - یعنی «ماهیات» را که واقعیت هستی شناختی جدا و مفارق دارند. اما «ذوات» یا «ماهیات»، چنانکه ذهن آنها را فی نفسها مورد تأمل قرار می‌دهد، بطور خارجی هستیهای موجود نیستند - آنها فقط در ذهن اند. بدین گونه، چون وجود همواره در فعل است، جوهر واقعی هر شیء فردی یا تفرّد وجود است مطابق با آن اعتبار خاصی که شیء تصویر خارجی آن است، یا خود تفرّد بالفعل وجود در آن زمان خاص مطابق با همان اعتبار است. در نتیجه هر شیء فردی یا یک تفرّد وجود است، یا خود وجود است، یا خود وجود دم بدم و لحظه به لحظه در آن صورت خاص متفرد و مشخص شده است؛ آن، یا وجودی است که آشکار شده است، یا «عرض» وجود است که بدین سان آشکار شده است. «عرض» آشکار شده یک کیفیت یا حالت وجودی وجود آشکار شده است، و هر چند در ذهن این کیفیت یا حالت وجودی به عنوان متمایز از شیء کیفیت دار وضع شده است، تا آنجا که به جوهرش مربوط است بطور خارج از ذهن با آن یکی است. این بالضروره به معنای آن نیست که وجود مشتمل بر کثرت، یا مرکب از اشیا کثیر است. زیرا وجود ایستا و منفعل نیست؛ آن در حرکت و جنبش دائم است؛ یک فرایند پویا و خلاق و منظم آشکار کننده خود در درجات از نامتعیّن تر به متعیّن تر؛ از کلی تر به خاص تر تا آنکه خود را به صورت هرچه انضمامی تر گوناگون و متنوع سازد. این خود آشکار کننده وجود چیزی است که صوفیه [عرفا] «انبساط الوجود» می‌نامند - بسط و توسعه و انتشار وجود در حالات متنوع و گوناگون - چنانکه

به حسب مابعدالطبیعه آنان درباره درجات تنزل هستی شناختی، تعیین و تفرّد (تشخص)، و خود آشکار سازی (تجلی) وجود مطلق به تصور و اندیشه در آمده است. وقتی وجود مطلق «تنزل می یابد»<sup>۵۹</sup>، در حالی که از خود هزاران تخصّص‌ها و تفرّد‌ها می آفریند، همواره فقط یک وجود وجود دارد، تخصّص‌ها و تفرّد‌ها فقط حالات کثیر آند. این کیفیات و چگونگی‌های وجود نمی تواند به عنوان واقعیت هستی شناختی جدا ملحوظ باشد زیرا ذات یا ماهیت واقعی آنها وجود است. فقط ذهن حالات وجود را به عنوان دارای واقعیت هستی شناختی جدا غیر از وجودی که به عنوان «ذوات» یا «ماهیات» به نظر می آیند وضع می کند. لیکن در واقعیت فقط یک وجود وجود دارد.

جهان از این حیث که جهان است - یعنی «ذوات» یا «ماهیات» که جهان را در بر دارند وقتی فی نفسها در نظر گرفته شوند چنانکه ذهناً از وجود انتزاع شده اند - در واقعیت هیچ چیز نیست؛ آن، فقط چیزی است در ذهن. جهان نه تنها به این دلیل چیزی نیست که یک تصوّر و تخیل ذهنی صرف است، بلکه چون «ذوات» یا «ماهیات» که جهان را با تمام اجزاء آن در بردارند، وقتی فی نفسها در حالت خارج از ذهن ملاحظه شوند، یعنی به عنوان حالات وجود، در طبیعت خود «عَرَضی» هستند، و بنا بر این، دو لحظه زمان پایدار نیستند، به طوری که دائماً نسبت به وجود «گم شده و از دست رفته» اند. آنچه ذهن به عنوان جهان ادراک می کند که دارای وجود و دوام در وجود است واقعاً فقط یک پدیدار ذهنی است که در ذهن به عنوان نتیجه توالی تند و سریع حالات مشابه وجود رخ می دهد، مع هذا هر یک از دیگری متمایز است، در فرایند پویای آشکار کننده وجود مندرج و مندمج است، و در ذهن به عنوان «ذوات» جدا و فردی که در وجود دوام دارند انتزاع شده اند. اما در طبیعت واقعی شان، «ذوات» ذهنی یا «ماهیات» آثار و معلولات حالات خارج از ذهن وجودند. این تنها وقتی است که ما «ذوات» یا «ماهیات» را فی نفسها به عنوان در بردارنده جهان همراه با تمام اجزایش ملاحظه می کنیم که جهان هیچ است. منظور از «هیچ» در اینجا نفی و سلب کامل یا فقدان مطلق وجود است. و اصطلاح «عدم محض» یا لاوجود محض به آن اشاره دارد. به این معنی، جهان من حیث هو جهان آنگونه

(۵۹) «تنزل» وجود مطلق فقط به طور ذهنی (اعتباری) وضع شده است. در واقعیت فرایند ازلی و ابدی، چنانکه قبلاً بیان کرده ایم، به حسب توالی زمانی اندازه گیری نمی شود.



که ذهن آن را به حسب اینکه مرکب از ماهیات کثیر و غیر مشابه است ادراک می کند مطلقاً هیچ است؛ لا وجود محض است. لیکن گاهی این کلمه به معنای چیزی دیگر است، و این تنها وقتی است که برای اشاره نه به جهان چنانکه تخیل آن را ادراک کرده است بلکه برای اشاره به نمونه‌های والای پایدار یا ذوات ثابت (الاعیان الثابته) بکار می‌رود که به عنوان اشیاء معلوم (معلومات) در علم یا آگاهی الهی که در آن به عنوان «ممکنات» هستی شناختی ماندگارند ملاحظه می‌شوند. در آن معنی عدم محض اشاره به آن قسم هیچ بودن ندارد که بوسیله سلب مطلق یا فقدان وجود مشخص و موصوف است، بلکه بیشتر به حالتی از وجود در وضع درونی (بطون) هستی دلالت می‌کند که کلمه عدم یا لا وجود به آن اشاره دارد، به معنای چیزی که بطور انضمامی موجود نیست بلکه ماندن و دوامش در وضع باطنی هستی مستقر و ثابت است. قید و شرط «محض»، وقتی عدم به این جنبه از لا وجود دلالت می‌کند، به این معنی است که چیزی واقعی در وضع باطنی هستی دوام دارد که صرفاً در وضع باطنی باقی می‌ماند و نمی‌تواند ذاتاً بطور خارجی موجود شود یا بطور انضمامی تحقق یابد. آنچه در باره آن واقعیت می‌تواند بطور خارجی موجود شود یا بطور انضمامی فعلیت یابد نیروهای آن است که با طبیعت مطابقت و موافقت دارد (احکام)، لوازم و آثارش که به صورت وجود خارجی بر طبق قابلیت یا استعداد ذاتی ظاهر می‌شوند یعنی حالت آینده واقعیت خاص. بدین سان آنچه در وضعیت لا وجود محض است، که به این جنبه از لا وجود اشاره دارد، مربوط است به حالتی از امکان، و همان وجود ممکن است<sup>۶۰</sup>. اشیاء ممکن (ممکنات) به این معنی واقعیات (حقایق) اند که در علم خداوند ماندگار و پایدارند، و در آنجا به عنوان صور اسماء الهی که تحت سلطه و نفوذ محتاجانه اسم اصلی الظاهر در می‌آیند پدیدار می‌شوند، یعنی ظهور خارجی، و به موجب آن می‌توانند فیض‌هایی را دریافت کنند که آنها را به حسب نیروها و آثار و لوازمشان به سوی تجلی و وجود خارجی ظاهر و آشکار می‌سازند. بدین سان وقتی ما «ذوات» یا «ماهیات» را که به طور ذهنی وضع شده است در طبیعتشان ملاحظه می‌کنیم -

(۶۰) منظور صوفیه [و عرفا]، بر خلاف متکلمین، از وجود «ممکن» یک امکان عینی است: چیزی ماندنی و دائم در وضع باطنی هستی که به وجود خارجی متّصف است. هرچند این به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای شبیه نظریه حکما در باره امکان عینی است، در واقع از نظریه حکما متمایز است. رجوع کنید به در باره ماهیت و ذات ۴۷-۴۸.

یعنی نه چنانکه در ذهن وجود دارند، بلکه به عنوان دائماً آشکار کننده وجود که خود را در حالات گوناگون و در سلسله‌های مشابه جلوه‌گر می‌سازند، در آن صورت جهانی که آنها دربر دارند هیچ نیست. شیئی که ذهن آن را ملاحظه می‌کند وقتی «چیستی» (ماهیت) آن شیء را مورد تأمل قرار می‌دهد در ذهن مفهوم «ماهیت» را می‌آفریند<sup>۶۱</sup>. این «ماهیت»، چنانکه بطور مکرر گفته‌ایم، فی‌نفسه چیزی نیست بلکه یک پدیدار ذهنی است. لیکن وقتی شیء برحسب «آنچه به آن هست» (مابه‌الشیء هو هو) ملاحظه شود<sup>۶۲</sup>، آتموقع دیگر صرفاً به عنوان یک پدیدار ذهنی ملحوظ نیست، بلکه همچنین به عنوان یک واقعیت موجود مستقل از ذهن در نظر گرفته می‌شود<sup>۶۳</sup>. این مفهوم اخیر ماهیت دلالت بر تعیین سازنده یک شیء دارد، لیکن در اینجا منظور «ماهیت» به معنای چیزی ذاتاً غیر از وجود نیست که وجود به عنوان یک صفت (محمول) به آن افزوده شود؛ در اینجا به معنای «ذات واقعی» (عین) است، «همان خود» (نفس) یا واقعیت (حقیقت) که شیء را آنچه هست می‌سازد<sup>۶۴</sup>. در این مورد اخیر شیء در واقعیت، حالتی از وجود است. چنانکه دیدیم، چیزی ذاتاً غیر از وجود که وجود به آن اسناد و حمل شود وجود ندارد؛ وجود (یعنی به عنوان یک حالت خاص) همان خود شیء است.

فیلسوفان مسلمان و متکلمین و صوفیّه [و عرفا] موافق اند که خداوند واجب الوجود و ذاتاً واحد است، هیچ تقسیمی در ذات او نیست، خواه در تخیل، یا در واقعیت، یا در هر فرض ممکن؛ هیچ کثرتی؛ ثنویت در او نیست. هیچ گونه کثرتی در او نیست؛ او محلّ کیفیات نیست، و نه شیئی است که به بخشها و اجزاء تقسیم پذیر باشد، و نه مرکب از عناصر مقدم است<sup>۶۵</sup>، زیرا چنین چیزهایی تحت مقوله اجسام که محدود به حدودند در می‌آیند، و از این رو آنها حادثند و این با هستی او به عنوان وجود واجب ناسازگار است. اما متکلمین و حکما در باره طبیعت وحدت توافق ندارند؛ خواه آن (وجود واجب) مطلقاً در تمام وجوه و شئون واحد باشد چنانکه حکما معتقدند، و یا

۶۱) بنگرید به در باره ماهیت و ذات، ص ۳۷ (۱)؛ و نمودار در ص ۳۸. ماهیت ۲.

۶۲) نیز بنگرید به همان، ص ۳۷ (۲).

۶۳) همچنین بنگرید به همان، صفحات ۲۹ و بعد، ص ۳۸، ماهیت ۱.

۶۴) نیز مقایسه کنید با همان، صفحات ۲۲-۲۳؛ ۱۹-۲۰، ۲۱.

۶۵) چیزی که اجزاء دارد، وقتی اجزاء در ترکیب با یکدیگرند، مرکب است، وقتی اجزاء جدا از یکدیگرند، آن چیز دارای اجزاء یا تقسیم پذیر است.

واحدی باشد که صفات واقعی به آن افزوده شده چنانکه متکلمین باور دارند. در این مسأله موضع صوفیه در جهتی به موضع متکلمین نزدیک است، و در جهتی دیگر به موضع حکما نزدیک است، هرچند کاملاً عین هیچ یک از آنها نیست، با توجه به مبنای وجود‌گرایانه‌ای که صوفیه خود را بر آن مستقر می‌کنند در مقابل مبنای وجود‌گرایانه‌ای که هم متکلمین و هم حکما مواضع مخصوص خود را بر آن مبتنی می‌کنند.

متکلمین می‌گویند که خداوند دارای صفات واقعی و ازلی و ابدی زائد بر ذات خود است، هم در ذهن و هم در خارج، به طوری که خدا از طریق علم می‌داند، به واسطه اراده اراده می‌کند، و بواسطه قدرت اعمال قدرت می‌کند، و همین‌طور نسبت به مابقی صفات. آنان، برخلاف نظریات معتزله و حکما، مدعی و معتقدند که اگر علم، اراده و قدرت با ذات یکی باشند، پس این نتیجه به دنبال خواهد آمد که علم، اراده و قدرت نیز با یکدیگر یکی هستند، و این نتیجه به بسیاری از محالات و سخنان بی‌معنی و نامعقول منجر خواهد شد.<sup>۶۶</sup> هیچ یک از صفات اینگونه نیست که صرفاً به عنوان کلمات مترادف و هم معنی ذات را مطابق حالات (احوال) آن وصف کند؛ آنها واقعی و ازلی و ابدی و متمایز از یکدیگرند و بنا بر این افزون بر ذات‌اند. واقعیت و سرمدیت آنها بالضروره مستلزم وجود کثرت (ازلی) در ذات الهی نیست، زیرا آنها صفات ذوات جداگانه «در» خداوند نیستند، و نه مایه پیدایی ذوات ازلی و ابدی «خارج» از خدا می‌گردند؛ آنها قائم به خداوند و از او جدا نشدنی‌اند، بلکه وابسته به اویند در حالی که او وابسته به آنها نیست. ذات باید همراه با صفاتش به عنوان یک موجود در نظر گرفته شود، و چون ذات سرمدی و بدون هیچ علت فاعلی برای وجودش می‌باشد، همین‌طور صفات او سرمدی و بدون هیچ علت فاعلی برای وجودشان می‌باشند. کلمه «خدا» را نمی‌توان در باره یک ذات برهنه از صفات حمل کرد، چون آن کلمه به ذات و صفات با هم اشاره می‌کند. صفات، خدا نیستند، و نه غیر از خدا هستند، به این معنی که کلمه «غیر» بر صفاتی دلالت می‌کند که به این معنی در نظر گرفته نشده‌اند که وجودشان نسبت به آنها بدون ذات ممکن است. بدین گونه در حالی که متکلمین تصدیق می‌کنند که توحید الهی بسیار بالاتر و

(۶۶) رجوع کنید به شهرستانی، کتاب نه‌ایة الإقدام فی علم الکلام، ویرایش ا. گیوم، لندن، ۱۹۳۴، فصل ۱، و صفحات ۲۳۸-۲۶۷.

متعالی‌تر از ترکیب است، آن نوع ترکیب که با روشهای عقلی می‌توان اثبات کرد که با ذات وجود واجب ناسازگار است، مع هذا آنان معتقدند که آن وجود، یک بساطت مطلق نیست.<sup>۶۷</sup>

از سوی دیگر حکما معتقدند که توحید الهی بساطت مطلق است. هیچ ثنویت یا کثرتی در او نیست؛ او دستخوش تقسیم در کمیت، در مبدأ، یا در تعریف نیست. این تقسیم اخیر به این دلیل ممتنع است که او نه جنس دارد و نه فصل نوعی. او عالم، مرید و قادر است نه بوسیله علم، اراده و قدرت، زیرا صفات او همان ذات اوست. بدین‌سان ذات او، نسبت به رابطه‌اش با اشیاء معلوم به عنوان عالم، وصف شده است. و نسبت به رابطه‌اش با امور اراده شده به عنوان «مرید»؛ و نسبت به رابطه‌اش با چیزهایی که بر آنها قدرت دارد به عنوان «قادر» وصف شده است. آنان اصرار دارند که ذات در همه جهات واحد است، به طوری که آن نمی‌تواند صفاتی داشته باشد که جزء لازم در او باشد. این امر به عقیده آنان ذات را گرفتار ثنویت یا کثرت می‌کند. بنا بر این آنان بکلی منکر صفات‌اند، با این اعتقاد که صفات فقط در ذهن وجود دارند و نه در واقعیت خارجی.<sup>۶۸</sup>

صوفیه [و عرفا] با متکلمین موافقند که ذات دارای صفات واقعی است که کثیرند و بر آن (ذات) افزوده شده‌اند، لیکن فرقیشان با آنان در این است که صفات تنها در عقل، یا در فکر، کثیر و زائد بر ذات‌اند، و نه بطور خارجی. به علاوه، آنان معتقدند که این صفات، تجلیات ذات او در عالم خارجی‌اند که به عنوان جدا و عینی، یعنی هستنده‌های وجودی، پدیدار می‌شوند. تصدیق آنان که صفات کثیرند و تنها در عقل به ذات افزوده شده‌اند، و نه بطور خارجی چنانکه متکلمین معتقدند، به نظر می‌رسد که مستلزم این است که صوفیه در واقع در انکار واقعیت آنها با حکما موافق‌اند. زیرا حکما می‌گویند که صفات کثیرند و تنها در ذهن به ذات افزوده شده‌اند، و اینکه در واقعیت صفات همان

۶۷) برای شرح و تفصیل و استدلال آنان، نگاه کنید به الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی، ویرایش ا. کوبوکو و ه. آتای، انتشارات نور، آنکارا، ۱۹۶۲، صفحات ۱۲۹-۱۳۹؛ ۱۳۹-۱۴۱؛ ۱۴۲-۱۵۷؛ تهافت، صفحات ۴۰-۴۸؛ عضدالدین عبدالرحمن ایجی، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، انتشار مکتبه المتنبی، قاهره، و مکتبه سعدالدین، دمشق، صفحات ۲۷۹-۲۹۶؛ سعدالدین تفتازانی، شرح العقائد، دار الکتب العربیه، قاهره، ۱۳۳۵، صفحات ۶۹-۷۷.

۶۸) الاشارات، ج ۳، صفحات ۴۴-۴۵؛ ۴۹-۵۰؛ ما بعد الطبیعه (الهیات)، فصل ۱۳، ۲۱؛ تهافت، ص ۲۷۹؛ کتاب الملل و النحل شهرستانی، چاپ دوم، بیروت، ۱۳۹۵/۱۹۷۵، جلد ۲، ص ۱۸۲.

خود ذات است، نه به این معنی که یک ذات وجود دارد که دارای صفات است و آن دو به عنوان یک موجود متحد شده‌اند، بلکه به این معنی که ذات در واقعیت اصلاً هیچ صفتی ندارد، صفات فقط در ذهن موجودند. منظور آنان از عبارت «در ذهن موجودند» تنها موجود به عنوان یک مفهوم است. اما منظور صوفیه از «تعقل» با منظور آنان یکی نیست. تفاوت بین ذات و صفت، نسبت به مفهوم، این است که دو مفهوم، مفهوم ذات و مفهوم صفت، به دو چیز مختلف اشاره دارند، اما مصداق آنها یکی است، یعنی همان خود ذات. زیرا حکما ذات را به عنوان واقعی تصور می‌کنند در حالی که صفات ذات فقط در ذهن‌اند؛ بنا بر این آنچه مصداق مفهوم ذات است در واقعیت خود ذات است، و آنچه مصداق مفهوم صفات است، چون صفات فقط در ذهن‌اند، در واقعیت باز همان ذات است. اما صوفیه بر آنند که همانگونه که مفهوم صفت با مفهوم ذات فرق می‌کند، همینطور مصداق دو مفهوم با یکدیگر فرق می‌کند: آنچه مصداق مفهوم است همان مصداق ذات نیست. مصداق علم خداوند بدین سان خود ذات نیست، بلکه ذات در جهتی خاص است. ذات، همانطور که پیشتر توضیح دادیم<sup>۶۹</sup>، با دو وجه مشخص و موصوف است: وجه باطنی و خود پنهان‌کننده (الباطن)، و وجه خارجی، خود آشکار کننده (الظاهر). وجه اول از آن وحدت مطلق و ذاتی است (احدیّت مطلقه)، متعالی فی نفسه، ناشناختنی مگر برای خودش. وجه دوم نیز از آن وحدت است اما وحدتی که در آن، طرح امکانات ناپیدا و پنهان تفصیلی در صور کثیر و گوناگون نشان داده شده است. هنگامی که در این وجه دوم خداوند، به عنوان وجود واجب، به خود می‌اندیشد و از کمالات ذاتیه خود آگاه است، نخستین فیض وجود (یعنی الفیض الاقدس) رخ می‌نماید. محتویات این فیض وجود صور اسماء و صفات الهی‌اند که در ظهورشان در فعل الهی با او یکی هستند، و مع هذا همچنین چیزی متفاوت نیز می‌باشند<sup>۷۰</sup>. آنها به این معنی متفاوتند که در این نخستین تأمل و تفکر در خود، از پیش در ذات او طرح صور پنهان کمالات او که مستلزم تحقق در قلمروهای امکان است نشان داده شده است. سپس در تأمل و تفکر دوم در خود، او خود را برای خود در صور آنها آشکار می‌سازد بطوری

۱۶۹ صفحات ۲۵ و بعد را نگاه کنید.

۷۰) آنها در جهت وجود و واقعیت یکی هستند. لیکن در جهت تعین و تفرّد (تشخص) مختلف‌اند.

که ذوات آنها (الاعیان) برای او به عنوان واقعیات (حقایق) متمایز تجلی می‌کند. صفات در این مرتبه خوداندیشی الهی طلوع می‌کند. این تنزل یا فیض وجود او، از مرتبه اطلاق او به مرتبه تعین (تقید)، یعنی تعین اول، در وضع باطنی هستی، یعنی در علم خداوند، رخ می‌دهد. صفات و واقعیات آنها بدین سان از او جدا نشدنی‌اند، یعنی آنها به عنوان معقولات در او باقی می‌مانند، و آنچه جدا و «ممکن» می‌شود نیروهای آنها و لوازم یا آثاری است که بطوری خارجی به عنوان وجود خود آشکار کننده (الفیض المقدس) تحقق و فعلیت می‌یابد.<sup>۷۱</sup> پس صفات، خود ذات نیستند، بلکه ذات در جهت خاصی هستند؛ یعنی در شأن یا رابطه خاصی، یا صورت و نمای کوچکی از خودش چنانکه خود را در صور آنها توصیف و معرفی می‌کند. بنا بر این اختلاف نه تنها در اذهان، بلکه در علم یا آگاهی خداوند در سطح تجلی شناسنده خود او به او که در آنجا صفات به عنوان واقعیات مثالی (ایدئال)، اعیان ثابته یا ذوات پایدار پدیدار می‌شوند، وجود دارد.<sup>۷۲</sup> پس صوفیه با متکلمین موافق‌اند که خداوند دارای صفات واقعی است که به ذات او افزوده شده؛ لیکن آنان همچین با فلاسفه (حکما) موافق‌اند که ذات (و در اینجا صوفیه ذات را در مرتبه وحدت مطلق در نظر دارند که در آنجا حتی اثری از کثرت قابل تشخیص نیست) در تمام جهات واحد است؛ و اینکه از آنچه واقعاً واحد است تنها یک اثر ناشی و صادر می‌شود. متکلمین، چنانکه دیدیم، تصدیق می‌کنند که صفات او زائد (افزون) بر ذات اوست، هم در ذهن و هم در خارج، به طوری که اگرچه آنان اظهار می‌کنند که او بسیار برتر و متعالی‌تر از ترکیب است، وحدانیت او واقعاً بساطت مطلق نیست. از آنجا که این موضع آنان است غیر ممکن نمی‌دانند که آثار کثیر از واحد ناشی و صادر شود، چنانکه موضع آنان تحت این اصل در نمی‌آید که از آنچه واقعاً واحد است فقط واحد صادر می‌شود. صوفیه تصدیق می‌کنند که موضع درست در این موضوع – یعنی این اصل که از آنچه مطلقاً واحد است تنها یک اثر می‌تواند ناشی و صادر شود –

(۷۱) در اینجا وجود خود آشکار کننده با «نفس الرحمان»، یعنی وجود نسبی (وجود اضافی) یکی گرفته شده است.

(۷۲) نگاه کنید به الدرّة الفاخره. ۱۲: ۲۱، ۱۳: ۲۸-۲۹، حواشی. ۶۹: ۱۹-۲۰، شرح الدرّة. ۸۸: ۲۸، لوائح. ۱۴-۱۵. در واقع آنها به علت اختلافشان در علم خداوند، واقعیات‌اند. همچنین بنگرید به فصوص. صفحات ۴۸ و بعد: ۱۰۶-۱۰۱.

موضع فلاسفه است، که در این مورد با آنان موافق اند. اما آنان همچنین در این باره با فلاسفه اختلاف دارند؛ در حالی که فلاسفه وحدت مطلق را یک ذات متفرد تصدیق می‌کنند<sup>۷۳</sup>، صوفیه وحدت مطلق را در یک ذات مطلق<sup>۷۴</sup> که در مرتبه‌ی الاهیت متفرد می‌شود و در آن مرتبه به عنوان خداوند دارای اسماء و صفات بوده است اعلام می‌کنند. این مرتبه، که بنا بر نظر متکلمین مطابق است با مرتبه‌ی مبدأ اول، وحدت مطلق را معرفی نمی‌کند، بلکه با وحدت در کثرت (واحدیت) مشخص و موصوف است. اما چون صوفیه واقعیت یگانه وجود را تصدیق می‌کنند، کثرت و غیریت در طبیعت واقعی آنها چیزی جز حالات، تخصّصات و تشخّصات و تفرّدات واقعیت واحد وجود نیست، به طوری که هیچ کثرت و غیریت واقعی در آنجا نیست. به علاوه، باز برخلاف فلاسفه، آنان معتقدند که کثرت و غیریت در هستنده‌های وجودی انضمامی که ما مشاهده می‌کنیم در حقیقت اسماء و صفات - یا بهتر بگوییم لوازم آنها، و انعکاسات و واکنشهای آن لوازم - هستند که در درجه‌بندی از مرتبه‌ی اطلاقتشان به مرتبه‌ی تعین و محدودیت (تقیّد) تنزّل کرده‌اند. اما فلاسفه، چون به تقدّم ذات بر وجود معتقدند، و بساطت مطلق را در یک ذات متفرد تصدیق می‌کنند، موضعشان در باره‌ی صفات مبهم است، و راه حلّشان که چگونه آثار کثیر می‌تواند از چیزی مطلقاً بسیط ناشی و صادر شود باز هم دستخوش تناقضات است<sup>۷۵</sup>.

هرچند صوفیه [= عرفا] با فلاسفه در باره‌ی این اصل که از واحد تنها یک اثر (معلول)

(۷۳) یعنی در مقام و مرتبه‌ی خداوند، یا تعین اول وجود مطلق.

(۷۴) یعنی در مرتبه‌ی ذات در وجه خود پنهان کننده‌ی وحدت مطلق او.

(۷۵) ذات (ماهیت) که بنا بر نظر فلاسفه با وجود در خداوند یکی است (یعنی غیر از وجود در ممکنات است) به حسب موضعشان که آن یک ذات متفرد است، با یک وجود متفرد یکی است. منظور فلاسفه از وجود، وقتی می‌گویند که ذات (ماهیت) با وجود در خداوند یکی است، برخلاف وجود در ممکنات، صرفاً وجود به عنوان یک مفهوم است نه به عنوان واقعیت، در موضع معتقدان بطور کلی، یعنی تنها ذات (ماهیت) واقعیت است نه وجود. در میان فلاسفه متأخر، الطوسی کوشیده است که مبرهن سازد که چگونه آثار کثیر می‌تواند از آنچه مطلقاً واحد است ناشی و صادر شود، اما استدلال غزالی که آنچه در چنین موردی صادر می‌شود باید هستنده‌های بسیط باشد به نظر می‌رسد بر ضد اعتبار آن معتبر باشد - یعنی مادامی که این مطلب از موضع طرفداران اصالت ماهیت در نظر گرفته شود. اما اگر از موضع صوفیه اصالت وجودی نگریسته شود مطلب متفاوت خواهد بود. نگاه کنید به الدرّة الفاخره. ۶۷-۶۸، ۷۹؛ حواشی، ۹۸: ۲۰؛ شرح الدرّة ۱۲۷-۱۲۸: ۲۸؛ فصوص.

می تواند صادر شود موافق اند، با وجود این با فلاسفه در باره اینکه آن یگانه اثر اول چیست مخالف اند. فلاسفه می گویند که آن یگانه اثر اول از واحد که آنان مبدأ اول می نامند<sup>۷۶</sup> عقل اول است، که بنا بر نظر آنان یک موجود انضمامی است که هیچ موجود دیگری در سطح و تراز آن وجود ندارد. اما صوفیه، چون واقعیت (حقیقت) یکتای وجود را تصدیق می کنند، می گویند که نخستین اثر یگانه صادر از واحد که وجود مطلق است وجود کلی (الوجود العام) است که، به عنوان وجود آشکار شده (الوجود المنبسط)، بمنزله یک نتیجه تأمل خداوند در خود در مرتبه اول وجود به مرتبه «تعیین اول» بسط و توسعه می یابد<sup>۷۷</sup>. حال این فیض اول وجود، چنانکه می دانیم، یک موجود انضمامی نیست، بلکه یک رابطه وجود به نحو کلی و عام است، و بسط و توسعه آن بر ذوات معقول و فردی در علم او تقرّر و ثبات دارد. این موجودات معقول به عنوان ذوات دقیقاً به سبب بسط و گسترش وجود عام بر آنها متحقق می شوند<sup>۷۸</sup>. بدین سان موجودات دیگری، بضمیمه عقل اول، در این سطح و مرتبه وجود دارند. از این مطلب روشن است که صوفیه مبدأ اول فلاسفه را معادل ذات در وحدت مطلق آن در مرتبه متعالی لاتعیین (یعنی احدیت مطلقه) نساخته اند، بلکه معادل ذات که به درجه تجلی خود در مرتبه تعین یا تشخص و تفرّد اول در سطح وحدت در کثرت (یعنی واحدیت) تنزل کرده است ساخته اند<sup>۷۹</sup>. فلاسفه معتقدند که آثار ذات هستند های جدا و متفاوت از ذات اند. اما بنا بر نظر صوفیه آثار ذات، یا خدا به عنوان وجود مطلق، حالات ذاتی یا شئون\* و اعتباراتند\*\*، یا تعقل درونی آنها در باره ممکنات که ذوات (ماهیات) اشیاء را در علم الهی پدید می آورند. در مرتبه وحدت ذاتی او اینها غیر قابل تشخیص اند، لیکن از طریق فیض

(۷۶) یعنی در مقام و مرتبه «خداوند»، همان مبدأ اول متکلمین.

(۷۷) شباهتی میان وجود عام صوفیه و ماده نخستین (هیولای) فلاسفه وجود دارد؛ در حالی که ماده نخستین صرفاً پذیرای صورت به نحو انفعالی است، وجود عام صوفیه عامل فعال است. در باره مفهوم صدور که ذاتی مفهوم انبساط است، باید دریافت که هیچ «صدوری» بدانگونه که آثار از منبع (منشأ، مبدأ) جدا باشند وجود ندارد؛ آنچه به عنوان «صدور» نامیده شده است فقط فعل مبدأ است.

(۷۸) وجود عام به صور گوناگون به عنوان وجود نسبی (وجود اضافی). نور نسبی (نور اضافی)، و نفس الرحمان نیز شناخته شده است.

(۷۹) همراه با متکلمین این مرتبه خداوند و صفات اوست که آنان مبدأ اول در نظر گرفته اند.



وجود عامّ که بر آنها بسط می‌یابد و در مرتبه تعین اول رخ می‌نماید تشخیص داده می‌شوند. ذات در این مرتبه اخیر بنا بر طرح صوفیه معادل مبدأ اول فلاسفه است. کثرت آثار ذات که در مرتبه پیشتر نشان داده شده است در مرتبه اخیر در صور صفات و ذوات (ماهیات) ثابت به وساطت فیض اول وجود متحقق می‌شود. بدین گونه آنچه ابتدا از ذات صادر می‌شود این فیض یگانه است. سپس از راه وساطت فیض اول وجود، که ظهور صفات و ذوات را موجب می‌شود، و همچنین از راه وساطت این صفات و ذوات که ملازم با جریان در فیض دوم است چنانکه بسط و توسعه ادامه می‌یابد، حالات و شوون دیگر رخ می‌دهد تا سرانجام آثار آنها به عنوان ممکن، هستنده‌های وجودی، پدیدار می‌شوند، که برخی از آنها در سطح حس و تجربه حسی تحقق می‌یابند. پس بدین نحو، صوفیه با متکلمین که معتقدند آثار کثیر ممکن است از یک مبدأ اول صادر شوند هم‌رأی و موافق‌اند<sup>۸۰</sup>، هر چند همراه با فلاسفه این اصل را تصدیق می‌کنند که از آنچه واقعاً واحد است تنها یک اثر می‌تواند ناشی و صادر شود<sup>۸۱</sup>.

نکته مهمّ سابق الذکر در باره مواضع حکما، متکلمین، و صوفیه در باره درک و فهمشان از طبیعت وحدت خداوند و مطالب وابسته راجع به صفات الهی و مسأله آفرینش به روشنی آشکار می‌کند که اختلاف اساسی آنان که دیگر اختلافات از آن به دنبال می‌آید، پیرامون این پرسش بنیادین دور می‌زند که آیا ماهیت (ذات) است که اصولاً واقعی است یا وجود. حقیقت امر این است که اگر کسی بخواهد تفکر مسلمین را به عنوان یک کل در معنای پیوستگی و هواخواهی به بعضی اصول اساسی یا توافق در خصائص شاخص و برجسته به حوزه‌های متمایز طبقه‌بندی کند، آتموقع یا باید واقعیت اساسی ماهیت را تصدیق کند، یا تقدّم وجود بر ماهیت را اظهار نماید. حکما و متکلمین بطور کلی اولی را تصدیق کرده‌اند\*، و بنا بر این دیدگاه آنان در باره طبیعت وحدت خداوند، صفات الهی، آفرینش و موضوعات وابسته اصالت ماهیتی است. اما متکلمین اشعریّه در چشم انداز هستی‌شناختی به صوفیه نزدیکتر بودند، زیرا موضع آنان در باره

(۸۰) یعنی مبدأ اول در معنای مرتبه واحدیت در طرح صوفیه.

(۸۱) نگاه کنید به الدرّة الفاخره، ۸۶/۷۰: ۸۷، ۸۸/۷۱، ۸۹، ۹۰، ۹۱؛ لوائح، صفحات ۱۶-۱۸.

\* در این کتاب نشانی به چشم نمی‌خورد که مؤلف از صدرالمتألهین و حوزه فلسفی او اطلاعی داشته باشد و اصولاً به حوزه‌های فلسفی شیعه هیچ اشاره‌ای نشده است. - م.

ماهیت در مقابل وجود تا اندازه‌ای دارای دو معنای متضاد بود. آنان طرفدار این نظر و موضع بودند که ماهیت و وجود غیر قابل تشخیص‌اند<sup>۸۲</sup>. ولو اینکه ما نشان داده‌ایم که از اعتبار این موضع واقعاً نمی‌توان دفاع کرد<sup>۸۳</sup>، با وجود این نشان دادن اینکه موضع اشعریه بطور کلی مستلزم تقدّم وجود و وحدت متعالی وجود (وحدت الوجود) که صوفیه تصدیق کرده‌اند بوده است مهم و پُر معنی است. به علاوه، صرف نظر از شباهتشان با موضع صوفیه در بخش خاصی از مابعدالطبیعه شان در باره اتمها (ذرات لایتجزئی) و عَرَض، شباهت‌هایی نیز میان اشعریّه و صوفیه در اظهارات مخصوص خودشان در باره عقیده و ارکان اعتقاد و ایمان، و در تصدیق قدرت انحصاری خداوند وجود داشته است. اما اشعریّه به دلیل گرایش بیشتر به اصالت ماهیت، مجبور بودند اختلاف خداوند را با اشیاء مُحدَث (حوادث) تصدیق کنند. صوفیه، چون در قول به اصالت وجود ثابت بودند، عقیده داشتند که خداوند در جهت تعین و تفرّد غیر از اشیاء مُحدَث است، لیکن با آنها در جهت وجود و واقعیت مختلف نیست؛ زیرا واقعیت وجود در عین حال می‌تواند اصل واحد و کثیر هر دو بشود، بدون آنکه واحد کثیر شود یا کثیر واحد گردد. همچنین، موضع اصالت ماهیتی متکلمین عقیده آفرینش از هیچ را تصدیق می‌کند، در حالی که بدان وسیله مقوله سوم مابعدالطبیعی بین وجود و لاوجود را، که قلمرو ممکنات است، مثلاً واقعیات نمونه‌ای (مثالی) را که صوفیه تصدیق می‌کردند، انکار می‌کند. لیکن چون متکلمین ممکنات نامتناهی را به خود خداوند برمی‌گرداندند در واقع به موضع صوفیه نزدیک می‌شدند، تنها برای اینکه اصالت ماهیت آنان ایشان را از رسیدن به حقیقت واحد باز می‌داشت. وانگهی، مسأله جبر در سرنوشت انسانی تبیین خود را تنها در طبیعت واقعیات نمونه‌ای (مثالی) می‌تواند بیابد. در باره وحدت الهی اشعریّه تصدیق کردند که صفات به ذات هم در ذهن و هم در خارج، افزوده می‌شود. بدین‌سان، در حالی که هرگونه ترکیب در ذات را انکار می‌کردند، با وجود این بساطت مطلق در آن را، که فلاسفه تصدیق می‌کردند، انکار می‌نمودند. صوفیه نیز تصدیق کردند که صفات واقعی او به ذات افزوده شده است، نه بطور خارجی، و نه فقط در ذهن. ما این را قبلاً در تبیین خود در باره طبیعت مضاعف اسماء و صفات الهی اشاره کرده‌ایم؛ و نیز

(۸۲) صفحات ۴۶-۴۷ و ۴۱ فوق را ملاحظه کنید. (۸۳) نگاه کنید به ماهیت و ذات. صفحات ۱۸؛ ۲۱ و بعد.

خاطر نشان نموده‌ایم که برای صوفیه صفات تجلیات ذات در عالم خارجی اند که به عنوان هستنده‌های وجودی جدا و انضمامی ظاهر می‌شوند.<sup>۸۴</sup> علاوه بر این، موجب درجات «تنزّل» مطلق در درجه بندیهای مقایسه‌ای که صوفیه تنظیم کرده‌اند، وحدت الهی چنانکه متکلمین دریافته‌اند در طرح صوفیه مطابق است با مرتبه واحدیت در سطوح تعینات اول و دوم و تفرّادات و تشخّصات که در آنجا مطلق به عنوان خداوند از قبل دارای اسماء و صفات الاهیت است. بنا بر این صوفیه یک مرتبه بالاتر و غیر متجلی و بنا بر این ناشناختنی وحدت الهی را که در آن ذات تنها برای خودش شناخته است تصدیق کردند.

از این بیان خلاصه و مختصر راجع به شباهتها و عدم شباهتهای مهم در مواضع صوفیه و متکلمین در باره طبیعت واقعیت و خداوند، دلیل این را که چرا بیشتر یا همه صوفیه سنی از این حوزه، کلام و مابعدالطبیعه اشعری را تصدیق کرده‌اند روشن می‌شود. این به این دلیل است که صوفیه شرح اشعریه را، تا آنجا که مربوط است به مرتبه عادی و معمولی عقل و حس و تجربه حسی، اگر چه مغالطه آمیز، نزدیکترین شرح منطبق و موافق با حقیقت ملاحظه کردند. صوفیه ملاحظه کردند که شرح و بیان اشعریه در این سطح، که سطح عموم بشر است، که هر کس در ادراک خود از حقیقت مطابق حالت و تمایل ذهن یک اصالت ماهیتی است، درست است.

## سخن پایانی

شرح و بیان موجز و مختصر ما در باره شش مرتبه وجود ممکن است به خوبی به عنوان یک تفسیر ممکن برخی عبارات مشکل در قرآن مقدس راجع به آفرینش در شش روز به کار آید. در آنجا بیان شده است که الله، حقیقت نهائی، «آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، و آنگاه بر عرش استیلا و تسلط یافت» (الاعراف (۷): ۵۴؛ یونس (۱۰): ۳)، و «آسمانها و زمین و هرچه را که میان آنهاست در شش روز آفرید، و بر عرش استیلا یافت» (السجده (۳۲): ۴؛ «بدون هیچ رنج و درماندگی» (قاف (۵۰): ۳۸). ما این را بدین معنی تفسیر می‌کنیم که او تمام جهان - یعنی عوالم مرئی و نامرئی با همه بخشها و اجزاء آن (العالمین) - را آفریده است: او در عباراتی در باره آفرینش خود را به عنوان «مالک و صاحب اختیار و پروردگار تمام جهانها» (رب العالمین، فصلت (۴۱): ۹) اعلام می‌کند - در شش مرحله یا دوران (ایام)، زیرا به ما گفته شده است که روز الهی در محاسبه ما «مانند یکهزار سال» اندازه گیری می‌شود (الحج (۲۲): ۴۷)، یا به اندازه پنجاه هزار سال (المعارج (۷۰): ۴). همچنین به ما گفته شده است که برای خداوند فعل آفرینش «یک فعل یگانه» (امر واحده) است که در «یک چشم به هم زدن» (کلمح بالبصر): القمر (۵۴): (۵۰) به انجام رسیده است. در این جا در می‌یابیم - از دیدگاه شناخت انسانی، و وقتی فعل آفرینش و فرایند آفرینندگی را ملاحظه می‌کنیم که بر حسب تنزل حقیقت نهائی از مرتبه مطلقیت (اطلاق) محض و اختفاء کامل به مراتب تجلی و تعین در درجات پایین‌تر سطوح هستی‌شناسی به دنبال می‌آید - که این ذهن انسانی است که توالی زمانی، فاصله قابل اندازه‌گیری بر حسب زمان، از برترین تا فروترین درجه، را وضع می‌کند (یعنی اعتبار)؛ در حالی که در واقعیت، عمل آفرینش و کل فرایند آفرینندگی که در درجات

مختلف حضور دارد یکدفعه و فوراً رخ می‌دهد: «در یک چشم به هم زدن». پس در آن یک چشم به هم زدن هستی او همواره «بر عرش استیلا دارد» بدین معنی است که به رغم اشتغال او به فرایند آفرینش او همیشه چنانکه بود در نظارت مطلق و با حفظ وحدت مطلق باقی می‌ماند. فعل آفرینش و فرایند آفرینندگی مکرر است (یونس (۱۰): ۴؛ النمل (۲۷): ۶۴؛ العنکبوت (۲۹): ۱۹-۲۰)، و یک آفرینش نو (قاف (۵۰): ۱۵؛ همچنین الرعد (۱۳): ۵؛ ابراهیم (۱۴): ۴۸؛ بنی اسرائیل (۱۷): ۴۹، ۹۸؛ الانبیاء (۲۱): ۱۰۴؛ و فاطر (۳۵): ۱۶). شش روز را می‌توان به مراحل متمایز چهار روز و دو روز تقسیم کرد (فصلت (۴۱): ۱۰؛ و ۹؛ ۱۲). در این عبارت ما بیشتر آگاه می‌شویم که او رَواسی را - که مفسرین معمولاً به معنای «کوهها» تفسیر می‌کنند - به هستی آورد و بر بالای زمین مستقر ساخت. معنای اساسی کلمه رَواسی، که جمعی است از ریشه راسی، مفهوم هستنده‌هایی را می‌رساند که ثابت، استوار، مستقر محکم‌اند و قسمی وضع پایدار و دائم دارند که نمی‌توانند متحرک باشند یا به جایی دیگر منتقل شوند. بنا بر این، تفسیر آن به عنوان «کوهها» درست است؛ زیرا کوهها با آن گونه ثبات مشخص‌اند که بوسیله رَواسی وصف می‌شوند، و خیلی بالاتر از سطح زمین‌اند. او همچنین زمین را برکت داد، و در آن همه چیزها را به مقدار مناسب اندازه نهاد (قَدَّر) و روزیشان (اقواتها) را بر طبق نیازهای کسانی که می‌پرسند (سواءً للسائلین) عطا کرد. این مرحله آفرینش در چهار روز به انجام رسید.

باری، تفسیر مفسران عبارات فوق‌الذکر در باره آفرینش و فرایند آفرینندگی مبتنی است بر معانی ظاهری که بوسیله آنها منتقل شده‌اند، و به عنوان آفرینش آسمانها و زمین در مراحل و دوره‌هایی از ماده بی‌شکل ابتدائی تا صور فیزیکی که ما مشاهده می‌کنیم، مشتمل بر معدنیات، گیاهان، و موالید حیوانی طبیعت و افلاک جهان همراه با تمام بخشها و اجزاء آن تبیین شده است. از دیدگاه شناخت انسانی، این تفسیر بر اصول عقل و مشاهده که بوسیله دلایل و شواهد علوم مخصوص مانند فیزیک، ستاره‌شناسی و زمین‌شناسی تأیید می‌شود بنیاد نهاده شده است. بدون کاستن اعتبار آن تفسیر، بر طبق آن و از دیدگاه ما بعد الطبیعی که به عنوان چهارچوبی که در آن تمام علوم انسانی انطباق و پیوستگی خود را پیدا می‌کنند، ما معتقدیم که همچنین تفسیر کردن عبارات مربوط به آفرینش در شش روز در انطباق با شش مرتبه وجود ممکن است. در واقع ما قبلاً به این

تفسیر ما بعد الطبیعی آن عبارات حتی در آغاز این سخن پایانی اشاره کرده‌ایم؛ و اکنون با این اظهار نظر و پیشنهاد ادامه می‌دهیم که تعبیرات «آسمانها» (السموات) و زمین (الارض) که در عبارات راجع به آفرینش ذکر شده است ممکن است همیشه اشاره به آسمانها و زمین فیزیکی نباشد، بلکه در بعضی مراحل و دوره‌ها و نسبت به رابطه تقدّم-تأخر در فرایند آفرینش با زمینه مراتب و درجات وجود فهمیده شود، یعنی آن تعبیرات اشاره به نمونه‌های والا (الاعیان الثابتة) داشته باشند. بنا بر این در این معنی ما می‌توانیم روایی را، که به طور استوار بر بالای زمین مستقر شده‌اند، به حقایق نمونه‌ای که به طور استوار و دائم ثابت و مستقرند به نحوی که نمی‌توانند متحرک باشند یا از ناحیه خود در وضع درونی هستی جابجا و منتقل شوند تفسیر کنیم.

ما در آغاز عرضه داشت بیان خود (رجوع کنید به صفحات ۲۱-۳۴ بالا) گفتیم که واقعیت (حقیقت) نهائی در وحدت مطلق او در نخستین مرتبه وجود با وجوه و اعتبارات باطنی و خارجی مشخص و موصوف است، که به اعتبار خارجی وجه خود-آشکار کننده او در حدیث قدسی به عنوان «گنج پنهان» به آن اشاره شده است. این اعتبار که همچنین با درونی بودن و بیرونی بودن مشخص و موصوف است، و مع هذا در هیچ تعینی گرفتار نیست، در وجه خارجی اش حامل امکانات نامتناهی تعین در بی نهایت صور گوناگون است؛ آن، مرکز و منبع فعالیت خلاق، و اصل و مبدأ غیریت است. در این وجه مرتبه اول وجود حقیقت نهائی وجود مطلق است، و سرآغاز و سرچشمه همه آفرینش؛ در حالی که با نخستین فیض وجود آغاز می‌کند، کمالات ذاتی به این وجه مربوط است، و شئون\* او برای خود آگاهی او متجلی می‌شود (رجوع کنید به صفحات ۳۹-۴۰ بالا). آفرینش، فعل وجودی حقیقت نهائی است؛ آن، همچنین تحقیق چیزی است که بی درنگ و فوراً حق (راست و درست) (نسبت به فرمان\*\* آفرینندگی) و واقعی (هم بالقوه و هم بالفعل) است. پس وجود مطلق در اینجا با «حق» (راست و درست) قرآنی یا «حقیقی-واقعی» (الحق) یکی است.

نخستین فیض وجود اقدس است، که بسط منفرد و یکتای وجود به طریقی کلی (یعنی وجود عام) است، مشتمل بر تجلیات صور جفتهای اضداد همه موجودات ممکن

در عوالم مرئی و نامرئی. اینها تمام تجلیات فعال ضروری و الهی و هم تجلیات و ظهورات منفعل، ممکن و آفریدگی اند. این نخستین تجلی از تجلیات حقیقت وجود است و موسوم است به تعین اول، که مطابق است با مرتبه دوم وجود. حقیقت نهائی در این سطح بیان هستی شناختی، دیگر با تعبیر مطلقاً واحد (احدیّت مطلقه) ملاحظه نمی شود، بلکه به عنوان فرد نگریسته می شود و برحسب اینکه در خود آگاهی خویش موجب پدید آمدن قابلیت «غیر» می شود، خود او غیر از غیریت «غیر» است. این است مرحله وحدت کثرت (واحدیّت).

سپس به عنوان تفصیل بیشتر بیان هستی شناختی و فعّالیّت خلاقه حقیقت نهائی، در وجه خود به عنوان وجود مطلق، در خود آگاهی خویش تجلیات فعال، ضروری، و الهی را به وجود می آورد، که مطابق است با مرتبه الاهیّت که در آن مرتبه، به عنوان «خدا»، او با اسماء (مانند عالم، مرید، قدیر و غیره) و صفات (مثلاً علم، اراده، قدرت و غیره) الوهیّت موصوف است. این اسماء و صفات تخصّصات و ویژگیهای شئون و کمالات ذاتی اوست که برای او از قبل در نخستین مرتبه وجود متجلی است. این مرحله، «تنزّل» او را به تعین دوم (تعین ثانی) که مطابق است با مرتبه سوم وجود، ظاهر و مشخص می کند. این است مرحله اسماء و صفات.

حال شئون و کمالات ذاتی حقیقت نهائی برای او به عنوان صور و اسماء و صفات الهی متجلی است. این صور اساساً «افکار» یا «معقولات» در علم الهی هستند. در هر یک از این صور بطور ذاتی اعتباری از «غیریّت» هست، که نسبت به خود آن تمایز و تشخّص ویژه دارد و بدین سان با او نیز متفاوت است. اینها به ثبات و تقرّر موصوف اند زیرا به عنوان «افکار» به نحو دائم و پایدار در علم الهی ماندنی هستند (بقاء دارند)، و در طبیعت خود از وضع باطنی و معقولشان تغییر ناپذیر و غیر متحرک اند. بموجب متمایز بودنشان از یکدیگر و از او، و دوام و ثباتشان در علم الهی، آنها واقعیتهای (حقایق) اصلی و بنیادین اند که حالات آینده تحقق آنها در درجات پایین تر سطوح هستی شناختی هستند که به عنوان فیض وجود بر آنها بسط و گسترش می یابند. در ذات هر واقعیتی (حقیقتی) استعدادات و قابلیتات مخصوص به هر یک وجود دارد؛ هر یک اندازه خود را در سهم متناسب دارد (با قدر بسنجید)، به طوری که هر یک آمادگی و استعداد برای متحقق شدن بر طبق شرایط و نیازمندیهای خود دارد. تعقل او در باره این صور به اعتبار

«غیریت» آنها از او و خود آشکار سازی (تجلی) او در آنها علاوه بر فیض وجودش آنگونه که بر آنها بسط و توسعه می‌یابد، طبیعت مثبت آنها را به عنوان واقعیات (حقایق) بوجود می‌آورد بطوری که می‌توانند بمثابه وجود فردی و انضمامی در جهان خارجی متحقق شوند. بنا بر این واقعیات طبیعتاً و ذاتاً نمونه‌های والا هستند و به نحو مقتضی «اعیان ثابته» نامیده شده‌اند، که سطح هستی شناختی آنها مطابق است با تعین سوم (تعین ثالث) وجود مطلق در مرتبه چهارم وجود (رجوع کنید به صفحات ۳۰-۳۱؛ ۴۰ (۳) بالا).

گفتیم (صفحات ۳۰-۳۱، بالا) که وجود مطلق در تمامیت و کمال سرمدی‌اش خود بسنده و مکتفی به ذات است، به هیچ چیز «دیگر» نیاز ندارد، لیکن اسماء و صفات او که برای او مراتب پایین‌تر سطوح هستی شناختی ظاهر و آشکار است به واقعیات مثبتشان که در صور تجلی (مظاهر) مخصوصشان در عوالم نامرئی و مرئی تحقق می‌یابند نیاز دارد. فعلیت و تحقق آنها مربوط است به تحقق پی در پی قابلیت‌ها که در هر یک از آنها ذاتی است، آنگونه که به عنوان آشکار کننده حالات آینده‌شان در وجود خارجی پدیدار می‌شوند. این تحقق واقعیتهای مثبت با خود آشکار سازیها، تعینات، تفرّدات وجود مطلق در صور تجلی مخصوص آنها به انجام می‌رسد. چون هر یک از واقعیات (حقایق) از دیگری متمایز است و هر یک از آنها شامل همه حالات آینده آن برای متحقق شدن در نظم پی در پی و مداوم است، خود آشکار سازیهای او در آنها هرگز به همان صور مکرر نیستند. این تجلی بیشتر وجود مطلق در درجات پایین‌تر سطوح هستی شناختی بوسیله فیض دیگر (یعنی فیض دوم) وجود او موسوم به فیض مقدّس رخ می‌نماید، که ما را به باقیمانده مرحله دوم آفرینش در دو روز می‌رساند. اما پیش از آنکه به آن برسیم، به شرح و بیان خود ادامه می‌دهیم که بخشش او به تمام چیزها «اندازه وسیله بقا در سهم و بهره متناسب» (قدر اقواتها)، و «بر طبق نیاز مندیهای کسانی که درخواست می‌کنند (سواءً للسائلین)، در این زمینه به معنای اشاره به قابلیت‌های ذاتی در واقعیتهای اشیاء است، که هر یک در سهم و بهره متناسب و بر طبق نیاز مندیهای طبیعت خود سنجیده و اندازه‌گیری شده است. اینکه او جوهر آنها را به آنها می‌بخشد نهایتاً به معنای اعطای وجود به آنهاست. حال چون واقعیات در خودشان این آمادگی (استعداد) را فرا می‌خوانند که گیرندگان وجود بر طبق آنچه در آنها ذاتی است باشند، پس این وضع هستی به نیاز تحقق



و فعلیّت، در خواستِ «کسانی که می‌پرسند» (السائلین) است.

طرح مختصر سابق الذکر، که معنی و مفهوم آن می‌تواند به طور شایسته تنها پس از آنکه شرح و بیانی که در این کتاب در معرض دید درآمد کاملاً فهمیده شود، تفسیر مابعد الطبیعی ما در باره نخستین مرحله آفرینش است که در چهار روز به انجام رسیده است. طبق این تفسیر، فعّالیّت خلاق حقیقت نهائی در سطح هستی شناختی وجه خارجی احدیت مطلق او که به صور گوناگون «گنج مخفی»، «حقیقت» (حق)، وجود مطلق نامیده شده رخ می‌نماید، سپس به مراتب تعینات اول، دوم و سوم وجود مطلق پیش می‌رود. اینها مطابق‌اند با مراتب اول، دوم، سوم، و چهارم وجود، یعنی: مرتبه احدیت که وجود مطلق را مشخص می‌کند؛ مرتبه واحدیت الهی؛ مرتبه اسماء و صفات؛ و مرتبه اعیان ثابتة در نظم و ترتیب مخصوص‌شان. هر یک از این درجات و مراتب بوسیله جوه و اعتبارات باطنی و خارجی و روابط علیّ تقدّم و تأخّر مشخص و موصوف‌اند. بیان و عرضه داشت ما از این چهار مرتبه وجود نشان می‌دهد که آنها با مرحله اول آفرینش در چهار روز که در قرآن مقدّس ذکر شده است منطبق‌اند، و برآستی می‌تواند در واقعیت نیز به آنها اشاره باشد. اگر چنین است، پس این بدان معنی است که این مرحله آفرینش در جهان باطنی معقولات رخ می‌نماید که نسبت به حقیقت نهائی درون‌ذاتی و از دیدگاه معرفت انسانی جهان هستنده‌های روحانی است.

اما در باره مابقی، مرحله دوم آفرینش، در دو روز، به ما آگاهی داده شده که خداوند، «پس از به انجام رسانیدن آفرینش قبلی (یعنی مرحله نخست آفرینش)، طرح خود را (یعنی طرحی که با غرض معین و قطعی تدبیر شده است) به «آسمان» رهبری و هدایت کرد (فصلت (۴۱): ۱۱)؛ معانی مختلف استوئی الی را در لسان العرب جلد ۱۴، ص ۴۱۴ ملاحظه کنید). به ما گفته شده که «آسمان» منظور همچون دودی (دُخان) است، یعنی چیزی که بالطبع تا اندازه‌ای جسمانی و تا اندازه‌ای غیر جسمانی است. آنگاه به آسمان و زمین فرمود که خواه یا ناخواه با هم بیایید، و آن هر دو از روی فرمانبرداری آمدند. سپس او در دو روز آنها را هفت آسمان ساخت و پرداخت، و برای هر آسمانی وظیفه و کارش را معین کرد. و آسمان پایین‌تر (دنیا) را با چراغهایی بیاراست و با نگهبانانی محفوظ داشت (۴۱: ۱۱-۱۲).

ما در اینجا تکمیل آفرینش جهان با همه بخشها و اجزاء آن را در دو روز مذکور، که

اشاره‌ای است به دو مرتبه آخر وجود: درجات پنجم و ششم، مطابق با تعینات چهارم و پنجم وجود مطلق، دیدیم. بخوبی ممکن است چنین باشد که در سطح تفصیل هستی شناختی در درجه پنجم وجود (تعین چهارم)، آسمان و زمین اشاره به رمز و نشانه بودن وجه روحانی یا عقلانی در ظهور و توسعه آنها به صور انضمامی تر باشد. این است مرتبه اعیان خارجی. اعیان خارجی فیض مقدس وجود را که از وجه خارجی اعیان ثابت جریان دارد دریافت می‌کنند. حال اعیان ثابت در واقع حقایق اشیاء اند که در حضور آگاهانه حقیقت نهائی تقرّر و ثبات دارند. آنها «حقایق مثالی» اند که در علم خداوند بطور ثابت و دائم ماندگارند، و بدین لحاظ مجبور نیستند که به حالتی از تجلی خارجی در قلمرو اشیاء تجربی پدیدار گردند. آنها در آن معنی «موجود» نیستند هرچند دارای واقعیت مثبت هستی شناختی اند. آنها در رابطه با اعیان خارجی تعینات اول همه موجودات ممکن اند، زیرا با این همه آنها تفصیلات شئون الهی اند؛ آنها واقعیات اصیل و مثبت اند که آماده اند قابلیت را که ذاتی آنهاست فعال کنند و به کار اندازند، و حالات آینده‌شان را در صورت عینی و انضمامی و وجودات فردی در عالم خارجی آشکار سازند. در این جهت اعیان خارجی مطابق همچون گیرندگان منفعل آنها به کار می‌آیند. محتویات فیض مقدس وجود این قابلیت‌اند، که حالات آینده‌شان پی در پی در جهان اشیاء تجربی به وساطت اعیان خارجی به عنوان فیض وجود بر آنها بسط می‌یابد. بنا بر این همه اعیان خارجی تجلیات منفعل، ممکن، و آفریدگی وجود مطلق است. از آنجا که خود این اعیان وجوه و اعتبارات بطون و ظهور دارند، در رابطه با دنیای اشیاء تجربی ظاهر سازنده‌های فعال تحقق محتویات آنها از طریق وجه خارجی‌شان می‌شوند همچنانکه فیض وجود برای بسط بر آنها تا پایین‌ترین درجه سطوح هستی شناختی ادامه دارد. سطح هستی شناختی اعیان خارجی تعین چهارم وجود مطلق است که مطابق است با مرتبه پنجم وجود. ششمین و آخرین مرتبه وجود، مرتبه تعین پنجم وجود مطلق است. آن، تجلی تفصیلی مرتبه پیشین و قلمرو اشیاء تجربی، دنیای حس و تجربه حسی است که طبیعتش با امکان مشخص و موصوف است. (رجوع کنید به صص ۳۱-۳۲ و ۳۹ (۳)، و ۴۰ (۴) بالا).

حال در عبارتی که خداوند آسمان و زمین را فرا می‌خواند که «خواه یا ناخواه» (طوعاً او کرهاً) با هم بیاید قرینه روشنی هست که نشان می‌دهد که آسمان و زمین نسبت به

فرمان الهی از فرمانبرداری و نافرمانی آگاهی دارند با وجود این واقعیت که فرمان نمی‌تواند ردّ و نقض شود. همچنین آن عبارات دلالت دارد بر اینکه آنها نیرو یا استعداد برای پاسخ دادن به کلمه فرمان الهی دارند، زیرا پاسخ دادند: «ما فرمانبردار می‌آییم» (اتینا طائعین).

از اینجا ما می‌فهمیم که فرایند آفرینش که توصیف شد در سطح هستی شناختی اعیان خارجی در مرتبه پنجم وجود رخ می‌نماید. می‌توان به خاطر آورد که اعیان خارجی گیرندگان تمام تجلیات ممکن و آفریدگی وجود مطلق‌اند، و نسبت به آنچه تالی آنهاست، یعنی دنیای اشیاء تجربی در مرتبه ششم وجود، آنها عوامل فعال تحقق محتویاتشان در وجود خارجی در پایین‌ترین درجه سطوح هستی شناختی‌اند. گفتار آنها که «ما فرمانبردار می‌آییم» صریحاً طبیعت منفعل آنها را القاء می‌کند؛ و «ما می‌آییم» ضمناً به نیرو یا استعداد نهان آنها برای فعال ساختن تحقق و فعلیت محتویاتشان اشاره دارد. سپس خداوند آفرینش آنها را به عنوان هفت آسمان کامل ساخت. برای هر آسمان وظیفه و کارش را معین کرد؛ و آسمان زمین ما را (سماء الدنيا) را با اجرام آسمانی درخشان بیاراست و آن را با نگهبانان محفوظ داشت. بر طبق تفسیر ما تنها در این مرحله است که کلمات: «آسمانها» یا «سماوات»، «سما» و «ارض» (که در این مورد به عنوان «دنیا» به آن اشاره شده است) به جهان جسمانی با تمام بخشها و اجزاء آن دلالت و اشاره دارند. کلمه «دنیا»، از ریشه دَنی مشتق شده است. بنا بر نظر ما، «نزدیک آورده شده» به معنای «نزدیک آورده شده به تجربه حسی و عقلی و آگاهی انسان» است. آن چیزی که به تجربه محسوس و معقول و آگاهی ما نزدیک شده جهان جسمانی با تمام بخشها و اجزاء آن است. تمامی جهان فیزیکی بدین نحو نزدیک و در دسترس ما آورده شده بموجب این واقعیت و حقیقت که علامات و نشانه‌های (آیات) خداوند را که در نمایشگاه تجربه حسی و عقلی و آگاهی ما به نمایش در آمده‌اند تشکیل می‌دهد تا ما بتوانیم معانی و مقاصد آنها را تشخیص و تمیز دهیم. قرآن مقدس این را در بسیاری از آیات اعلام می‌کند. اگر ما در تفسیر خود در طریق درست و صواب باشیم، آخرین روز از دور است که به آن به عنوان تکمیل آفرینش آسمانهای هفتگانه اشاره شده است؛ و تمامی جهان فیزیکی آخرین آسمان از هفت آسمان است.

در اینجا تأکید بر این مطلب مهم است، هر چند ما صریحاً روی این موضوع در

صفحات قبل این کتاب بحث کامل و استادانه‌ای نپرداختیم، که فعل آفرینندگی حقیقت نهائی، در شأن او به عنوان خداوند، یعنی فعل آفرینش: عمل الهی که اشیاء «غیر» از خود (ماسوی) را از عدم به وجود می‌آورد، تنها با عمل قدرت و ارادهٔ خلاقهٔ او به انجام نمی‌رسد. در واقع، عمل مرکب قدرت و ارادهٔ خلاقهٔ او در فعل آفرینندگی یقیناً با اسباب و ابزار است، لیکن بدون کلمهٔ فرمان او برای «بودن» («گن») و بدون اعطای وجودی به آنچه فرمان یافته است که «باشد» شیئی که بدین سان فرمان یافته هرگز قادر نیست که به وجود آید.

اعطای وجود برحسب خود آشکار سازیه‌ها، تعینات، تخصّصات و تفرّادات (تشخّصات) در هیئت شیء چیزی است که ما در کتاب حاضر بطور کامل بیان کرده‌ایم. آن فیض وجود اوست و بسط و توسعهٔ این وجود بر واقعیات اشیاء بر طبق نیازمندیهای مخصوص شان، و در درجه بندیهای مبهم متضمن روابط علیّ تقدّم و تأخّر در درجات مختلف سطوح هستی شناختی است. پس آفرینش (۱) افاضهٔ وجود است در صور اشیاء؛ (۲) فرمان اوست برای به وجود آمدن اشیاء؛ (۳) قدرت اوست در معین و مشخص کردن اشیاء در وجود خارجی؛ و (۴) ارادهٔ اوست در معین و مشخص کردن اشیاء که در زمان معین و مشخص وجود خارجی یابند. از آنجا که او خود را به صورت هر یک از اشیاء آشکار و مکشوف می‌سازد، آنچه به وجود آمده است وجود اوست که حالات آن را در هیئت آن شیء تحقق و فعلیت می‌بخشد، به طوری که آفرینش همچنین متضمن استعداد و ظرفیت آن شیء، یا قدرت برای پاسخ دادن به فرمان اوست، چنانکه شیئیت یا غیریت آن، شنیدن و اطاعت آن در شبیه شدن به آنچه فرمان داده شده است که چنان شود - همه با هم بطور همزمان چنان عمل می‌کنند که خود آن را به وجود خارجی در می‌آورند. ما پیشتر گفتیم که فعل آفرینندگی یک فعل یگانه است که در «یک چشم به هم زدن» انجام می‌گیرد؛ لیکن فعل آفرینش مکرّر می‌شود، بطوری که اشیاء مخلوق به مثابه یک فرایند آشکارکنندهٔ حالات آینده‌شان در یک آفرینش دائماً نو که مراحل هستی شناختی را تحمّل می‌کند ظاهر می‌سازند.

سرانجام برای نتیجه گرفتن، نسبت به آفرینش در شش روز چنانکه مفسّران بر مبنای ظاهری عبارات وحی تفسیر کرده‌اند، تبیین آنان در بارهٔ شش مرحله مطابق است با شش روز و تنها با آخرین مرتبهٔ وجود در شرح و تفسیر ما منطبق است. این بدان معنی است

که آنان کلمات «آسمانها» و «زمین» و «آنچه بین آنها قرار دارد» را در آن عبارات بر آفرینش تفسیر کرده‌اند تا فقط اشاره به جهان فیزیکی با تمام بخشها و اجزاء آن باشد، که در شرح و تفسیر ما در سطح هستی شناختی مرتبه ششم وجود است. این است آن مقدار مطلبی که ما آرزوی رساندن و انتقال را در اینجا داریم بدون آنکه به تفصیل بیشتری پردازیم. ما دعا می‌کنیم که خداوند لغزش و خطای ما را ببخشد، و ما را در فهم درست کلام خود و آیات و نشانه‌های خویش که معانی نهائی را تنها او به بهترین وجه می‌داند کمک و دستگیری و رهنمونی فرماید.

و الله اعلم بالصواب والحمد لله رب العالمين  
 والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين  
 وعلى آله واصحابه والتابعين  
 لهم باحسان الى يوم الدين





hearing, and its obedience in becoming like as what it is commanded to become — all acting together simultaneously bringing itself into external existence. The creative act, we said earlier, is one single act accomplished “in the twinkling of an eye”; but the act of creation is repeated, so that the created things evolve as a process of unfolding their future states in a perpetually new creation which undergoes ontological stages.

Finally to conclude, with respect to the Creation in Six Days as interpreted by commentators based on the apparent meanings of the relevant passages, their explanation of the six stages corresponding to the Six Days coincide only with the last degree of existence in our interpretation. This means that they have interpreted the words ‘Heavens’ and ‘Earth’ and ‘what lies between them’ in those passages on creation to refer only to the physical universe together with all its parts, which in our interpretation is at the ontological level of the sixth degree of existence. This is as much as we wish to convey here without going into further details. We beseech God to forgive us where we slip and err, to grant us His succour and guidance in correctly understanding His words and His signs and symbols whose ultimate meanings He alone knows best.

والله اعلم بالصواب والحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين  
وعلى اله واصحبه والتابعين لهم باحسان  
الى يوم الدين



universe is the *last* of the seven heavens.

It is important to emphasize here, even though we have not explicitly elaborated upon the matter in the foregoing pages of this book, that the creative act of the Ultimate Reality in His aspect as God, that is, the act of creation: the Divine operation that brings into existence from non-existence things 'other' than He, is not accomplished by means of the operation of His creative power and will alone. Indeed, the combined operation of His creative power (*qudrah*) and will (*irādah*) is certainly instrumental in the creative act, but without His word of command to 'be', and without the giving of His existence to what He has commanded to 'be', the thing thus commanded would never be able to come into being. The giving of His existence in terms of His self-revelations, determinations, particularizations and individuations in the guise of the thing is what we have elaborated in the present book. It is the effusion of His existence and its expansion over the realities of things in accordance with their respective requirements, and in ambiguous gradations involving causal relations of priority and posteriority in the various degrees of the ontological levels. Creation is then (i) the infusing of His existence in the forms of the things; (ii) His commanding the things to come into existence; (iii) His power bringing forth the things into external existence; and (iv) His will specifying the things to come into external existence at the time specified. Since He reveals Himself in the form of every single one of the things, what has come to 'be' is His existence actualizing one of its modes in the guise of that thing, so that creation involves also the thing's capacity or power to respond to His command, such as its thingness or otherness, its

Existence, and that in relation to what is consequent to them, that is, the world of empirical things in the sixth degree of existence, they are active agents of the actualization of their contents into external existence at the lowest degree of the ontological levels. Their saying “we come in willing obedience” explicitly suggests their passive nature; and the “we come” implicitly points to their latent power or capacity to activate the actualization of their contents.

Then God completed their creation as seven firmaments; assigning to each heaven its duty and command, and adorning the heaven of our earth (*samā' al-dunyā*) with luminous celestial bodies and securing it with guard. According to our interpretation, it is only at this stage that the words: ‘heavens’ or ‘firmaments’ (*samāwāt*), ‘heaven’ (*samā'*) and ‘earth’ (*ard* which in this case is referred to as *dunyā*) refer to the physical universe together with all its parts. The word *dunyā*, derived from the root *dana*, conveys the meaning of something being ‘brought near’. The being ‘brought near’, according to us, mean ‘brought near’ *to the sensible and intelligible experience and consciousness of man*. That which is brought near to our sensible and intelligible experience and consciousness is the physical universe together with all its parts. The entire physical universe is being brought near to us in this way by virtue of the reality and truth that it constitutes God’s *signs and symbols* (*āyāt*) displayed to our sensible and intelligible experience and consciousness in order that we may discern their meanings and purpose. The Holy Qur’ān declares so in many passages. If we are correct in our interpretation, it is the *last* of the Two Days that is referred to as the completion of the creation into seven firmaments; and the entire physical

of the exterior archetypes as the effusion of existence expands over them. The exterior archetypes then are all the passive, contingent, and creatively manifestations of the Absolute Existence. Since these archetypes themselves have aspects of interiority and exteriority, they become, in relation to the world of empirical things, active evolvers of the actualization of their contents through their exterior aspect as the effusion of existence continues to expand over them to the lowest degree of the ontological levels. The ontological level of the exterior archetypes is the fourth determination of the Absolute Existence which corresponds to the *fifth* degree of existence. The *sixth* and last degree of existence is the level of the fifth determination of the Absolute Existence. It is the manifestation in detail of the preceding degree and is the realm of empirical things, the world of sense and sensible experience whose nature is characterized by contingency. (cf.pp.14-15, and 26(III), and 27(IV) above).

Now in the passage where God calls upon the Heaven and the Earth to come together “willingly or unwillingly” (*ṭaw’an aw karhan*) is clear indication showing that the Heaven and the Earth have consciousness of obedience and disobedience to the Divine command in spite of the reality that the command cannot be contradicted. It also indicates they possess a power or capacity to respond to the Divine word of command, for they answered: “we come in willing obedience” (*ataynā ṭa’i’in*). We understand from this that the creative process described occurs at the ontological level of the exterior archetypes in the fifth degree of existence. One may recall that the exterior archetypes are the recipients of all the contingent and creaturely manifestations of the Absolute

guard (41:11-12).

Already we see here, in the Two Days mentioned to complete the creation of the universe together with all its parts, an allusion to the last two degrees of existence: the fifth and the sixth degrees, corresponding to the fourth and fifth determinations of the Absolute Existence. It may well be that at the level of ontological articulation in the fifth degree of existence (the fourth determination), the Heaven and the Earth referred to still symbolize their spiritual or intelligential aspect in their evolvment into ever more concrete forms. This is the level of the exterior archetypes (*al-a'yān al-khārijīyyah*). The exterior archetypes receive the holy effusion of existence which flows from the exterior aspect of the permanent archetypes. Now the permanent archetypes are in fact the realities of things established in the cognitive presence of the Ultimate Reality. They are 'ideal realities' subsisting permanently in God's mind, and as such they are not caused to emerge to a state of exterior manifestation in the realm of empirical things. They are in that sense not 'existent' although they possess positive ontological reality. In relation to the exterior archetypes they are active determinants of all possible existents, for they are, after all, the articulations of the Divine predispositions; they are the original, positive realities poised in readiness to activate the potentialities inherent in them, and to unfold their future states in the form of concrete, individual existences in the external world. In this respect the corresponding exterior archetypes serve as their passive recipients. The contents of the holy effusion of existence are these potentialities, whose future states are consecutively being actualized in the world of empirical things through the mediacy

Absolute Existence’, and then proceeds to that of the first, second, and third determinations of the Absolute Existence. These correspond to the first, second, third, and fourth degrees of existence, namely: the degree of Oneness (*al-aḥadiyyah*) that characterizes the Absolute Existence; of the Divine Unity (*al-wāḥidiyyah*); of the Names and Attributes (*al-asmā’ wa al-ṣifāt*); and of the Permanent Archetypes (*al-a’yān al-thābitah*) in their respective order. Each of these degrees is characterized by having aspects of interiority and exteriority and causal relations of priority and posteriority. Our exposition of these four degrees of existence shows that they coincide with the first phase of creation in Four Days mentioned in the Holy Qurān, which may indeed also allude to them in reality. If so, then this means that this phase of creation occurs in the interior world of intelligibles subjective to the Ultimate Reality, which from the point of view of human cognition is the world of spiritual entities.

As for the remaining second phase of creation in Two Days, we are informed that God, “after having accomplished the previous (i.e. first phase of) creation, directed His design (i.e. His plan contrived with a definite purpose) to the Heaven” (*Fuṣṣilat*(41):11; see the various meanings of *istawā ilā* in the *Lisān al-‘Arab*, XIV, p.414, cols. 1&2). The Heaven that is meant, we are told, is as smoke (*dukhān*), meaning something partly physical and partly non-physical in nature. He then bade the Heaven and the Earth to come together willingly or unwillingly; and they both came together in willing obedience. Then He completed them seven firmaments in Two Days, and assigned to each heaven its duty and command. The lower heaven He adorned with lights and secured with

uations of the Absolute Existence in their respective manifestation-forms. Because every one of the realities is distinct from the other, and each one of them contains all its future states to be actualized in sequential order, His self-revelations in them are never repeated in the same forms. This further manifestation of the Absolute Existence in the lower degrees of the ontological levels takes place by means of another (i.e. the second) effusion of His existence called the holy effusion (*al-fayḍ al-muqaddas*), which brings us to the remaining second phase of creation in Two Days. Before coming to that, however, we continue our interpretation that His giving to all things their “measure of the means of subsistence in due proportion” (*qaddara aqwātaha*), and “in accordance with the requirements of those who ask” (*sawā’an li al-sā’itīn*), mean in this context to refer to the potentialities inherent in the realities of things, each measured in due proportion and in accordance with the requirements of its nature. His giving them their sustenance means ultimately His giving them *existence*. Now since the realities evoke in themselves a preparedness (*cf. isti’dād*) to be recipients of existence in accordance with what is inherent in them, this condition of being in *need of actualization* is then the *asking* of “those who ask” (*al-sā’itīn*).

The foregoing brief sketch, whose import can be properly apprehended only after having fully understood the exposition set forth in this book, is our metaphysical interpretation of the first phase of creation which is accomplished in Four Days. The creative activity of the Ultimate Reality arises, according to this interpretation, at the ontological level of the exterior aspect of His absolute Oneness that is variously called ‘the Hidden Treasure’, ‘the Truth’, ‘the

By virtue of their being distinct from each other and from Him, and of their continuance as such in the Divine knowledge, they are original *realities* (*ḥaqā'iq*) whose future states are to be actualized at the lower degrees of the ontological levels as the effusion of existence expands over them. Inherent in each reality are potentialities peculiar to each; each has received its measure in due proportion (cf. *qaddara*), so that each has a preparedness (*isti'dād*) to become actualized in accordance with its own requirements. His intellection of these forms in their aspect of 'otherness' from Him, and His self-revelation (*tajallī*) in them as well as the effusion of His existence as it expands over them, brings about their positive nature as realities that can be actualized as concrete, individual existence in the external world. The realities are therefore archetypal in nature and essence and are appropriately called 'permanent archetypes' (*a'yān thābitah*), whose ontological level corresponds to the third determination (*ta'ayyun thālith*) of Absolute Existence in the *fourth* degree of existence (cf. pp.12-13; 26(III), above).

We said (pp.12-13, above) that the Absolute Existence is self-sufficient in His eternal plenitude, needing no 'other' whatever, but that His names and attributes which are apparent to Him at the lower degrees of the ontological levels have need of their positive realities to be actualized in their respective manifestation-forms (*mazāhir*) in the invisible as well as the visible worlds. Their actualization pertains to the consecutive actualization of potentialities inherent in every one of them, such that it appears as an unfolding of their future states in external existence. This actualization of the positive realities is effected by means of the self-revelations, determinations, individ-

Ultimate Reality, at this level of ontological expression, is no longer to be regarded as absolutely One (*aḥadiyyah mutlaqah*), but as Single (*fard*) by virtue of having caused to arise within His consciousness the potentiality of the 'other', Himself being Other than the otherness of the 'other'. This is the stage of the Unity of the many (*wāḥidiyyah*).

Then, as a further articulation of ontological expression and creative activity the Ultimate Reality, in His aspect as the Absolute Existence, causes to arise within His consciousness the active, necessary, and divine manifestations corresponding to the degree of Divinity (*ilāhiyyah*) in which, as 'God' (*ilāh*), He is qualified by names (e.g. knowing, willing, powerful, etc.) and attributes (e.g. knowledge, will, power, etc.) of divinity. These names and attributes are further particularizations of His predispositions and essential perfections that have become manifest to Him already in the first degree of existence. This stage marks His 'descent' to the second determination (*ta'ayyun thānī*) corresponding to the *third* degree of existence. This is the stage of the names and attributes.

Now the predispositions and essential perfections of the Ultimate Reality are manifest to Him as forms of the Divine names and attributes. These forms are essentially 'ideas' or 'intelligibles' in the Divine knowledge. Inherent in each of these forms is an aspect of 'otherness', a distinctness peculiar to itself and thus also different from Him. They are qualified by being permanently established because as 'ideas' in the Divine mind they subsist permanently (*baqā*) in the Divine knowledge, unaltered in their nature and unmoved from their interior, intelligible condition.



(cf.pp.1-13 above) that the Ultimate Reality in His Absolute Oneness in the first degree of existence is characterized by aspects of interiority and exteriority, the latter being His self-revealing aspect referred to in the sacred tradition as the 'Hidden Treasure'. This aspect, which is likewise characterized by interiority and exteriority, and which is not yet involved in any determination, is in its exterior aspect already pregnant with infinite possibilities of determination in various unlimited forms; it is the center and the source of creative activity, and the principle of diversity. In this aspect of the *first* degree of existence the Ultimate Reality is the Absolute Existence, and origination of all creation, beginning with the first effusion of existence, pertains to this aspect wherein His essential perfections (*kamālāt dhātiyyah*) and predispositions (*shu'ūn*) become manifest to His consciousness (cf.pp.25 (II) - 26 above). Creation is the existentiating act of the Ultimate Reality; it is also the verification of what is at once *true* (to the creative Command) and *real* (potentially as well as actually). The Absolute Existence is then here identical with the Quranic 'Truth' or 'True-Real' (*al-ḥaqq*).

The first effusion of existence is the most holy effusion (*al-fayḍ al-aqdas*), which is a single expansion of existence in a general manner (i.e. *wujūd 'āmm*), containing manifestations of forms of pairs of opposites of all possible existents in the invisible as well as the visible worlds. These are all the active, necessary, and divine manifestations as well as all the passive, contingent, and creatively manifestations. This is the first of all the manifestations of the reality of Existence and is called the first determination (*ta'ayyun awwal*), corresponding to the *second* degree of existence. The

based on the apparent meanings conveyed by them, and is explained as the creation of the Heavens and the Earth in stages from primeaval formless matter to become the physical forms that we behold, comprising the mineral, vegetable, and animal kingdoms of nature and the firmaments of the universe together with all its parts. From the point of view of human cognition, this interpretation is established upon the principles of reason and observation supported by the evidence of relevant sciences such as physics, astronomy, and geology. Without discounting the validity of that interpretation, rather in accord with it and from the metaphysical point of view which serves as a framework within which all human sciences find correspondence and coherence, we maintain that it is also possible to interpret the passages on Creation in Six Days in conformity with the Six Degrees of Existence. We have in fact already alluded to this metaphysical interpretation of the passages even at the beginning of this Epilogue; and we now continue by suggesting that the expressions ‘the Heavens’ (*al-samāwāt*) and the ‘the Earth’ (*al-ard*) mentioned in the passages on creation may not *always* refer to the *physical* Heavens and Earth, but at certain stages and with reference to the causal priority-posteriority relation in the creative process understood within the context of the degrees of existence, they refer to their *archetypes* (*al-a’yān al-thābitah*). In this sense we may then interpret the *rawāsiya*, which are firmly established “high above” the Earth, to mean the archetypal realities that are firmly and permanently established in fixity such that they cannot be moved or transferred from their domain in the interior condition of Being.

We said at the beginning of our exposition

as in reality the act of creation and the whole creative process involved in the varying degrees occurs all at once — “in the twinkling of an eye”. Then in that twinkling of an eye His being all the while “firmly established on the Throne” means that in spite of His involvement in the creative process He remains always as He was, in absolute control, maintaining His absolute Oneness. The act of creation and the creative process is repeated (*Yūnus*(10):4; *Al-Naml*(27):64; *Al-‘Ankabūt*(29):19-20), in a new creation (*Qāf*(50):15; also *Al-Ra‘d*(13):5; *Ibrāhīm*(14):48; *Banī Isrā’īl*(17):49, 98; *Al-Anbiyā’*(21):104; and *Fātir*(35):16).

The Six Days may be divided into distinct phases of Four Days and Two Days (*Fuṣṣilat*(41):10; and 9;12). In these passages we are further informed that He brought into being (*ja‘ala*) *rawāsiya* — which commentators usually interpret to mean ‘mountains’ — setting them high above the Earth. The basic meaning of the word *rawāsiya*, which is a plural from the root *rasā*, conveys the notion of entities that are fixed, steadfast, firmly established in a permanent sort of way that cannot be moved or transferred to another place. The interpretation of it as ‘mountains’ is therefore sound; for mountains are characterized by the sort of fixity that is described by *rawāsiya*, and they rise high above ground level. He also blessed the Earth, and measured in due proportion (*qaddara*) all things therein, giving them their sustenance (*aqwātaha*) “in accordance with the requirements of those who ask” (*sawā’an li al-sā’itīn*). This phase of creation is accomplished in Four Days.

Now the interpretation of commentators of the above passages on creation and the creative process is

# EPILOGUE

Our compendious exposition of the Six Degrees of Existence may well serve as a possible interpretation of certain difficult passages in the Holy Qur'ān pertaining to the Creation in Six Days. There it is stated that Allāh, the Ultimate Reality, “has created the Heavens and the Earth in Six Days, and is firmly established on the Throne” (*Al-A'rāf*(7):54; *Yūnus*(10):3); and “has created the Heavens and the Earth, and all between them, in Six Days, and is firmly established on the Throne” (*Al-Sajdah*(32):4; “without being touched by any sense of weariness” (*Qāf*(50):38). We interpret this to mean that He has created the entire universe — that is, the visible as well as the invisible worlds together with all their parts (*al-‘ālamīn*): He declares Himself in the passages on creation as the ‘Lord of all the worlds’ (*rabb al-‘ālamīn*, *Fuṣṣilat*(41):9) — in Six Stages, since the Divine Day in our reckoning would span, we are told, “like a thousand years” (*Al-Hajj*(22):47), or of “the measure of fifty thousand years” (*Al-Ma‘ārij*(70):4). We are also told that for God the creative act is “a single act” (*amr wāḥidah*) accomplished in “the twinkling of an eye” (*ka lamḥin bi al-baṣar*): *Al-Qamar*(54):50). In this we see, from the point of view of human cognition, and when we consider the act of creation and the creative process that follows in terms of the ‘descent’ of the Ultimate Reality from the degree of pure absoluteness and utter concealment to those of manifestation and determination in the lower degrees of the ontological levels, that it is the human mind that posits (i.e. *i'tibār*) a temporal sequence, a distance measureable in terms of time, from the highest to the lowest degree; where-

the metaphysicians and the theologians on the nature of reality and of God, the reason why most or all of the *Sunni* metaphysicians of this school also endorsed the Ash‘ariyyah theology and metaphysics should already become clear. For it is because the metaphysicians considered the interpretation of the Ash‘ariyyah, *insofar as it pertains to the ordinary, albeit sophisticated, level of reason and of sense and sensible experience*, to be the one that coincided closest with the truth. The metaphysicians considered that the Ash‘ariyyah interpretation is true at this level, which is the level of the generality of mankind, where everyone is an essentialist in his perception of truth in accordance with the natural disposition of the mind.

approaching the position of the metaphysicians, only that their essentialism prevented them from arriving at the same truth. Furthermore, the problem of determinism in human destiny can only find its explanation in the nature of the archetypal realities. On the Divine Unity the Ash‘ariyyah affirmed of Him real attributes superadded to the Essence both in the mind and externally. Thus, while they denied any composition in the Essence, they nevertheless denied an absolute simplicity in it, such as affirmed by the philosophers. The metaphysicians too affirmed of Him real attributes superadded to the Essence, but not externally, nor yet only in the mind. We have already indicated this in our explanation on the double nature of the Divine names and attributes; and have also pointed out that for the metaphysicians the attributes are manifestations of the Essence in the external world appearing as separate and concrete existential entities.<sup>84</sup> Moreover, in terms of the degrees of the ‘descent’ of the Absolute in analogical gradations as formulated by the metaphysicians, the Divine Unity as understood by the theologians corresponds in the metaphysicians scheme to the level of *wāḥidiyyah* in the planes of the first and second determinations and individuations, where the Absolute as God is already invested with the names and attributes of divinity. The metaphysicians therefore affirmed a higher, unmanifested and hence unknown level of the Divine Unity, in which the Essence is only known to itself.

From this summary statement of the significant similarities and dissimilarities in the positions of

---

84. *Op. cit.*, pp.40-42; above, pp.49-51.

tence are indistinguishable.<sup>82</sup> Even though we have shown that the validity of this position cannot really be defended,<sup>83</sup> it is however significant in showing that the position of the Ash‘ariyyah as a whole *already implied* the primacy of existence and the transcendent unity of existence (*wahdat al-wujūd*) affirmed by the metaphysicians. Moreover, apart from their similarity with the position of the metaphysicians in certain department of their metaphysics of atoms and accident, there were similarities also between the Ash‘ariyyah and the metaphysicians in their respective statements on the creed and the articles of belief and faith, and in the affirmation of God’s exclusive efficacy. Because of their preponderance towards essentialism, however, the Ash‘ariyyah had to affirm God’s difference from originated things (*mukhālafah li al-ḥawādith*). The metaphysicians, since they were established in their existentialism, maintained that God is different from originated things in point of determination and individuation, but not different from them in point of existence and reality; for the reality of existence can become the principle at once both of the One and the Many, without the One becoming the Many or the Many becoming the One. Again, the essentialistic position of the theologians demanded the affirmation of the doctrine of creation from nothing, denying thereby the third metaphysical category between existence and non-existence, which is the realm of possibilities, such as the archetypal realities affirmed by the metaphysicians. But since the theologians transferred infinite possibilities to God Himself they were in fact

---

82. See above, pp.34-35; 37.

83. See *On Quiddity and Essence*, pp.18; 21 fol.

actualized at the level of sense and sensible experience. In this way, then, the metaphysicians concur with the theologians who believe it possible for multiple effects to proceed from the one First Principle,<sup>80</sup> although they affirm with the philosophers the principle that from what is really One there can proceed only one effect.<sup>81</sup>

The foregoing gist of the positions of the philosophers, the theologians, and the metaphysicians on their understanding of the nature of God's Oneness and allied matters relating to the Divine attributes and the problem of creation clearly reveals that their fundamental difference from which other differences followed, revolved around the basic question as to whether it is quiddity (essence) or it is existence that is primarily real. As a matter of fact, if one were to classify Muslim thought as a whole into distinct schools in the sense of adherence to certain basic principles or agreeing in typical characteristics, then it must either be that which affirmed the fundamental reality of essence, or that which affirmed the primacy of existence over essence. The philosophers and the theologians generally affirmed the former, and their perspective on the nature of God's Oneness, the Divine attributes, the creation and allied matters is therefore essentialistic. But the Ash'ariyyah theologians were the closest to the metaphysicians in ontological outlook, because their position on the matter of essence versus existence was somewhat ambivalent. They adhered to the position that essence and exis-

---

80. I.e. First Principle in the sense of the level of *wāḥidiyyah* in the metaphysicians' scheme.

81. See *al-Durrah al-Fākhirah*, 70/86; 87; 71/88; 89, 90, 91. *Lawā'ih*, pp.16-18 (XVIII).



be the equivalent not of the Essence in its absolute Oneness at the transcendent degree of non-determination (i.e. *aḥadiyyah muṭlaqah*), but the Essence that has descended to the degree of self-manifestation at the level of the first determination or individuation in the plane of unity in multiplicity (i.e. *wāḥidiyyah*).<sup>79</sup> The philosophers believe the effects of the Essence to be separate entities different from the Essence. According to the metaphysicians, however, the effects of the Essence, or God as the Absolute Existence, are its inherent modes or predispositions (*shu'ūn*) and aspects (*i'tibārāt*), or its intellection of the possibles within itself which produces the essences of things in the Divine knowledge. At the level of His essential unity these are undifferentiated, but become differentiated through the effusion of general existence which expands over them and takes place at the level of the first determination. The Essence at this latter level is according to the metaphysicians' scheme equivalent to the First Principle of the philosophers. The multiplicity of the effects of the Essence adumbrated in itself at the former level become realized at the latter level in the forms of attributes and fixed essences through the mediacy of the first effusion of existence. Thus what first proceeds from the Essence is this single effusion. Then through the mediacy of the first effusion of existence, which effects the rise of attributes and essences, and through the mediacy also of these attributes and essences concomitant with the flow of existence in the second effusion as it goes on expanding, other modes and aspects arise until finally their effects appear as contingent, existential entities, some of which are

---

79. With the theologians this is the level of God and His attributes, which they consider to be the First Principle.

philosophers on the principle that from the One only one effect can proceed, they however disagree with the philosophers on what that single first effect is. The philosophers say the single first effect from the One which they call the First Principle<sup>76</sup> is the First Intelligence (*al-a'aql al-awwal*), which according to them is a concrete existent having no other existents in its plane. The metaphysicians, however, since they affirm the sole reality of existence, say that the single first effect from the One which is the Absolute Existence is general existence (*al-wujūd al-'āmm*) which, as the unfolded existence (*al-wujūd al-munbasit*), expands as a result of God's self-contemplation in the first degree of existence to the level of the first determination (*al-ta'ayyun al-awwal*).<sup>77</sup> Now this first effusion of existence, as we know, is not a concrete existent, but is a relation of existence in a general way, and its expansion over the intelligible, individual essences established in His knowledge. These intelligible existents become realized as essences precisely due to the expansion of general existence over them.<sup>78</sup> Thus there are other existents in this plane, including the First Intelligence. It is clear from this that the Ṣūfīs make the First Principle of the philosophers to

---

76. I.e. at the level of 'God', the same as the First Principle of the theologians.

77. There is a resemblance between the general existence (*al-wujūd al-'āmm*) of the Ṣūfīs and the prime matter (*al-hayūlā*) of the philosophers; only that whereas prime matter is merely receptive of form in a passive way, the general existence of the Sufis is active agent. As to the notion of emanation inherent in the concept of expansion, it must be understood that there is no 'emanation' as if the effects are separate from the source; what is termed as 'emanation' is only the *act* of the Source.

78. General existence is also identified variously as relative existence (*wujūd idāfi*), relative light (*nūr idāfi*) and the Breath of the Merciful (*nafas al-rahmān*).

characterized by Unity in Multiplicity (*wāḥidiyyah*). However, since the metaphysicians affirm the sole reality of existence, the multiplicity and diversity are in their real nature nothing but the modes, the particularizations and individuations of the same reality of existence, so that there is no real multiplicity and diversity there. Moreover, again different from the philosophers, they maintain that the multiplicity and diversity in the concrete existential entities that we see and behold are in reality His names and attributes - or rather their concomitants, and repercussions of the concomitants - that have descended in gradations from the level of their absoluteness to that of determination and limitation. As for the philosophers, since they maintain the primacy of essence over existence, and affirm an absolute simplicity in an individuated Essence, their position on the attributes is confused, and their solution as to how multiple effects can proceed from something absolutely simple is still subject to contradictions.<sup>75</sup>

Although the metaphysicians agree with the

---

75. The Essence which according to the philosophers is identical with existence in God, but other than existence in contingents, in virtue of their position that it is an individuated Essence, is identical with an individuated existence. What the philosophers mean by existence, when they say that the Essence is identical with existence in God, but other than existence in contingents, is merely existence as a concept, not as reality, in line with the position of essentialists in general, namely that essence is the sole reality rather than existence. Among later philosophers, al-Ṭūsī has attempted to demonstrate how multiple effects can proceed from what is absolutely one, but al-Ghazālī's argument that what proceeds in such a case must also be simple entities seem still to hold good against its validity - as long, that is, as the matter is viewed from an essentialist position. But the matter would be different if viewed from the position of the existentialist metaphysicians. See *al-Durrah al-Fāakhirah*, 67-78, 79; *Ḥawāshī*, 98:20; *Sharḥ al-Durrah* 127-128:28: *Fuṣūṣ*.

then, agree with the theologians that God possesses real attributes superadded to His essence; but they also agree with the philosophers that the Essence (and here the metaphysicians mean the Essence at the level of absolute Oneness where not even a trace of multiplicity is discernible) is One in all respects; and that from what is really One there can proceed only one effect. The theologians, as we have seen, affirm of Him attributes superadded to His essence both in the mind and externally, so that even though He is asserted by them as being far exalted above composition, His Unity is not really one of absolute simplicity. Since this is their position they do not find it impossible for multiple effects to proceed from the One, as their position does not come under the principle that from what is really One only one can proceed. The metaphysicians affirm the true position in this matter - i.e. the principle that from what is absolutely One only one effect can proceed - to be that of the philosophers, with whom they are in agreement in this case. But they also differ in this from the philosophers; whereas the philosophers affirm an absolute Oneness in an *individuated* Essence,<sup>73</sup> the metaphysicians assert an absolute Oneness in an *absolute* Essence<sup>74</sup> that becomes individuated at the level of Divinity (*ilāhiyyah*) where, as God, He is already invested with names and attributes. This level, which corresponds to the level of the First Principle according to the theologians, does not represent absolute Oneness, but is

---

*Durrah*, 88:28; *Lawā'ih*, 14(XV)14-15. Indeed, they are realities because of their *difference* in God's mind. See also *Fuṣūṣ*, pp.48 fol; 101-106.

73. I.e. at the level of 'God', or the first determination of Absolute Existence.

74. I.e. at the level of the Essence in His self-concealing aspect of absolute Oneness.

whether it is absolutely One in all aspects as the philosophers maintain, or whether it is One to which real attributes are superadded as the theologians affirm. On this problem the position of the metaphysicians approximates that of the theologians in a certain respect, and that of the philosophers in another, although it is not quite the same as that of either of them, seeing the existentialist basis on which the metaphysicians establish themselves as opposed to the essentialist bases on which the theologians as well as the philosophers erect their respective positions.

The theologians say that God possesses real and eternal attributes superadded to His essence, both in the mind and externally, so that God knows through knowledge, wills through will, and exercises power through power, and so on with the rest of the attributes. They contend, against the views of the Mu'tazilah and the philosophers, that if knowledge, will, and power are identical with the Essence, then it would follow that knowledge, will and power are also identical with one another, and that this conclusion leads to many absurdities.<sup>66</sup> Neither are the attributes to be taken merely as synonymous terms describing the Essence according to its modes or states (*aḥwāl*); they are real and eternal, distinct from one another and more so from the Essence. Their reality and eternity do not necessarily imply the existence of a plurality of eternal essences 'in' God, nor do they give rise to eternal essences 'outside' of God; they subsist in God and are inseparable from Him, but they are dependent

---

66. Cf. al-Shahrastānī, *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fi 'Ilm al-Kalām*, ed. A. Guillaume, London, 1934, ch.I, and pp. 238-267.

which it is it' (*mā bihi al-shay'huwa huwa*),<sup>62</sup> then it is no longer considered merely as a mental phenomenon, but also as an existent reality independent of the mind.<sup>63</sup> This latter concept of *māhiyyah* denotes the constitutive determinant of a thing, but here it does not mean 'quiddity' in the sense of something essentially other than existence to which existence is then superadded as a attribute; here it means the 'real essence' ('*ayn*), the 'very self' (*nafs*) or reality (*ḥaqīqah*) that makes the thing what it is.<sup>64</sup> In this latter case the thing is in reality a mode of existence. There is not, as we have said, something essentially other than existence to which existence is attributed; existence (i.e. as a particular mode) is the very thing itself.

Muslim philosophers, theologians and metaphysicians are agreed that God, the Necessary Existence, is One in essence; no division in His essence, whether in the imagination, in actuality, or in supposition is possible; no plurality or duality inheres in it. There is no multiplicity in Him; He is not the locus of qualities, nor a thing portioned and divisible into parts, nor is He compounded of constitutive elements,<sup>65</sup> for such things come under the category of bodies limited by boundaries, and hence they are originated, and that is inconsistent with His being the Necessary Existence. But the theologians and the philosophers disagree on the nature of the Oneness;

---

62. See *ibid.*, p.37(2).

63. See *ibid.*, pp,29 fol., p.38, *Māhiyyah I*.

64. Cf. *ibid.*, pp.22-23; 19-20;21.

65. That which has parts, when the parts are in composition together, is a thing compounded, when the parts are separated from one another, is a thing portioned or divided.

future state, of the particular reality. Thus what is in the condition of pure non-existence, as referring to this aspect of non-existence, pertains to a mode of possibility (*imkān*), and it is the same as possible existence (*wujūd mumkin*).<sup>60</sup> The possible things (*al-mumkināt*) are in this sense the realities (*ḥaqa'iq*) subsisting in God's mind, wherein they appear as the forms of the Divine names that come under the circumspective sway of the principal name *al-zāhir*, the outwardly manifest, and by virtue of which can receive the effulgences (sing. *fayḍ*) that evolve them, in terms of their forces, effects and concomitants, to outward manifestation and external existence. Thus when we consider the mentally posited 'essences' or 'quiddities' in their real nature - that is, not as they exist in the mind, but as they exist extramentally - as the perpetually unfolding existence presenting itself in diversified modes and in similar series, then the world that they comprise is not nothing. Indeed, that it creates in the mind the notion of innumerable, separate and dissimilar 'quiddities' demonstrates that there is something about the world *qua* itself, and independent of the mind, that is not nothing. A thing as regarded by the mind when it contemplates the thing's 'whatness' (*māhiya*) creates in the mind the notion of 'quiddity' (*māhiyyah*).<sup>61</sup> This 'quiddity' is, as we have recurrently said, nothing in itself but a mental phenomenon. But when the thing is considered in terms of 'that by

---

60. The metaphysicians, unlike the theologians, mean by 'possible' existence as an objective possibility; something subsisting in the interior condition of Being before being qualified by external existence. Although this seems somewhat like the philosophers' notion of objective possibility, it is in fact distinct from that of the philosophers. Cf. *On Quiddity and Essence*, pp. 47-48.

61. See *On Quiddity and Essence*, p.37(1); and the diagram on p.38, *Māhiyyah II*.

mental modes of existence. It is only when we consider the 'essences' or 'quiddities' *in themselves* as comprising the world together with all its parts that the world is nothing. Now by 'nothing' is here meant a complete negation or utter privation of existence, and this is denoted by the term '*adam maḥḍ*, or 'pure non-existence'. In this sense, the world *qua* world as perceived by the mind in terms of being composed of multiple and dissimilar quiddities is absolutely nothing; it is pure non-existence. But sometimes the term means something else, and this only when applied to refer not to the world as perceived by the imagination, but to the permanent archetypes or fixed essences (*al-a'yān al-thābitah*) considered as things known (*ma'lūmāt*) in the Divine knowledge or consciousness wherein they subsist as ontological possibilities (*mumkināt*). In that sense '*adam maḥḍ* does not refer to the sort of nothingness characterized by absolute negation or privation of existence, but rather to a mode of existence in the interior condition (*butūn*) of Being, which is denoted by the term '*adam*, or 'non'existence', in the sense of something not being concretely existent but whose subsistence in the interior condition of Being is nonetheless established. The qualification *maḥḍ* or 'pure', when '*adam* denotes this aspect of non-existence, means that the something real subsisting in the interior condition of Being *remains purely in the interior condition* and cannot *essentially* become existent externally or concretely actualized. What of that reality that can become existent externally or actualized concretely are its forces conforming with its nature (*aḥkām*), its concomitants (*lawāzim*) and effects (*āthār*), which become externalized and evolve into exterior existence in accordance with the inherent potentiality or preparedness (*isti'dād aṣṭi*) i.e. the



and attributes which are, in their emergence in His act of existence, identical with Him, and yet also something different as well.<sup>70</sup> They are different in the sense that in this first self-contemplation, there is already adumbrated in His essence the latent forms of His perfections that require realization in the realms of contingency. Then in a second self-contemplation, He reveals Himself to Himself in their forms such that their essences (*al-a'yān*) become manifest to Him as distinct realities (*ḥaqā'iq*). The attributes take their rise at this level of Divine self-contemplation. This 'descent' (*tanazzul*), or effusion of His existence, from the degree of His absoluteness (*itlāq*) to that of determination (*taqayyud*), that is, the first determination, occurs in the interior condition of Being, that is, in God's mind. The attributes and their realities are thus inseparable from Him, that is, they remain as intelligibles in Him, and what become separate and contingent are their forces, concomitants or effects which are actualized externally as the self-unfolding existence expands over them in a second effusion of existence (i.e. *al-fayḍ al-muqaddas*).<sup>71</sup> The attributes, then, are not the Essence itself, but the Essence in a certain respect; that is, in a certain aspect, relation, or facet of itself as it qualifies itself in their forms. The difference, therefore, exists not only in our minds, but in God's mind or consciousness at the level of God's cognitive manifestation of Himself to Himself wherein the attributes appear as ideal realities, the permanent archetypes or fixed essences.<sup>72</sup> The metaphysicians,

---

70. They are identical in respect of existence and reality, but are different in respect of determination and individuation.

71. Here the self-unfolding existence is identified as the 'breath of the Merciful' (*nafas al-raḥmān*), i.e. the 'relative existence' (*wujud idāfi*).

72. See *al-Durrah al-Fākhirah*, 12:27; 13:28-29; *Hawāshī*, 62:19-20; *Sharḥ al-*

is existing only as a concept (*mafḥūm*). What the metaphysicians mean by 'intellection' (*ta'āqqul*), however, is not the same. The difference between essence and attribute, with respect to concept, is that the two concepts, of essence and of attribute, refer to two different things, but that what they are true of is the same, that is, the very essence itself. For the philosophers conceive the Essence as real whereas the attributes of the Essence are only in the mind; so what the concept of the Essence is true of is in reality the Essence itself, and what the concept of attributes is true of - since attributes are only in the mind - is also in reality the same Essence. But the metaphysicians mean that just as the concept of the attribute differs from that of the essence, so do what the two concepts are true of differ from one another: what the attribute is true of is not the same as what the essence is true of. What God's knowledge is true of is thus not the Essence itself, but the Essence *in a certain respect*. The Essence, as we have explained earlier,<sup>69</sup> is characterized by two aspects: the interior, self-concealing aspect (*al-bāṭin*), and the exterior, self-revealing aspect (*al-zāhir*). The first aspect is that of absolute, essential Oneness (*aḥadiyyah muṭlaqah*), transcendent in itself, unknowable except to itself. The second aspect is also that of Oneness, (*waḥdah*) but a oneness in which there is already adumbrated the latent possibilities of articulation in multiple and diverse forms. When in this second aspect God, as the Necessary Existence, contemplates Himself and is conscious of His essential perfections (*kamālāt dhātiyyah*), the first effusion of existence takes place (i.e. *al-fayḍ al-aqdas*). The contents of this effusion of existence are the forms of the Divine names

---

69. See above, pp.5 fol.

ing'; and with respect to its connection with things willed, is described as 'willing'; and with respect to its connection with things over which He has power, is described as 'powerful'. They insist that the Essence is One in all respects, such that it can have no attributes inhering in it. This, they contend, would involve the Essence in either a duality or a multiplicity. So they deny attributes altogether, maintaining that attributes exist only in the mind and not in external reality.<sup>68</sup>

The metaphysicians agree with the theologians that the Essence possesses real attributes which are multiple and superadded to it, but differ from them in that the attributes are multiple and superadded to the Essence only in intellection, or in thought, and not externally. Furthermore, they maintain that these attributes are manifestations of His essence in the external world appearing as separate and concrete, existential entities. Their affirmation that the attributes are multiple and superadded to the Essence in intellection only, and not also externally as the theologians maintain, would seem to imply that the metaphysicians in fact agree with the philosophers in denying their reality. For the philosophers say that the attributes are multiple and superadded to the Essence only in the mind, and that in reality the attributes are the very Essence itself, not in the sense that there is an Essence having attributes and that the two of them are united as one entity, but in the sense that the Essence has in reality no attributes at all, the latter existing only in the mind. What they mean by 'existing in the mind'

---

68. *Al-Ishārāt*, vol.III, pp.44-45; 49-50; *Metaphysica*, ch.13, 21; *Tahāfut*, pp.40 fol; *Sharḥ al-'Aqā'id*, pp.60, 69-71; *al-Mawāqif*, p.279; *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal* of al-Shahrastānī, 2nd.ed. Beirut, 1395/1975, 2V., vol.II, p.182.

upon Him while He is not dependent upon them. The Essence must be taken together with its attributes as one entity, and since the Essence is eternal and without any efficient cause for its existence, so are its attributes eternal and without any efficient cause for their existence. The term 'God' could not be predicated of an essence denuded of attributes, as it points to the essence and the attributes together. The attributes are not God, nor are they other than God, in the sense that the word 'other' denoting the attributes is not to be taken to mean that their existence is possible to the exclusion of the Essence in relation to them. Thus while the theologians affirm that the Divine Unity (*al-tawhīd*) is far exalted above composition, the kind of composition that can be proved by rational methods is to be incompatible with the essence of the Necessary Existence, they yet maintain that it is not an absolute simplicity.<sup>67</sup>

The philosophers, on the other hand, maintain that the Divine Unity is absolute simplicity. No duality or multiplicity inheres in Him. He is not subject to division into quantity, principle, or in definition, this last because He has no genus nor specific difference. He is knowing, willing, and powerful not by knowledge, will, and power, for His attributes are the very Essence itself. Thus His essence, with respect to its connection with things known, is described as 'know-

---

67. For their details and argument, see al-Ghazālī's *Al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, eds. A. Cubukcu & H. Atay, Nur Matbaasi, Ankara, 1962, pp.129-139; 139-141; 142-157; *Tahāfut*, pp.40-48; 'Adud al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Ījī, *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, 'Alam al-Kutub, distributed by Maktabah al-Mutanabbī, Cairo, and Maktabah Sa'd al-Dīn, Damascus [n.d.]; pp.279-296; Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-'Aqā'id*, Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, Cairo, 1335, pp.69-77.

existence. But according to the verifier (*al-muḥaqqiq*)<sup>51</sup> and the unitarian (*al-muwahḥid*),<sup>52</sup> existence is the substratum (*ma'rūd*), while the determined and limited existents (*al-mawjūdāt al-muqayyadah*) are accidental to it by virtue of attribution (*al-idāfah*) and relation (*al-nisbah*).<sup>53</sup> Between them<sup>54</sup> is a great difference (*bawn ba'id*). In view of this, the theologians and the philosophers are led to the position that the Absolute Existence (*al-wujūd al-muṭlaq*) does not have external existence (*wujūd fī al-khārij*), but only has mental existence (*wujūd dhihnī*); it is a universal entity (*amr kullī*), a general concept (*'āmm*) which becomes existent by way of its singulars (*afrād*). The verifying knower (*al-'ārif al-muḥaqqiq*), however, cleaves to the position that the Absolute Existence is existent (*mawjūd*),<sup>55</sup> and there is in reality no other basic (i.e. root) existence (*wujūd aṣlan*) besides it, although it is possible to posit such a thing (i.e. another source of existence) in the mind (*fī al-i'tibār*). The strange thing is that the philosopher and the theologian describe the Absolute Existence saying that it is the opposite of the absolute non-existence (*al-'adam al-*

---

51. The verifier is one who proves by demonstration. In this case it is one who verifies by way of the intuition of existence through revelation (*kashf*) and intuitive experience (*dhawq*).

52. That is, Ṣūfī metaphysicians of the school of the transcendent unity of existence (*waḥdat al-wujūd*).

53. The limited or conditioned existents are the 'quiddities' and 'realities' existing extramentally. Their being-existent is due to their attribution and relation to the Absolute Existence which is their substratum, and which is also known as *wujūd idāfī*.

54. The theologians and the philosophers on the one hand, and the Ṣūfī metaphysicians of the school of *waḥdat al-wujūd* on the other.

55. That is, exists externally.

physicians (*ṣūfiyyah*), they maintained that just as it is possible for this general, abstract concept of existence (i.e. (a) above) to be superadded in the mind to God and to all particular existences with dissimilar realities (d), it is also possible for it to be superadded in the mind to a single, absolute and existent Reality which is the reality of the Necessary Existence. Whereas this superadded concept would be something existing in the mind, its substratum would be an extramental, real existent which is the reality of existence.<sup>49</sup>

The position of the Ṣūfi metaphysicians may be represented thus:

- (a) Single concept of existence common to all existences;
- (b) Portions of (a) individuated through attribution to (c) considered as (d);
- (e) Absolute Existence (*wujūd muṭlaq*);
- (f) Particular existences (*wujūdāt khāṣṣah*) considered as modes of (e).

For the metaphysicians, then, existence at the levels of (a), (b), (c) and (d) is nothing but a mental entity having no corresponding existence at the level of external reality. Only (e) and (f) are considered real. In this respect, a gloss in Jāmī's *Naqd al-Nuṣūṣ* makes their position clear:

Existence (*al-wujūd*), according to the philosopher (*al-ḥakīm*) and the theologian (*al-mutakallim*), is accidental (*'ārid*)<sup>50</sup> to quiddities (*al-māhiyyāt*) and realities (*ḥaqā'iq*), and quiddities and realities are substrata (*ma'rūḍāt*) for

---

49. Ibid., pp.3-4; para.8.

50. That is, inhering in quiddities and realities, or occurring to them from the outside.

- |  |  |
|--|--|
| <p>1. <i>Theologians</i></p> <p>(a) Single concept of existence common to all existences;</p> <p>(b) Portions of</p> <p style="padding-left: 2em;">(a) individuated through attribution to (c);</p> <p>(c) Quiddities which are their substrata.</p> | <p>2. <i>Philosophers</i></p> <p>(a) Single concept of existence common to all existences;</p> <p>(b) Portions of</p> <p style="padding-left: 2em;">(a) individuated through attribution to quiddities(c);</p> <p>(d) Particular existences as dissimilar realities.</p> |
|--|--|

From the foregoing gist of the positions of the theologians and the philosophers regarding the nature of existence and its relation to quiddities we derive three things: (1) the general, abstract concept of existence common to all existences; (2) its portions individuated through its attribution to quiddities; (3) particular existences which are dissimilar realities. Existence as in (1) above is essential to and inherent in (2), but both (1) and (2) are external to (3). Particular existence is identical with the essence in the case of God, the Necessary Existence, but superadded and external in the case of everything else.<sup>48</sup> As regards the position of the Ash‘arī theologians, they maintained a complete identity of existence and essence or quiddity at all levels, that is, at the conceptual level as well as at the level of external reality. As for the later theologians, they considered (a) and (b) above to be conceptual, and (c) to be real. Similarly, the philosophers considered (a) and (b) to be conceptual, and (c) considered as (d) to be real.

With regard to the position of the Ṣūfī meta-

---

48. *Al-Durrah*, p.3; para.7.

as that of the theologians; but they differed with the theologians concerning existence at the level of external reality. They maintained that at the level of external reality existence is not something rationally divided into portions corresponding to quiddities which are the really existent entities as the theologians maintained, but that there is a real multiplicity of existences, not through specific difference, but through being in themselves multiple. Thus according to them existences differ from one another essentially, each being an independent entity. They are dissimilar realities (*ḥaqā'iq mukhtalifah*) existing in the external world independent of the mind, and which the mind posits as portions of the general, abstract concept of existence due to its being rationally multiplied and divided as such (i.e. as portions) solely because of their being ascribed to the quiddities which are their substrata. In reality, then, the portions of existence are superadded in the mind to the existences with dissimilar realities and are therefore external to them.<sup>46</sup> The existence of God, the Necessary Existence, which is identical with His essence, is one of these dissimilar realities.<sup>47</sup>

The positions of the theologians and the philosophers as outlined so far may be represented thus:

---

46. *Al-Durrah al-Fākhirah*, pp.2-4; para.6.

47. See Jāmī's *Ḥawāshī* on the *Durrah*, *ibid*; pp.54-55; para.5(1).



‘descends’,<sup>59</sup> creating out of itself its myriad particularizations and individuations, there is all the time only *one* existence, the particularizations and individuations being only its many modes. These modalities of existence cannot be regarded as having separate ontological reality because their real essence is existence. Only the mind posits the modes of existence as having separate ontological reality other than existence which it regards as ‘essences’ or ‘quiddities’. But in reality there is only one existence.

The world *qua* world - that is, the ‘essences’ or ‘quiddities’ that comprise the world when considered in themselves as mentally abstracted from existence - is in reality nothing; it is something only in the mind. It is nothing not only because it is a mere mental construct, but because the ‘essences’ or ‘quiddities’ that comprise the world together with all its parts are, when considered in themselves in their extramental state, that is, as modes of existence, ‘accidental’ in their nature and, therefore, do not endure two moments of time, in such wise that they are perpetually ‘lost’ to existence. What the mind perceives as the world possessed of existence and continuance in existence is actually only a mental phenomenon which arises in the mind as a result of the rapid succession of similar modes of existence, yet each distinct from the other, involved in the dynamic process of the unfolding of existence, which modes are abstracted in the mind as separate, individual ‘essences’ having continuance in existence. In their *real* nature, however, the mental ‘essences’ or ‘quiddities’ are the effects of the extra-

---

59. The ‘descents’ of Absolute Existence are only mentally posited (*i’tibārī*). In reality the eternal process is not measured in terms of time sequence, as we have already stated.

create in the mind the notion of 'essences' - 'quiddities' having separate ontological reality. In themselves as contemplated by the mind, however, the 'essences' or 'quiddities' are not externally existent entities - they are only something in the mind. Thus, because existence is always in act, the real substance of every individual thing is either an individuation of existence according to that particular aspect of which the thing is its external image, or it is the actual individuation itself of existence at that specific time according to the same aspect. Consequently each individual thing is either an individuation of existence, or it is existence itself as individuated momentarily in that particular form; it is either existence made manifest, or an 'accident' of existence thus manifested. The manifested 'accident' is a quality or existential mode of the manifested existence, and although mentally the quality or existential mode is posited as being distinct from the thing qualified, it is extramentally identical with it insofar as its substance is concerned. This does not necessarily mean that existence contains multiplicity, or that it is compounded of many things. For existence is not static and passive; it is in perpetual movement; a dynamic, creative and systematic process of unfolding itself in gradations from the more indeterminate to the more determinate; from the more general to the more particular until it diversifies itself into the more and more concrete. This unfolding itself of existence is what the metaphysicians call *inbisāt al-wujūd* - the expansion and pervasion of existence in diversified modes - as conceptualized in terms of their metaphysics of the degrees of ontological 'descent' (*tanazzul*), determination (*ta'ayyun*) and individuation (*tashakhkhuṣ*), and self-manifestation (*tajallī*) of Absolute Existence. When the Absolute Existence

scendence, so that it is absolutely pure indetermina-  
tion, and is consequently unknown and unknowable to  
our cognition. Their position, then, insofar as the  
reality of existence under discussion is concerned,  
involves four things: (1) Existence as absolutely non-  
conditioned; (2) Absolute Existence, which is a deter-  
mination of (1) and is existence in reality; (3) its de-  
terminations and individuations into particular  
existences, which are its modes and aspects arising  
from the dynamic act of the Absolute Existence; and  
(4) as a general concept rationally divided into por-  
tions corresponding to quiddities which are also con-  
ceptual in nature. This last is inapplicable to the pre-  
vious three.

Whereas most philosophers and theologians  
adhere to the position that the extramental world of  
concrete things is comprised of composites of essence  
and existence, out of which is formulated their corre-  
sponding metaphysics of substance and accident, the  
metaphysicians, on the other hand, maintain the  
reverse of this position: they hold that existence is the  
only reality, and the world of concrete things is not a  
composite of essence and existence at all because  
*essence* is in reality *existence* as it occurs in a particular-  
ized and individualized form. The reality of a thing is  
its very existence as determined into a particular and  
individual form, not its 'essence' if 'essence' is taken to  
be something different in substance from existence:  
there is not 'something' to which existence is then  
attributed; existence, as a particular and individual  
mode, is the thing itself. Essence is then a mode of  
existence. The extramental and dissimilar realities  
underlying the multiplicity of things are in fact the  
self-limitations and individuations of existence which

*mutlaq*), and that it is the apportioner (*al-muqassim*) for all existents, and that it is pure good (*khayr mahd*), and that it is single (*wāhid*) without contrary (*ḍidd*) and like (*mathal*), and yet they still say that it is non-existent (*ma'dūm*) in the external world (*fī al-khārij*).<sup>56</sup>

The Ṣūfī metaphysicians, then, maintained that in addition to existence at the levels of (a), (b), and (c) considered as (d), which are all mentally posited, there is some other entity because of whose association with quiddities ((c) considered as (d)) and their being clothed with it, existence at the levels of (a) and (b) comes to inhere in them. This other entity is the reality of existence.<sup>57</sup> It is the Absolute Existence ((e) in the foregoing); and the particular existences ((f)), which are modes and aspects of the Absolute Existence are, in their actualized states, realities that correspond to (c) and (d), or (c) considered as (d); whereas existence as a secondary intelligible to which nothing in the external world corresponds is one of its effects. As we pointed earlier,<sup>58</sup> the Ṣūfī metaphysicians maintained that there is a higher level of existence than even the Absolute Existence. The Absolute Existence, in the schema of ontological 'descent' of the Ultimate Reality, is already at the level of the first determination, whereas the higher level of existence we refer to pertains to the very essence and reality itself of existence at the level of the Essence (*al-dhāt*). This is the level of existence that is not conditioned by anything whatever, including that of unconditionality; it is transcendent from being conditioned even by tran-

---

56. *Naqd al-Nuṣūṣ*, p.21; gloss 5. My translation.

57. *Al-Durrah, Hawāshī*, p.55; 5(2).

58. See above, pp.2-4.

mind and in the external world independent of the mind. They did not mean by 'identical' ('*ayn*) a combination of two entities becoming one and the same, as they did not recognize any distinction between existence and quiddity or essence. They meant by 'identity' 'indistinguishability', whether in the mind or externally; that is, that existence and quiddity or essence is in fact one and the same thing viewed sometimes as existence and sometimes as quiddity. Therefore, according to their perspective, there is not in the external world something which is the quiddity, and something else subsisting in it which is existence; rather, in the external world, *and* in the mind, there is only the same 'something' viewed differently at different times, sometimes named by the word 'existence', sometimes named by the word 'quiddity' or 'essence'.<sup>44</sup> We have already pointed out that the above-mentioned position of the early theologians with regard to the nature of existence and its relation to quiddity is untenable.<sup>45</sup> The later theologians, however, affirmed a distinction between existence and quiddity or essence maintaining that existence is a conceptual entity rationally divided into portions that are superadded to externally existent objects whose quiddities are real entities. In our present brief summary of the position of the theologians regarding the nature of existence and its relation to quiddity, we refer here to that of the later theologians.

The position of the philosophers, insofar as it concerns existence being a single, general and abstract concept common to all existences, is the same

---

44. *Al-Durrah al-Fākhīrah*, pp.2-3; para 5 and 6.

45. See my *On Quiddity and Essence*, p.18 and note 32.

emphasized by the possession exercised on the side of the former and which gives the latter existence, and by the dependence on the side of the latter for that existence. Thus because existence, which is equivocally applied to God as well as to the world, is conceived as their common element, a temporal as well as essential difference must obtain between real existence and metaphorical existence, that is, between Necessary Existence and Contingent Existence or between the Being of God and the being of the world, otherwise they would necessarily be identical, or there would be another existence duplicating God's existence, both of which are impossible.

The position of the Muslim philosophers (*ḥukamā'*) and the theologians (*mutakallimūn*) regarding the nature of existence and its relation to things, that is, to realities existing in the external world independent of the mind, is that existence is a general, abstract concept common to all existences in the sense generally understood as explained at the beginning of this book.<sup>43</sup> According to their perspective existence is not something that exists objectively, but is merely something posited in the mind when externally existent things become objects of the mind (i.e. *i'tibārī*). Existence for them is therefore a conceptual entity to which nothing in the external world corresponds; it is a secondary intelligible.

Some of the early theologians among the Ash'ariyyah and the Mu'tazilah maintained that the existence of everything, including the existence of God, is identical with its essence (*dhāt*) both in the

---

43. See above p.1.

and sensible experience. We have said that the *process* of actualization of the possible things is continuous as formulated in a series of renewals, while the *actualization* itself of the things is discontinuous. So the actualized things - the determinations, limitations, particularizations and individuations of real existence - are all the time passing away and being replaced continuously by their similars giving them in their every part and as a whole a semblance of real existence. When we regard the things-in-themselves in their moments of actualization at their specific times, then we are regarding their moments of 'being-existent', which are modes of existence; when we regard them in their continuance in existence in the aspect of the continuous renewal of their similars, then we are regarding the existentiating act of real existence, the condition or state of real existence which is formulated in terms of a necessary relationship with metaphorical existence. This necessary relationship is one of connection and possession. While the necessary connection of the two is mutual, the possession is on the side of real existence only. Similarly, despite the mutual, necessary connection, the need or dependence for existence is on the side of metaphorical existence only. With respect to the concept of *milk* metaphorical existence is like the clothing of real existence. Now the two senses in which being-existent is meant reveals that although the same word signifies two referents, its meaning in each case is not the same because the two referents are not the same: the one refers to an eternal, self-subsistent essence, the other to a temporal, non-self-subsistent essence. In this lies the basic difference between real existence and metaphorical existence. Indeed this constitutes a real difference between the two, and this difference is further

of continuance in existence. Thus the existence of the world *qua* world is metaphorical (*wujūd majāzī*), creating in our minds a semblance of real existence (*wujūd ḥaqīqī*).

Metaphorical existence is a property, possession, or condition (*milk*) of real existence. The term *milk* in Muslim philosophy is the equivalent of one of the Ten Aristotelian Categories (*al-maqūlāt al-‘ashr*),<sup>42</sup> specifically that of condition (*echein*). Condition here refers to a state of existence, a state of existence in possession of a certain mode of existing. The way in which the theologians apply the term *milk*, however, is that it is a relationship of possession a body has to the covering it has over the whole part of its extension, or over a part of it, like the clothing one has on and which one carries about wherever one goes, in contrast with the house one has which one does not so carry about, and which does not cover one all the time the way clothing does. In that sense, when metaphorical existence is said to be a *milk* of real existence, the meaning is that the coming-into-existence (*kawn*) of contingent things is a property of real existence; and property refers to a passing mode of existence which is called *mawjūdiyyah*. *Mawjūdiyyah* means among others: (1) condition or state of affairs (*ḥālah*); (2) coming-into-existence (*kawn*); (3) a series of coming-into-existence (*akwān*); (4) ‘is’-ness (*kā’in*); (5) the being-existent (*mawjūd*). It also means - with reference to the Ṣūfī metaphysicians’ perspective in this matter rather than with that of the philosophers and the theologians - the actualized determinations, limitations, particularizations or individuations of real existence at the level of sense

---

42. See *On Quiddity and Essence*, p.4, note 7.



ologians refer to *jā'iz al-wujūd* they mean precisely this sort of transient existence.

Now the meaning of *majāz* as metaphor is brought to mind when something passes beyond the meaning to which it is originally applied, such as for example, to transfer the meaning of 'lion', originally applied to a beast, beyond the beast to a man, calling the brave or courageous man a 'lion', because of the analogy or connection between the two senses of the meaning of 'lion'. The man in reality is not a lion, but only *like* a lion in bravery or courage.<sup>41</sup> When we transfer the meaning of *majāz* as metaphor to the metaphysical context, what is meant by it is that we have transferred the meaning of existence, originally applied to something eternal and self-subsistent (i.e. to 'real existence', *wujūd ḥaqīqī*), beyond that to something non-eternal and dependent (i.e. to the world of created things), predicating of the existent world 'existence' because of the analogy or connection between the two senses of the meaning of 'existence'. The world in itself does not possess real existence (i.e. eternal and self-subsistent existence), but it only looks as if it has existence because of its apparent continuance in existence. We say 'looks as if' and 'apparent' because, as already explained, the actual connection of God with the world through His attributes of power and will combined is discontinuous, and yet it is a process repeated continuously in an everlasting sort of way which permits the renewal of similars in the created things, giving them a sense

---

41. See al-Firūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, Cairo, 1319AH. 4 vols., vol.2, pp.176-77; see also al-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Beirut, 1966, 6 vols., vol.1, pp.208-209; 213-217 and under *al-majāz al-lughawī: isti'ārah*, pp.214-217; al-Jurjānī in his *Ta'rīfāt*, pp.20;214.

existence in that real sense belongs only to the Ultimate Reality. In the case of the originated things, however, their existence is discontinuous even though we perceive the contrary due to the perpetual process of the renewal of similars. So what we see is in reality 'metaphorical' existence (*wujūd majāzī*).

A semantic analysis of the concept of *majāz* will clarify further what is meant by 'metaphor' when it is applied to existence as it is here. The root *jāza* refers to something 'allowable', and hence, in the metaphysical or theological context to a thing *in potentia* or to a 'possible' thing; and its infinitive noun, *jawāz* to 'possibility'. What is meant by 'allowable' or 'possible' here is depicted in the mind when a thing passed across from one place (e.g. a path, a road) to another (e.g. the other side of the path or road) because it has become allowable or possible for the thing to actualize the passing at the specific time. The active participial noun of *jāza*: *jā'iz*, is the actual passing taking place. When we transfer this meaning to the metaphysical context we immediately perceive the idea that a thing that was possible has, due to the actual creative connection with God effected by Him through His attributes of power and will combined, passed over from the stage of potentiality to the stage of actuality: from non-existence, into existence. *Majāz* then refers to the occurrence of contingency, or the taking place of the contingent, that is, the world of contingent being. The actualization of what was once potential, even though it *is* an actualization, does not subsist in its actualization; it simply passed from non-existence into existence and back to non-existence. The actual passing taking place - that is, the actualization - is what is termed as *jā'iz*, so that when the the-

ness that they can become intelligibles in the Divine knowledge; and it is only because of their permanent nature that they can be defined as ‘realities’, for in relation to the world that they project they are more real than the world. It is in this sense that the realities may be considered as ‘substances’ in relation to the world of ‘accidents’. The ontological status of that which is ‘other’ than God is that moment of being ‘related-to’ the Absolute Existence; its real existence is therefore that moment of ‘being-existent’, that moment of being ‘related-to’ existence, corresponding to stage III above of the Absolute Existence called ‘relative existence’, and it is called ‘metaphorical existence’ (*wujūd majāzī*).

Now *ḥawādith* (pl. of *ḥādith*) denotes ‘originated things’; things that were new, not having been before. The root of the term (i.e. *ḥadatha*) expresses the contrary of something prior that has always been (i.e. *qad-uma*), so that the term in its metaphysical sense expresses the contrary of what is eternal (*qadīm*). Literally *ḥawādith* means ‘renewed things’; things that are ever-new in their occurrence such that their existence, taken individually, is discontinuous. The existence that we predicate of them as being ever-new refers both to their temporal (*zamānī*) as well as their essential (*dhātī*) existence; that is, they have a beginning in time and their essences are not self-subsistent. So because they are ever-new temporally and essentially, their individual existences taken collectively as a series is a ‘happening’ that takes place and then ceases to take place. Then their renewal by similars occurs and is repeated perpetually so that we see their existence *as a whole* as continuous. Indeed, existence must by nature be continuous in its existing; but

at its every appearance and disappearance and reappearance in an eternal process. The *process* itself may be described as the *same* throughout, but the *contents* of the process - that is, the worlds in which the process involves and by which the process is involved - are not the same: every one of the things at each consecutive moment of its renewal is similar to the preceding other, and since every single manifestation in the process is new, every manifestation is *different* from the other.

In this way, and due to the fact that all are involved in the continuous process of renewal, there is no real existence to anything but to God alone. Thus only His Aspect remains.<sup>39</sup> The annihilation and renewal creative process involves all things; not only the universe together with all its parts, but even the world of spirits and the archetypal realities are continually annihilated and renewed, continually appearing and disappearing. But there is a decisive distinction between the annihilation and renewal, the appearing and disappearing of the realities (*ḥaqā'iq*) and that of the worlds that they project. Whereas in the case of the worlds they are new every moment, and each new world is a different though similar one in relation to the one preceding it in such wise that the worlds are ever perishing, the realities are reconstituted, reformulated and made to reappear always in the *same* forms.<sup>40</sup> That is why they are referred to as 'fixed' or 'permanent' (*thābitah*); for it is only because they are thus permanently established in the Divine conscious-

---

39. Qur'ān, *al-Qaṣaṣ* (28):28.

40. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Cairo, 1946, vol.1, p.124. See also al-Qāshānī, *Sharḥ Fuṣūṣ*, *op.cit.*, p.237; and ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Cairo, 1972, vol.1, pp.204:290A.

(IV) The stage of 'comprehensive existence' (*wujūd jāmi'*), which is the stage of the empirical world, the world of sense and sensible experience. Here the reality of existence is diversified into particular and individual entities, or into its manifold and variegated modes. This stage encompasses the fourth and fifth determinations of the Absolute Existence corresponding to the fifth and sixth degrees of existence.

The ontological status of that which is 'other' than God (*mā siwa Allāh*), that is, both the invisible as well as the visible worlds, consists of existential relations arising from their 'moments' of being 'related-to' the effusion of existence. The existence of each such thing is then discontinuous and momentary - indeed its existence is simultaneous with its non-existence; and our recognizing it as having an 'essence' and as a specific, individual 'thing' having apparent continuance in existence is in reality attributed to its quiddity which exists only in the mind when the mind considers it (i.e. *i'tibārī*). Its discontinuous nature means that it in each 'moment-of-itself' has no existence in the real sense - that is, in the sense that it endures in some sort of duration in each moment-of-itself. But the fact that it has no real existence does not mean that it is something illusory. Indeed its momentary existence has an ontological status, the more so when the semblance of existential continuity is attained by its continuous renewal. It is then something non-eternal (*muḥdath*), something that was new, that existed newly, for the first time, not having been before, something recently originated, so that it is 'ever-new'. At each moment of its renewal, it is not the same thing as the one that precedes it, but a new thing

active, necessary, and divine manifestations as well as the passive, contingent, and creaturely manifestations. It is the manifestation of the Essence to itself (*tajallī dhātī*), that is, it is subjective to God, in which His essential perfections (*kamālāt dhātiyyah*) and predispositions (*shu'ūn*) become manifest to Him.

(III) The stage of 'relative existence' (*wujūd idāfi*), which is a further articulation of (II) above. Here the Absolute Existence is conditioned by being indeterminate but free to relate itself to something. It is the stage of oneness that is already pregnant with infinite possibilities of self-diversification; the stage of the Unity of the Many (*wāḥidiyyah*), wherein the Ultimate Reality is qualified by names and attributes whose forms are the permanent archetypes established in His consciousness. This stage encompasses the ontological levels of the second and third determinations corresponding to the third and fourth degrees of existence. It is also identified as the stage of the 'unfolded existence' (*wujūd munbasit*) sometimes also called the 'breath of the Merciful' (*nafas al-rahmān*) and the 'relative light' (*nūr idāfi*). The metaphor of Light (*nūr*), which is often used to describe stage (II) above, is here reflected as images in innumerable and different mirrors (i.e. the permanent archetypes) which in turn are reflected in corresponding mirrors in the lower degrees of the ontological levels (i.e. the exterior archetypes). The expansion of existence from the level of the permanent archetypes to that of the exterior archetypes is effected through the mediacy of the second effusion of existence, the holy effusion.

of the expansion of existence in ambiguous gradations in the various ontological levels can be apprehended by one who sees the light of the moon shining through the window of a house, falling on a mirror fixed upon the wall, which reflects the light on to another wall facing it, then which in turn is reflected on to the floor which becomes illuminated by the light. Here we have four grades of light from the lowest to the highest: the light upon the floor is consequent on that upon the wall; the light on the wall follows from the reflected light in the mirror; the light in the mirror shines from the radiance of the moon; the light radiating from the moon comes from the effulgences of the hidden sun. The modes of existence may be summarized into four stages:

(I) The stage of the very Essence itself of the Ultimate Reality, which is Existence as it is in itself, exempt from all conditions, including that of unconditionality, and all relations. Theologically, this is the stage of God as He is in Himself, enveloped in utter concealment which remains eternally unknown and unknowable except to Himself.

(II) The stage of 'general existence' (*wujūd 'āmm*), which is that of the Absolute Existence identified by Quranic expression as the Truth. This is the stage of God in His self-revealing aspect, which is the exterior aspect of (I) above. It encompasses the second degree of existence as it expands and unfolds itself in initial manifestation through the mediacy of the most holy effusion to the first determination, containing within itself manifestations of forms opposed to each other of all possible existents in the invisible as well as the visible worlds. These are the

First Intellect (*al-'aql al-awwal*), the World of Spirits (*'ālam al-arwāḥ*), the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) and that which is 'other' than God (*mā siwa Allāh*):

We have briefly outlined in the foregoing pages the six degrees of existence in descending order from the highest to the lowest. It must be always kept in mind, when we speak of the 'descent' of the Ultimate Reality from the degree of pure absoluteness and utter concealment to those of manifestation in the lower degrees of the ontological levels, that there is no temporal sequence involved, no distance measurable in terms of time between the highest and the lowest as may be suggested by the mind. Time as we know it only arises together with the empirical world of sense and sensible experience. The whole creative process of determination involved in the varying degrees occurs all at once and continuously, for the self-manifesting aspect of the Ultimate Reality is perpetually involved in self-revelations and individuations in different guises in the different degrees and in gradations at the various ontological levels, all the while remaining always as He was, maintaining His pure and absolute Oneness. Thus in spite of His evolvment in the different ontological modes of His existence, which are modes of being conditioned, first by unrelatedness to anything (*bi shart lā shay'*); then by being indeterminate but free to relate to something (*lā bi shart shay'*); then by being something (*bi shart shay'*), His existence itself is free from being conditioned by division into absolute existence on the one hand and relative existence on the other, even when He is in His very essence and source of such division. By way of analogy, and to borrow al-Ghazālī's similitude on the various grades of light (*Mishkāt*, p.53), the similitude



manifest to Him as He reveals Himself to Himself, and this corresponds to the self-manifestation of the Ultimate Reality to His own essence (*tajallī dhātī*). The shadow is projected on the interior archetypes (*al-a'yān al-thābitah*) which are the forms of the Divine names and attributes. This projection corresponds to the first effulgence of His light, which is the most holy effusion (*al-fayḍ al-aqdas*). The self-revelations (*tajalliyāt*) and self-determinations (*ta'ayyunāt*) of the Absolute Existence are here of an interior nature subjective to Him, and they refer to the ontological planes of the first and second determinations respectively. This aspect of the shadow of the Absolute Existence is variously called 'relative existence' (*wujūd idāfi*), 'general existence' (*wujūd 'āmm*), and the 'breath of the Merciful' (*nafas al-raḥmān*) in the degree of essential Oneness (*al-waḥdah*) in the ontological plane of the first determination; and it is called the first shadow, and the permanent archetypes (*al-a'yān al-thābitah*) in the degree of Unity (*al-wāḥidiyyah*) in the ontological plane of the second determination. The second aspect of the shadow of the Absolute Existence is what is called the exterior shadow, which is the *mazhar* or manifestation-form of the second determination. This shadow is a reflection of the first shadow as it is projected in the forms of the interior archetypes, and it corresponds to the second effulgence of His light, which is the holy effusion (*al-fayḍ al-muqaddas*), and to the self-revelations of the Absolute Existence as He goes on determining Himself into ever more concrete forms in variety and multiplicity through the exterior archetypes (*al-a'yān al-khārijiyyah*) until finally it assumes the forms of the visible world (*tajallī shuhūdī* or *tajallī wujūdī*). This second shadow, being a reflected shadow of the first, is variously called the

transparent glass, so that the shadow of the Essence projected through them retains its light-nature. Only when this shadow of light is further projected to the exterior archetypes (*al-a'yān al-khārijiyyah*) to appear as the world does it acquire its dark coloration due to the 'distance' from the Source of Light. The light itself is pure and colourless, but becomes coloured by the colour of the glasses through which it shines forth.<sup>37</sup> This is why the first shadow is called 'relative light', which is but another name for 'relative existence' (*wujūd idāfi*), for in the terminology of the Ṣūfī metaphysicians light is identical with existence.<sup>38</sup>

Thus the world is called 'shadow' for two main reasons which demonstrate the analogous nature of their reality, namely: (1) the shadow has no independent reality; its movement is due to its possessor and it has no efficacy to bring into existence or to cause non-existence; it is essentially non-existence, for its real essence is not itself but its possessor; (ii) the reality of the shadow is existential privation of light; it does not possess prior existence to which one can refer as its reality other than sheer possibility, and it comes into existence due to the light that casts it. Its reality, then, is other than itself.

It is clear from what we have explained that there are two aspects to the shadow of the Ultimate Reality: the first is the essential shadow which becomes

---

37. *Fuṣūṣ*, pp.102-103.

38. See *Mishkāt*, p.55; *Maqṣad*, p.157; *Fuṣūṣ*, p.102. The relative existence (*wujūd idāfi*) is identical with the 'breath of the Merciful' (*nafas al-raḥmān*). See also *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* of al-Tahānawī, Khayyāt, Beirut, 1966, 6v.,IV, p.938 under *al-zill*.

shadow, for all shadows are dark and nothing could be darker than the darkness of non-existence. Just as in the case of a phenomenal shadow, if there were no light to project it and no place where it can be cast, the shadow would remain in non-existence; it would remain a potentiality inherent in the phenomenal being or thing and would never emerge into actuality. So in like manner, the possible essences in their darkness of non-existence, which in this case also means their being enveloped in mystery, are potentialities established in the Divine consciousness. They are the essential perfections (*kamālāt dhātiyyah*) that constitute the Divine names and attributes. Only when the light of His essence is projected upon them that the shadows they cast constitute the permanent archetypes, so that the archetypes represent the 'place' or manifestation-form (*mazhar*) of the shadow of the Essence. Then through the permanent archetypes the essential light is further projected on the forces inherent in their nature (*aḥkām*), their necessary repercussions (*lawāzim*) and concomitants (*tawābi'*) casting as their effects (*āthār*) the *second* shadow that we call the world. The shadow of the Essence is called 'relative light' (*nūr idāfi*).<sup>35</sup> Now the possible essences are in themselves not luminous because they possess no being. Without the essential light, the possible essences do not become essences.<sup>36</sup> When the Essence manifests itself in the possible essences its shadow becomes manifest. The possible essences are like

---

35. See al-Qāshānī, *Sharḥ Fuṣūṣ*, p.144; *Fuṣūṣ*, p.104.

36. Please note that the relation of the human intellect to the rational imagination, and that the Active Intelligence to the human soul, is in a certain respect analogous to this. See further my *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, (ISTAC), Kuala Lumpur, 1990, pp.18 and 27.

shadow in relation to a person, so that in this sense the world is as it were the shadow of God.<sup>29</sup> For there to be a shadow there must be three things: a person who casts the shadow; a place or locus where the shadow is cast; and light whereby the shadow is cast. The person here symbolizes the Truth; the place or locus symbolizes the possible essences (*al-a'yān al-mumkināt*) or the permanent archetypes (*al-a'yān al-thābitah*); and the light symbolizes the Divine name 'the manifest' (*al-zāhir*).<sup>30</sup> Light, as al-Ghazālī says,<sup>31</sup> is by itself visible and makes other things visible. Indeed, God is the Real Light, the Source of all the grades of lights which are, in relation to His Light, metaphorical in nature.<sup>32</sup> The Divine name 'the light' (*al-nūr*) points in fact to the Divine name 'the manifest', for like light God is by Himself manifest and brings others into manifestation (*al-zāhir fi nafsihī al-muẓhir li-ghayrihī*).<sup>33</sup> Now the 'others' that are brought into manifestation are the possible essences (*mumkināt*) which are in themselves mere potentialities having no actual existence, and which are essentially in the darkness of non-existence (*zulmah 'adamiyyah*), but which are nonetheless established as intelligibles in the Divine knowledge.<sup>34</sup> The term 'darkness' (*zulmah*) alludes to the nature of the

---

29. *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al- 'Alā 'Afīfī, Cairo, 1365/1946, 2 parts bound in 1, pt. 1, p.101.

30. *Sharḥ Fuṣūṣ*, p.138.

31. *Mishkāt al-Anwār*, ed. Abū al- 'Alā 'Afīfī, Dār al-Qawmiyyah li al-Tibā 'ah wa al-Nashr, Cairo, 1383/1964, pp.4-5.

32. *Ibid*, pp.16-18; on the various grades of lights see pp.4-16.

33. See al-Ghazālī, *Al-Maqṣad al-Asnā fi sharḥ ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, ed. Fadlou Shehadi, Dār al-Mashriq, Beirut, 1971, p.157; his commentary on the Divine name *al-nūr* (pp.157-158); also his commentary on the Divine names *al-zāhir al-bāṭin*, pp.147-150. *Sharḥ Fuṣūṣ*, p.133. Also al-Rāzī on names in his *Lawāmi' al-Bayyināt sharḥ Asmā' Allāh wa al-Ṣifāt*, pp.18-26; 347.

34. *Fuṣūṣ*, pp.101-102.

manifestation-form is the Truth as manifested according to that form, not the Truth as He is in His absoluteness. Thus, while the Truth is identical with His manifestation-form the latter is not identical with Him, for it cannot be said that there is absolutely no distinction whatever in the ontological condition of the Truth and His multiple and variegated individuations. There is, first, the distinction of essential priority and posteriority between the Truth and His manifestations and individuations. His being the Truth in His absoluteness is prior to His being His manifestation and individuation, and thus existence in reality pertains to what is prior. Secondly, there is the distinction of absoluteness and limitedness between them respectively.<sup>27</sup> Similarly, the distinction between the interior, intelligible *mazhar* and the exterior, sensible *mazhar* is in terms of the former being absolute (*mutlaq*) and the latter limited (*muqayyad*), and indeed also in terms of the priority-posteriority relationship such as we have described in the case of *tashkīk*.<sup>28</sup> So the Truth is revealed in the manifested existence, and His manifestation-forms that reveal Him are His qualities. Said in another way, He is the One ‘substance’ (*‘ayn wāḥid*), his manifestation-forms are the ‘accidents’ accessory to Him. Taken in relation to their Source they have reflected upon them the light of existence. The metaphor of light brings to mind the attendant shadow.

That which is ‘other’ than God in His aspect as the Absolute Existence, by which is meant the world of created things, is in relation to God analogous to

---

27. *Sharḥ Fuṣūṣ*, p.141.

28. *On Quiddity and Essence*, pp.33-34.

Essence in reality, but superadded to it in thought,<sup>24</sup> so that the *mazhar* constituted by the attributes is in reality also constituted by the Essence in a certain respect, usually referred to here as the Truth (*al-ḥaqq*), in that way too is the Truth, as Absolute Existence, what constitutes His modes of existence, for the modes do not have separate, independent existences seeing that He is their real existences and their real essences. The Truth, in virtue of His infinite names and attributes, sees Himself as though in infinite and different mirrors, each reflecting a different aspect of His Being, thus producing a variegated multiplicity of images without impairing the absolute Oneness of His Being.<sup>25</sup> Our reference to the 'different aspects of His Being' as analogous to the many mirrors with their differing potentialities is an allusion to the real and individual essences in the interior, intelligible world of the archetypes, whence they are projected and evolved in the exterior, sensible archetypes to become the world of concrete things. Now, in the case of the mirror, it is the form, not the essence of the beholder, that is reflected; but in the case of the *mazhar* of the Truth, He is Himself the manifestation-form by which He is manifested in His own essence - He is Himself, as it were, at once the mirror and the face. The Truth appears in each and every individual essence in accordance with the nature of that essence, so that while it is true the He is manifested by that essence, yet that essence, by virtue of its inherent potentiality, limits the Truth according to its own nature.<sup>26</sup> So each and every

---

24. We do not mean, by the expression: 'superadded to it in thought', what the philosophers understand by the same expression which they also use. For a clarification of this see below, pp.49-52.

25. See Jāmī, *al-Durrah al-Fākhirah*, pp.10-11:24.

26. See *al-Durrah al-Fākhirah*, pp.30-31:58.

(*al-bāṭin*) and ‘the exterior’ (*al-ẓāhir*), ‘the first’ (*al-awwal*) and ‘the last’ (*al-ākhir*).<sup>21</sup> On the analogy of the mirror, we see that what becomes manifest in the locus of manifestation (*mazhar*) is the *form*, not the *essence* or the thing itself. However, the case of the Absolute Existence is different in that all whose manifestations are identical with the loci wherein they are manifested, and in all such loci, He is manifested in His own essence.<sup>22</sup> Here *mazhar* is not a real separate locus in union (*ittiḥād*), as it were, with the Absolute Existence manifested by it; nor is the Absolute Existence immanent (*ḥulūl*) in it, for the *mazhar* does not *in itself* exist separately for Him to be in union with it, or to be immanent in it. The *mazhar* in itself is something in the interior condition of Being (i.e. *bāṭin*); it is essentially non-existent (*ma’dūm bi al-dhāt*). So the *mazhar* is in reality the quality of the ‘being-manifest’ (*ẓuhūr*), it is not a real and separate ‘theatre’ or ‘place’ of manifestation. Now the becoming manifest (*iẓhār*) of a thing is its becoming distinct from another, or its becoming a *differentia*. As we said earlier with reference to realities, it is due to the essential property of *distinctness* inherent in each Divine attribute that a reality from among the infinite realities of the Divine names becomes manifest. The *mazhar*, then, is constituted by the Divine attributes.<sup>23</sup> In the same way that the attributes are identical with the

---

21. See *On Quiddity and Essence*, pp.51-55.

22. *Lawā’ih*, *op.cit.* p.36. By ‘loci’ is meant the permanent archetypes.

23. The realities or essences subsisting in God’s mind (i.e. the possibles, the permanent archetypes) are in reality God’s attributes (e.g. knowledge, will, power, etc.) and names (e.g. knowing, willing, powerful, etc.). Although the attributes are not existent in the concrete sense, they nonetheless subsist in the Divine consciousness as realities and are subjective to Him, while the names become the modes of existence.

divinity require their realities to be realized in their respective manifestation-forms (*mazāhir*, sing: *mazhar*).<sup>19</sup> From the linguistic point of view *mazhar* means ‘locus of manifestation, not of the thing manifested’; it is like a mirror which is the locus of the image, not of the possessor of the image. Thus the manifested thing is not contained in the locus of manifestation. From the metaphysical point of view *mazhar* refers to the form (*surah*) of a thing, whether it be in the intelligible or sensible realms of existence. The intelligible and the sensible refer to the realms of the permanent archetypes and the exterior archetypes respectively. In this sense, and with reference to the forms of the intelligible world, the permanent archetypes are the manifestation-forms in which are reflected the essential perfections of the Ultimate Reality that are being projected by the most holy effusion of existence in His first self-revelation (*tajallī dhātī*). These essential perfections are encompassed in His names, whose reflections appear as ‘images’ in the forms of the permanent archetypes. Similarly, the exterior archetypes are the manifestation-forms of the permanent interior archetypes, through which are further projected, by means of the holy effusion of existence in His second self-revelation (*tajallī shuhūdī*), the concomitants arising out of the forms of His names. Their necessary effects become the visible world. Just as the two types of manifestation-form correspond to the two forms of His self-manifestation,<sup>20</sup> so they also correspond, in their existential evolvment, to the causal effects of His principal names ‘the interior’

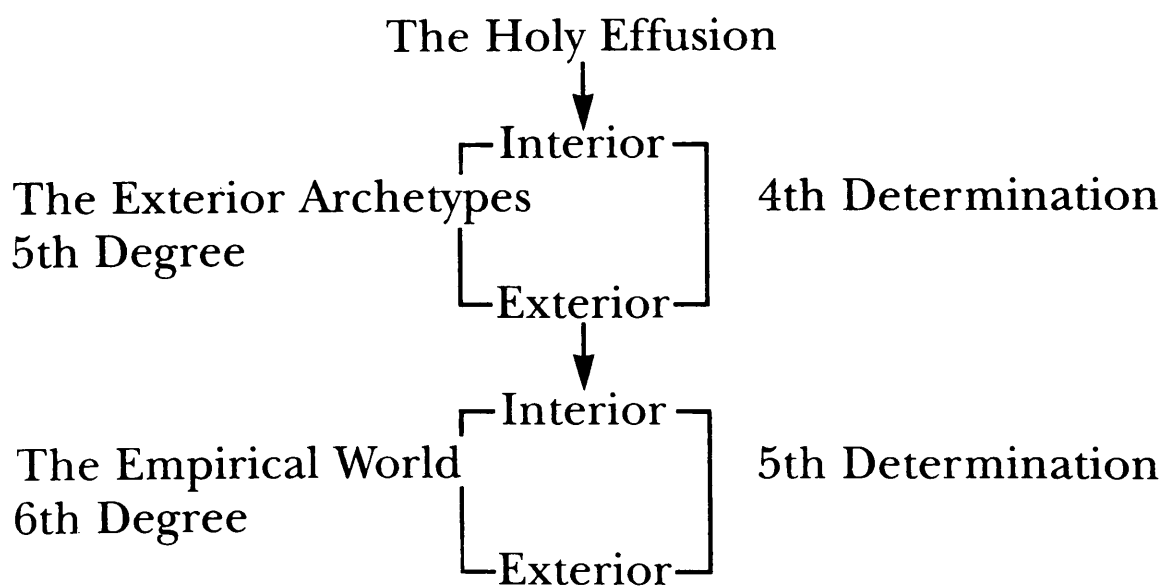
---

19. See above, pp.12-13.

20. I.e. the manifestation in the invisible, the realm of the Essence (*tajallī dhātī*); and the manifestation in the visible world of concrete existential entities (*tajallī shuhūdī*, or *tajallī wujudī*).



quent to them, however, the exterior aspect of the archetypes are active evolvers of the actualization of the potentialities inherent in the permanent archetypes in accordance with the requirements of all their future states, each actualization following upon another in consecutive order such that each one is something similar, something different, something new from the one preceding it.<sup>17</sup> This level marks the fourth determination of the Absolute Existence, which corresponds to the fifth degree of existence. The sixth and last degree of existence is the level of the fifth determination of the Absolute Existence. It is the manifestation in detail of the preceding degree and is the realm of the empirical world, the world of sense and sensible experience wherein contingency (*imkān*) is the invariable condition.<sup>18</sup> The diagram below follows in sequence the one on page 14 above.



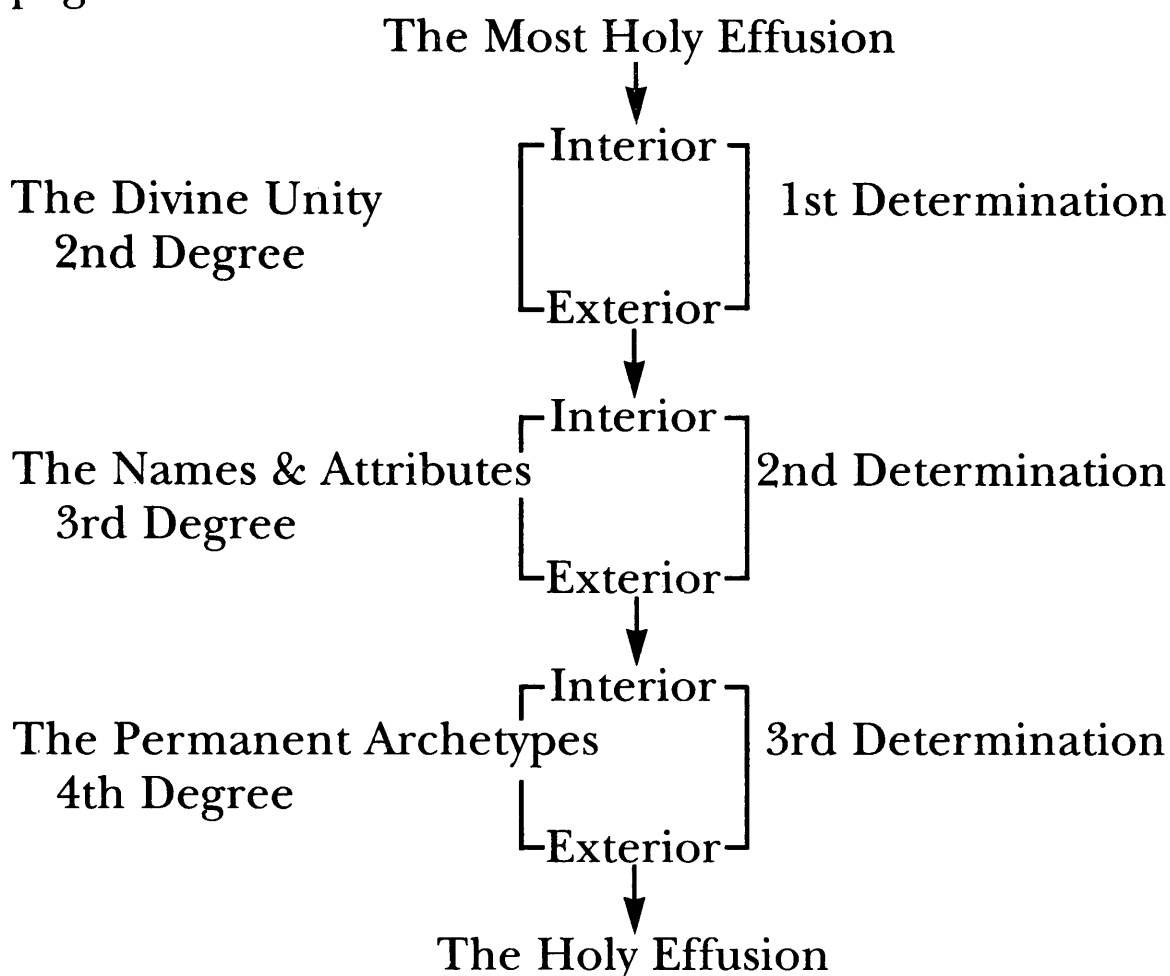
We said earlier that the names and attributes of

---

17. See my *On Quiddity and Essence*, pp.42-44.

18. See also *Jāmī, Naqd al-Nuṣūs*, pp.29-30, and the Persian text on pp. 30-31. On 'contingency', see the elaboration of its meaning in our interpretation of *majāz*, below, pp.28-29; 30-34.

Following diagram follows in sequence the one shown on page 9 above:



The contents of this holy effusion of existence at the stage of the exterior aspect of the archetypes, and in relation to the interior aspect, are the passive recipients of all potentialities inherent in the permanent archetypes, whose future states are consecutively being actualized through the mediacy of the exterior aspect of the archetypes (*al-a'yān al-khārijīyyah*). Since the interior aspect of the permanent archetypes are active determinants of all possible existents in relation to what is consequent to them, the corresponding exterior aspect of the archetypes, which are passive recipients of what is antecedent to them, contains all the passive, contingent, and creaturely manifestations of the Absolute Existence. In relation to what is conse-

become apparent to Him at the lower degrees of the ontological levels, require their realities to be realized in their respective manifestation-forms (*mazāhir*, sing. *mazhar*), whether such manifestation-forms pertain to the invisible world or to the visible world, for without their manifestation-forms the realities will never be able to actualize their positive nature.<sup>16</sup> The realities of the names and attributes can only become positive by being actualized in their manifestation-forms. This actualization is effected by the self-revelations (sing. *tajallī*), determinations and individuations (sing. *ta'ayyun*) of the Absolute Existence in them (i.e. in their forms). Because every one of the realities is distinct from the other, and each one of them contains all its future states to be manifested in sequential order, His self-revelations in them are never repeated in the same forms. This further manifestation of the Absolute Existence in the lower degrees of the ontological levels takes place by means of another effusion of His existence called the holy effusion (*al-fayḍ al-muqaddas*).

Thus far we have summarized in brief the ontological levels of the first to the third determinations of the Absolute Existence, which correspond to the second, third, and fourth degrees of existence. These are the degrees of unity, of the names and attributes, and of the permanent archetypes. Each of these degrees, like the first prior to them, is characterized by having aspects of interiority and exteriority. It is at the stage of the exterior aspect of the fourth degree, that of the archetypes, that the holy effusion takes place. The fol-

---

16. Some realities have a negative nature; they have no manifestation-forms that can actualize them into external existence. See *On Quiddity and Essence*, pp.48-49.

Again in the language of metaphor we say that the Ultimate Reality, after having contemplated Himself in that first mirror wherein are reflected His essential perfections, and desiring to see the essences (*al-a'yān*) of His infinite names and attributes, revealed Himself to Himself yet again *in their forms* and beheld, as in another miraculous mirror, the realities (*ḥaqā'iq*) inherent in them.<sup>15</sup> The forms of the names and attributes are the established essences or the permanent archetypes (*al-a'yān al-thābitah*). Thus when the Absolute Existence, in His self-manifesting, exterior aspect of Oneness at the ontological level of the first determination contemplates Himself, He is conscious of His own essential perfections, which are the essential forms of the Divine names discernible in the Divine consciousness. They are, as it were, 'ideas' or 'intelligibles' in the Divine knowledge, and are qualified by being permanently established and fixed (*thābitah*) because they subsist permanently (i.e. *baqā'*) in the Divine consciousness and knowledge. They remain therein unaltered in their nature and unmoved from their interior, intelligible condition. Moreover, because of their being distinct from each other and of their continuance (*baqā'*) as such in the Divine consciousness they are *realities*, to be sure, original realities of things whose future states are to be actualized at the lower degrees of the ontological levels.

Now the Absolute Existence in the highest degree of absoluteness does not require anything, being sufficient unto Himself and needing no 'other' whatever. But His names and attributes, which

---

15. On the nature of the realities, see my *On Quiddity and Essence*, pp.41-42, and p.56.

within His consciousness the active, efficient and divine manifestations corresponding to the degree of Divinity (*ilāhiyyah*). Only at this stage is the Absolute Existence accessible to human cognition as ‘God’ (*ilāh*), and is described in the manner He has revealed Himself by His names and attributes of divinity. The ‘descent’ of the Absolute Existence to the second and third determinations, which correspond to the third and fourth degrees of existence, represent the outward aspect of the Ultimate Reality which is also called that of the Necessary Existence (*al-wājib al-wujūd*), because necessity is the invariable condition.<sup>14</sup>

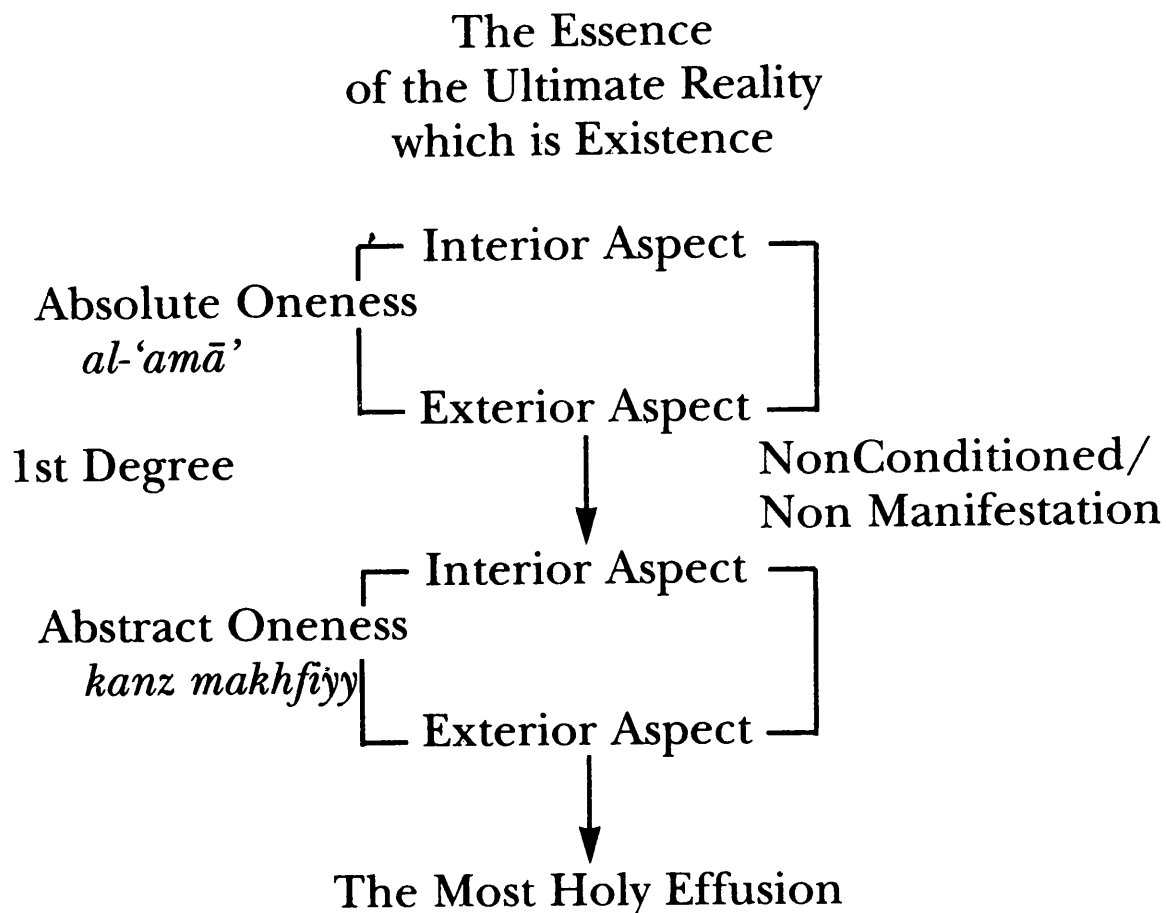
- 
14. By the term ‘necessity’ (*wujūb*) we refer to one of the three categories of existence; the other two being ‘impossibility’ (*imtinā*) and ‘possibility’ (*imkān*). These categories may be understood in the logical as well as ontological senses. Here we do not only mean ‘necessity’ in the logical sense (i.e. *wujūb*; *istiḥālah*; *jawāz*), as if the object to which it refers is merely an intellectual judgement which may have no corresponding reality in existence outside the mind. We mean by it also the ontological sense, and necessity in that sense pertains to two kinds of reality, the one dependent upon the other for its existence. In the first case it pertains to a reality whose existence is necessary by itself, such as the Absolute Existence identified by Quranic expression as the Truth (*al-ḥaqq*). It is the reality whose existence is not preceded by non-existence; it is self-subsistent by virtue of its own essence (*qā’im bi nafsih*) and this description points to the Divine name *al-qayyūm*. In the second case it pertains to a reality whose existence is necessary by other than itself, such as the concrete existence of the world of empirical things, whose existence is preceded by non-existence, and is *made* necessary by the existence of the Absolute Existence. Existence in the first case abides from and to all eternity, whereas existence in the second case is non-eternal. See further ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, with the commentary by Naṣīr al-Dīn al-Ḥūṣī, ed. Sulaymān Dunyā, 4 pts. in 3V., Cairo, 1958 (2nd.ed. 1971), vol.3, p.19; also his *Dānīsh Nāma-i ‘Alā’ī* (*The Metaphysica of Avicenna*), trans. and comm. Parviz Morewedge, New York, 1973, pp.47-48; 316; ch.24 and 25); al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Khwājah Zādah, Cairo, 1321, p.19; al-Rāzī, *Lawāmī al-Bayyināt Sharḥ Asmā’ Allāh wa al-Ṣifāt*, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, Cairo, 1400/1980, p.356.

holy effusion containing the forms of pairs of opposites comprising all the active, necessary, and divine manifestations, as well as all the passive, contingent, and creaturely manifestations, marks the 'descent' (*tanazzul*) of the Ultimate Reality from the degree of Oneness (*wahdah*), wherein nothing else is manifested even though it marks the first step towards manifestation, to the degree of Unity (*wāḥidiyyah*), wherein the inner articulations that are comprised in the Unity are discernible to Him as the forms of potential multiplicity. In the degree of Oneness prior to that of Unity, the particular forms that must already reside therein in a state of ontological commotion are yet negated by the Oneness, like "the lights of myriad stars that vanish in the presence of light radiating from the sun."<sup>13</sup> The Oneness is still here turned towards its interior aspect, which negates all manifestations and remains always in the absolute Oneness of the Essence. Only when the Oneness turns towards its exterior aspect does it resolve itself into pairs opposed to each other, such as the active and the passive, the necessary and the contingent, the divine and the creaturely, in order to become reunited in a determination that carries particularization (*takhaṣṣuṣ*) a stage further. This further stage is that of Unity, and it corresponds to the mode of existence as conditioned by being indeterminate, in the sense of not being conditioned by any particularization or individuation, but free to engage itself in particularization and individuation (*lā bi shart shay'*). Then in His further evolvment to the levels of the second and third determinations the Ultimate Reality, in His aspect as the Absolute Existence, causes to arise

---

13. See 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *Al-Insān al-Kāmil*, Cairo, 1956, 2 vols; vol. 1, p.51.

explanation with the following diagram:



In the language of metaphor we say that when the Ultimate Reality desired to behold His resplendent Beauty (*jamāl*), He revealed Himself to Himself in His essence (i.e. *tajallī dhātī*) and beheld therein as in a miraculous mirror His essential perfections (*kamālāt dhātiyyah*) in their eternal and everlasting beauty. This first mirror, by which He gazed at Himself in contemplation reflects His Most Beautiful Names (*al-asmā' al-ḥusnā*) and Sublime Attributes (*al-ṣifāt al-'ulyā*). This first self-revelation and self-contemplation of the Ultimate Reality refers to the first and second degrees of the Absolute Existence, the second of which is at the ontological level of the first determination.

This level, which arises as a result of the most

to be individuated in itself, in a manner of individuation that is free from the notion of universality, such as its individuation as God, for example.<sup>10</sup>

Now the Absolute Existence in its exterior aspect is in turn the interior aspect of the stage of ontological evolvment that immediately follows, namely that of a general determination (*ta'ayyun jāmi'*), sometimes also called 'general existence' (*wujūd 'āmm*),<sup>11</sup> containing within itself all the active, necessary, and divine manifestations as well as all the passive, contingent, and creaturely manifestations. This stage of ontological evolvment is effected by means of the most holy effusion of existence (*al-fayḍ al-aqdas*), which is a single expansion of existence in a general manner containing within itself manifestations of pairs of opposites of all possible existents in the invisible as well as the visible worlds, such as the active, necessary and divine manifestations as well as the passive, contingent and creaturely manifestations. This is the second degree of existence and it is the first of all the manifestations of the reality of existence, so that it is called the stage of the first determination of existence (*ta'ayyun awal*).<sup>12</sup> We may schematize the foregoing

---

10. Jāmī's answer to the arguments of the theologians stated in note 9 above is found, for example, in a short treatise entitled *Risālah fī al-Wujūd*, which has been edited by N. Heer in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge, SUNY, Albany, 1979, pp.223-256. For the Arabic text, see pp.248-256. With reference to what we have stated above, see p.250(14). See also the references in note 1, above.

11. See Jāmī, *Naqd al-Nuṣūṣ*, p.35, gloss 27.

12. The word 'ayn means 'entity'. *Ta'ayyun* is strictly speaking an 'entification', hence it is a determination as an entity. The pairs of opposites are comprised in the Divine names and attributes in their aspects of difference from Him. They are in continuous operation and no cessation is possible for any of them. For the meaning of 'ayn, see further *On Quiddity and Essence*, p.29, note 38.



This is because the nature of the natural universal, as understood by theologians and philosophers generally, and whether it is applied to quiddity or to existence, is held to be something mental having no corresponding reality in the external world (theologians), or it is something both mental as well as real and having a corresponding reality in the external world (philosophers), in the sense that the words 'real' and 'reality' here refer essentially to quiddities considered as dissimilar realities, and not to existence.<sup>9</sup> We do not concede that the Absolute Existence, in virtue of its absoluteness, is identical with the natural universal in the above-mentioned sense. This is because we are not here speaking of existence as a conceptual entity, whose characteristics are governed by mental considerations pertaining to universals. Since we are speaking of existence as an objective and active reality independent of the mind, what is meant by the 'absoluteness' of Absolute Existence is that it does not have a determination (*ta'ayyun*) or individuation (*tashakkkhus*) that is not consistent with the determinations or individuations in which it is involved in the guise of essences that occur in the various ontological levels and degrees. This means that it does not have an individuation in accordance with the characteristics of any individual essence that precludes it from simultaneously being also individuated in accordance with the characteristics of other individual essences without any multiplicity or change occurring in its own essence. Such absoluteness, which is impossible in the case of the natural universal considered as a mental entity, does not make it impossible for the Absolute Existence

---

9. For the arguments of the theologians against the philosophers and the Ṣūfīs, see for example, al-Taftāzānī's *Sharḥ al-Maqāṣid*, 'Alam al-Kutub, Beirut, 1989, 5 vols.; vol.1, pp.335-341.

revealing ‘Hidden Treasure’ of the same tradition, which is predisposed towards self-manifestation in the realm of the Unseen (*al-ghayb*) and which, even though it is still considered to be in the abstract Oneness of *aḥadiyyah*, is not quite the same as the utterly absolute Oneness of the previously mentioned *aḥadiyyah mutlaqah*. This is because it is in this second aspect already pregnant with infinite possibilities of determinations in various unlimited forms. Now this latter aspect is itself characterized by interiority and exteriority similar to the former aspect. When we regard this latter, abstract Oneness in its exterior, self-revealing aspect, it is called the Absolute Existence (*al-wujūd al-mutlaq*). Its mode in this exterior aspect is still that of not being conditioned by anything whatever (*lā bi shart*), in the sense that it is not involved in any determination, but is ready to manifest itself in determination. This exterior aspect of the first degree of existence is the center of infinite possibilities of determinations; it is the source of creative activity and the principle of diversity. The term ‘absolute’, in the sense we mean here, refers to a mode of pure abstraction, somewhat like the first aspect of quiddity in ibn Sīnā’s scheme, which he sometimes called a ‘natural universal’ (*kullī tabīʿī*);<sup>8</sup> except that here we are referring to existence, not to quiddity, and to existence that is not something conceptual or mental but real, that is not static or passive by dynamic or active. So when we liken this degree of Absolute Existence to the first aspect of quiddity in ibn Sīnā’s scheme, we do not thereby mean that Absolute Existence, in virtue of its absoluteness, is *identical* with the natural universal.

---

8. See my *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990, p.25, note 36.

Treasure' refers to the self-concealing aspect of the Ultimate Reality, the 'loving to be known' already implies a disposition pointing towards His self-revealing aspect. In this aspect He is already swayed, as it were, by love (*ḥubb*), which is the principle of ontological movement that becomes manifest in creation. Creation, being the verification of what is at once true and real, is the existentiating act of the self-manifesting aspect of the Ultimate Reality, and in this creative aspect He is called by the name signifying at once the Truth and the Real (*al-ḥaqq*).<sup>6</sup>

From the brief explanation above, and as confirmed by sacred Revelation it becomes evident that the Ultimate Reality has two aspects: the inward, interior, self-concealing aspect (*al-bāṭin*), in which not even a trace of the initial stirring of any internal articulation is discernible from the point of view of human cognition even though it is the very ground of Being; and the outward, exterior, self-revealing aspect (*al-zāhir*), in which the inclination toward self-manifestation is initiated by the consciousness of desiring or loving to be known. Both these aspects are harmonized within the Ultimate Reality, whose inwardness is identical with his outwardness.<sup>7</sup> Existence here, as we have already said, is existence in the first degree, having two aspects which correspond to the interior, self-concealing 'Dark Mist' of sacred tradition, sometimes also referred to as the very Essence itself of the Ultimate Reality (*al-dhāt*) characterized by an utterly absolute Oneness (*aḥadiyyah mutlaqah*); and the exterior, self-

---

6. There are many references in the Qur'ān pertaining to God's creating in which the act of creation is accomplished 'by the truth' (*bi'al-ḥaqq*). See for example *al-An'ām* (6):73; and *Ibrāhīm* (14):19.

7. Qur'ān, *al-Ḥadīd* (57):3.

knowledge and cognition, and remains eternally unknown and unknowable except to Himself. We refer to this first and highest degree of existence as the self-concealing aspect of the Ultimate Reality, as His inmost Self and very Essence (*al-dhāt*) alluded to in the sacred tradition as the ‘Dark Mist’ (*al-‘amā’*) and the ‘Hidden Treasure’ (*kanz makhfiyy*).<sup>5</sup>

But the reality of existence, by virtue of being what it is, that is, by being itself manifest and bringing everything else into manifestation, must be posited as possessing degrees (*marātib*) of self-manifestation; otherwise nothing would ever be manifested as existing and, moreover, its degree of self-concealment also would never be known to be unknowable. Thus in spite of its utter concealment, there is an aspect of it that inclines towards self-manifestation. When we said, alluding to the sacred tradition: “I was a Hidden Treasure and I loved to be known, so I created the Creation that I might be known,” that the ‘Hidden

---

5. These traditions are well known. The *al-‘amā’* tradition was reported by al-Tirmidhī referring to the commentary on *Sūrah* 11:1, in *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, 1938, vol.IV, 44, no: 5109; by ibn Majah in his *Sunan*, Cairo, 1952, vol.I, *Muqaddimah*, 13, no:182; by ibn Ḥanbal in his *Musnad*, Cairo, 1313H., vol.IV, pp.11 and 12. Al-Jurjānī in his *Ta’rīfāt* says that *al-‘amā’* refers to the degree of Oneness (*aḥadiyyah*). This reference is from the edition of Flugel, Beirut, 1969, p.163. Al-Jīlī in his *Al-Insān al-Kāmil*, Cairo, 1956, vol.I, p.50, says that it is correlated with Oneness. The *al-kanz al-makhfiyy* tradition was reported by al-Baghawī as transmitted by Mujāhid. It revolves around the commentary on *āyah* 56 of *Sūrah* 51. The transmission by Mujāhid in a commentary on the Qur’ān of Abū al-Su‘ūd al-‘Imādī is found in the margin of al-Rāzī’s *Tafsīr al-Kabīr*, vol.VII in the Beirut edition of 1324H., p.777. Al-Rāzī in his *Tafsīr* also mentions it in the fifth question in the course of commenting upon the same *āyah* (p.660). This tradition was reported by almost all eminent saints and sages. Al-Jurjānī (*op.cit*) says that *al-kanz al-makhfiyy* refers to the inmost Self, the absolute inwardness and utter concealment of God in the degree of Oneness (p.197)

very essence of the Ultimate Reality. This Ultimate Reality is Allāh. Considered in His very essence He is known only to Himself, for considered as He is in Himself He is unconditionally transcendent. By 'unconditionally transcendent' we wish to convey the meaning that He is in such degree of utmost isolation neither conditioned by unrelatedness to anything (*bi shart lā shay'*), nor conditioned by being indeterminate in the sense of being unrestricted by unrelatedness to anything but free to engage in individual things (*lā bi shart shay'*).<sup>2</sup> We can only say that the Ultimate Reality considered in His very essence is not conditioned by any condition whatever (*lā bi shart*).<sup>3</sup> This means that the reality of existence at the level of the Ultimate Reality cannot even be considered as being absolute (*muṭlaq*), for existence at that level is above being qualified by absoluteness (*itlāq*)<sup>4</sup> by virtue of the fact that such qualification is already a condition that specifies existence to a certain disposition, and is as such a kind of restriction, a limitedness (*taqyīd*) among the states of being limited that is mentally posited in the various degrees of intelligible and sensible existence. In view of this the nature of the Ultimate Reality as not conditioned by any condition whatever is, strictly speaking, not conditioned even by transcendence, and can never be accessible to our

- 
2. See my *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990, pp.5-9, and the reference in the footnotes therein.
  3. See 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *Sharḥ 'alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Cairo 1966, p.4. What is meant by *lā bi shart* here is that which is even above being conditioned by unconditionality; it is that which is *absolutely* unconditioned. See also 'Abd al-Raḥmān Jāmī, *Naqd al-Nuṣūṣ*, Tehran, 1977, p.20, gloss 4.
  4. I.e. we mean being absolute and having an absoluteness in the sense as applied to natural universals. See further below, pp.6-8 and notes 8 and 9.

But 'existence; may also be understood not only to refer to a conceptual entity to which there is no corresponding reality in the external world, but to an ontological reality that exists in the external world independent of the mind, and that because of its 'being-existent' externally it creates an effect in the mind which produces the concept of 'existence' by which the mind qualifies the things it perceives in the external world. We refer to this second understanding of the term 'existence', which cannot be conceptualized because it is not a universal, as the *reality* of existence to distinguish it from the *concept* of existence. Unlike its conceptual counterpart, the reality of existence is active; it is a conscious, dynamic and creative entity, articulating from within itself infinite possibilities of self expression in analogical gradations at different ontological levels in particular and individual modes that appear as separate things in the visible world as well as the invisible world. The true meaning of the word 'existence' as an objective reality pertains to this second understanding of it, and is applicable to God in this sense only.<sup>1</sup> In our exposition of the degrees of existence in the pages that follow, we shall concentrate on this second sense of the meaning of 'existence', that is, of existence as a real and existent entity whose effects have become manifest to our reason and our experience.

Existence as reality, and not as concept, is the

---

1. See Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān Jāmī, in his *Lawā'ih*, in *Majmū 'ah Mullā Jāmī*, Istanbul, 1309H., p.14; also the *Lawā'ih*, translated by E.H. Whinfield and Mirza Muhammad Kazvini, Royal Asiatic Society, 1928, p.13: XIV. Elaborated further in his *Al-Durrah al-Fākhrah*, (in the edition of N. Heer and A. Musavi Bahbahani), Tehran, 1980, p.2:5; and Jāmī's own gloss to that passage, pp.54-55).

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
الصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين

## THE DEGREES OF EXISTENCE

The word 'existence' is generally understood to refer to a basic and universal concept to which no corresponding reality called 'existence' is found in the external world. What is found in the external world that are said to 'exist' are things ultimately reducible to their individual 'quiddities' or 'essences' which the mind perceives as realities independent in itself, and to which it attributes as their property the conceptual entity called 'existence'. The mind, when perceiving the things of the external world, considers the things in themselves as if their 'being-there' is due to their own intrinsic nature, that is, their 'quiddities' or 'essences'. It is able to abstract what it considers to be the conceptual entity, 'existence', from the things and acts upon it performing mental divisions and delimitations into specific boundaries, apportioning each configuration of this conceptual entity called 'existence' to correspond with the individual things of the external world such that each and every one of them can be said to 'exist'. 'Existence' in this general understanding of the term is a conceptual entity that 'exists' only in the mind; it is a general, abstract concept rationally divided into portions corresponding to things and is by nature static or passive; it is a secondary intelligible.

# THE DEGREES OF EXISTENCE



in view, one of the principal means of attaining the aims and objectives of ISTAC is the publication of major works of illustrious Muslim scholars of the past together with the critical studies of the texts in order to introduce the brilliant minds that represent Islamic classical thought and tradition to the present and future generations. The availability of such sources will provide the Muslim nations with the fundamental basis for the promotion of its material and spiritual life. As part of our efforts to achieve this end, ISTAC has established a series entitled "Islamic Thought", devoted to translation and critical studies of Islamic texts on subjects dealing with theology, philosophy, and metaphysics, including the sciences of the Muslims pertaining to them.

We are pleased to announce that we have already published the six volumes in this series. The publication of this series is done under our supervision with the able assistance of Professor Mehdi Mohaghegh who is Distinguished Professor of Islamic Thought at ISTAC. The present volume namely *The Degrees of Existence* is the seventh in the series.

We pray to the Almighty God for success in this venture and solicit scholars and Islamologists from all over the world to help us in this important and worthy task.

**PROFESSOR DR. SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS**  
Founder-Director  
and Holder  
Distinguished al-Ghazali Chair of Islamic Thought  
International Institute of Islamic Thought and Civilization  
(ISTAC)  
MALAYSIA

## Foreword

The international institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) was officially opened in 1991. Among its most important aims and objectives are to conceptualize, clarify, and elaborate the scientific and epistemological problems encountered by Muslims in the present age; to provide an Islamic response to the intellectual and cultural challenges of the modern world, and various schools of thought, religion, and ideology; to formulate an Islamic philosophy of education including the definition, aims, and objectives of Islamic education; to formulate an Islamic philosophy of science; to study the meaning and philosophy of Islamic art and to provide guidance for the Islamization of the arts and art education; to publish the results of our researches and studies from time to time for dissemination in the Muslim World; to establish a superior library reflecting the religious and intellectual traditions both of the Islamic and Western civilizations as a means to attain the realization of the above aims and objectives. A significant measure of these aims and objectives has in fact already been realized in various stages of fulfillment. ISTAC has already begun operating as a graduate institution of higher learning open to international scholars and students engaged in research and studies on Islamic theology, philosophy, and metaphysics; science, civilization, and comparative thought and religion. It has already assembled a respectable and noble library reflecting the fields encompassing its aims and objectives.

In order to learn from the past and be able to equip ourselves spiritually and intellectually for the future, we must return to the early masters of the religion and intellectual tradition of Islam, which was established upon the sacred foundation of the Holy Qur'an and the Tradition of the Holy Prophet. With this





نمای بیرونی مسجد  
مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی  
کوالا لامپور - مالزی

7. al-Attas, Syed Muhammad Nequib (1931- )  
*The Degrees of Existerce*, Translated into Persian by J. Mujtabavi, With an introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1996).

## ISLAMIC THOUGHT

### (AL-FIKR AL-ISLAMI)

1. al-Razi, Muhammad ibn Zakariyya (d. 925 A.D.)  
*al-Shukūk 'alā Jalinus*, edited by M. Mohaghegh with an introduction in Persian, Arabic, and English (Tehran: 1993).
2. al-Lawkari, Abu al-Abbas (fl. 11th cent. A.D.)  
*Bayan al-Haqq bi dīman al-ṣidq*, part I: "Metaphysics", edited by I. Dibaji (Tehran: 1994).
3. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)  
*al-As'ilah wa al-Ajwibah* (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with an introduction in English and Persian (Kuala Lumpur: 1995).
4. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931- )  
*preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam*, Persian translation with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran: 1995).
5. al-Zahrawi (fl. 11th century)  
*Albucasis on Surgery and Instruments*, A Persian translation with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran 1996).
6. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931- )  
*Islam and Secularism*, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1996).

# **ISLAMIC THOUGHT (AL-FIKR AL-ISLAMI)**

## **VII**

A Series of Texts, Studies, and Translations

Published by  
Institute of Islamic Studies  
University of Tehran  
International Institute of Islamic Thought and Civilization  
(ISTAC)  
Kuala Lumpur - Malaysia

Under the supervision of

**M. MOHAQHEQH**

Professor and Director

Institute of Islamic Studies

**S.M. NAQUIB AL-ATIAS**

Founder-Director

(ISTAC)

Printed in Tehran 1996

Copyright Institute of Islamic Studies

No part of this publication may be reproduced in any form without the prior written permission of the copyright owner.

ISBN 964-5552-01-X



International Institute of  
Islamic Thought and Civilization  
**Kuala Lumpur – Malaysia**



Institute of Islamic Studies  
University of Tehran  
**TEHRAN – IRAN**

# THE DEGREES OF EXISTENCE

by

**Syed Muhammad Naquib al-Attas**

M.A. (McGill), Ph.D. (London)

Founder-Director

International Institute of Islamic Thought and Civilization

Translated into Persian

by

J. Mujtabavi

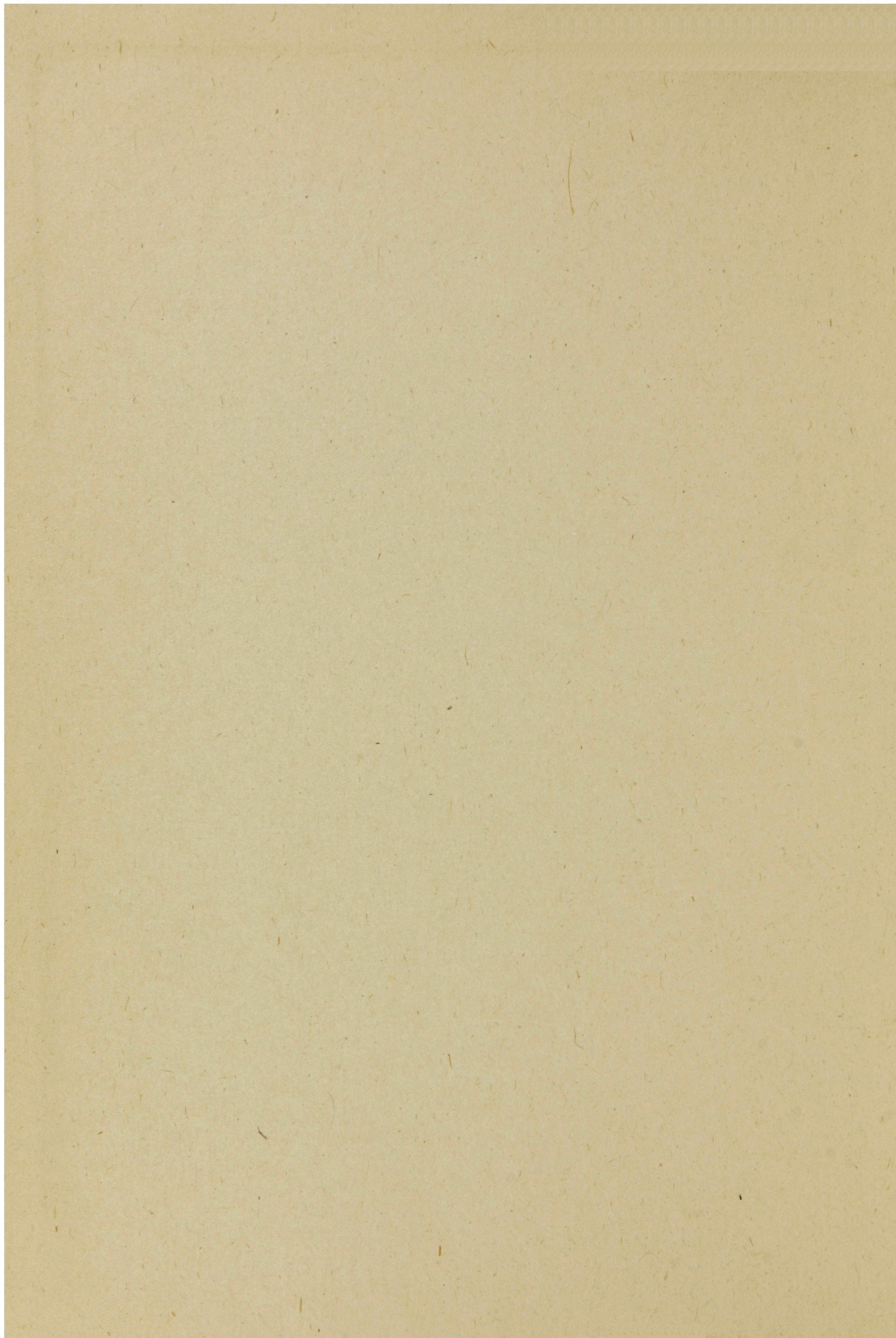
University of Tehran

Tehran 1996









# THE DEGREES OF EXISTENCE



*Professor Dr. Syed Muhammad Naquib al - Atlas*

1996

TEHRAN - IRAN