

:: وحدت وجود به روایت علامه رفیعی قزوینی (رض)::

محمدجواد رودگر¹

تاریخ وصول: 88 / 10 / 15

تاریخ تصویب: 88/12/8

چکیده

وحدت وجود، همان توحید صمدی است، غیر خدا همه شئون، اطوار و انوار وجودی او هستند که به صورت وحدت شخصی وجود یا وجود ذات مظاهر یا بود و نمود تعبیر می‌شود و در قرائت عارفان واصل هر گونه کثرت از حریم وجود حق زدوده شده الا کثرت مظاهری یا نمود بود تا وجود مختص حق سبحانه و کون از آن غیر خدا شود و کثرت ناظر به تعینات فیض منبسط گردد. وحدت وجود عالی تر و راقی تر از وحدت شهود و در حقیقت اوج عرفان و توحید است و آنچه مرحوم علامه رفیعی قزوینی در تفسیر «وحدت وجود» ارائه فرمودند ناظر به وحدت شهود است نه وحدت وجود. مقاله یاد شده نیز در سه بخش به تبیین، اثبات و تقریر وحدت وجود به خصوص نظریه و قرائت علامه رفیعی قزوینی پرداخته است.

واژگان کلیدی:

توحید، وحدت وجود، کثرت مظاهر و نمود، بسیط | الحقیقه، برهان صدیقین، علیت و تجلی.

1- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج



موضوع عرفان اصل حقیقت وجود حق «به اعتبار ارتباط او با خلق» است نه حقیقت صرف وجود که به این اعتبار کَنْزِ مَخْفَى و غَيْبُ الغیوب است و معروف هیچ عارفی و معقول هیچ عاقلی نخواهد شد. به بیان دیگر موضوع عرفان ذات احدیت و نعوت ازلیه و صفات سرمدیه حق خواهد بود و مسائل آن کیفیت صدور کثرت از ذات حق و رجوع کثرات به آن ذات و بیان مظاهر اسماء الهیه و نعوت ربانیه از حیث علمی و چگونگی و مکانیسم سلوک و مجاهدت و ریاضت در مقام شهود و وصول به حق سبحانه است، که مقدمه سلوک الی الله و آنگاه سیر فی الله است. برای عارفان و اهل الله تخلیه نفس از ردائل و تخلیه آن به کمالات ربانی، زمینه استفاضه از منبع غیبی است یعنی طهارت نفس از همه بدیها و زشتیها و اعراض از مشتبهات نفسانی شرط لازم ورود به عالم ملکوت و تحصیل کشف و شهود است که علامه رفیعی قزوینی نیز مراتب چهارگانه تجلیه، تخلیه، تخلیه و آنگاه فناء در کمالات قوه عملیه را لازمه لا ینفک سیر و حرکت معنویه و عبور از حسیضِ نقص حیوانیت به ذروه علیای انسانیت و اوج سعادت و کمال معرفی نموده، و فناء را در سه درجه: فنای در افعال = مَحْو، فناء در صفات حق = طَمْس و فنای در ذات احدیت = مُحَقّ شرح نمود؛ تا تبیین آن که عارف الهی و سالک کوی دوست در تکامل تدریجی و شدن دیالکتیکی و دینامیکی که طی مقامات و منازل است به «حقیقت توحید» یا ظهور و تحقق توحید صافی و خالص برسد و پس از طی و تحمل آخرین منازل و سفر الی الله به لسان حقیقت گوید: «یا هو یا من لیس الا هو» تا از هویت سالک و همه ممکنات چیزی نماند و همگی در تجلی حقیقت حق متلاشی و مضمحل گردند. (رک. رفیعی قزوینی، مجموعه رسائل و مقامات فلسفی، ص 25-28).

چنانکه در تبیین نحوه پیدایش کثرت از وحدت و ترسیم و تبیین چهره بطون و ظهور حق سبحانه و مقام احدیت و واحدیت ذیل «قوله الحمد لله» و تعلیقه‌اش بر مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری نوشته‌اند:

«اعلم یا طالب الحقیقه أنّ اعیان مراتب ثلاثه الوجود: احدها فی المرتبه الاحدیه و هی موجوده بنحو جمع الجمع و لف اللف، لانها ملاحظه الوجود الواجب تعالی معری عن جمیع الاعتبارات و التعینات الاسمائیه و الصفات، و صرف النظر الی الوجود المحض البحت البسیط، الذی لا اسم له ولا رسم له و هو الكنز المخفی.... و ثانیها وجودها فی المرتبه الواحدیه و هی مرتبه التجلی الاسمائیه الصفاتی؛ و الاعیان موجوده فیها بنحو الجمع. فقولہ: و لطف برش، اشاره الی هذه الی فیہ. وثالثها وجودها العینی بوجودات متکثره خاصه، کل بحسبه، و هو مقام الفرق و التفصیل و التجلی الافعالی؛ فقولہ: «واظهرها اشاره الی هذه الوجود الخاصی لها».. (مجموعه حواشی و تعلیقات رفیعی قزوینی، ج 1، ص 1368)

بنابراین علامه رفیعی وحدت ذاتی که جامع احدیت و واحدیت است را اولین تعین هویت غیبیه و لازمه آنرا تعین علمیه که مشتمل بر علم ذات به ذات و صفات و لوازم صفات است دانسته، یعنی هستی مطلق که اطلاق و وحدت ذاتی اوست و کثرت پذیر نیست. اما هستی مطلق دارای تعیناتی است که به لحاظ آن تعینها موضوع و متعلق امکان و سپس معرفت عرفانی‌اند و دوچهره بطون «احدیت» و ارتباطش با هویت مطلقه و چهره ظهور «واحدیت» ارتباطش با کثرات تفسیر پذیر خواهد شد، و «واحدیت» مبدأ پیدایش کثرت خواهد بود. و روشن است که «تعینات علمی» که متعلق امکان‌اند همان احوال هستی و صفات



و لوازم آنها تعیین بخش ماهیات و اعیان‌اند، که برای هستی در تعیین علمی ظهور یافته و هستی تنها از رهگذر و طریق این تعینات در معرض شهود عارف یا فهم حکیم قرار می‌گیرد. اما هویت غیبیه محضه و مطلقه صرف مشهود هیچ عارفی و معقول هیچ حکیمی نخواهد شد و «اما الذات الٰهیه فحار فیها جمیع الانبیاء و الاولیاء» (قیصری، ج 2، ص 70 - 69) و می‌توان تعبیر کرد که یکی از مؤلفه‌های بنیادین الهیات سلبی و عرفان اسلامی تفکیک ساحت شناخت ناپذیر وجود حق «هویت غیبیه محضه و لا بشرط مقسمی» از ساحت شناخت پذیر وجود حق (معرفت اسماء ذات و افعال و ارتباط و نسبت آنها با هم «کثرت بشرط لا، لا بشرط قسمی، و بشرط شیء» خواهد بود یعنی یک پارادوکس «خدای شناختنی و ناشناختنی، خدای دسترس پذیر و دسترس ناپذیر یا دیالکتیک تعالی» و تنزل (تنزل اشراقی نه مقولی) در عرفان نظری که تعبیری از عرفان عملی و انعکاس تعبیر از تجربه است خواهد بود، و این معنای منبع را می‌توان در آیاتی چون: «یحذرکم الله نفسه» (آل عمران: 28) یا «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: 3) و «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت: 53) و... و آموزه‌های علوی در نهج البلاغه نیز ادراک و دریافت کرد: آنجا که ساحت شناخت ناپذیر و بعد تعالی را چنین بیان می‌نماید:

«لا یدرکه بعد الهمم ولا یناله غوص الفطن» (نهج البلاغه، ج اول): تا به همه صاحب نظران و صاحب بصران یا حکیمان و عرفان دور باش بزند و ذات غیبیه محضه را از دسترس خرد گرایان و خراباتیان دور سازد تا کسی هوس شکار آن عنقا ننماید و دام ننهد و سپس فرمود: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته ولم یحجبهها عن واجب معرفته» (نهج البلاغه، ج 49) تا ساحت شناخت پذیر و بعد تنزل را در یک فرایند دیالکتیکی که ناظر به اسماء و اوصاف است و در ارتباط با مراتب وجودی اصحاب عقل و ارباب دل تبیین نماید.

بنابراین عرفان شناخت حق سبحانه و اسماء و اوصافش از راه باطن است، و موضوع عرفان در حقیقت «بود و نمود» است و وجود ذات مظاهر و تشکیک اخصی و اخص خواصی در آن مطرح است که به «وحدت شخصی وجود» تعبیر می‌شود.

1- مفهوم شناسی:

1 - 1 مفهوم شناسی وحدت وجود:

تصور صائب و صادق وحدت وجود نقش کلیدی در تصدیق صائب و صادق از آن داشته و فهم و تفسیر جامع و کامل جغرافیای مفهومی وحدت شخصی وجود می‌تواند تأثیر بنیادین و عمیقی در فهم و تفسیر جغرافیای معرفتی آن ایفا نماید. از سوی دیگر بسیاری از مغالطه‌ها، نقص و نقض‌هایی که در نفی و اثبات این رکن اصیل عرفان اسلامی که موضوع معرفت شهودی و حکمت ذوقی - سلوکی نیز می‌باشد برگرفته از عدم فهم و تصور یا فهم ناقص و تفسیر مخدوش از آن خواهد بود به تعبیر استاد شهید مطهری «... وحدت وجود از آن اندیشه‌هایی است که کمتر کسی به عمق این اندیشه پی برد. و پی می‌برد. این را دیگر بدون تعارف باید گفت بعضی به هر چیزی که می‌رسند می‌گویند وحدت وجود، این هم یک وحدت وجود! حالا،



با لفظش کار نداریم ممکن است هر مکتبی اسمش را بگذارند وحدت وجود!... کسی دعوا ندارد یعنی در انحصار کسی نیست و به نام خودش کسی ثبت نکرده است بسیار بسیار کم‌اند افرادی که بتوانند تصور صحیحی از وحدت وجود که عرفا دارند داشته باشند از مستشرقین گرفته و غیر مستشرقین... (مطهری، ج 23، ص 392).

یا چنانکه در موضعی دیگر آورده‌اند: «اشکال مسائل ماوراء الطبیعی در مرحله تصور است، نه در مرحله تصدیق، یعنی عمده اینست که ذهن بتواند تصور صحیحی از آن معانی پیدا کند. (همان) بنابراین مفهوم شناسی وحدت وجود، در مصداق شناسی آن نقش کلیدی دارد، به گونه‌ای که مولد و منشأ دو بینش و طرز تلقی کاملاً متضاد و متعارض از وحدت وجود شده است: الف) وحدت وجود به معنای وحدت اطلاق وسیعی، وحدت صمدی احدی که بسیط محض است و دومی بر نمی‌دارد. ب) وحدت وجود به معنای حلول و اتحادی که در حقیقت ضد وحدت وجود است. بنابراین بایسته است به تبیین مفهومی وحدت وجود و ترکیب وحدت و وجود بپردازیم:

وحدت در اصطلاح عرفانی دو قسم است: 1- وحدت مطلقه که با نظر به هویت غیبیه بدون لحاظ معنایی از معانی مقیده است 2- وحدتی که در برابر کثرت است (جوادی آملی، عین نضاح، ج 1، ص 235). و وحدت در وحدت شخصی وجود، وحدت هستی مطلق به اطلاق سعی و کلی است.

وجود در عرفان مخصوص واجب است چنانکه کون مختص به ممکن است، همان‌طور که کون بر واجب اطلاق نمی‌شود، وجود نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد مگر به یکی از دو راه: نخست آنکه از باب مجاز عقلی در اسناد باشد یعنی اسناد وجود به واجب، اسناد الی ماهو له و به ممکن، اسناد الی غیر ماهو له باشد، دوم آنکه از باب مجاز لغوی، در کلمه باشد یعنی اطلاق وجود بر واجب به معنای حقیقی و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجاز باشد، و در مجاز لغوی لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می‌شود. (همان) پس وجود در عرفان مشترک لفظی است، به همین دلیل در عرفان از «بود و نمود و نبود» سخن به میان آمده و «بود» مخصوص واجب و «نبود» شامل ممکن و متمنع به این معنا که «نمود» مخصوص ممکن و نقیض آن «عدم نمود» است که همان نبود (متمنع به اصطلاح فلسفی) است به همین دلیل در وحدت شخصی وجود ماسوی الله اعتباری اند که سراسر جهان امکان را در بر می‌گیرد که هم استقلال آنها را محال و هم حلول واجب در آنها متمنع و هم اتحاد واجب با آنها را مستحیل معرفی می‌کند. به تعبیری وحدت هستی وحدت سعی است و دارای شئون و اعتبارهای متکثره‌ای است که معدوم محض نیست (همان، ج 3، ص 387)

بنابراین در وحدت شخصی وجود، کثرت زدایی می‌شود کثرت خواه به معنای تباین یا به معنای تشکیک، خواه به معنای وحدت وجود و کثرت موجود همه از حریم وحدت شخصی وجود زدوده می‌شود، چه اینکه هرگونه کثرتی که تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط است یعنی مظاهر واجب متعدّدند پس هیچ یک از آنها سهمی از «بود» ندارند و همه «نمود» آن «بود» هستند.

به تعبیر استاد مطهری: «توحید عارف یعنی موجود حقیقی منحصر در خداست، جز خدا هر چه هست، نمود است نه بود، توحید



عارف یعنی جز خدا هیچ ندیدن»، (مطهری، ج 14، ص 550) اگر چه باید دانست که وحدت شخصی وجود کثرت وجود را نفی می‌کند نه هرگونه کثرت را، یعنی اصل کثرت که مظاهر وجودند یعنی نمود بود هستند نه خود بود را پذیرفته‌اند، و هرگز آن را سراب یا دومین نقش احوال و دوبین نمی‌داند و به تعبیر علامه حسن زاده آملی: «وحدت وجود صمدی» (حسن زاده آملی، شرح فصوص الحکم، ج 1، ص 72) یا وجود صمدی احدی بسیط محض دومی بر نمی‌دارد. (همان، ص 24) اسمائی همه سایه‌های اویند. (همان، ص 23)

پس وحدت شخصی وجود همان توحید صمدی است که غیر خدا همه شئون، اطوار و انوار وجودی او هستند، و هرگز اهل توحید صمدی به حلول و اتحاد قائل نیستند که وحدت در وحدت وجود، وحدت حقیقی و صمدی و احدی است نه وحدت عددی، و کثرت در عرفان به کثرت از بود به نمود تنزل کردوسخن از تشکیک در مظاهر است نه مراتب.

1-2 گونه شناسی وحدت وجود:

«وحدت وجود» از مفرداتی چون: «وحدت» و «وجود» برخوردار است که در شعاع اندیشه و آفاق بینش اسلامی به خصوص رویکردی حکمی - عرفانی از منزلت ویژه‌ای برخوردارند و از حیث معرفت شهودی و تجربه عرفانی «وحدت» بر «وجود» تقدم داشته که از حیث تاریخی نیز چنین است، و «وجود» بیشتر در زبان حکمت و نزد فلاسفه مطرح بود و هست و در تعبیر از آن، تجربه عرفانی، اتحادی، باطنی یا شهودی عارفان در ترکیب «وحدت وجود» ظهور یافت، که اگر «وحدت وجود» را به معنای انحصار وجود در خداوند و توحید بگیریم قبل از ابن عربی نیز در آثار عارفان و صوفیان بوده است، و اگر به عنوان یک نظریه عرفانی و دکتربین شهودی لحاظ کنیم توسط ابن عربی یا شیخ اکبر و شاگردان او طرح و تحلیل یا تولد، تبیین و توسعه یافته است. چنانکه بحث از توحید حقیقی به بحث توحید خاص و عام یا توحید خاص الخاص و توحید عام کشیده شد.

خواجه عبدالله انصاری چنین گفته است: «توحید عام یعنی چیزی مثل او نیست اما توحید خاص آن است که کسی غیر او نیست... توحید مهین آن است که جز یک نبود، معروف بود، عارف نبود، مقصود بود، قاصد نبود.» (خواجه عبدالله انصاری، ص 208). امام محمد غزالی می‌گوید: عارف غیر از یکی را ندید، خودش را نیز نمی‌بیند و بواسطه استغراق در توحید، فانی می‌گردد و دیگر خود و خلق را نمی‌بیند که بالاترین درجه توحید است. (غزالی، ص 247 - 245) و به تعبیر خواجه نصیر الدین طوسی: «توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد، و توحید به معنای اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت است... و به معنای دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایقان حاصل شود...» (خواجه نصیر، ص 156) چنانکه در مصباح الانس نیز برای توحید چهار مرتبه به ذکر شده است:

قِشْرِ قِشْرٍ و آن همان اقرار زبان با غفلت قلب است.

قِشْرٍ و آن تصدیق قلبی گرچه به طور تقلید یا نظر و فکر و استدلال باشد.

لُبٍّ و آن مشاهده و کشف اینکه همه اشیا صادر از حق یکتا و یگانه‌اند.



لُبُّ لُبِّ و آن اینکه در جهان هستی چیزی غیر از واحد نبیند و این فنای در توحید است. (ابن فناری، ص 691)

1-2-1 گونه‌های وحدت وجود در یک نگاه تاریخی:

تبیین تاریخی مسأله «وحدت وجود» با توجه به اینکه متأسفانه «نگاه تاریخی» و فلسفه فلسفه‌ای و فلسفه عرفانی تا بررسی فلسفه و عرفان با نگاه معرفت‌شناسانه درجه دوم یانبود یا بسیار اندک مطرح بود، دشوار می‌نماید، چرا که بحث «اصالت وجود عرفانی» و «وحدت وجود» را از فلسفه افلاطون تا دیدگاه فلوطین و سپس آثار فارابی مثل «فصوص الحکم» تا ابن عربی و صدرای شیرازی و... با قرائت‌ها و روایت‌های مختلف مورد بحث قرار داده و شواهدی بر آنها ذکر می‌کنند، لکن استاد شهید مطهری معتقدند: مسأله وحدت و کثرت وجود به این نام و این عنوان در کتب فلاسفه قبل از ملاصدرا یعنی کتب فارابی یا بوعلی یا بعد از بوعلی مطرح نبود، و یکی از ریشه‌های بحث‌های وحدت وجود و کثرت وجود عرفان است.

در عرفان نیز عنوان «وحدت وجود» توسط محیی الدین در قرن هفتم هجری مطرح شد. قبل از محیی الدین ابن عربی مسأله وحدت در عرفان مطرح بود ولی هنوز به طور جزم صاحب نظران نمی‌توانند ادعا کنند که وحدت عارف آیا وحدت شهود است یا واقعاً وحدت وجود است، زیرا اینکه عارف می‌رسد به جایی که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند غیر از این مسأله است که جز او وجود ندارد که عارف به مرحله‌ای برسد و در اثر عشق عارفانه جز معشوق چیز دیگری نبیند و در هر چیز دیگر هم نگاه کند باز معشوق را ببیند «وحدت شهود» است و اینکه «جز خدا وجود ندارد» وحدت وجود است.

عده‌ای معتقدند که عرفای قدیم مثل عرفای قرن سوم و چهارم اگر دم از وحدت وجود زده‌اند چیز بالاتر از وحدت شهود نگفته‌اند و واقعاً جهان بینی عرفانی براساس وحدت وجود در عرفان وجود نداشته است.

ولی دیگران معتقدند که نه، در جهان بینی عرفانی همان واقعیت وحدت وجود بوده است منتهی آن تعبیر فلسفی درباره این مطلب نداشته‌اند و کاری که محی الدین کرد این است که برای این مطلب تعبیر فلسفی آورده و توانسته اینها را در یک قالب‌های مانوس با ذهن و فکر بریزد یعنی آنچه آنها در قالب مکاشفه دریافته‌اند او در قالب فکری و فلسفی آورده است.

بعدها اگر در فلسفه ملاصدرا نیز از وحدت وجود سخن به میان آمده است ریشه‌ای عرفانی دارد و ملاصدرا شرح فلسفی وحدت وجود عرفانی کرده و پایه‌های محکم فلسفی برای آنها ریخته‌اند.

استاد شهید مطهری معتقدند «وحدت وجود» یعنی وحدت جهان در میان فلاسفه و حتی میان یونانیها به نحوی مطرح بوده است اما مسأله وحدت وجود مطرح نبود، و اگر امروز ما شرقی‌ها از حرفهای آنها تعبیر به وحدت وجود بکنیم غلط است، وحدت هست اما وحدت وجود به این معنا نیست پس دو مسأله است: 1- وحدت حقیقت 2- وحدت وجود... (مطهری، ج ۹، ص 182 - 173)

در جایی دیگر می‌نویسد: «در باب وحدت و کثرت وجود سه نظریه است»:

1/ وحدت وجود؛



12/ کثرت و تباین وجود؛

13/ وحدت درعین کثرت و کثرت درعین وحدت (تشکیک وجود).

«وحدت وجود»، این نظریه با این شکل که با توجه به اعتباریت ماهیات ابراز شده منسوب به عرفاست.

عرفا در نظریات خود براهین و استدلالات عقلانی را که مورد اعتماد فلاسفه است راهنمای خود قرار نمی‌دهند و یگانه راهنمای قابل اطمینان را «مکاشفه» و «شهود» می‌دانند و صحت نظریه‌های خویش را از همان راه تضمین می‌کنند و از اینکه آن نظریه‌ها با قواعد عقلانی وفق ندهد چندان ابایی ندارند، زیرا معتقدند که مرحله کشف فوق مرحله عقل است... استدلال عرفا بر «وحدت وجود» از راه مساوی بودن وجود با وجود ذاتی و مساوی بودن وجود ذاتی با وحدت من جمیع الجهات است در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده به این ترتیب:

1/ وجود مساوی با وجود ذاتی است.

2/ وجود ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجهات است.

نتیجه: پس وجود، مساوی با وحدت من جمیع الجهات است...» (همان، ج 6، ص 510 - 509)

1-2-2 نظریه‌هایی پیرامون وحدت وجود.

در باب وحدت و کثرت وجود «چهار» نظریه وجود دارد:

1-2-2-1: نظریه‌ایی که در اصل «وحدت شهود» است نه «وحدت وجود» به تعبیر استاد مطهری: اگر نگوییم که مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفای دست اول وحدت شهود بوده است باید بگوییم که مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفای دست دوم و حتی مثل قُشیری، همین وحدت شهود بوده است. سعدی هم یک وحدت وجودی در بوستان دارد که باید آن را وحدت شهود یا وحدت مشهود نامید و آن اینست که می‌گوید:

«ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست.

توان گفتن این با حقایق شناسولی خرده گیرند اهل قیاس

پسندیده بگزیده ای هوشمند جوابت بگویم اگر آن پسند

که هامون و دریا و کوه و فلکپری، آدمی زاد و دیو و ملک

همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند...»

1-2-2-2: نظریه کثرت وجود بمعنای کثرت مطلق که به کثرت تباینی معروف است

1-2-2-3: نظریه وحدت وجود بدون هیچ کثرتی در حقیقت وجود (به این معنا که می‌گویند: وحدت دو اعتبار دارد یکی وحدت ذاتیه که از آن به وحدت حقیقیه و مطلقه تعبیر نموده‌اند و در آن مفهومی که مَشْعَر به تعدد، غیریت و دوئیت باشد اعتبار نشود، حتی باید ملاحظه عدم کثرت و تقابل با کثرت و بشرط لائیت آن از کثرت، لحاظ نشود که وحدت آن وحدت اطلاقی



و انبساطی است و از آن به وحدت ذاتی نیز تعبیر کرده‌اند.

قسم دیگر از وحدت، «وحدت نسبی» است که زائد بر ذات واحد است این وحدت با کثرت و کثیر تقابل دارد و لی تقابل عرضی). پس می‌گویند وجود یک واحد محض است بدون اینکه هیچ کثیری در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است با وجوب بالذات، زیرا حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قهراً مساوی است با ذات حق، پس به تمام معنا: «لیس فی الدار غیره دیار» است و عالم را مظهر ذات الهی می‌دانند که یک فیلسوف با عقل فلسفی زیر بار این حرف نمی‌رود و وحدت وجود به این معنا توجیه فلسفی ندارد.

1-2-2-4: نظریه ای که می‌گوید: حقیقت وجود، واحد است ولی وحدتی درعین کثرت و کثرتی درعین وحدت، یعنی واحدی است صاحب مراتب و هر مرتبه خود همان حقیقت است نه چیز دیگر، چون اصلاً مراتب جز با وحدت سنخ، جور در نمی‌آید که توجیه فلسفی نیز دارد و نظریه‌ای است که فلاسفه پذیرفته‌اند. (همان، ج 6، ص 185 - 184) ناگفته نماند که وحدت وجود ذات مراتب متعدد یک چیز است و وحدت وجود ذات مظاهر، چیز دیگر و پذیرش آن ذات مراتب براساس حکمت متعالیه که تشکیک خاص، اخص خواص است توجیه پذیر و مقبول رهیافتی فلسفی است.

بین تشکیک در مظاهر و مراتب فرق است زیرا تشکیک در مراتب فرع بر قول به افراد از برای وجود است. (آشتیانی، ج 1، ص 188 - 187) و وحدت شخصی وجود، که وحدت وجود عرفانی است هرگونه کثرت را نفی نمی‌کند، بلکه خصوص کثرت وجود را طرد می‌کند، خواه کثرت تباینی وجود، و خواه کثرت تشکیکی آن، و گرنه اصل کثرت را که مظاهر وجودند یعنی نمود بود هستند نه خود وجود و بود، اثبات کرده است. (جوادی آملی، عین نضاح، ج 1، ص 59)

1-2-3: گونه شناسی «وحدت وجود» به روایت علامه رفیعی قزوینی:

با توجه به مطالب پیش گفته در سیر تاریخی «وحدت وجود» و گونه‌های آن نزد برخی فلاسفه و عارفان و بحثی مجمل پیرامون «وحدت شهود» و «وحدت وجود»، لازم است روایت علامه میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی را ذکر نمائیم و سپس به شرح و بسط «روایت ایشان» و «قرائت ایشان» از وحدت وجود بپردازیم:

«بدان که این کلمه [وحدت وجود] در بین اهل عرفان و حکمت الهی بسیار شایع و متداول است و در اکثر کتب اهل معقول در مواردی مسطور می‌باشد. و در تفسیر آن چهار معنا متصور است به ترتیبی که بیان خواهیم نمود:

اول آنکه مراد از وحدت، وحدت شخصیه باشد و مقصود این باشد که حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود است، و برای وجود و مفهوم هستی مصداق دیگری نیست: و موجودات بسیار از سماء و ارض و جماد و نبات و حیوان و نفس و عقل، که در عالم امکان مشهود هستند، همه خیالات همان واجب الوجود می‌باشند و در واقع چیز دیگر نیستند، مانند آب دریا که به صورت موجهای گوناگون از بزرگ و کوچک و بلند و پست بر می‌آید و درحقیقت شخص آب دریا و موجهای آن یک حقیقت و یک فرد آب، بیش نیست، که خلاصه آن چنین است:



- 1- وحدت شخصی وجود، به طوری که هستی غیر از واجب تعالی، هیچ مصداقی نداشته و هرچه غیر خداست، خیال محض و حباب صرف است
- 2- وحدت سنخی وجود- نه شخصی آن - به نحوی که مفهوم وجود مشترک معنوی بوده و مصداق متعدد آن در اصل وجود سهیم‌اند و در درجه شدت و ضعف اختلاف دارند.
- 3- وحدت شخصی وجود نه سنخی آن، لیکن نه مثل وجه نخست که کثرت خیال محض باشد، بلکه با حفظ وحدت شخصی، تکثر آثار آن پذیرفته شود، مانند وحدت شخصی نفس و تعدد شئون ادراکی و تحرکی آن.
- 4- وحدت شهود و عدم نگاه به کثرت خلقی مانند توجه تام بر صاحب اصلی صورت‌های گوناگون در آئینه‌های مختلف که بیننده را از کثرت آئینه غافل می‌کند و جز صاحب صورت چیزی را نمی‌بیند. (همان، ج 1، ص 61 - 60)
- علامه جوادی آملی در خصوص تفاسیر چهارگانه وحدت وجود می‌فرماید معنای اول باطل، معنای دوم از محل بحث خارج، معنای سوم تمثیل سودمند و معنای چهارم لطیف و صواب است لیکن این معنا ناظر به وحدت شهود است نه وحدت وجود و بین گزاره «غیر از یک شیء را ندید» با گزاره «غیر از یک شیء چیز دیگری ندید». فرق بسیار است لذا معنای چهارم اوج عرفان که همان وحدت وجود است نخواهد بود زیرا از سقف وحدت شهود نمی‌گذرد زیرا که بر اساس وحدت وجود چند مطلب ثابت می‌شود:
- 1- حصر حقیقت هستی در خدا و سلب هستی از غیر او به طوری که غیر خدا سهمی از «بود» ندارد.
- 2- سراسر جهان امکان با حفظ همه شئون آن از دنیا و برزخ و مواقع قیامت و درجات بهشت و درکات دوزخ آئینه دار جمال و جلال الهی‌اند.
- 3- مقصود از آئینه یعنی هرچیزی صورت مرآت‌ی خداست. نه آنکه غیر از صورت مرآت‌ی چیز دیگری باشد که ذاتاً مرآت نباشد و گرنه ذاتاً آیت خدا نخواهد بود زیرا آیت بالذات همان مرآت بالذات است که آئینه عرفانی است نه مرآت بالعرض که آئینه عرفی است.
- 4- هم باید گفت که عارف چنین یافت که «لاموجود الا هو» وهم می‌توان گفت «عدم الوجدان بدل علی عدم الوجود» چنانکه در محسوس می‌گوئیم: دیدم که نبود، در معقول می‌گوئیم فهمیدم که نبود و در مشهود نیز می‌گوئیم مشاهده قلبی کرده‌ام که نبود.
- 5- مقتضای برهان عقلی، همان اطلاق ذاتی آن واحد است که نامتناهی است و هرگز وجود دیگری در قبال وجود نامحدود فرض ندارد اگر چه عین ربط واجب باشد (همان، ج 1 ص 61-64) و علامه حسن زاده آملی معتقدند: «وحدتی را که عارف گوید همین است که وجود را واحد شخصی می‌داند یعنی حق را واحد به وحدت حقه حقیقیه می‌داند یعنی وحدت مطلقه منزله از اطلاق و تقیید نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است، بلکه مطلق است به اطلاق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه شجون شئون ذاتیه حق و ظهورات نسبت اسمائیه حق‌اند، هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم.



از این معنای منبع در صحف عارفان بالله تعبیر به وحدت وجود می‌شود، یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی تا ثانی را ضد و ند و شریک و مثل و از این گونه عبارات اعتباری کنی... این است معنی صدق و حق وحدت وجود که در کلمات مشایخ اهل توحید سایر است، و لسان صدق برهان صدیقین بدان ناطق است، نه چنانکه متقشفین و متوغلین در کثرت پندارند که ان بعض الظن اثم... (حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص 34-35)

علامه پس از تبیین یاد شده از وحدت وجود و اینکه بینونت حقیقه الحقایق از خلق را بینونت وصفی مثل بینونت شیء و فیء می‌داند نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء و عارف کامل را ذو العینین می‌داند که وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت و حق ظاهر در مطلق مظاهر، مشهود اوست. و وحدت را قاهر و کثرت را مقهور می‌بیند. با چنین تقریری به نقل مقاله علامه رفیعی قزوینی در بیان مراد از وحدت وجود می‌پردازد و معنای چهارم و تفسیر علامه رفیعی از وحدت وجود را تقویت می‌کند چنانکه از قبل و بعد از مقاله آن مرحوم پیداست.

بنابراین از وحدت شهود به وحدت وجود پل زده و وحدت حقه حقیقه و وحدت صمدی اطلاقی وسیعی که در تعبیر وحدت شخصی وجود ظهور یافته را طرح و تحلیل نموده‌اند تا تلقی جامع و تفسیر کاملی نیز از تلقی و تقریر علامه رفیعی قزوینی از وحدت وجود حاصل گردد. به همین دلیل، علامه حسن زاده آملی بحث سیر انفسی را با بحث طهارت ظاهر و باطن و معرفت لدنی و علم عنایی حق شرح و بسط داده‌اند. و مرتبه قلبیه که ولادت ثانیه است را پیش کشیده‌اند و شهید شهود را با شراب طهور الهی که سالک فانی فی الله را از ماسوی الله پاک می‌کند توجیه و تفسیر می‌نماید و حق توحید و توحید حق را، روزی چنین انسانهای سالک الی الله که مقامات معنوی را طی کرده‌اند می‌داند تا بتوانند وحدت شخصییه ذات مظاهر را درک و دریافت نمایند. (همان، صص 40-50) آری تشکیک در مرئی فؤاد عارف و مشهود او به معنی سعه وضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده یا تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود و این همان است که مرحوم علامه رفیعی قزوینی در تفسیر چهارم از وحدت وجود آورده‌اند: وحدت در نظر مردم آگاه و بیدار است که از خوابگاه طبیعت و نفس وهوی بیدار شده به عوالم کثرت و تعینات بیشمار عالم امکان واقعی نگذارده و اعتنایی ندارد. و معتقدند موحد حقیقی از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را دیده و جهات خلقیه خود اشیاء ممکنات را در نظر نگرفته است، و در این نظر است که آسمان و زمین بهم متصل و بر و بحر بهم مرتبط و فصل بین اشیاء در نظر برخیزد و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده و به جز حق و صفات او در نظر نیآورد. این معنی وحدت وجود و فناء فی الله است. (رفیعی قزوینی، رسائل فلسفی، ص 55-56)

دانسته شد که به تعبیر علامه جوادی آملی تفسیر مرحوم علامه رفیعی قزوینی اوج عرفان که همان وحدت وجود است نیست، بلکه وحدت شهود است و علامه حسن زاده آملی نیز در صدد تبیین، تفسیر و تلقی علامه رفیعی قزوینی برآمده و آن را پذیرفته‌اند و صواب دانسته‌اند. و از رهگذر وحدت شهود به وحدت وجود راه یافته‌اند، لکن علیرغم مطالب قبل و بعد



از مقاله مرحوم علامه رفیعی قزوینی آنگاه که به بحث از تعیین اطلاقی واحاطی واجب تعالی به بیان کُمل اهل توحید اشاره کرده و می‌پردازند، معلوم می‌شود که ایشان نیز تفسیر صائب و حق علامه قزوینی را تفسیر نهایی، کامل و اوج عرفان نمی‌دانند (حسن زاده آملی، 1379 وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص 64-82) و مرقوم داشته‌اند.

«وجودات با همه تکثر و تمایز که دارند، مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور و شئون ذات او هستند، نه این که امور مستقل و ذوات منفصل باشند و این توحید اخص خواص اعنی کُمل اهل توحید است، که اولیای دین و عرفای شامخین و حکمای متأله و متعمق در حکمت متعالیه اند. ای القول بوحده الوجود و الموجود جمیعاً فی عین کثرتهما و این حق توحید و توحید حق است.

این کلام کامل متعالی، نه قول به کثرت وجود و موجود هر دو است، که توحید عامی است و در عین حال متکلم و کلمه توحید و اعتقاد اجمالی بدان دارد. و نه قول به وحدت وجود و موجود هر دو است، که به بعضی از اهل تصوف منسوب است، و نه قول به وحدت وجود و کثرت موجود بدان نحو که به ذوق تأله نسبت داده اند. (همان، ص 73)

آری این همان است که اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است خواه به نحو کثرت تباینی یا کثرت تشکیکی (تشکیک مراتبی) و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود؛ چه اینکه بین لا بشرط مقسمی، که مشهود عارفان واصل است و بشرط لا، که مفهوم حکیمان عاقل است فرق عمیق و دقیقی است؛ چه اینکه در تشکیک مراتب وجود، کثرت آن حقیقی و وحدت آن هم حقیقی است، لیکن در وحدت شخصی وجود هر گونه کثرتی که تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط است یعنی همان «بود و نمود» است و تشکیک در عرفان به ظهور است نه وجود، به نمود است نه به بود.

استاد شهید مطهری نیز مطالبی را در خصوص وحدت وجود از دیدگاه عرفا مطرح کردند که با تقریر مرحوم علامه رفیعی قزوینی شباهت دارد. ایشان می‌فرمایند: «وجود واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است، هیچ کثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، حقیقت وجود منحصرأً واحد است و او خداست، وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هر چه هست وجود نیست. نمود و ظهور است (اینها دیگر تعبیر و تشبیه است) غیر حق هر چه را که شما ببینید او واقعاً وجود و هستی نیست، هستی ناماست نه هستی، حقیقت نیست، رقیقه است به تعبیر خود عرفا، مثل مظهري است که در آینه پیدا می‌شود. (مطهری، ج 23، ص 396)

به هر تقدیر وحدت شخصی وجود عارف و عرفان فراتر و بالاتر از مرحله وحدت شهود است که از گزند هرگونه شرک که حتی از کثرت وجود در تشکیک وجود ذات مراتب مطرح است نیز منزه است؛ زیرا کثرت مظاهر وجود یعنی نمود بود را فقط قبول دارد و آنرا سراب نمی‌شمارد. (جوادی آملی، عین نضاح، ص 59)

و بر همین بلندای مرتبه است که صدر المتألهین نیز از تشکیک وجود در مراتب، بسوی تشکیک به وحدت شخصی وجود یا وجود مظاهر متحول شده‌اند و وحدت تشکیکی سر پل وحدت شخصی شده‌است و در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده



ونمی‌شود، بلکه کثرت از بود به نمود تنزل می‌کند، چنانکه در عرفان بود از کثرت به وحدت ترقی می‌کند (همان ص 60) باید بدانیم که در عرفان مرتبه بشرط لا، همان مقام احدیت است، نه مقام ذات، و مقام ذات لا بشرط مقسمی است که احدی را به آن مقام راه نیست، زیرا هیچ تعین و نام و وصف در آن ملحوظ نیست؛ پس واجب تعالی لا بشرط مقسمی نیست به همین دلیل فرق بود و نمود فرق به تمام ذات است، چون یکی ذات است و دیگری ظهور آن و تشکیک ظهور از آن عرفان است.

باور کنیم که فهم دقیق وحدت شخصی وجود یا وجود ذات مظاهر یا توحید صمدی و اطلاقی وسیعی آن ورای وحدت شهود و توحید شهودی است رسیدن به چنین معرفتی هم شرائط تحصیل مثل شاگردی کردن به تمام معنا نزد اساطین حکمت و عرفان و هم شرائط حصولی یعنی طهارت ظاهر و باطن، تزکیه نفس و تقوی الهی می‌طلبد تا انسان شاگرد خدا و انسان کامل معصوم (ع) شود که و اتقوا الله و یعلمکم الله (بقره 282) «و علمک مالک تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیماً (نساء - 113)

و به تعبیر صائب و صادق در تزکیه نفس، تزکیه عقل و توضیح نفس لازم است تا انسان صاحب نظر و صاحب بصر شده و تا دل و دیده به فهم و شهود توحید حقیقی و حقیقت توحید راه یابد.

و در نگاه و نگره مرحوم علامه رفیعی قزوینی نیز نیل به وحدت شهود و وحدت وجود چنانکه در قرائت اصحاب توحید حقیقی و ارباب حکمت و کشف و شهود آمده است، محتاج سیر و سلوک الی الله و در نور دیدن درجات تجلیه، تخلیه و تخلیه و رسیدن به مقامات فناء فعلی، صفاتی و ذاتی خواهد بود (رفیعی قزوینی، رسائل فلسفی، ص 23-28) چنانکه معرفت به خدا، محبت به خدا اطاعت از خدا و خروج از عالم ناسوت به عالم ملکوت و مافوق ملکوت لازم است که انسان به کمال انقطاع راه یافته و آنگاه عالی‌ترین درجه توحید را با قدم صدق و قرار صدق فهم و شهود نماید (همان، ص 189-191) یا در تعلیق‌اش بر مقدمه شرح فصوص قیصری تحت قوله: «او بظهور نور الوجود فینا...» نوشته‌اند: «و تلک هی حاله الفناء فی الجمع و رؤیة الاشیاء بعین الحق و سمعها بسمعہ تعالی: عبدی اطعنی اجعلک مثلی» تأمل تأملماً وافیاً (قیصری، ص 67)

1-3: شرح «وحدت شهود» بنابر روایت علامه رفیعی قزوینی از «وحدت وجود».

بنابر مطالب پیش گفته تفسیر علامه رفیعی قزوینی از وحدت وجود عارفان همان وحدت شهود است که از دو زاویه مهم است:

1-3-1: از زاویه نظری به این معنا که همه هستی تجلی خدا و اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه حق‌اند که انسان سالک موحد تنها این جهات حقیقه را نگریسته و از جهات خلقیه رهایی یافته و در نتیجه در همه چیز و با همه چیز تنها خداوند را شهود می‌نماید و عالم و آدم را جلوه حق می‌داند و می‌بیند.

1-3-2: از زاویه عملی به این معنا که راه رسیدن به شهود حق در همه هستی بیدار شدن از خواب جهالت و غفلت



و تحمل مجاهدتها و ریاضات شرعیه و طی مراحل سلوک اخلاقی از تجلیه تا فناء و درجات سه گانه آن و اتمام منازل عرفانی و اسفار اربعه سلوکی است تا انسان از کثرت به وحدت رسیده و از فراق به وصال رهیده و قبل، حین و بعد از هر چیزی خداوند را شهود نماید پس عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده و به جز حق و صفات او را منظور نمی نماید و از دیدگاه ایشان «وحدت وجود» در «فناء فی الله» حاصل شدنی است و «خلاص در عبادت» براساس شرع مطهر مقدمه وصول و مقام فنای در خدا و خوض در لجه عرفان است. بنابراین علم به اینکه هستی یکی بیش نیست و غیر خدا آئینه داران و مظاهر وجودی اویند انسان را از حیث «عملی» به «توحید شهودی» می رساند یعنی سالک با «عین الیقین» می بیند که حقیقتی جز او نیست. و نیل به چنین مقام و مرتبه ای سوختگی، پختگی و گداختگی می خواهد که همه در ریاضت معقول، مشروع و معتدل تحقق پذیر است تا انسان سالک را به «شهود حق» برساند.

«وحدت شهود» یا علم حضوری، شهودی که تزکیه نفس و تهذیب باطن «ابزار معرفتی» آن و «قلب» منبع شناختی آن است حاصل می شود که شهود خدا و لقاء رب با دل و حقیقت ایمان ممکن است: «لا تدرکه (تراه) العیون بمشاهده العیان و لکن تدرکه القلوب بحقایق الایمان» (نهج البلاغه، خ 179 از جمله آیاتی که می تواند «وحدت شهود» را با عمق ویژه و حیانی فرا روی اهل تعقل و تعبد و شناخته شدن قرار دهد آیه: «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: 115) است. انسان سالک الهی در همه چیز «وجه الله» را دیده و به وجه الله نظر دارد و انسان کامل که خلیفه الله است خود «وجه الله» نیز هست و «وجه الله» با همه چیز متحد و بر همه چیز محیط است و رنگ هیچ چیز را نمی گیرد، زیرا مطلق با مقید متحد است نه آنکه مقید با مطلق اتحاد داشته باشد «وجه الله» نظیر عنوان «صبغه الله» است و وجه خدا، فیض گسترده و مطلق است که حدی ندارد و این نامحدود بودن ذاتی زوال ناپذیر آن است، از این رو با اینکه در همه چیز هست نام چیزی را بر نمی دارد. وجه خدا که صرف و مطلق است با مصداق های خود حمل حقیقت و رقیقت است نه حمل اولی ذاتی و نه حمل شایع صناعی. پس هیچ چیز نیست مگر اینکه وجه خدا با آن است و وجه خدابه گونه ایی با اشیاء متحد است که رنگ هیچ چیزی را به خود نمی گیرد. (جوادی آملی، رحیق مختوم، ج 1، ص 272 - 270)

از سوی دیگر آیه «اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید» (فصلت: 53) نیز به خوبی بر مشهود بودن خدا قبل از هر چیزی دلالت می کند و مبین این نکته ظریف است که انسان بیدار و بینا می تواند خدا را در همه چیز و همه جا و با همه چیز مشاهده نماید و تمثیل صورت در آئینه، خورشید و آبگینه ها، دریا و موج و شراب و جام و... همه و همه حکایتی از شهود حق در همه آئینه ها و موجها و آبگینه ها و جامهاست و به تعبیر شیخ محمود شبستری:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

و توحید شهودی عیانی وجدانی ذوقی را سه مرتبه است:

الف) حق به تجلی افعالی بر سالک متجلی شده و سالک صاحب تجلی، جمیع افعال اشیاء را در افعال حق فانی یابد و در



هیچ مرتبه و هیچ شیء غیر حق را فاعل نبیند و غیر او را مؤثر نشناسد.

ب) حضرت حق به تجلی صفاتی بر او متجلی گردد و سالک صفت جمیع اشیاء را در صفات حق فانی یابد و صفات اشیاء را صفات حق داند و غیر حق را مطلقاً هیچ صفات نبیند و خود و غیر خود را مظهر و مجلای صفات الهی بشناسد و صفات او را در خود ظاهر ببیند.

ج) حق به تجلی ذاتی بر او متجلی گردد و سالک جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت فانی یابد و تعینات عدمی وجود، به فناء در توحید ذاتی مرتفع گردد. که مرحوم علامه رفیعی قزوینی در مرتبه چهارم از مراتب سیر و سلوک یعنی فناء و درجات سه گانه اش (فناى افعالی، صفات و ذاتی یا مَحْو، طَمْس و مَحْق) به آنها اشاره نموده و راه کار عملی نیل به توحید شهودی را مطرح فرمودند.

جناب شیخ محمود شبستری نیز در پاسخ به سوال چه کسی بر «سَر وحدت» وقوف و معرفت می یابد؟
 که شد بر سَر وحدت واقف آخر؟
 شناسای چه آمد عارف آخر؟
 می فرمایند:

کسی بر سَر وحدت گشت واقف	که او واقف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او رادر شهود است.
بجز هست حقیقی هست نشناخت	ویا هستی که هستی پاک در باخت
وجود تو همه خار است و خاشاک	برون انداز خود جمله را پاک
برو تو خانه دل را فرو روب	مهیا کن مقام و جای محبوب
چوتو بیرون شدی او اندر آید	به توبی تو جمال خود نماید

که در حقیقت راه های برون رفت از کثرت بینی و غیر خدا بینی را جناب شبستری تحمل ریاضت های، سلوکی و طی مقامات معنوی و مواقف و منازل سلوکی و چشم در جمال وجود مطلق دوختن و همه عالم و آدم را فانی دانستن و هستی را تجلیگاه حق دیدن معرفی کرد که نتیجه اش پاکسازی دل از غیر خدا و رهایی از حجابهای درون و برون و خانه دل را مهیای «محبوب» و «خدا» ساختن و شهود حق خواهد بود. سپس به مانع شناسی و مانع زدایی در مقام سیر و سلوک می پردازد یعنی هم عوامل ایجابی و هم عوامل سلبی وحدت شهود را معرفی می نماید چنانکه در آموزه های علامه رفیعی قزوینی نیز اعم از آموزه های مربوط به سلوک اخلاقی و سلوک عرفانی (رفیعی قزوینی، رسائل فلسفی، ص 28 - 23) چنین معارفی مطرح شده است.

آری با چنین رهیافت عرفانی و تفسیر عقلانی - حکمی که مبتنی بر آموزه های وحیانی است «حلول و اتحاد» معنا نداشته و وحدت وجود و موجود با وحدت شخصی وجود به گونه ایی که غیر خدا خیال محض باشد یا وحدت سخی وجود و... باطل خواهند بود. به تعبیر شیخ شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است
 که در وحدت دوئی عین ضلال است



حلول واتحاد از غير خيزد	ولى وحدت همه از سير خيزد.
تعين بود كز هستى جدا شد	نه حق شد بنده، نه بنده خدا شد
وجود خلق وكثرت در نمود است	نه هر چه آن مى نمايد عين بود است

بنابراین اصالت وجود شهودی و وحدت شهود تلقی و روایتی است که مرحوم علامه رفیعی قزوینی از وحدت وجود ارائه فرمودند، اگر چه گفته آمد که بین دو گزاره: «جز خداهیچ نیست» با «تنها خدا را در همه هستی دیدن» فرق است چنانکه «ابن عربی» نیز در فص یوسفی گفته اند: «اعلم ان المقول علیه سوى الحق، او مسمى العالم هو بالنسبه الى الحق كاللظل للشخص» (ابن عربی، فص یوسفی) یا در فص یعقوبی آورده اند.

«ان المكنت علی اصلها من العدم، ولیس وجود الا وجود الحق» (همان، فص یعقوبی). بنابراین اصالت وجود عرفانی که محور جهان بینی عارفانه است همان «وحدت وجود» است که روایت و قرائتی از آن براساس «وحدت شهود» و روایت و قرائتی از آن بر اساس «وحدت شخصی وجود» که وجود ذات مظاهر یا تشکیک مظاهری است و سخن از بود و نمود در آن است خواهد بود. آری نیستی های هستی نما، که در اشعار مولانا نیز جلوه و ظهور یافته است:

ماعدمهائیم و هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

بنا بر این نظریه وحدت وجود عرفانی، بر اساس اندیشه و بینش علامه رفیعی قزوینی تفسیری وحدت شهودی یافته¹ و بازتاب آن شهود حق در همه چیز و با همه چیز است و راهکار عملی اکتساب آن فنای فی الله در همه مراتب و درجات افعالی، صفاتی و ذاتی است که «عین توحید» است واز حلول و اتحاد مصون و مبراست و از قرائت مبتنی بر وحدت انگاری محض و یکسان سازی خدا و جهان یا وحدت وجود و موجود، پاک و تهی است. همچنین از نایکسانی همراه با نوعی اتحاد که تحت عنوان حلول، اتحاد و وحدت وجود در کثرت موجود از آن یاد می شود خالص و ناب است، در این صورت است که گفته اند: وحدت وجود اندیشه و بینشی عرفانی است که محصول تجارب عرفانی عرفا و سالکان کوی حق است و سپس به صورت فلسفی تبیین شده است. به قول عفیفی مکتب وحدت وجود به صورت کاملش قبل از ابن عربی وجود نداشت، واضح حقیقی و مؤسس این مکتب و تفصیل دهنده معانی و مقاصد آن و کسی که آن را صورت نهایی بخشیده ابن عربی است. (عفیفی، ج 1، ص 25)، همچنانکه استاد شهید مطهری نیز بر این عقیده اند (مطهری، ج 23، ص 389 - 388). آری تجربه عرفانی مبنای تعبیری چون «وحدت وجود» است که با وحدت شهود نیز سازگار است و در حقیقت وحدت شهود یک درجه نازل تر از وحدت وجود است. (همان، ج 6، ص 510 - 509) اگر چه برخی از عرفان پژوهان معاصر، وحدت وجود ابن عربی را نیز وحدت شهود با تقریری خاص می دانند که در آن وجود و شهود یکی است. (کاکایی، ص 266 - 250)

بنابراین بر اساس تبیین و روایتی که علامه قزوینی از «وحدت وجود» ارائه داده اند و آنرا به مردان الهی و دل آگاه و گسسته از حجاب طبیعت و به فنا فی الله رسیده، نسبت داده اند می توان یافت که وحدت وجود او وحدت شهود آفاقی و وحدت مشهود

1- ناگفته نماند برخی نظریه وحدت شهودی را که در مقابل وحدت وجود مطرح است از ابداعات «علاء الدین سمنانی» می دانند و برخی چون آنه ماری شیمیل آن را از شیخ احمد سرهندی (شیمیل، ابعاد عرفانی اسلامی ص 433 بشمار می آورد).



انفسی است و عارف از صورتهای عالم و ظواهر وجود عبور کرده و در دیالکتیک ظاهر و باطن و باطن بباطون هستی و از جمله «خود» به خدا رسیده و تنها او را شهود می‌کند تا در سیر تکاملی‌اش از علم یقین به عین یقین و از آنجا به حق یقین رهسپار گردد و حکم آینه‌ای یابد که خدا در او جلوه‌گر شده و آنگاه با فنای شهودی، در واقع همه چیز را در خدا می‌بیند و واجد وحدت وجود شهودی می‌گردد. و در حقیقت از کثرت به وحدت و از وحدت در وحدت سفر می‌نماید و آنگاه با حق از حق به خلق بازگشته و حق را در همه چیز ساری و جاری دیده و خطاب «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت: 53) را با همه وجود حقانی و الهی‌اش درک و دریافت می‌نماید. علامه طباطبایی در تفسیر آیه یاد شده مرقوم داشته‌اند.

«اولم یکف فی تبیین الحق کون ربک مشهوداً علی کل شیء اذ ما من شیء الا و هو فقیر من جمیع جهاته الیه متعلق به وهو تعالی قائم به قاهر فوفه فهوتعالی معلوم لکل شیء و ان لم یعرفه بعض الاشیاء» (طباطبایی، ج 17، 405).

پس فقر و فنای شهودی دستمایه بلکه جانمایه «وحدت شهودی» است که خود متفرع بر معرفت یقینی و محبت حقیقی و عبودیت واقعی است، و معرفت صائب مقدمه محبت صادق و این دو زمینه‌ساز عبودیت خالص اند که مرحوم علامه رفیعی قزوینی نیز در پایان مقاله خویش پیرامون وحدت وجود آورده‌اند: «و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده بجز حق و صفات او را در نظر نیاورد. این معنی وحدت وجود و فناء فی الله است و در شرع مطهر که اخلاص در عبادت شرط است مقدمه وصول به این مقام است که تمرین به این اخلاص شخص را مستعد از برای وصول به خوض لُجّه عرفان، که معنی چهارم است، می‌نماید. (قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص 56) و چه زیبا امام حسین (ع) در دعای عرفه فرمودند: «الهی علمت باختلاف الآثار و تنقلات الاطوار ان مرادک منی ان تتعرف الی فی کل شیء حتی لا اجهلک فی شیء» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه) یا فرمود: ای‌کون لغیرک من الظهور مالیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تکون الآثار هی الی موصل الیک؟ عمیت عین لا تراک علیها رقیباً (همان) در نتیجه همگان از اهل حال و معرفت و بیداری مترنم به این نغمه توحیدی‌اند که: منک اطلب الوصول الیک و بک استدل علیک فاهدنی بنورک و اقمنی بصدق العبودیه بین یدک.³

اثبات و تبیین وحدت شخصی وجود:

موضوع عرفان وحدت شخصی وجود است که به نحو لا بشرط مقسمی که حتی اطلاق نیز قید آن نیست مطرح است (جوادی آملی، عین نضاح، ج 1 ص 60 و 161) البته لا بشرط مقسمی که عینی است نه مفهومی که به دلیل سعه و گستردگی از تقیدات مادون خود ممتاز است. و در واقع موضوع عرفان ذات حق، و اسما و صفات وجود مطلق محمولات آن هستند. البته حق محض و حقیقت صرف از نظر بساطت و عدم تناهی نه معقول حکیم است و نه مشهود عارف، چه اینکه بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه تبعیض پذیر نیست زیرا اول او، عین آخر و ظاهر او، عین باطن و شاهد او، عین غائب است، بنابراین معرفت او یا به نحو کنه است، یا مسلوب محض که در واقع هیچ راهی برای ادراک او نیست، لذا به یک معنا وجود حق موضوع عرفان



نظری نیست، زیرا شکار احدی نخواهد شد و موجود عینی موضوع و محمول واقع نمی‌شود و بحث از شئون وجود حق و مظاهر و نمودهای آن است که جوهر و عرض، کلی و جزئی، خارجی و ذهنی مظاهر او و اسمای حسنی اویندو...

بهر حال در اثبات موضوع عرفان یا وحدت شخصی وجود در خود عرفان از راه عدم تناهی و بسیط الحقیقه وارد می‌شوند. به تعبیر علامه جوادی آملی: برخی بر این پندارند که عدم تناهی علت العلل، فقط وحدت و یگانگی واجب تعالی (توحید) را ثابت می‌کند، غافل از اینکه از این طریق وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است ثابت می‌گردد، زیرا وجود واجب در صورت عدم تناهی خود، جا برای هیچ موجود دیگری اعم از واجب و ممکن باقی نمی‌گذارد. (جوادی آملی، عین نضاخ، ج 2 ص 149)

غیر متناهی، البته مفهومی است که چون ما محدودیم تصور و ادراک محدودی از آن داریم که عارف از این غیر متناهی به «وحدت وجود» و حکیم به «غیر متناهی» و قرآن کریم به «الصمد» نام می‌برد و در هر حال، عقل و شهود در غیر متناهی متحیرند که: «یحذرکم الله نفسه» (آل عمران - 31) علاوه بر اینکه: معرفت شهودی همه موجودات به ذات و اسمای عینی و صفات حق به اندازه خود شان می‌باشد (حسن زاده آملی، 1387 ج 1 ص 405) و به همین دلیل: موضوع عرفان نظری همانند برخی از مسائل با اختلاف رأی همراه است و منشأ این اختلاف مشاهدات شاهدان عینی است که مشهود خود را معقول کرده‌اند، یا اختلاف تحلیل‌های عقلی از مشهود واحد است. (جوادی آملی، عین نضاخ، ج 1، ص 190). بنابراین دو نکته مطرح است: الف) اثبات وحدت شخصی وجود از راه وجود غیر متناهی یا عدم تناهی؛ ب) تبیین محدود این نامتناهی و ادراک صعب و محدود وحدت شخصی وجود.

از سوی دیگر بسیط الحقیقه نیز دستمایه اثبات و تبیین وحدت شخصی وجود واقع شده است که البته «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (ایجابی) و «لیس شیئی منها» (سلبی) است تا توهم حلول و اتحاد پیش نیاید چنانکه ملاصدرا شیرازی در شرح هدایه اثیریته آورده‌اند: «عین کل شیء فی الظهور، ماهو عین الاشیاء. فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء اشیاء» تا حق تعالی عین اشیاء، در ظهورشان باشد نه در ذات و حدودشان. تا گفته نشود خدا عین زمین و آسمان است یا در آنها حلول کرده است زیرا کلمات وجودی نوری یک شیء که خود آن شیء نیستند و عرفان مشاهده تعینات اسماء و صفات ظهوری حق، نه ذاتی وی از یک سو و گذر از هر شیء و عبور از هر چیز به وجه خدا از سوی دیگر است (همان، ج 3 ص 294).

به همین دلایل در عرفان اساساً از هویت مطلقه بحث نمی‌شود و حتی اسمای حسنی هم که در عرفان موضوع بحث قرار می‌گیرند به آن هویت مطلق راه ندارد، وجود محضی است که هیچ غیری با او ممزوج و مخالط نمی‌باشد. به تعبیر علامه جوادی آملی: «سلب مخالفت و ممزوجت اغیار از ذات، غیر از نفی است که در تعبیر «مع کل شیء لا بمقارنه (نهج البلاغه، ج 1) وجود دارد، زیرا سلب ممزوجت ذات با اغیار، سلب بسیط و از باب سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی به این معناست که در برابر او غیری نیست تا به او ممزوج باشد، لیکن نفی ممزوجت در عبارت مذکور مربوط به مقام ظهور و به نحو قضیه موجه معدوله المحمول است. (همان، ج 2 ص 218) و این یعنی تنزیه نهایی ذات اقدس خدا که از دسترس شهود شاهد و اندیشه



و فهم حکیم به دوراست.

پس بسیط الحقیقه بودن به نحو مع کل شیء بالمقارنه، حقیقت گسترده‌ای است که همه اشیاء را در بر می‌گیرد؛ یعنی در عرفان اگر از طرف موضوع بنگریم جایی را نمی‌یابیم که ذات الهی در آنجا مستقر نباشد، و اگر از طرف محمول، نگاه کنیم امور مقید و جزئی هستند که ذات به دلیل احاطه خود چیزی جز آیت و مرآت بودن برای آنها باقی نگذارده است و همه محمولات حقیقی جز نام و نشان هویت بی‌نشان بودن ندارند.

باید دانست که، اولاً: بسیط الحقیقه تبعیض پذیر نیست اگرچه همه جا حضور و ظهور دارد، ثانیاً: معرفت او برای احدی از عارف و حکیم مقدور نیست، ثالثاً اگر چه او کل الاشیاء است اما در ظهورشان است نه اینکه عین آنها در ذات و حدودشان باشد. به تعبیر علامه حسن زاده آملی: «آن که ظهور است مربوط به وجود است که «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» است که اسم این ضمیر «هو» ضمیر آشکار است ولی وقتی نسبت به مخلوق و حدود و امکانات و کثرات که آمده و باشد اسم ظهور را برای این ضمیر نمی‌آوردند زیرا در خلق وجود آشکار نیست بلکه نیمه آشکار است چون در خلق حدود و قیود مطرح است. ولذا در قرآن برای نیمه آشکار کلمه «برزوا» آمده نه «ظهروا» که فرمود: «و برزوا لله الواحد القهار» (ابراهیم - 22 و 49) (حسن زاده آملی، شرح فصوص، ج 1 ص 22-3).

و در سایه فهم ناب بسیط الحقیقه به فهم وحدت درکثرت و کثرت در وحدت نائل شده و کثرت حجاب، ادراک و اشراق و فهم و شهود نخواهد شد، و زلف آشفته او باعث جمعیت خواهد شد تا زلف بر باد داده آنها را بر باد دهد و به بوی نافع رحمان و نفع الهیه از پیچ و تاب جعد مشکین او گذر کرده و به عالم وحدت راه یابد که «الله نور السموات و الارض» (نور - 35):

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لا جرم عین جمله اشیا شد

پس بسیط الحقیقه شرح توحید صمدی است که او «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (زخرف - 85)، فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره، 115) و این تفسیر وحدت احدی است نه عددی و تصویری روشن از دیدگاه ابن عربی در اوایل فتوحات و ملاصدرا در شرح هدایه اثیری که: «هو عین کل شیء فی الظهور، ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو والاشیاء اشیاء که:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است

و چه زیبا و جامع و کامل! علی (ع) فرمود: «کل ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر» (نهج البلاغه، خ 56) چه اینکه تنها خداوند است که باطنش عین ظاهر و ظاهرش عین باطن است و در باطن تمام موجودات ارضی و سماوی که حجابهای الهی‌اند خود را نشان داده است. او از درون همه پرده‌ها خود را نشان داده است، و به تعبیر علامه جوادی آملی: «آنچه مشهود عارف است وحدت شخصی وجود است. وحدت شخصی وجود نه با کثرت آن سازگار است و نه با شرکت آن، زیرا واحد شخصی لا شریک له است. چون مطلق نا محدود مجالی برای وجود دیگر باقی نمی‌گذارد که با آن شریک یا مباین باشد.

مظاهر آن واحد از سنخ ظهور وجودند نه خود وجود. (جوادی آملی، عین نضاح، ج 1، ص 391)



استاد شهید مطهری نیز توفیق صدر المتألهین را با طرح قاعده «بسیط الحقیقه» در جمع (تا حد زیادی) میان نظر عرفا و فلاسفه در خصوص وحدت وجود مطرح و توضیح داده‌اند. (مطهری، ج 23 ص 396-397)

اما با توجه به اینکه تاحدی زیاد عرفان نظری، فلسفه است و فلسفه در سیر تکاملی خود به حکمت متعالیه رسیده، یکی از وظایف خطیر و مهم خود را معقول سازی مشهود عارفان قرار داده است. صدر المتألهین علیرغم وجود موانع و راهزنان برای معقول کردن مشهود عارف و از جمله اثبات وحدت شخصی وجود، مثل کثرت ماهوی که بر اساس اصالت ماهیت کثرت زدایی ممکن نبود و ملاصدرا با اصالت وجود، ماهیت را امری اعتباری دانسته و توانست مشکل ماهیت مثار کثرت است را حل و به وحدت باز گرداند. کثرت وجودی که افزون بر کثرت ماهوی محقق است که در متن وجود راه دارد حال این کثرتی که در متن وجود راه دارد اعم از آنکه به صورت حقایق متباینه باشد (بنابر نظر برخی مشائین) یا به عنوان حقیقت تشکیکی، کثرتی حقیقی است و کثرت حقیقی همواره برای اثبات وحدت شخصی وجود مانع و حجاب است. اما صدر المتألهین بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود به سوی وحدت شخصی وجود حرکت کرد و به سمت اثبات آن پیش رفت (جوادی آملی، عین نضاح، ج 3، ص 351-352)

ملاصدرای شیرازی و تابعان حکمت صدرایی در سیر تکاملی این فلسفه از دو راه به اثبات وحدت شخصی وجود اهتمام ورزیده و توفیق یافتند.

راه اول: راه برهان صدیقین

راه دوم: راه تدقیق در علیت و ترقیق آن تا حد تثبیت تجلی و تشآن

راه اول برهان صدیقین:

برهان صدیقین نزدیک‌ترین راه در اثبات واجب تعالی است، که سیر خاص به خود را از عصر بوعلی سینا و در اندیشه‌های او تا عصر ملاصدرا و آنگاه شاگردان مکتب فلسفی‌اش طی کرده است. (بوعلی سینا، ج 3 ص 66)

بنابراین برهان صدیقین دارای درجات گوناگون و در نتیجه تفسیرهای گوناگون نیز در مقام شهود و تفسیر یا تجربه و تعبیر دارد و این برهان تقریرهای گوناگون برمبانی مختلف از جمله: امکان ماهوی و تشکیک وجود یافته که اگر چه با وجود قوت و ضعف‌هایی که دارند مفید و مؤثرند، اما بر اساس دیدگاه علامه جوادی آملی تقریری که علامه طباطبایی از برهان صدیقین ارائه داده اند که بر اساس «قضیه واقعیت» هست. تقریری کامل و جامع خواهد بود و چنین است: «وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطه و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعيه في وقت او مطلقاً كانت حينئذ كل واقعيه باطله واقعاً (أي الواقعيه ثابت) و كذا السوفسطي لو رأى الاشياء موهومه او شك في واقعيته فعدده الاشياء موهومه واقعاً و الواقعيه مشكوكه واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعه)



و اذا كانت اصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبه بالذات، فهناك واقعيه واجبه بالذات والاشياء التي لها واقعيته مفتقره اليها في واقعيته، قائمه الوجود بها.

و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري و عند الانسان و البراهين المثبتة له تنبهاً بالحقيقه» (طباطبایی، ج 6، ص 14-15). شرح و توضيح مبادی تصوری و تصدیقی آن را استاد جوادی آملی مطرح فرمودند. (جوادی آملی، عین نضاح، ج 3، ص 323-342). ناگفته نماند برهان صدیقین در آیات و روایات، شواهد فراوانی داشته که از راه خدا به خدا، مشهود بودن حق قبل از شهود هر چیزی و احاطه مطلقه حق به همه چیز اثبات و تبیین می‌شود.

راه دوم: تحلیل علیت

صدر المتألهین با تحلیل عمیق علیت در بحث‌های پایانی مربوط به علیت و ارجاع آن به تشان به اثبات وحدت شخصی وجود پرداخته است. یعنی به عقل عرفانی، نه به عقل فلسفی محض یا عقل فلسفی آمیخته به عقل عرفانی و اصطلاحات خاص عرفانی و بر اساس مبانی حکمت متعالیه‌ای به اثبات و ایضاح آن پرداخته است. و در ذیل مباحث مربوط به علیت تحت عنوان: فی تمه الکلام فی العله و المعلول، چنین آورده اند: «... وجعله قسطی من العلم بفیض فضله وجوده، فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه و حیث ان هذا الاصل دقیق غامض صعب المسلك عسير النیل، و تحقیق بالغ رفیع السمک بعید الغور، ذهلت عنه جمهور الحکماء وزلت بالذهول عنه اقدام کثیر من المحصلین فضلاً عن الاتباع و المقلدین لهم و السائرین معهم، فکما و وقفتی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الازلی للماهیيات الامکانیه و الاعیان الجوازیه، فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقه واحده شخصییه لا شریک له فی الوجودیه الحقیقیه ولاتانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار. و کل ما یتراءى فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي فی الحقیقه عین ذاته کما صرّح به لسان بعض العرفاء، بقوله: فالمقول علیه سوی الله او غیره او المسمی بالعالم هو بالنسبه الیه تعالی کالظل للشخص، (صدرای شیرازی، ج 2 ص 292).

نکات چند بصورت فهرست و براساس مطالب یاد شده تقدیم می‌شود:

- 1- آگاهی به هلاکت سرمدی و بطلان ازلی ماهیات و اعیان امکانی بر اساس فضل و فیض الهی.
- 2- راهبری به صراط مستقیم معرفت که موجود و وجود در حقیقت واحده شخصییه منحصر است.
- 3- آنچه در عالم وجود جز معبود واجب مشاهده شود همه از ظهورات ذات و تجلیات صفات او ست که آن اوصاف در حقیقت جدای از ذات وی نیستند.

سپس ملاصدرا در گذر از پلکان علمی بحث علیت از سوی گذشتگان و تحلیل آنها سیر خویش را در موضوع یاد شده چنین گفته است:

«... فما وضعناه اولاً ان فی الوجود عله و معلولاً بحسب النظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب السلوک العرفانی الی کون



العله منهنما امرأً حقیقیاً والمعلول جهه من جهاته و رجعت علیّه المسمى بالعله و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیه بحیه، لا انفصال شیء مبین عنه، فأتقن هذا المقام الذی زلت فیہ أقدام اولی العقول و الافهام و اصرف نقد العمر فی تحصیله لعلک تجد راتمه من مبتغاک ان کنت مستحقاً لذلك واهله (همان، ص 300-301)

پس اولاً: موجود بیش از یک قسم نیست و آن همان علت است و ثانیاً معلول تنها شأنی از شئون و آیتی از آیات و وجهی از وجوه علت است.

با توجه به نکات یاد شده صدرالمتألهین توانست در پرتو برهان و عرفان، وحدس و فکر و فهم و شهود به گذر از کثرت به وحدت برسد و در تحلیل علیت و مسأله معلول، معلول راعین الربط و فقر محض و جلوه علت بشناسد. یعنی از یک سو هستی فقیرانه را از معلول خلع و از سوی دیگر مقام تشأن علت بودن را اعطای کریمانه به معلول کرد و با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول، بساط هر گونه کثرت حقیقی اعم از کثرت تباین و کثرت تشکیکی وجودها را برچیند و وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است را ثابت کند.

لذا ارجاع علیت به تشأن با نفی کثرت ماهوی، سلب کثرت تباین و تشکیکی وجود براساس اصالت وجود و تشکیک وجود و تحلیل دقیق و رقیق نسبت و رابطه علت و معلول در بحث علیت صورت گرفت تا ثابت گردد که در جهان یک موجود حقیقی همواره در تجلی و تشأن است، که البته این تفسیر براساس آموزه‌های قرآنی حاصل شده است. چه اینکه قرآن کریم همه هستی و ماسوای الهی را «وجه الله» دانسته و تمام جهان امکان را آیت حق می‌داند که آیت بودن عین هویت آنهاست نه وصف لازم آنها.

پس معلول چیزی نیست که دارای ربط باشد بلکه عین ربط است و علیت حقیقی نیز چیزی نیست که علیت برایش اثبات شده باشد بلکه علیت عین ذات اوست یعنی علیت حقیقی در مقام ذات خود عین علیت است. (جوادی آملی، عین نضاح، ج 3 ص 348-375)

نتیجه آنکه از راه برهان صدیقین و تحلیل ژرف علیت و ترقیق آن به تجلی و تشأن، ثابت می‌شود که وجود واحد شخصی صاحب مظاهر است.

نتیجه گیری:

عرفان از وحدت شخصی وجود یا وجود ذات مظاهر یا تشکیک مظاهری بحث کرده و حق و اسمای حسنا و اوصاف علیایش از باب «بود و نمود» موضوع بحث و بررسی عرفان خواهد بود، و هرگونه کثرت از حریم حق زدوده می‌شود الا کثرت مظاهری و نمودی که اسناد وجود به حق حقیقی و به مظاهر و نمودهای آن خواهد بود.

منظور از وحدت وجود نیز وحدت اطلاقی و سعی وجود است که به توحید صمدی تعبیر شده و راه کمال آن از وحدت شهود عبور می‌کند و وجود در عرفان مخصوص واجب است و به غیر واجب تعالی کون اطلاقی می‌شود. و در نتیجه حلول



و اتحاد اساساً و تخصصاً از حریم وحدت وجود به قرائت عرفان کامل، خارج است و از حیث اثبات و تبیین از راه نامتناهی بودن و بسیط الحقیقه بودن وجود نسبت به وحدت وجود استدلال شده است و در حکمت متعالیه نیز از راه برهان صدیقین و تحلیل علیت به تشأن و تجلی وحدت شخصی وجود اثبات و تبیین شده است.

آنچه طرح آن بایسته است این که تفسیر مرحوم علامه رفیعی قزوینی از وحدت وجود اگرچه صائب و صادق است، اما کامل و نهایی نیست و به تعبیر انتقادی بزرگان حکمت و عرفان معاصر تفسیر او به وحدت شهود می‌انجامد، نه وحدت وجود که البته وحدت شهود سرپل وحدت وجود و گذرگاه آن خواهد بود.

بعلاوه راه رسیدن به فهم و شهود مقوله وحدت وجود یا توحید حقیقی همانا عقل لطیف و قلب سلیم داشتن یا مراحل تفکر و عقلانیت و مقامات تزکیه و معنویت در حکمت و عرفان راطی کردن خواهد بود، تا جایی که انسان به مقام فناء فی الله و فناء الفناء راه یابد و توحید ناب را درک و دریافت نماید.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1365.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، شرح محقق طوسی و قطب الدین رازی، تهران، مطبعه الحیدریه، 1378ق.
- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، 1370.
- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، باتصحیح مولایی، تهران، توس، 1362.
- جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح، ج 1، 2، 3، قم، اسراء، 1387.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس شرح فصوص الحکم، ج 1، قم، بوستان کتاب، 1387.
- _____ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم، انتشارات تشیع، 1379.
- _____ ریحق مختوم، قم، اسراء، 1387.
- رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن، رسائل فلسفی، علامه رفیعی قزوینی، مقدمه و تصحیح دکتر غلامحسین رضانژاد، تهران، انتشارات الزهراء، 1367.
- _____ رجعت و معراج به ضمیمه هفت مقاله دیگر، باهتمام محمد رضا بندرچی، تهران، انتشارات طه، با همکاری مرکز نشر میراث فرهنگی قزوین، 1368.
- _____ مجموعه حواشی و تعلیقات حکیم متأله مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بر 19 کتاب کلامی، فلسفی، حکمی، تصحیح و مقدمه غلامحسین رضا نژاد، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1386.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1423.
- _____ شرح هدایه الاثیری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1382.
- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر مویوی همدانی، قم، دارالعلم، بی تا.
- طوسی، نصیر الدین، اوصاف الاشراف، مترجم محمدخلیلی، بضعه المختار، 1382.
- عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، تهران، الزهراء، 1366.
- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1366.
- فناری، حمزه، مصباح الانس، ترجمه محمدخواجهوی، تهران، مولی، 1374.
- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1383.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و استورات، تهران، هرمس، 1385.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج 23 و 24، تهران، صدرا، 1385.