

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال دوازدهم، شماره ۴۷، تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۱۵۳-۱۸۶

بررسی جایگاه وحدت وجود در میان عارفان و ادیبان اسلامی و علت مخالفت فقها و متکلمان با آن

عبدالرضا مظاهری^۱

اسمعیل منصوری لاریجانی^۲

مریم حسینی^۳

چکیده

وحدت وجود محوری‌ترین مبحث در تفکر عرفانی و یکی از مسائل پر مناقشه و جنجالی در تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی و حتی در میان محققان غربی به‌شمار می‌رود. تقریباً همه مباحث دیگر در عرفان به نحوی به همین مسئله بازمی‌گردد. وحدت وجود یک تفکر است اما وحدت شهود یک تجربه شخصی است که می‌تواند راه را برای فهم وحدت وجود هموارتر نماید. مسئله توحید آن گونه که عارفان به آن پرداخته‌اند از مسائل پیچیده و دشواری است که فکر عالمان از اهل کلام و جدل بدان نرسیده، لذا به انکار و حتی به تکفیر پیروان آن پرداخته‌اند. در این مقاله بعد از پرداختن به مفاهیم وحدت وجود و شهود و ارائه طرحی اجمالی از وحدت شخصیه، سه برداشت غلط از این نظریه مطرح گردیده؛ در ادامه سعی شده با تقریر صحیح عرفانی این نظریه از طریق فلسفه صدرایی و حیثیات سه‌گانه و با طرح علت مخالفت فقهاء و متکلمان با آن، دیدگاه صحیح و قابل فهمی از این نظریه ارائه شود.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، وحدت شهود، عرفان، متکلمان.

۱. استاد تمام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

mazaheri711@yahoo.com

e.mansouri larijani@gmail.com

۲. دانشیار، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۳. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

maryamh1343@gmail.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۱/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت

۱۴۰۱/۵/۲۷

مقدمه

همان‌طور که در منابع و کتب آمده است، اندیشه‌های ابن‌عربی درباره «وحدت وجود» و به ویژه عبارت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» مخالفت‌های وسیعی را برانگیخته که مشهورترین آن‌ها در نامه علاءالدوله سمنانی به عبدالرزاق کاشانی متبلور گشته است. این مخالفت‌ها به پیدایش نظریه «وحدت شهود» علاءالدوله سمنانی در مقابل وحدت وجود انجامید و توسط میرسیدعلی همدانی (شاگرد نامدار علاءالدوله) و بزرگانی مانند سیدمحمد گیسودراز و شیخ احمد سرهندی در هند رواج یافت. دیدگاه «اوپانیساد»ها در وحدت وجود و مداومت علمای اسلامی در لزوم تفکیک بین اعتقادات اسلامی و هندو، از جمله عوامل مهم دیگری بوده که سبب نقد آرای ابن‌عربی در وحدت وجود و گرایش به وحدت شهود شده است. آرای شیخ احمد سرهندی - یکی از بزرگ‌ترین منتقدان ابن‌عربی و معتقدان به وحدت شهود - در ایران چندان شناخته شده نیست. شیخ احمد سرهندی ملقب به «امام ربانی» و «مجدد الف ثانی» در مشرب عرفانی خود معتقد به وحدت شهود و متأثر از آرای علاءالدوله سمنانی است.

گیسودراز شریعت و طریقت را مکمل هم می‌دید و تلاشی گسترده در پیوند آن دو در آثار خود به عمل می‌آورد و وی از مخالفان سرسخت ابن‌عربی، عطار نیشابوری و مولانا بوده و آنان را فریبکار و دشمن اسلام می‌خوانده است. وی که متأثر از آرای سمنانی بوده و از نظرات او دفاع می‌کرده، در دو موضوع سخت با ابن‌عربی مخالفت می‌ورزیده است: یکی قول «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» و دیگری مسئله ولایت (تقریباً همان دو موضع اختلافی سمنانی با ابن‌عربی).

بدین ترتیب موضوع نفی «وحدت وجود» و اعتقاد به «وحدت شهود» را حداقل دویست سال پیش از تولد شیخ احمد سرهندی در هند، کسانی چون گیسودراز مطرح کرده بودند و طرفدارانی داشته است.

در مورد وحدت شهود آنچه می‌توان به‌طور اختصار بیان کرد، این است که جمعی از صوفیه که منکر وحدت وجودند و از آن جمله علاءالدوله سمنانی است، در مقابل وحدت

وجود اصطلاح تازه‌ای وضع کرده‌اند با نام «وحدت شهود»؛ و به این سبب آن جماعت، «وحدت شهودی» را در مقابل «وحدت وجودی» قرار می‌دهند. مقصود از «وحدت شهود» دستیابی به توحید الهی و اثبات آن از راه کشف و شهود عرفانی است؛ نه به طریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاس برهانی. (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۳)

۱-۱. بیان مسئله

جهت روشنگری بحث باید گفت که هر موجودی غیر از خدا هرچه از عظمت که داشته باشد بالاخره یک موجود محدودی است، ذات حق وجود لایتناهی است، کمال لایتناهی است، عظمت لایتناهی است، قدرت لایتناهی است، جمال لایتناهی است. اگر موجودات را با یکدیگر مقایسه کنیم یکی بزرگ‌تر است، یکی کوچک‌تر. مثلاً وقتی یک نهر را با یک دریا مقایسه می‌کنیم، دریا بزرگ است و نهر کوچک. محدود با محدود می‌تواند نسبت داشته باشد اما محدود با نامحدود اصلاً نسبت ندارد. این‌که انسان در بینش خود اشیاء را بزرگ و کوچک می‌بیند با مقایسه می‌بیند. وقتی ما می‌گوییم این کوچک است و آن بزرگ، آن کوچک به مقایسه یک شیء دیگر کوچک است و این بزرگ به مقایسه یک شیء دیگر بزرگ است. در همین امور محسوسه، یک شیء که همیشه به نظر ما بزرگ می‌آید، وقتی همان را در مقابل یک بزرگ‌تر از خودش می‌بینیم خیال می‌کنیم کوچک شده. مثلاً یک آدم بلندقد که همیشه به نظر ما عجیب می‌آید، وقتی با یک آدم بلندقدتر از خودش - که یک سر و گردن از او بلندتر است - راه برود آدم خیال می‌کند کوچک شد. نظر انسان این است.

عارف وقتی که عظمت لایتناهای حق را شهود می‌کند (علم لایتناهی، قدرت لایتناهی، کمال لایتناهی) متناهی در مقابل لایتناهی اصلاً نسبت ندارد؛ حتی گفتن این‌که این بزرگ‌تر است از آن، درست نیست، چون باید آن را یک چیزی حساب کرد و گفت این بزرگ‌تر است. لهذا در حدیث هم هست که از امام سؤال کردند: آیا معنای «اللَّهُ أَكْبَرُ» اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ است؟ خدا بزرگ‌تر است از هر چیز؟ فرمود: نه، این حرف غلط است، «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يوصَفَ» (برقی، ۱۳۷۱، ۲۴۱)

خدا بزرگ‌تر است از این که به توصیف دربیاید نه بزرگ‌تر است از هر چیز دیگر، که اشیاء قابل مقایسه با خدا باشند، بعد بگوییم ولی خدا از آنها بزرگ‌تر است؛ نه، اصلاً قابل مقایسه نیستند.

این است که عارف که عظمت حق را شهود می‌کند (اینجا دیگر وحدت شهود می‌شود) قهراً غیر او را اساساً نمی‌تواند ببیند: اگر آن وجود است اینها دیگر وجود نیست، اگر آن قدرت است اینها دیگر قدرت نیست، اگر آن عظمت است اینها دیگر عظمت نیست، اصلاً او شیء است، اینها لا شیء هستند. سعدی یکی دو جا که خواسته موضوع وحدت عرفانی را بگوید تقریباً در همین سطح گفته نه بیشتر. یکی از شعرهای معروف سعدی است که در بوستان می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
این می‌شود وحدت وجود. بعد خودش اعتراض می‌کند، خودش هم جواب می‌دهد، می‌گوید:

توان گفتن این با حقایق‌شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	جوابت بگویم گر آید پسند
که خورشید و دریا و کوه و فلک	پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند	که با هستی‌اش نام هستی برند

این است معنای این که: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست.

این وحدت شهود یک نوع وحدت وجود است. این نوع وحدت وجود را هیچ‌کس ایراد نمی‌گیرد. (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۹۳ و ۳۹۵)

بسیاری از ادبای عارف یا عارفان ادیب به حس و حال شهودی خود در منظومه‌های خویش اشاره کرده‌اند؛ مثل مولانا که می‌گوید: تا که بیدارم و هوشیار یکی دم نزنم
یا حافظ آنجا که می‌گوید:

حافظ آن موقع که این نظم پریشان می‌نوشت طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود

یا در جایی دیگر:

گفتی ز سرّ عهد ازل نکته‌ای بگو
 آنکه بگویمت که دو پیمانہ سر کشم
 در هر صورت در نظر محققین این نوع از وحدت شهود با وحدت وجود که دیگر
 عرفا و صوفیه گفته‌اند منافات ندارد؛ یعنی لازمه وحدت شهود یا توحید شهودی این نیست
 که قضیه وحدت وجود باطل باشد. (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۲۳ و ۲۲۴). وی در این زمینه
 می‌گوید: «وحدت شهود که در مقابل وحدت وجود عنوان شده، و علاء الدّوله در رونق
 دادن آن فکر کوشیده؛ توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی و این معنا منافی و
 مبطل وحدت وجود نمی‌تواند باشد.» (همان)

۱-۲. هدف و پرسش پژوهش

هدف از پژوهش حاضر بررسی نظرات و نوع نگاه عرفای اسلامی به مسئله وحدت
 وجود است و بیان تفاوت آن با وحدت شهود. همچنین علل مخالفت برخی متکلمان و
 فقها با این موضوع بیان شده است.

پرسش اصلی پژوهش آن است که عرفا و ادبای ایرانی و اسلامی درباره وحدت وجود
 چه دیدگاهی دارند و آیا آن را می‌پیرند یا مخالف آن هستند؟

۲. وحدت وجود

لفظ و ترکیب وحدت وجود را نخستین بار ابن عربی، ابداع و استعمال کرد، چنان‌که در
 فتوحات می‌نویسد:

«فأثبت الكثرة في الثبوت و انفها في الوجود فأثبت الوحدة في الوجود و انفها من الثبوت»

(الفتوحات، ج ۲، ص ۵۰۲)

در بیان مفهوم لغوی وحدت وجود گفته‌اند: «از وحدت، یگانگی حق مراد است که در
 مجلای کثرات جلوه‌گری نموده و اشیاء را به نور هستی منور گردانیده است.» (شبستری،
 ۱۳۸۹: ۵۹) و در فرهنگ مصطلحات آمده است: «وحدت عین یکتائی و یکی بودن و مراد
 از وحدت حقیقی، وجود حق است و وحدت وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء،

عبارت از تجلی حق به صورت اشیاء است و کثرات مراتب، اموری اعتباری‌اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعیینات اکوانی نمودی دارند.» (سجادی، ۱۳۳۹: ۴۱۲)

همچنین در معنای وحدت وجود گفته‌اند: «وحدت به معنای استقلال ذات حق تعالی شأنه در وجود است که با وجود این استقلال و عزت، هیچ وجود دیگری توان استقلال نداشته و وجودش وجودی ظلّی و تبعی است، همچون سایه شاخص که به دنبال آن می‌گردد، تمام موجودات وجودشان از حق است، همه آیه و نماینده می‌باشند. بنابراین همه ظهورات او می‌باشند و تجلیات ذات اقدس وی. اما ظاهر از مظهر جدا نیست، و متجلی از متجلی فیه انفکاک نمی‌تواند داشته باشد، وگرنه دیگر ظهور و تجلی نیست، آن وجودی است جدا و این وجودی است جدا. در این صورت عنوان مخلوق و ربط و رابطه برداشته می‌شود و تمام کائنات موالید خدا می‌گردند، در حالی که او لم یلد است. عینیت حق با اشیاء، عینیت ذات بسیط ما لا اسم له و لا رسم له باشیاء نیست، زیرا آن قابل وصف نیست و این اشیاء به وصف می‌آیند. او تعین و حد ندارد، این‌ها همگی محدود و متعین هستند.... وحدت وجود به معنی تعلق و ربط حقیقی - نه اعتباری و توهمی و خیالی - همه موجودات است با خالقشان، و در این صورت دیگر فرض زنگار استقلال در موجودات بی‌معنی می‌شود. همه با خدا مرتبط‌اند، بلکه ربط صرف می‌باشند. و خالق متعال که حقیقت وجود و اصل الجود و الوجود است با تمام اشیاء معیت دارد، نه معیت ۱+۱ که این غلط است و عین شرک است. (روح مجرد، ص ۳۷۳)

مسئله محوری و به قول ابوالعلاء عقیفی «قضیه کبری» در عرفان ابن عربی بحث وحدت وجود است و تقریباً همه مباحث دیگر در عرفان او به نحوی به همین مسئله بازگشت می‌کند. عقیفی در این باره چنین می‌گوید:

«آن قضیه فراگیر که دیدگاه ابن عربی را بیان می‌کند و کل فلسفه‌اش بر مدار آن می‌چرخد و هر قضیه دیگری فرع بر آن است، قضیه‌ای که زمام تفکر او را به دست دارد و اندیشه‌اش از درون آن بر آمده است و هرچه می‌گوید و احساس می‌کند، رجوعش به آن

است، این قضیه است که: حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش، واحد است و در صفات و اسمائش متکثر، و به هیچ تعددی در او نیست مگر به اعتبار و نسبت و اضافه.» (همان، ص ۳۴) به نظر ابن عربی، حقیقت وجود واحد است، تعدد و تکثر در آن نیست، بلکه به حسب تعینات و تجلیات، تکثر و تعدد می‌یابد. (کتاب المعرفه، ص ۱۲۸) این مطلب را در بسیاری از آثار او می‌یابیم. با رجوع به آثار او به وضوح معلوم می‌گردد که اندیشه «وحدت وجود» شیرازه عرفان اوست.

در بحث از وحدت وجود ابن عربی، مسئله اصلی، این است که وی چگونه آن را اثبات و تبیین می‌کند. این فهم است و الا اگر کسی، وحدت را شهود کند و به جایی رسد جز خدا نبیند، که اصطلاحاً آن را «وحدت شهود» گویند، ملزم به اثبات و تبیین نیست.

لازم است مسئله‌ای در اینجا مطرح شود و آن اینکه در حالی که معنای وحدت وجود در آثار شیخ اکبر موج می‌زند، اصطلاح وحدت وجود در آثار او و دست کم در مهم‌ترین آثارش یعنی دو کتاب فتوحات مکیه و فصوص الحکم نیامده است. اگر او قائل به وحدت وجود است و این مطلب، محوری‌ترین مبحث در تفکر عرفانی او به حساب می‌آید، چرا وی این تعبیر را به کار نبرده است؟ ظاهراً در عصر ابن عربی این تعبیر شیوع و رواج نداشته است. در میان محققان متداول است که عبارت وحدت وجود در آثار ابن عربی نیامده است برخی می‌گویند که اولین کسی که این اصطلاح را به کار برده است ابن تیمیه است. اما ظاهراً کسی که سنگ بنای شیوع این تعبیر را نهاده و آن را در لسان عرفان مستقر کرده است صدرالدین قونوی است. (ابن فناری، ۱۳۷۰: ۲۰)

به هر حال در تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی، «مسئله وحدت وجود» یکی از مسائل جنجالی و پر مناقشه است. در تاریخ فلسفه و عرفان غرب نیز این مسئله مورد توجه بوده است و به آن اندیشیده‌اند. اسپینوزا که فیلسوفی کارتزین است و در سنت دکارتی قرار دارد، وقتی با مشکل ثنویت روبه‌رو شود در فلسفه دکارت، فلسفه تک جوهری را بنا

می‌کند و همه اشیا و موجودات را حالات آن جوهر واحد می‌داند. مایستر اکهارت نیز به نحوی قائل به وحدت وجود است. (کاکایی، ۱۳۸۵: ۴۷)

یکی از معدود کسانی که توانسته است کلید فهم معنای وحدت وجود را از اعماق اقیانوس خروشان فتوحات بر آورد و در قالب یک بیت زیبا و استوار، به دست ما دهد، شیخ محمود شبستری است که می‌گوید:

عدم آینه هستی است مطلق کزو پیداست عکس تابش حق

در ضرورت بحث از وحدت وجود باید به طرح تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود پرداخت.

۳. تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود

وحدت وجود، یک تفکر است. وحدت شهود، یک تجربه شخصی است. توجه به تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود، می‌تواند راه را برای فهم وحدت وجود هموار کند. در واقع، طرح وحدت شهود، بدین منظور صورت می‌گیرد که وحدت وجود، فهمیده شود. وحدت شهود، تجربه‌ای شخصی و حالتی درونی است که برای عارف و یا برای هرکس دیگری در وضعیت خاصی حاصل می‌شود. یعنی در این حالت، عارف فقط خدا را می‌بیند و جز او هیچ چیز دیگر را نمی‌بیند. به هر کجا که می‌نگرد، خدا می‌بیند. دقیقاً به همین معنا است آنجا که باباطاهر عریان می‌گوید:

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم به دریا بنگریم دریا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم
خوب، باباطاهر عارف شوریده و دلسوخته همدانی، به مرتبه‌ای رسیده است که به

هر جا می‌نگرد، جز خدا نمی‌بیند. وی حال خود را در این دو بیتی توصیف کرده است.

اگر از او سؤال کنیم که: راستی تو چگونه می‌گویی که «به هر جا بنگرم... ته وینم»، هیچ پاسخی به ما نمی‌دهد. چرا؟ چون آن که در مقام وحدت شهود است، در مقام توضیح و تبیین نیست. باباطاهر حال خود را در دو بیت گفته است، بسیاری از عارفان وحدت شهودی، حتی یک کلمه هم نگفته‌اند. (حکمت، ۱۳۷۰: ۱۹۵)

وحدت شهود در واقع «شهود وحدت» است، یعنی تجربه‌ای کاملاً شخصی است. صاحب این تجربه، می‌تواند از تجربه‌اش با ما سخن بگوید و می‌تواند نگوید. ملزم به گفتن نیست. اگر کسی مثل باباطاهر، از تجربه خود سخن گفته است، عنایت خاصی را مدنظر داشته است، و شاید می‌خواسته از این طریق، دیگران را نیز دعوت به این تجربه شخصی کند. دیگران نیز می‌توانند به همان جا برسند که او رسیده است. همین دو بیتی، چه بسا غوغایی در اندرون خیلی از آدم‌ها به پا کرده است. در مورد حلاج اختلاف نظر است، بعضی او را وحدت وجودی بعضی هم وحدت شهودی می‌دانند. (همان)

نخست باید معنای وحدت وجود و وحدت شهود را بدانیم و یا تعریفی از آن دو ارائه کنیم، سپس بر اساس آن، افراد و مصادیقش را بیابیم. وحدت شهود یک تجربه شخصی است و به هیچ وجه در صدد تبیین وحدت و کثرت، و در مقام پاسخ‌گویی به مسائل و مشکلات ناشی از تجربه وحدت نیست، آن که از وحدت می‌گوید، تجربه خویش را می‌گوید. اما وحدت وجود یک تفکر است، یک فلسفه، یک منظومه فکری است. سخنان عارف وحدت وجودی، مال خودش نیست، در اختیار خودش نیست، آنها را برای دیگران گفته است و ملزم است که دقیقاً مراد خود را توضیح دهد و تبیین کند.

به این نکته نیز باید توجه داشت که عارف وحدت وجودی، می‌تواند تجربه شهود وحدت نیز داشته باشد، اما عارف وحدت شهودی، به هیچ وجه اهل وحدت وجود نیست، مگر اینکه تحولی اساسی در وی پدید آید و او در سفر من الحق الی الخلق، به ضرورت تبیین وحدت برای دیگران برسد.

همان‌طور که اشاره شد، پس از ابن عربی با بسط و گسترش این تئوری، این نظریه تبدیل به عقیده‌ای وجدانی در میان عارفان گردید و از حیث نظری نیز غالب اهل معرفت، بر طبق صاحب فتوحات، مشی علمی خود را پایه‌گذاری کردند. حال بعد از بیانی اجمالی به بررسی و تبیین تفصیلی این نظریه می‌پردازیم.

۴. خداشناسی عرفانی

مهم‌ترین و مبنائی‌ترین مسئله در عرفان اسلامی، نگاه ویژه عرفا به خدای متعال است که با عنوان وحدت شخصیه از آن یاد می‌شود و از طرفی پیچیده‌ترین مسئله عرفان اسلامی بلکه تمام علوم الهی نیز همین مسئله است.

ابوحامد ترکه اصفهانی در آغاز قواعد التوحید می‌گوید:

«و بعد فان تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب اليه العارفون و اشار اليه المحققون من المسائل الغامضة التي لا تصل اليها افكار علماء الناظرين من المجادلين و لا تدركها اذهان الفضلاء الباحثين من المناظرين.» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۳۴)

همانا تقرير و توضیح مسئله توحید آن چنان که عارفان بدان گراییده اند و محققان بدان اشاره نموده‌اند، از مسائل پیچیده و سختی است که فکر عالمان از اهل کلام و جدل بدان نرسیده و اذهان اهل فضل و بحث از حکمای مشاء آن را درنیافته است. از همین رو در این مسئله کج‌فهمی‌های فراوانی پدید آمده است که برخی از آنها را در ادامه خواهیم آورد. همین فهم‌ها موجب شده تا بسیاری از بزرگان اهل معرفت از شرح و توضیح آن روی بگردانند.

مولانا در دفتر اول مثنوی معنوی می‌گوید:

شرح این را گفتمی من از مری	لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز	گر نداری تو سپر، واپس گریز
پیش این الماس، بی اسپر میا	کز بریدن، تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف	تا که کژخوانی نخواند برخلاف

استاد شهید مطهری در اثری که برای آشنایی با علوم اسلامی از جمله عرفان نگاشته‌اند عمق و سختی فهم مباحث عرفان نظری را یادآور شده‌اند و امام خمینی^(ره) در اثر اخلاقی- عرفانی خود با نام چهل حدیث بر دقیق بودن مسئله «وحدت وجود» تأکید کرده و تحصیل مقدمات لازم و أخذ مباحث عرفانی از اساتید فن را امری ضروری می‌شمارند. (امام

خمینی، ۱۳۹۴: ۳۸۹)

۴-۱. طرح اجمالی از وحدت شخصیه

وحدت شخصیه وجود در نگاه عرفا در یک کلمه عبارت است از: وجود شخصی بی نهایت که تمام هستی و همه واقع و خارج را پر کرده است، به صورتی که دیگر برای وجود غیر و دوم جایی نیست و به عبارت دیگر یک وجود به هم پیوسته یکپارچه و بی نهایت همه متن واقع را در همه سطوح و مراتب پر کرده است و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعال است.

برای تبیین بهتر مطلب ابتدا به بررسی برداشت‌های انحرافی و غلط از این طرح می‌پردازیم.

برداشت‌های غلط از این طرح

از طرح عرفانی وحدت شخصیه در طول تاریخ عرفان حداقل سه برداشت غلط پدید آمده است که هر یک سیر تاریخی و مسائل خاصی را در پی داشته است:

الف) حلول اتحاد

از جمله برداشت‌های غلطی که سطحی‌نگران از وحدت شخصیه دارند، آن است که بر اساس این نظریه حق تعالی در همه موجودات رسوخ و حلول کرده است و با وجود آنها متحد شده است. از این رو بسیاری از کسانی که در زمینه عقاید فرقه‌های مختلف قلم زده‌اند، عقیده عارفان را جزء «حلولیون» قرار داده‌اند.

البته لازم به ذکر است که طایفه ای از صوفی‌نمایان که خود را به عرفا منتسب می‌کنند، به طور رسمی همین برداشت را اظهار و ترویج می‌کنند که از دیدگاه عرفای بزرگ و محققان عرفانی آشکارا نفی و رد شده‌اند.

ب) همه خدایی

برداشت غلط همه خدایی یا «پان تئیسیم» از کلمات عرفا را می‌توان نتیجه برداشت غلط سابق دانست، زیرا وقتی وجود حق در همه موجودات حلول نماید و با آنها متحد شود، نتیجه طبیعی آن، خدا بودن همه موجودات خواهد شد، هرچند می‌توان این سوء برداشت را به طور

مستقل نیز تقریر کرد، زیرا هنگامی که عرفا وجود بی‌نهایت را خدا معرفی می‌کنند باید چنین نتیجه گرفت که پس همه چیز خداست. برخی از شطحیات و کلمات پیچیده و سخت فهم عده‌ای از عارفان نیز به این برداشت نادرست و برداشت‌هایی از این دست دامن زده است.

ج) پوچ بودن غیر خدا

برخی با شنیدن این جمله که «وجود بی‌نهایت کران تا کران هستی را فراگرفته و جایی برای وجود دیگر نگذاشته است» می‌پندارند که از دیدگاه عرفا، غیر از خداوند، هیچ چیز دیگری واقعیت و حقیقت نداشته و همه موجودات و ممکنات، فقط خیال، توهم، و یکسره هیچ و پوچ می‌باشند. این برداشت نادرست که حتی از سوی برخی تحصیل کرده‌های عرفان نیز با عنوان دیدگاه عرفانی عرضه می‌شود، موجب نقد فلسفی روشن بر اساسی‌ترین معرفت عرفانی شده است و آن این است که عرفان واقعیت کثرات و موجودات را نفی می‌کند و آنها را هیچ و پوچ به معنای حقیقی کلمه می‌شمارد، در حالی که تحقق موجودات و واقعیت داشتن کثرت بدیهی بوده و جای هیچ شک و تردیدی ندارد پس تحلیل عرفا از مسئله توحید، نادرست و خطا است.

همچنان که اشاره شد، هرچند مقدمات فراوانی از جمله تحکیم مبانی صدرا و حکمت متعالیه در راستای فهم معارف عرفانی بایسته است، اما ما در این بخش، تقریر وحدت شخصیه و توحید عرفانی را با تبیین در مقدمه که از اندیشه‌های بنیادین صدر المتالهین است، شروع می‌کنیم.

۴-۲. انواع تحقق وجود

وقتی در تحقق یافتن و وجود داشتن چیزها دقت می‌کنیم، می‌بینیم دارای سه گونه مختلف و سه نحوه گوناگون می‌باشند که با دقت در سه گزاره زیر آشکار می‌شود.

الف- وجود انسان متحقق و موجود است.

ب- ماهیت انسان^۱ متحقق و موجود است.

۱- هر موجود ممکن از جمله انسان، دارای دو جنبه وجودی و ماهوی است. جنبه وجودی حکایت از

ج - خدا موجود متحقق است.

در هر یک از سه مورد نوعی خاص از وجود و تحقق مطرح است.

در مثال اول، آنچه باعث می‌شود وجود انسان تحقق خارجی بیابد و به وجود و تحقق متصف شود، علت اوست. علت، افاضه وجودی می‌کند و معلول که وجود انسان است، تحقق می‌یابد. در اصطلاح فیلسوفان این نوع تحقق را، تحقق با «حیثیت تعلیلیه»، علت یا با «با واسطه در ثبوت» علت می‌گویند، زیرا علت واسطه ثبوت خارجی، وجود انسان شده است. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۲۴۵ و ۲۴۶)

برخی برای تقریب به ذهن مسئله، از تمثیل عرفی نیز استفاده کرده‌اند که اشاره بدان سودمند است. برای مثال در نظر بگیریید آبی در حال گرم شدن در زیر آتش است. در این فرآیند، آب در حقیقت گرم می‌شود و وصف گرما را به خود می‌پذیرد، اما علت گرم شدن چیزی غیر از آب یعنی آتش است. در اینجا آتش، حیثیت تعلیلی برای گرم شدن آب است. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۷۰)

در مثال دوم، آنچه باعث می‌شود، ماهیت و چگونگی انسان، در خارج متحقق و موجود باشد وجود همان انسان است، یعنی چون این ماهیت، ماهیت آن وجود است و آن وجود به طور حقیقی موجود است، پس این ماهیت نیز وجود خواهد بود. برای آنکه مسئله بیشتر روشن شود، باید به نظریه صدر المتالهین در زمینه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت توجه کنیم. صدرا معتقد است هر چند هر موجود ممکن دارای جنبه وجودی و ماهوی است، اما هر دو جنبه نمی‌تواند اصیل باشد، بلکه آنچه تمام متن این موجود خارجی را تشکیل می‌دهد، «وجود» است و ماهیت هیچ بخشی از متن خارجی این موجود را تشکیل نداده و متن خارج را صد در صد وجود پر کرده است، اما این سخن بدان معنا نیست که ماهیت فقط ساخته ذهن بوده و در خارج هیچ‌گونه واقعیتی ندارد، زیرا بر اساس

هستی شی و عامل اشتراک او با سایر اشیاست و جنبه ماهوی حکایت از چیستی آن و ملاک امتیاز و مغایرت با سایر اشیاست. تفکیک این دو جنبه بحث بسیار مهم و کارساز که در حکمت متعالیه به عنوان یکی از مبانی به نام اصالت وجود مطرح شده است.

نظرات ملاصدرا، ماهیت نیز در خارج واقعیت داشته، محقق و موجود است، اما نه آن گونه که وجود واقعیت و تحقق دارد.

واقعیت داشتن وجود بدان معناست که متن خارج را متکفل است و خود واقعیت و خارج است، اما ماهیت و چگونگی اشیاء به طور ذاتی از تحقق و وجود بهره‌ای ندارد و در اصل ذات، ماهیت از سنخ وجود نبوده بلکه به نوعی مقابل آن است، اما چون ماهیت، چگونگی وجود است و حالت و کیفیت وجود می باشد، پس موجود و متحقق است.

در اصطلاح فلاسفه این نوع تحقق را تحقیق یا «حیثیت تقیدیه» و یا «واسطه در عروض» می گویند، زیرا ماهیت با در نظر گرفتن قید وجود، موجود است، یعنی وجود تحقق دارد، ماهیت که کیفیت اوست و از همین جهت با او متحد است نیز متحقق و موجود خواهد بود. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳۴)

برای مثال وقتی می‌گوییم «سفید، سفید است»، حکم سفید بودن اولاً و بالذات به موضوع قضیه تعلق می‌گیرد، ولی در گزاره «این جسم سفید است» موضوع قضیه، یعنی «این جسم» در حقیقت و بالذات به سفیدی متصف نمی‌شود. آنچه به طور حقیقی به سفید بودن متصف است، همان‌گونه که در گزاره اول داشتیم، نفس سفیدی است، اما «این جسم» به واسطه ارتباط و اتحادی که به عنوان محل با قید یعنی «سفیدی» به عنوان حال یافته است، ثانیاً و بالعرض به این حکم متصف می‌گردد. بنابراین، بیان درست گزاره دوم چنین است: «این جسم به واسطه سفیدی، سفید است.» در اینجا واسطه، از نوع حیثیت تقییدی است. ارتباط و اتحادی که میان قید و موضوع قضیه وجود دارد (هر چند ارتباط یا اتحادی اعتباری باشد)، مصحح نسبت دادن محمول به موضوع به واسطه آن حیثیت تقییدی است در مثال پیشین، اگر واسطه را به معنای حیثیت تعلیلی بگیریم، معنای گزاره این می‌شود که جسم به واقع و به طور حقیقی به سفیدی متصف است و خود، این حکم بالذات را پذیرفته است، در حالی که اگر حیثیت تقییدی در میان باشد، هیچ‌گاه موضوع در حقیقت به سفیدی متصف نمی‌شود و تنها به سبب اتحادی که با سفیدی از باب اتحاد حال و حمل

دارد، می‌تواند به‌نحو مجازی و ثانوی، به وصف سفیدی متصف گردد. این مثال هم جالب است: گاهی راننده‌ای متوجه پنچر بودن یکی از چرخ‌های اتومبیلش می‌شود، به ناگاه می‌گوید: «پنچر شدم!» در اینجا نسبت دادن حکم پنچری به خود شخص، به‌واسطه حیثیت تقییدی چرخ اتومبیل است، آنچه در حقیقت و بالذات، به پنچری متصف می‌شود، همان چرخ اتومبیل است، ولی راننده اتومبیل به واسطه اتحادی (هر چند اعتباری) که با اتومبیل خود احساس می‌کند، این حکم را به خود نسبت می‌دهد.

مثال فنی دیگری که ملاصدرا در همین باره مطرح می‌سازد، بحث انتساب به ماهیات حکم وجود است. از نظر ملاصدرا، در گزاره «ماهیت موجود است»، حکم موجودیت، نه در حقیقت و بالذات، بلکه به واسطه حیثیت تقییدی وجود، به ماهیت نسبت داده می‌شود. در واقع، آنچه در حقیقت به موجودیت متصف است، همان حقیقت عینی وجود است. پس می‌توان گفت که وجود بدون حیثیت تقییدی، موجود است، اما ماهیت به واسطه وجود بر موجود است. معنای این واسطه بودن وجود در این اتصاف را نباید به‌نحو حیثیت تعلیلی تفسیر کرد، زیرا در این صورت، ماهیت نیز از حالت اعتباری بودن خارج شده و اصالت می‌یابد، در حالی که این تنها وجود است که اصالت دارد. در مثال فوق، ماهیت به واسطه اتحادی که با وجود دارد (اتحاد متحصل و لا متحصل) حکم موجودیت را که اولاً و بالذات به وجود اختصاص دارد، ثانیاً و بالعرض به خود می‌گیرد.

در بحث جعل نیز با همین مسئله مواجه هستیم، «الوجود مجعول بالذات و الماهیه مجعوله بالوجود» در اینجا، واسطه (باء) به حیثیت تقییدی اشاره دارد.

اما در گزاره سوم، خداوند در خارج موجود و متحقق است، بدون آنکه به علت یا قید نیاز داشته باشد، یعنی نه به حیثیت تعلیلی محتاج است و نه به حیثیت تقییدی و این نوع از تحقق را تحقق با حیثیت اطلاقه می‌گویند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۸۶ و ۹۳)

توضیح مطلب اینکه اگر اتصاف موضوع به محمول، به هیچ‌کدام از حیثیت‌های فوق مقید نباشد، آنگاه می‌گویند محمول به حیثیت اطلاقی بر موضوع حمل می‌شود؛ مثلاً

موضوع در گزاره «حق سبحانه- موجود بالذات است» بدون حیثیت تعلیلی موجود است، زیرا هیچ‌گاه غیر نمی‌تواند علت اتصاف حق به وجود، به عنوان واجب‌الوجود باشد. همچنین حکم موجودیت، بدون قید یا حیثیت تقییدی به حق نسبت داده می‌شود، زیرا این وجود حق است که اصیل است و تمام متن واجب را فرا گرفته است.

پس از توضیح مختصر اقسام حیثیات، به دلیل اهمیت ویژه‌ای که این بحث در تبیین و تحلیل فلسفی نظریه وحدت وجود دارد متوجه شدیم که تحقق یافتن و وجود داشتن، در همه جا یکسان و به یک معنا نیست؛ در باب خداوند به گونه‌ای است که نه به علت احتیاجی است و نه به قید، اما درباره وجودهای دیگر مانند وجود انسان، «علت مفیض» لازم است تا این وجود در عالم خارج تحقق یابد و درباره ماهیات یا صفات وجود و یا حق تعالی به گونه‌ای خاص از تحقق داشتن مطرح است که از آن به تحقق یا حیثیت تقییدیه یاد کردیم.

این امور با قید وجود و به واسطه آنکه احوال، شئون و صفات وجودند، موجودند و واقعیت دارند و بر خلاف وجود خداوند یا ممکنات، به طور ذاتی از تحقق بهره‌ای ندارند. دقت در این نوع از تحقق همان است که راهگشای ما در بسیاری از مسائل حکمت متعالیه و عرفان است.

پس از تبیین فلسفی انواع حیثیات، می‌توان به ارائه یک تبیین عقلانی موجه از دیدگاه عرفا درباره چگونگی ارتباط خلق و حق، یعنی دیدگاه وحدت وجود پرداخت.

بنابر آنچه گذشت، بیان عارف چنین است که مصداق بالذات وجود، تنها بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است. از آنجا که این ذات، ویژگی اطلاق و عدم تناهی دارد، نفس این ویژگی اطلاق سبب می‌شود که تمام کثرات امکانی، در عین حال که غیر یکدیگرند و تمایز میان آنها نفس‌الامری است، به وجود حق موجود باشند، یعنی مصداق بالذات وجود نباشند، بلکه به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق موجود باشند. بدین ترتیب همه کثرات امکانی، همان تطورات و شئون آن ذات یگانه و مطلق خواهند بود.

۳-۴. تشکیک خاص صدرایی

ملاصدرا در اواخر جلد دوم کتاب اسفار (ص ۳۰۰-۳۰۱) از نظریه تشکیک خاص به نظریه وحدت شخصی وجود می‌گراید. اما ببینیم این نظریه چیست که ملاصدرا از آن عبور می‌کند.

نوع نگاه صدرالمতالیهین به نظام هستی، آن چنان‌که در نظر ابتدایی خویش مطرح ساخته، به تشکیک خاصی شهرت یافته است. در دیدگاه صدرای همه واقعیت، از یک وجود تشکیکی تشکیل شده است که از نقطه اوج و مرتبه بی‌نهایت - که شدت وجودی در آنجا حد و مرز ندارد - شروع شده و به تدریج ضعیف می‌شود و آن قدر این تنزل ادامه می‌یابد تا به ضعیف‌ترین مرحله وجود که پس از آن عدم محض است، می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۱، ۶۹-۷۰ و ۴۰۱-۴۰۲)

بنابراین یک وجود یکپارچه - نه تکه‌تکه - و سریان یافته که به صورت تشکیکی و شدت و ضعفی از وجود بی‌نهایت شدید - که حق تعالی است - شروع می‌شود و مراتب بی‌شماری از وجودات مختلف را بر اساس شدت و ضعف وجودی ترتیب می‌دهد تا ضعیف‌ترین مرحله وجودی - که در فلسفه «ماده نخستین» است - نظام هستی‌شناسانه حکمت متعالیه را سامان می‌دهد. در این دستگاه هر چند در نقطه اوج، وجود صرف است و به خاطر بی‌نهایت بودنش از ماهیت خبری نیست، اما در تمام مراتب دیگر وجود، به خاطر محدودیت آن، ماهیت‌ها نیز معنا می‌یابند، زیرا در هر مرتبه‌ای وجود به جهت میزان شدت و ضعفش به گونه‌ای خاص جلوه می‌کند که این گونه خاص از جلوه همان ماهیت است.

در این سامانه هستی‌شناسانه، هر سه نوع تحقق که در مقدمه پیش گفته شد، قابل شمارش است، زیرا مرتبه اوج هستی که حق تعالی است، بدون نیاز به علت و قیدی متحقق و موجود است و جدا از آن مرتبه، تمام مراتب وجود تا ضعیف‌ترین آن با حیثیت تعلیلیه تحقق دارند و از این سامانه تشکیکی در سه موضوع تحقق با حیثیت تقییدیه که

بیشتر مورد عنایت ماست، وجود دارد، یکی صفات واجب تعالی است که در نقطه اوج تحقق دارد و دیگر صفات وجود همچون: وحدت، فعلیت، علیت و... که در همه مراتب وجود هست و سوم ماهیاتی است که در هر مرتبه از وجود پدیدارند. در این سه موضوع اموری که ذکر شد- باقیه وجود- و از آنجا که صفات و حالات و عوارض وجودند، موجود و متحقق می‌باشند. گفتیم که ملاصدرا در اواخر جلد دوم کتاب اسفار از این نظریه تشکیک خاص به نظریه وحدت وجود می‌گراید.

۴-۴. تحلیل عرفانی از نظام واقعیت

عرفا تشکیک خاص صدرالمتهلین را نمی‌پذیرند و به دیگر سخن، شدت و ضعف در اصل وجود را قبول ندارند، زیرا به اعتقاد ایشان یک وجود بسیط یکپارچه و بی‌نهایت، واقع را فرا گرفته که همان وجود خداوند است و دیگر وجودی در میان نیست. اما آن وجود واحد، دارای ظهور و تجلی است که به صورت تشکیکی و شدت و ضعفی از کامل‌ترین تا ضعیف‌ترین ظهور را در بر گرفته است.

در اصطلاح عرفا از آن ظهور به «نفس رحمانی» یا «وجود منبسط» یاد می‌شود که در هر مرتبه‌اش حق تعالی به نوعی ظهور می‌کند؛ در یک مرحله ظهور کامل و در مرحله پسین ظهوری ضعیف‌تر و... که از آن با نام «تشکیک خاص الخاصی» یاد می‌شود.

بنابراین بر خلاف حکمت متعالیه که اختلاف موجودات هستی را زیر سر تشکیک و شدت و ضعف در وجود می‌شمارد، به نظر اهل معرفت، اختلاف ممکنات و کثرات عالم زیر سر تشکیک و شدت و ضعف در ظهور وجود است نه نفس آن. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶)

در این سامانه هستی‌شناسانه عرفانی فقط دو نوع از «تحقق داشتن» یافت می‌شود، زیرا در این دستگاه تحقق با حیثیت تعلیلی که علت افاضه وجود معلول باشد، وجود ندارد، چون دو وجود مطرح نیست تا یکی علت و دیگری معلول باشد. از این‌رو در نظام علیت با تفسیری که در فلسفه مطرح است، در عرفان راهی ندارد و جای خود را به تشآن و تجلی می‌دهد که تفسیر عمیق‌تری از خلقت است، یعنی آنچه که در خارج با عنوان حیثیت

«تاثیر» یافت می‌شود و مبنای بحث علیت قرار می‌گیرد، با نظر تحقیقی چیزی جز تشان نیست. بنابراین در نظر نهایی، رابطه حق با کثرات امکانی، رابطه علت با معلول‌ها نیست، بلکه نسبت ذی‌شان با شئون آن است. یعنی همه موجودات و ممکنات، همگی به واسطه وجود حق تعالی موجودند، البته نه به آن معنا که حق تعالی به آنها وجود افاضه می‌کند پس تحقق می‌یابند، بلکه بدین معنا که چون اسمای وجود حق و صفات اویند، تحقق دارند و چون مظاهر شئون و جلوه‌های حق تعالی هستند، موجودند.

بنابراین اگر در عرفان برای موجودات و غیر خدا وجودی قائل نیستند، بدان معنا نیست که هیچ واقعیتی نداشته و هیچ‌و‌پوچ باشند، بلکه برای تحقق با حیثیت اطلاقی یا تقلیلی برای غیر خدا قایل نبوده و آنها را به صورت تقیید به وجود حق، موجود و واقعی می‌شمارند و گاه در عبارات خود از این نوع تحقق و وجود به «وجود مجازی»، وجود غیر حقیقی، وجود وهمی و مانند آن یاد می‌کنند.

استاد آقا محمدرضا قمشه‌ای محقق بزرگ فلسفه و عرفان نظری، در حاشیه کتاب تمهید القواعد با گردآوری آرای مهم اندیشمندان اسلامی در تبیین رابطه وحدت و کثرت، ایشان را به سه دسته عمده تقسیم می‌کند:

دسته اول: متکلمان هستند که کثرت را در متن واقع خارجی، حقیقی می‌دانند و وحدت را اعتباری می‌پندارند.

دسته دوم: گروهی از متصوفه هستند که در مقابل متکلمان قرار دارند و هرگونه کثرت را نفی می‌کنند و آن را اعتباری و غیر نفس الامری می‌دانند.

دسته سوم: که حکیمان الهی و عارفان محقق هستند، دیدگاه دیگری دارند:

«فی کثرة الأشياء الظاهرة فی الوجود و وحدتها، من الواجب والممكن، جوهرأ کان أو عرضاً، ثلاثة مذاهب: ... و بإزاء هؤلاء طائفة من الصوفية، قد ذهب إلى أنها ليست واقعة فی الوجود، و لا موجودة فی نفس الأمر، و الموجود فيه، ذات واحدة بسیطة واجبة لذاتها، قائمة بنفسها... فتكون الوحدة حقیقیة والكثرة اعتباریة محضه، و لعلهم یسندون ذلك إلى

مکاشفاتهم. و یلزمهم نفی الشرایع والملل و انزال الکتب و ارسال الرسل و یکذبهم الحس والعقل. و بإزاء کلنا الطائفتین فریق من العلماء الراسخین و العرفاء الشامخین و الحکماء المتألهین،... الکثره الظاهره فی الوجود، حقیقه... فالوحده متطوره بالکثره و الکثره اطوار الوحده، وهذا معنی الوحده فی الکثره والکثره فی الوحده.» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۹۱-۱۹۲)

« درباره کثرت و وحدت اشیای آشکار در هستی - شامل واجب و ممکن و عرض یا جوهر - سه مذهب وجود دارد... و در مقابل متکلمان، گروهی از متصوفه هستند که برآنند کثرت نه در دار هستی و نه در نفس الامر موجود نیست، بلکه موجود در این دو، تنها یک ذات واحد بسیط واجب بذات است که قائم به خودش است... بنابراین نظر، وحدت حقیقی و کثرت، اعتباری محض خواهد بود و شاید آنها این نظریه را به مکاشفه‌های خویش استناد دهند. با چنین رأیی، نفی شرایع و ادیان و نزول کتاب‌های آسمانی و فرستادن پیامبران لازم می‌آید و این نظر را، هم حس و هم عقل تکذیب می‌کنند. در مقابل هر دو گروه یعنی متکلمان و جهله صوفیه، گروهی از عالمان راسخ در علم و عارفان بلندمرتبه و حکیمان متأله هستند که می‌گویند کثرت آشکار در هستی، حقیقی است و وحدتش هم حقیقی است... بنابراین، وحدت به واسطه کثرت گوناگون می‌شود و کثرت شئون وحدت است.»

در این بیان، این فیلسوف صدرایی و محقق عرفان نظری بر این واقعیت تأکید می‌کند که در نظر محققان و راسخان در علم، کثرات نفس الامر دارند، هرچند چیزی جز اطوار حقیقی واحد نیستند، یعنی در تحلیل نهایی «اطوار» و شئون حق موجود نیستند، مگر به واسطه حیثیت تقییدی شأنی وجود اطلاق و یگانه حق تعالی.

۴-۵. تبیین وحدت شخصیه وجود

به اعتقاد عرفا، ادراکات عرفانی بیان‌ناپذیرند و هر نوع مفهوم‌سازی واقعیت آنها را می‌پوشاند و مخاطب را به جهل می‌اندازد. از این جهت، برای روشنی بیشتر مقصود خود در وحدت شخصیه و چگونگی ارتباط حق و خلق که از دقیق‌ترین مباحث عرفانی است از تمثیل نیز بهره می‌برند اما همیشه باید مراقب بود که در این مثال زدن‌ها فقط جنبه‌هایی که

تمثیل از آن جنبه یا جنبه‌ها صورت پذیرفته باشد، مورد دقت قرار گیرد، وگرنه سریان دادن همه احکام مثال بر مثل موجب کج‌فهمی و برداشت نادرست می‌شود. عرفای تمام فرهنگ‌ها در این امر متفق‌اند که اساس و عمق عرفان را در سکوت باید جست و جو کرد و تجربه‌های عرفانی بیان‌ناپذیر است.

عرفا ماهیت تجربه عرفانی را طوری می‌دانند که ذاتاً قابل بیان نیست، چرا که ابزار تعبیر و بیان به منظور این است که مفهومی را به دیگری منتقل کند تا طرف مقابل آن را فهم نماید. ادراکات عرفانی به تعبیر ابن‌عربی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ بخشی به علم احوال مربوطند و بخشی به علم اسرار، مانند شیرینی عسل، تلخی صبر، عشق، وجد، شوق و امثال آنها. محال است کسی به این امور پی ببرد مگر آنکه خود بدان‌ها متصف شده و آن‌ها را چشیده باشد. (کاکائی، ۱۳۸۵: ۴۶۴) بعضی از علوم عرفان نیز چنین‌اند بلکه به تعبیر ابن‌عربی: «هر علم که از راه ذوق به دست نیامده باشد علم اهل الله نیست.» (ابن‌عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ۵۷۴)

این احوال و ذوقیات را می‌توان ادراک کرد ولی به توصیف در نمی‌آیند؛ «یدرک و لا یوصف»، اینها را باید جزء لطایف شمرد. به تعبیر ابن‌عربی یکی از معانی لطیفه، عبارت است از اشاره‌ای که معنای آن دقیق باشد به نحوی که در فهم آشکار شود ولی عبارت گنجایش بیان آن را نداشته باشد. علوم ادواق و احوال از آن دسته علوم‌اند که دانسته می‌شوند ولی بیان نمی‌گردند. (همان، ج ۱، ۵۰۳)

برخی از نویسندگان، رمز بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را در همین امر یعنی ناشی از قصور ناعارفان می‌دانند. چرا که این آنان‌اند که توانایی ادراک این امور را ندارند. همچنان که رنگ‌ها را به کور مادرزاد نمی‌توان شناساند، ناعارف نیز باطناً نابیناست و احوال عرفانی را نمی‌توان بدو منتقل کرد.

گفتیم که ابن‌عربی ادراکات عرفانی را دو دسته می‌داند: علم احوال و علم اسرار. علم احوال اموری را شامل می‌شود که به نوعی به عاطفه و شور و حال برمی‌گردد. اما تجربه

عرفانی وحدت وجود از این دست نیست بلکه عنصر اصلی این تجربه نوعی درک است، یعنی پی بردن به وحدت کثرات. سکر و مستی عرفانی تنها برای کسانی قابل توصیف است که دارای ذائقه عرفانی باشند. در نتیجه کسانی که بتوانند آن را فهم کنند نادرند و توصیف آن برای غیر عارفان مانند توصیف رنگ برای کور مادرزاد است.

اما گاه سخن از علم اسرار است که فوق طور عقل می باشد. (همان، ج ۱، ۳۱) مصداق بارز آن تجربه وحدت وجود است. در اینجا عارفی که در طور عقل باشد، حتی اگر بخواهد همان تجربه را که در طوری و رای طور عقل مشاهده کرده است، برای خود نیز بازگو کند دچار مشکل می شود. یعنی بیان آن حتی برای خود عارف نیز مشکل است چه رسد به غیر او که در آنچه دیده و تجربه کرده حیران است. چگونه می تواند همان چیزی که عقل را به حیرت انداخته برای سایر عقلا بیان نماید؟ بنابراین وحدت وجود با تناقض های منطقی که ایجاد می کند، عرفا را دچار مشکل تعبیر می سازد و عقل را به حیرت می افکند، لذا از علم احوال نبوده بلکه به علم اسرار تعلق دارد.

از تفاوت های علم احوال و علم اسرار این است که برای اولی می توان اصطلاحی وضع کرد- مثلا حالتی عرفانی را «سکر» یا «مستی» نامید- ولی یافتن اصطلاح برای علم اسرار مشکل، بلکه غیر ممکن است و تنها به نحو اشاره می توان بدان پرداخت، چرا که در علم اسرار و در وحدت وجود، پای «باطن» یعنی سر ربوبی در میان می باشد که از توصیف عقل خارج است. چنان که ابن عربی می گوید: ذوق را که همان علم به کیفیات است تنها به کسانی می توان منتقل ساخت و با آنان در باب آن به گفت و گو نشست که خود آن را تجربه کرده باشند، مشروط بر آنکه گوینده و شنونده بر اصطلاح معینی در این باب توافق کرده باشند، اما اگر چنین اصطلاحی را وضع نکرده باشند، این ذوق قابل انتقال نیست این امر فقط در باب علم ذوقی مربوط به ما سوی الله صادق است، مانند محسوسات و لذت محسوسات و لذت عقلی و فکری. برای این امور می توان اصطلاحی یافت که تا حدودی

معنای آنها را برساند. اما برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمی‌توان یافت زیرا آن ذوق اسرار است که خارج از ذوق نظری و حسی است. (همان، ج ۳، ۳۸۴)

بنابراین، هرچند عارف وحدت وجود را در خیال شهود کرده و چشیده است، لیکن به دلیل تناقض‌آمیز بودن، قابل ارائه در قالب عقل و منطق نیست تا چه رسد به زبان و بیان. این است که اکهارت عارف نامدار غربی در مورد پیامبران به عنوان اسوه‌ها و پیشوایان عرفا چنین می‌گوید: پیامبران در روشنایی هدایت سر می‌کنند... و گاه بی‌تاب می‌شوند که به دنیای عادی بازگردند و از آنچه می‌دانند به ما سخن گویند... تا مگر به ما طریق معرفت به خداوند بیاموزند. از افشای این راز، مهر خاموشی بر لبان‌شان می‌افتد و زبان در کام می‌ماند، و این سه سبب دارد: نخست این که لطف و عنایتی که به نور بصیرت خویش در خداوند یافته‌اند عظیم‌تر و مرموزتر از آن است که فهم بشر بتواند تصور کرد... دوم این که آنچه اینان در خداوند سراغ کرده‌اند از لحاظ علو و عظمت با ذات او برابری می‌کند و هیچ صورت و تصویری از آن به ذهن نمی‌آید که بتوانش باز گفت. سوم اینکه خاموش ماندنشان از این است که به سرّ ربوبی پی برده‌اند و این راز، رازی ست سر به مهر و ناگفتنی. (کاکایی، ۱۳۸۵: ۴۶۸)

مسئله ما اکنون این است که: آیا ابن‌عربی، تبیین وحدت وجود، کثرت موجودات و حل مسائل این باب را از طریق عقل فلسفی و استدلال، انجام می‌دهد یا از ابزار دیگری برای روشن شدن معنای سوال فوق استفاده می‌کند؟ ابن‌عربی چگونه و از چه راهی وحدت وجود را درک کرده است؟ از راه عقل یا کشف و ذوق یا راه دیگری؟ اما چگونه و به چه زبانی می‌خواهد آن را بازگو کند؟ لازم است متذکر شویم که ابن‌عربی، قطعاً از طریق عقل فلسفی، به وحدت وجود نرسیده است.

او خود در فتوحات درباره چگونگی حصول علم به طور کلی چنین می‌گوید:

«علم صحیح را نه فکر اعطا می‌کند و نه آن چیزی که عقلاً به لحاظ تفکر تقریر می‌کنند. علم صحیح نوری است الهی که خدا در قلب عالم می‌افکند و هر که اهل کشف نیست، دارای علم نمی‌باشد.» (ابن‌عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ۳۳۰)

۵. نظریه وحدت وجود ابن عربی

وحدت وجود از بنیانی‌ترین معانی در عرفان است که عرفان اسلامی و غیر اسلامی در مورد آن سخن گفته‌اند و در مکتب ابن عربی اصل الاصول به شمار می‌رود. طبق مبنای فوق، مجدداً تأکید می‌کنیم وجود حقیقی است واحد و ازلی که این وجود واحد ازلی البته جز خدا نیست و عالم وجود، وجود مستقل حقیقی ندارد. وجود حقیقی یک چیز بیش نیست و هرچه که به نظر، وجود می‌آید، مظاهر گوناگون آن حقیقت واحد، که همان وجود الهی است می‌باشد.

بنابراین، به دو وجود جداگانه (یکی به نام خالق و دیگری به نام مخلوق) نمی‌توان قائل شد، بلکه باید به یک وجود حقیقی قایل شد، که آن وجود حق گاهی به رتبه خلق تدنی و تنزل کرده و عین خلق می‌گردد.

ابن عربی در یک‌جا می‌گوید: «فما وصفناه بوصف الّا کنا نحن ذلک الوصف، فوجودنا وجوده، و نحن مفتقر الیه من حیث وجودنا، و هو مفتقر الینا من حیث ظهوره لنفسه» (ابن عربی، ۲۰۰۹، ۱۶۴) ما هرچه از او بگوییم در حقیقت از خود وصف کرده‌ایم و از خود گفته‌ایم؛ زیرا هستی ما هستی او است، ما برای هست شدن به او نیازمندیم و او برای ظاهر شدنش به ما نیازمند است.

از نظر او خدا و خلق یک چیزند که به هم نیاز دارند؛ زیرا صورت یک حقیقت‌اند، پس خلق جز اسما و صفات حق چیز دیگری نیست. منتهی نسبت هستی به خدا نسبتی حقیقی و نسبت هستی به خلق نسبتی مجازی است.

در فتوحات مکیّه درباره «حیرت» رجال می‌گوید: «فرق میان حیرت اهل الله و اهل نظر این است که صاحب عقل می‌گوید:

و فی کل شیء له آیه / تدل علی انه واحد

ولی صاحب تجلی می‌سراید:

و فی کل شیء له آیه / تدل علی انه عینه

پس در دار وجود جز خدا چیزی نیست و خدا را جز خودش، کسی و چیزی نمی‌شناسد، و ناظر به این حقیقت واحد است آن کسی که مثل ابویزید "انا الله" گفته، و غیر او از متقدمان که "سبحانی" گفته است. (ابن عربی، ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۷۲)

و بالأخره صریح‌ترین عبارت ابن عربی در وحدت وجود که مورد نقد و انتقاد زیادی واقع گشته، عبارت زیر و ابیات متعاقب آن است که در فتوحات آورده است:

«فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها»

«فما نظرت عینی الی غیر وجهه / و ما سمعت اذنی خلاف کلامه»

«فکل وجود کان فیه وجوده / و کل شخیص لم یزل فی منامه»

یعنی پاک و منزّه است کسی که اشیا را ظاهر ساخت و او عین آن اشیا است. / یعنی چشمم به جز روی او به چیزی ننگریسته، و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده است / پس وجود هر چیزی در او است و هر کس در مکان آرامش او آرمیده است. (همان، ج ۲، ۴۵۹)

بنابراین، وحدت وجود به عنوان محور اساسی مکاتب و مذاهب عرفانی به معنای این است که هر وجودی که در عالم مشاهده می‌شود، جز تجلیات خدا چیزی نیست. نه این که اینها آفریده او است، بلکه به این معنا که اینها همه او است؛ یعنی به جای این که گفته شود: عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست، باید گفته شود: که همه عالم او است. چنان که شیخ محمود شبستری از عرفای قرن هشتم در گلشن راز سروده است:

جناب حضرت حق را «دویی» نیست	در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
شود با وجه باقی، غیر هالک	یکی گردد سلوک و سیر و سالک

محمد غزالی می‌گوید: «عرفا از حضيض مجاز به اوج حقیقت پرواز کرده و پس از استکمال خود در این معراج، بالعیان می‌بینند که در دار هستی جز خدا دئاری نیست. و همه چیز جز وجه او هالک است، نه تنها در یک زمان، بلکه ازلاً و ابداً... و همه چیز را دو وجه است: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا که به اعتبار و لحاظ وجه نخست،

عدم است و به لحاظ وجه دوم موجود است. در نتیجه جز خدا و وجه او موجودی نیست: "کل شیء هالک الا وجهه" ازلاً و ابداً. و بدین جهت عارفان محتاج نیستند که برای شنیدن ندای "لمن الملك اليوم؟ الله الواحد القهار" تا روز قیامت منتظر بمانند، بلکه این ندا هرگز از گوش آنان قطع نمی‌شود. و ایشان از "الله اکبر" این معنا را استنباط نمی‌کنند که او از همه بزرگ‌تر است، حاشا! که در دار وجود غیر او دیاری نیست تا او از آنان بزرگ‌تر باشد. غیر هرگز در مرتبه معیت با حق، قرار نمی‌گیرد. (غزالی، ۱۳۹۹: ۱۵۰-۱۵۲)

گفتنی است که اصطلاح اصالت وجود در کلمات محیی‌الدین دیده نمی‌شود و قبل از او چنین اصطلاحی رواج نداشت، بلکه شارحین کتاب‌های ابن‌عربی و عرفای پس از وی با الهام از تعالیم ابن‌عربی چنین اصطلاحی را رواج دادند.

عرفای فیلسوف، مانند صدرالمتهلین و دیگران برای وحدت وجود استدلال فیلسوفانه‌ای را ذکر کردند که مبتنی بر اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود است. از جمله ادله این است که: با توجه به اشتراک معنوی وجود، باید وجود حقیقت واحدی باشد؛ زیرا انتزاع معنای واحد از حقایق مختلفه، امکان ندارد. نیز از جمله مبادی و اصولی که در تأیید نظریه وحدت وجود در فلسفه مطرح است، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است. به این بیان که: ذات بسیط حق اگر شامل بعضی از حقایق نباشد، لازمه آن ترکیب ذات است - و لو به حسب اعتبار عقل - از وجدان و فقدان، و ترکیب با بساطت سازگار نیست. پس باید گفت که وجود مطلق کمالات همه موجودات را به نحو ابط دارد. (یثربی، ۱۳۹۷: ۱۲۷ و ۱۲۸)

۵-۱. دلیل مخالفت فقها و متکلمان

عده‌ای از فقها و متکلمان چه شیعه و چه سنی و چه حتی از متکلمان مسیحی، نسبت به عقاید عرفا و متصوفه، مخصوصاً عقیده به وحدت وجود ایراداتی گرفته‌اند. بعضی حتی عرفا را به جهت بیان چنین نظریاتی تکفیر کرده‌اند؛ زیرا چنین عقیده‌ای را متناقض با تعالیم الهی می‌دانستند. به عنوان مثال «لا اله الا الله» را که اولین شعار اسلام است با «لاوجود الا الله» در تضاد می‌بینند؛ زیرا اولی دلالت دارد بر این که غیر از خدا را، مانند بت‌ها و الهه‌ها و

معبودهای دیگر، نباید پرستش کرد، ولی شعار دوم می‌گوید: هرچه هست، چه بت و چه صنم و چه هر معبود دیگر، خدا است و غیر از خدا اصولاً چیز دیگری نیست، بلکه خدا است که در قالب‌های مختلف پرستیده می‌شود.

یا این‌که عرفا گفته‌اند: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها»، ایراد گرفته‌اند که مگر می‌شود خدا عین موجودات گردد، در حالی‌که بعض موجودات پست و کثیف و آلوده و نجس‌اند؟ پس این کلام عین کفر است.

البته باید گفت: یا بعضی از عرفا در بیان مقصود خود قصور داشته‌اند، و یا بعضی از منتقدان به کنه معنای کلام‌شان پی نبرده‌اند. همین مسئله منشأ ایرادات و اشکالات شده، و سبب داوری‌های ضد و نقیض در مورد عرفا عموماً و ابن عربی خصوصاً شده است. بحث وحدت وجود بحث سنگین و دقیقی است که نه هرکسی می‌تواند بیان کاملی از آن ارائه نماید و نه هرکس بیان آن‌را می‌تواند هضم نماید.

صدرالمتألهین یکی از کسانی است که بحث وحدت وجود را سعی نموده تا کاملاً تحلیل نماید تا جلوی اشتباه از برداشت گرفته شود.

وی در کیفیت سریان حقیقت وجود در موجودات متعین و حقایق خاص، می‌گوید:

بدان‌که اشیا در مقام هستی دارای سه مرتبه‌اند:

مرتبه اول: آن هستی ناب و به غیر وابسته نبوده و به هیچ قیدی مقید نیست که عرفا از آن به «هویت غیبیه» و «غیب مطلق» و «ذات احدیه» تعبیر می‌کنند و آن‌را نه اسمی است و نه نعتی، و نه متعلق معرفتی واقع می‌شود.

مرتبه دوم: هستی متعلق به غیر، که همان وجود مقید است به وصف زاید و منوع به احکام محدود، مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکبات، نظیر انسان و جانوران و درخت و باد و موجودات خاص دیگر.

مرتبه سوم: آن «وجود منبسط» مطلق که عمومیت آن از نوع عمومیت کلیت نیست، بلکه به گونه‌ای دیگر است، از آن جهت که وجود، محض تحصیل و فعلیت است و کلی

خواه طبیعی باشد یا عقلی، در حال ابهام بوده و در تحصیل و هستی خود نیازمند انضمام شیء دیگر می‌باشد. و وحدت این وجود منبسط عددی نیست؛ چون یک حقیقت است که بر هیاکل ممکنات انبساط یافته... و او اصل جهان است و فلک حیات است و عرش رحمان و «الحق المخلوق به» در تعابیر صوفیه و حقیقه الحقایق است... (ملاصدرا، ۱۳۹۸، ج ۲، ۳۲۷ - ۳۳۰)

سپس به دنبال این بحث، تحت عنوان رفع اشتباه اضافه می‌کند:

از آنچه گفتیم ثابت شد که در عرف عارفان وقتی که بر حق واجب، وجود مطلق اطلاق می‌شود، مرادشان وجود به معنای اول است؛ یعنی آن حقیقت به شرط لا شیء، نه این معنای اخیر، و گرنه چنانچه پیدا است گرفتار مفاسد شنیعی خواهد شد و چقدر گمراهی‌ها و عقاید فاسدی که از اشتباه و عدم تشخیص میان این دو معنا پیش می‌آید، و کار به قول به الحاد و اباحه و حلول و اتصاف حق اول به صفات ممکنات و محل نقائص و حادثات، می‌کشد. (همان، ص ۳۳۰)

صدرالمتألهین در جای دیگر تحت عنوان «وهم و تنبیه» چنین می‌گوید:

عده‌ای از جاهلان منسوب به تصوف، از آن مقلدانی که طریق عالمان عارف را تحصیل نکرده‌اند و به مقام عرفان نرسیده‌اند، به دلیل ناتوانی فکری و سستی اعتقاد و سلطه وهم بر باطن‌شان، چنین گمان کرده‌اند که ذات احدیت که در زبان عرفا از آن به عنوان «مقام احدیت» و «غیب هویت» و «غیب الغیوب» تعبیر می‌شود، به صورت مجرد از مجالی و ظهور، دارای تحقق بالفعل نیست، بلکه متحقق همان عالم صورت است و قوای روحانی و حسی آن و «الله» همان ظاهر مجموع است نه حقیقتی غیر از آن و آن ظاهر مجموع عبارت از حقیقت انسان کبیر و کتاب مبین، که این انسان صغیر، نمونه و نسخه مختصری است از آن. و این سخن و عقیده، کفری است رسوا و زندقه محض است. و هر کسی که دارای اندک مایه علمی باشد، چنین سخنی بر زبان نمی‌راند. و نسبت این امر به اکابر صوفیه و رؤسای ایشان، افترا محض و افک عظیم است و ضمیر و باطن آنان از این سخن‌ها منزّه

است و بعید نیست که عامل چنین گمان جاهلانه‌ای اشتباه در اطلاقات وجود باشد که گاهی وجود بر ذات حق اطلاق می‌شود و گاهی بر مطلق شامل و گاهی بر معنای عام عقلی.

در اینجا مناسب است برای تأیید این مطلب که اختلاف عرفا و دیگر علما دین به دلیل سوء تعبیر، یا نارسایی بیان بوده و یا به جهت بدفهمی و سوء برداشت به ذکر یک مورد اشاره کنیم:

یکی از کتبی که در ردّ عرفان و تصوف تألیف شده است؛ کتاب *مصراع التصوف* نوشته برهان الدین بقاعی (۸۰۹ - ۸۸۸ق) است که در آن کتاب نمونه‌هایی از این سوء برداشت‌ها ذکر شده است که ما به یک مورد اشاره می‌کنیم:

شیخ زین‌الدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی، که بقاعی او را به لقب شیخ الشیوخ و امام قروه و شیخ الاسلام و حافظ عصر، خوانده درباره ابن عربی می‌گوید:

پس این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان آمد و کار صوفیه را تصویب نموده و آنان را جزو خداشناسان دانسته و گفته: در حقیقت، عارف کسی است که حق را در همه چیز می‌بیند، بلکه آن‌را عین همه چیز می‌داند. و بی‌تردید شرک گوینده این سخن از شرک یهود و نصاری بدتر است، چه یهود و نصاری، بنده‌ای از بندگان مقرب خدا را پرستش نمودند و این ابن عربی پرستش گوساله و بت را عین پرستش خدا می‌داند، بلکه سخن وی به آنجا می‌انجامد که خدا را عین سگ و خوک و... بداند و حتی عین کثافت! و یکی از فاضلان و اهل علم راست‌گو، برای من نقل کرد که در حدود اسکندریه یکی از پیروان این مرام را دیدم که به من اظهار داشت که خدای تعالی عین همه چیز است، و خری از آنجا می‌گذشت از او پرسیدم: و این خر هم؟! پاسخ داد که بلی. و این خر هم! و مدفوع آن هم! گفتم: این مدفوع؟! گفت: بلی، و این مدفوع هم! و...

در مغرب‌زمین هم بسیاری از اشکالاتی که بر عرفا گرفته‌اند ناشی از سوء برداشت است و مخصوصاً قول به وحدت وجود اساس اشکال‌ها بوده است.

دکتر بارنس، کشیش بیرمنگام می‌گوید: به نظر من همه انواع وحدت وجود باید مطرود شود؛ زیرا چنانچه انسان واقعاً جزئی از خالق باشد، بدی و خباثت که در طینت انسان است، باید جزو خداوند باشد. (یثربی، ۱۳۹۷: ۱۷۳)

«استیس» از متکلمان مسیحی در مورد اشکالات بر نظریه وحدت وجود می‌نویسد: ظاهراً سه علت عمده برای بدبینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود می‌توان پیدا کرد. نخست این‌که: یکتاپرستی قائل به خدای متشخص است، حال آن‌که وحدت وجود از نظر متفکران غربی قایل به یک مطلق نامتشخص است. دوم آن‌که: ایراد می‌کنند که اگر طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در او است، «الوهی» باشد، در آن صورت «شر» نیز الوهی خواهد بود.

سوم این‌که: در همه ادیان، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال و یا جبروت خدا وجود دارد. این احساس درست برابر با همان تصویری است که «رودلف اوتو» از «سر هیبت» دارد. بشر در جنب خدا هیچ نیست، وجودی است گنه‌کار و محجوب از خدای خویش که در حالت آرایش و آمرزش نیافته‌اش، سزاوار خطاب «ظلم و جهول» است. با این وصف، ناسزا و در واقع کفران محض است که داعیه اتحاد، به معنای یکسانی با خدای خود داشته باشد. بین خدا و انسان، و بین خدا و جهان، بینونتی در میان است. (همان، ۱۷۳)

۶. نتیجه‌گیری

وحدت وجود» از بنیانی‌ترین معانی در عرفان است و در مکتب عرفایی مانند ابن عربی اصل الاصول به شمار می‌رود. طبق این مبنا، «وجود» حقیقتی است واحد و ازلی، و آن جز خدا نیست و غیر از او، وجود، حقیقتی ندارد، و هرچه به نظر می‌آید، در حقیقت، مظاهر گوناگون آن حقیقت واحد است، که به صورت اشیا تجلی یافته است، و اینها همه عین آن وجود حقیقی واحد هستند. برای وحدت وجود استدلال فلسفی هم شده است، هرچند که اصل در اثبات آن ظاهراً متکی بر کشف و شهود است. این استدلال مبتنی بر «اصالت وجود» و «اشتراک معنوی وجود» است. از جمله ادله این است که با توجه به اشتراک

معنوی وجود، وجود باید حقیقت واحدی باشد؛ زیرا انتزاع معنای واحد از حقایق مختلفه، امکان ندارد. نیز برای تأیید نظر وحدت وجود به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» تمسک کرده‌اند.

در میان فقها و متکلمان عده‌ای با نظریه وحدت وجود مخالفت کرده‌اند و بعضی آنرا برابر با شرک می‌دانند و وجود خدا را از وجود اشیا جدا می‌دانند و از نظر ایشان پاکی وجود خدا با آلودگی اشیای مادی قابل جمع نیست. به نظر می‌رسد که مخالفت شدید عده‌ای از علما با عرفا و با نظریه وحدت وجود خصوصاً، به دلیل سنگینی و عمق مطالب مطرح شده در عرفان و به‌ویژه نظریه مذکور است، به گونه‌ای که عده‌ای مدعی عرفان نتوانسته‌اند به نحو احسن، مسئله را مطرح کنند، و عده‌ای نیز به دلیل ضعف بنیّه علمی قابلیت پذیرش آن مطلب دقیق را نداشتند.

صدر المتألهین به عنوان یک فیلسوف عارف مسلک، تلاش در تنقیح معنای وحدت وجود و زدودن شبهات بر اثر سوء برداشت‌ها نموده است. از جمله در کتاب *سفار* / *اربعه* بین هستی ناب که به هیچ قیدی مقید نیست که از آن به «ذات احدیت» و امثال آن تعبیر می‌شود، و بین «هستی منبسط» که بر هیاکل ممکنات انبساط یافته است، تفاوت قایل شده و مراد عرفا از وحدت وجود و وجود مطلق را معنای اول می‌داند نه دوم. و منشأ اشتباهات و انکارها و تکفیرها را این خلط معانی می‌داند.

به این ترتیب معلوم می‌شود که چرا متکلمان و فقها چه اسلامی و چه غیر اسلامی با نظریه وحدت وجود مخالفت دارند؟ و واضح گردید که سنگینی مطلب و عدم وضوح آن و بیان غلط بعضی از جهال مدعی عرفان و گرانی پذیرش بعضی اذهان از جمله دلایل اصلی انکار این نظریه بوده است. صحیح این است که درباره چنین مطلب عمیقی کسانی که آگاهی ندارند اظهار نظر نمایند و کسانی که منظور عرفا را هم درک نمی‌کنند آنها را متهم به کفر و الحاد نکنند. و انصاف این است که به جای تکفیر و تفسیق اظهار بی‌اطلاعی نمایند.

کتاب‌نامه

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۷۵) نص النصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم، هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: طوس.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰) تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: انجمن فلسفه ایران، بوستان کتاب.
- ابن‌عربی (۲۰۰۹) فصوص الحکم، چاپ بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۷۷) فصوص الحکم، شرح خوارزمی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (بی تا) الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
- ابن‌فناری، حمزه (۱۳۷۰) مصباح الانس (شرح مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی)، تهران: انتشارات مولی.
- احمدی، احسان (۱۳۸۸) موج دریاست، (درآمدی بر وحدت وجود به تقریر امام خمینی و ابن‌عربی)، تهران: موسسه عروج.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۳) آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق.). المحاسن، ج ۱، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- حکمت، نصراله (۱۳۷۰) مفتاح فتوحات گلشن راز شبستری، تهران: نشر علم.
- خمینی، روح‌اله (۱۳۹۴) شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- دزفولیان، کاظم (۱۳۸۹) متن و شرح گلشن راز شبستری، تهران: انتشارات طلایه.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹) منظومه، شرح و تعلیقات استاد حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۳۹) فرهنگ مصطلحات عرفا و شعرا. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید ناصر (۱۳۹۲) یازده رساله در وحدت وجود، تهران: انتشارات مولی.
- غزالی، محمد (۱۳۹۹) مشکاه الانوار، تهران: مولی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۵) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸) مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات روزبه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۸) سفار/ربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- منصور لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۰) ساحت ربوبی، شرح رساله نقدالنقود فی معرفه الوجود علامه سیدحیدر آملی، انتشارات آیه.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۶۷) سید حیدر به روایت هانری کرین، تهران: انتشارات طوس.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵) مولوی نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟، ج ۱، تهران: نشر هما.
- یثربی، یحیی (۱۳۹۷) فلسفه عرفان، تهران: بوستان کتاب.
- یزدان‌پناه، یداله (۱۳۹۲) مبانی و اصول عرفان نظری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

- Ashtiani, Jalal al-Din, Commentary on Qaysari's introduction to Fuss al-Hakm, Qom, Islamic Propaganda Office Publishing Center, 1991
- Amoli, Seyyed Haider, Jame al-Asrar and Manba al-Anwar, Tehran, Rasansh Publishing House, 2013. 16. Amininejad, Ali, Acquaintance with Islamic Mysticism, Publications of Imam Khomeini Research Educational Institute, 2014

- Ibn Turke, Sa'in al-Din, *Tamhid al-Qasa'*, corrected by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Iranian Philosophy Society, Bostan Kitab, Qom, 1981
- Ibn Arabi, *Fuss al-Hakm*, Beirut, Lebanon, Dar al-Kitab al-Alamiya, 2009
- Ibn Arabi, *Fuss al-Hakm*, Commentary by Khwarazmi, Qom, Islamic Propaganda Office Publishing Center, 1998
- Ibn Fanari, *Misbah Elans*, Moli Publications, Tehran, 1991
- Ahmadi, Ahsan, *The Wave of the Sea*, a drama on the unity of existence by Imam Khomeini and Ibn Arabi, Tehran, Aruj Institute, 2008
- Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid, *Al-Mahasen*, vol. 1, p. 241, Qom, Dar al-Katb al-Islamiyya, second edition, 1951
- Hekmat, Nasrullah, *Muftah Fatuhah*, Golshan Raz Shabestri, Nasar Alam, Tehran, 1991.
- Dezfulian, Kazem, *Text and explanation of Golshan Raz Shabestri*, Talayeh Publications, Tehran, 2010
- Tabatbai, Seyyed Nasser, *Eleven treatises on the unity of existence*, translation, Tehran, Molly Publications, 1st year, 2013
- Kakaei, Qasim, *The unity of existence according to the narration of Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Hermes Publications, 2015
- Lahiji, Shams al-Din Mohammad, *Mufatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*, Roozbeh Publications, Tehran, 1999
- Motahari, Morteza, *collection of works*, Tehran, Sadra, 8th edition, 1991
- Mansoori Larijani, Ismail, *Sahet Raboubi*, Commentary on *Naqd al-Naqudfi Ma'arfa al-Wujud* by Allameh Seyyed Haider Amoli, Ayah Publications, 2001
- Mansoornejad, Mohammad, *Seyyed Haider Bryat Henry Carbon*, Tehran, Tos Publications, 1988
- Homayi, Jalaluddin, *Maulvi Nameh; What does Molavi say?*, vol. 1, Tehran, Homa Publishing House, 10th edition, 2015
- Yazdan Panah, Yadullah, *Basics and principles of theoretical mysticism*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, 2012.