

وحدت وجود

مسئله‌ی عرفانی یا فلسفی

زکریا بهارنژاد*

استادیار دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

پیش از ظهور «ابن عربی» و عرفای پس از او خواهد بود؟ در این مقاله نظرات مخالفان و موافقان مطرح گردیده و پاسخ برخی از شبهات پیرامون مسئله داده شده است و نظر مختار (عرفانی - فلسفی بودن مسئله) تبیین گردیده است.

وحدت وجود پر آوازه‌ترین و در عین حال جنجال برانگیزترین مسئله در عرفان نظری است، بطوریکه محور و اساس آن به شمار می‌رود. همواره این پرسش میان محققان از فلسفه و عرفان مطرح بوده است که این مسئله از مسائل کدام دانش است؛ عرفان یا فلسفه؟ یا هر دو. برخی براین باورند که نظریه «وحدت وجود» صرفاً مسئله‌ی شهودی و کشفی است که جز برای شخصی عارف که آنرا احساس میکند و با ذوق صوفیانه آنرا می‌یابد معنا و مفهوم دیگری ندارد و عقل و خرد آدمی از ادراک آن ناتوان است. گاهی از آن بعنوان: «طَوْرُورَاءَ طَوْرِ عَقْلِ» یاد میکنند این اصطلاح کنایه از آنستکه ادراک و فهم آن از قدرت و توان عقل آدمی خارج است. گروهی دیگر می‌گویند اگر این مسئله، تنها مسئله‌ی ذوقی و وجدانی است پس چرا مدافعان آن تلاش زیادی کرده‌اند تا آنرا از طریق براهین فلسفی و قیاسات منطقی اثبات کنند و در تبیین و تفسیر آن اصطلاحات اهل نظر (فلاسفه، متکلمان و منطقیان) را به عاریت گرفته‌اند؟ و از سوی دیگر اگر نظریه «وحدت وجود» صرفاً مسئله‌ی شهودی و کشفی باشد، در آنصورت تفاوت عارف «وحدت شهودی» با عارف «وحدت وجودی» چیست؟ چه تفاوتی میان عرفای

کلیدواژگان

وحدت وجود

روش عقلی

حکیم عارف

وحدت شهود

هستی‌شناسی

مقدمه

در میان مفسران نظریه وحدت وجود، همواره این پرسش مطرح بوده است که این نظریه جزء مسائل کدام دانش است، فلسفه یا عرفان؟ از آن نظر که این مسئله را عرفا مطرح کرده‌اند و جایگاه آن نیز در کتب عرفانی است و از طرفی گفته شده است که این مسئله و رای عقل است، برخی چنین پنداشتند که این مسئله از مسائل دانش عرفان است. ایراد و اشکالی که بر این دیدگاه وارد است، اینست که زبان عرفان و همچنین تجربه عرفانی امری شخصی و غیرقابل انتقال به

* Z. Baharnezhad@sbu.ac.ir

دیگران است، و حال آنکه عارف در «وحدت وجود» در مقام بیان است یعنی او آنچه را با دیده دل، دیده و مشاهده کرده تبیین میکند، بدیهی است که او با ابزار دل که امر درونی و غیرقابل انتقال است نمیتواند یافته‌های خود را بیان کند، بنابراین او در مقام بیان ناچار است زبان عقلی و فلسفی را به عاریت گیرد تا بتواند مقاصد خویش را بیان و تفهیم کند. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا این دیدگاه را تبیین کنیم که نظریه وحدت وجود یک نظریه عرفانی محض نیست، بلکه نتیجه تعامل عرفان با فلسفه است. عارف آنچه را با دیده دل شهود میکند با زبان عقل و فلسفه بیان میکند و بتعبیر دیگر عارف یافته‌های شهودی را به زبان دیگری که همان زبان عقل و منطق است تبدیل میکند تا دیگران نیز از آن آگاه و بهره‌مند شوند.

تفاوت فلسفه با عرفان

برای پاسخ به این پرسش نخست لازم است، به تفاوت فلسفه و عرفان توجه کنیم عرفان و فلسفه به لحاظ موضوع و روش با هم متفاوتند؛ زیرا موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» است و روش آن هم روش «عقلانی» و بر اساس برهان و استدلال است. مراد ما در اینجا از فلسفه «فلسفه اولی» و یا «الهیات» است که درباره «موجود بما هو موجود» بحث میکند؛ یعنی درباره عامترین و کلی‌ترین اشیاء گفتگو میکند.^۱ بطوریکه همه هستی اعم از مجرد و مادی و واجب و ممکن را شامل میشود.

لازم به یادآوری است که تفسیر مزبور تفسیر حکیمان مسلمان است و با تفسیر یونانیان از جمله ارسطو مخالف است، زیرا مقصود ارسطو از «موجود بما هو موجود» جوهر نامتغیر است و نه مفهوم عام و گسترده‌یی که فراگیرنده همه هستی است.^۲

اما موضوع عرفان یک موجود خاص یعنی وجود «واجب الوجود بالذات» است که همان خداست،^۳ از نظر عارف در جهان هستی تنها یک موجود حقیقی وجود دارد و آنهاست خداست و روش آن، روش سیر و سلوک و تهذیب نفس است که مرکز آن «قلب» و دل آدمی است. قیصری موضوع عرفان را اینچنین بیان کرده است: «موضوع عرفان عبارتست از ذات خدا، صفات ازلی و سرمدی او».^۴ عرفا و فلاسفه مدعیند موضوع دانش آنان «موجود بما هو موجود» است لیکن باید این ادعا را صرفاً بعنوان اشتراک در اسم تلقی کنیم، چرا که میان این دو فاصله بسیار است. برخی از تفاوتها عبارتست از:

۱- مراد حکما از وجود من حیث هوهو «وجود لا بشرط قسمی» یعنی همان کلی طبیعی است. لیکن مقصود عرفا از وجود مطلق «وجود لا بشرط مقسمی» یعنی حقیقت وجود است^۵

به بیان دیگر، وجود نزد حکما از معقولات ثانیه فلسفی است یعنی مفهومی ذهنی و انتزاعی است که تنها منشا انتزاع خارجی دارد و بنابراین عمومیت و

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء - الالهیات، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص ۶ - ۴؛ ابن‌ترکه، علی صائن‌الدین، تمهید القواعد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰، ص ۶۱؛ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر غلامرضا اعوانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵.

۲. نک: وال، ژان، بحث درباره مابعدالطبیعه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکاران، انتشارات خوارزمی، ص ۱۵۴؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات سروش، ج ۱، ص ۳۳۵.

۳. فناری، علی بن حمزه، مصباح‌الأسس، تهران: انتشارات مولوی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵.

۴. قیصری، شرف‌الدین، رسائل قیصری، تهران: مؤسسه پژوهش فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص ۶.

۵. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری برفصوص‌الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۱۴.

گسترده‌گی آن صرفاً یک عمومیت و اطلاق ذهنی و مفهومی است،^۶ در صورتیکه مراد عارف از وجود، حقیقت و عینیت آنست که از آن به «وحدت شخصی وجود» تعبیر شده است و مطابق آن در جهان تنها یک موجود حقیقی وجود دارد و آنهم خداست و ماسوی الله همه سایه‌هایی از وجود حقیقیند و در نتیجه وجود نزد عارف هم دارای اطلاق و عمومیت مفهومی و هم دارای سعة وجودی است.^۷

۲- از نظر حکما وجود مفهوم عام و مشترک معنوی است و بنابراین «مقسم» برای تقسیمات مادون خود واقع می‌گردد،^۸ به این نحو که گفته میشود: وجود یا واجب است یا ممکن، و ممکن یا جوهر است یا عرض و...، لیکن از نظر عرفا حقیقت وجود امر بسیط است و قابلیت تقسیم ندارد، زیرا تقسیم منوط بر اینست که شیء قابلیت برای کثرت داشته باشد و چون وجود، وجود شخصی است نمیتواند کثیر باشد بنابراین قابل تقسیم به انواع مختلف نیست. نتیجه این تفاوت اینست که از نظر فلاسفه مفهوم عام وجود، مصادیق متعدد دارد و خدا یکی از آن مصادیق است در صورتیکه از دیدگاه عرفا تنها یک مصداق دارد و آنهم وجود خداست.^۹

۳- وجود نزد حکماء مشائی و صدرایی امری «مشکک» است یعنی حقیقت وجود دارای مراتب، مراحل و درجات متفاوتی است که عالی‌ترین درجه و مرتبه آن «واجب‌الوجود» است و پسین‌ترین مرحله آن متعلق به هیولای عالم عناصر است که «صرف القوة و الاستعداد» است.^{۱۰}

اما از دیدگاه عرفای وحدت وجودی، حقیقت وجود، امری شخصی و فاقد مراتب و درجات است و تشکیک در حقیقت وجودی، امری محال و ممتنع است، «قیصری» و «ابن ترکه» دلائل و براهین

■ بدیهی است که

عارف با ابزار دل که امر درونی و غیرقابل انتقال است نمیتواند یافته‌های خود را بیان کند، بنابراین او در مقام بیان ناچار است زبان عقلی و فلسفی را به عاریت گیرد تا بتواند مقاصد خویش را بیان و

تفهیم کند.

متعددی بر امتناع وقوع تشکیک در اصل حقیقت وجود اقامه کرده‌اند.^{۱۱}

از ایندو دیدگاه در باب «وجود» دو نتیجه متفاوت اقتباس میشود:

۱- کثرت مراتب وجود؛

۲- کثرت مظاهر وجود؛

۶. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۹۸ و ۳۸۸ و ۴۸۴.
۷. نک: جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲، ص ۹۱؛ جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح الفصوص، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص ۲۱.

۸. نک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، بتصحیح محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۴ و ۳۹۵ و ۴۴۲.

۹. نک: فناری، علی بن حمزه، مصباح‌الأسس، ص ۱۵۷-۱۵۵؛ جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح الفصوص، ص ۲۱.

۱۰. نک: ملاصدرا، تعلیقه بر الهیات شفاء، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، بتصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۲۹؛ همو، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۵۸۴؛ همان، ج ۴، ص ۷۹۹ و ۹۰۹ و ۱۰۹۰؛ ابن‌سینا، الشفاء - الالهیات، ص ۳۴ و ۳۵؛ طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۷۳.

۱۱. نک: قیصری، شرف‌الدین، شرح فصوص الحکم، قم: مؤسسه مجبین للطباعة و النشر، ۱۴۲۲، ص ۱۶، ۲۳ و ۲۵؛ ابن‌ترکه، علی صائغ‌الدین، تمهیدالقواعد، ص ۸۳-۸۱.

■ مراد از فلسفه «فلسفه اولی» یا «الهیات» است که درباره «موجود بما هو موجود» بحث میکند. تفسیر مزبور تفسیر حکیمان مسلمان است و با تفسیر یونانیان از جمله ارسطو مخالف است، زیرا مقصود ارسطو از «موجود بما هو موجود» جوهر نامتغیر است و نه مفهوم عام و گسترده‌یی که فراگیرنده همه هستی است.

عرفان وجود مطلق لابشرط مقسمی است^{۱۲} نیز میتوان گفت موضوع عرفان نسبت به فلسفه اعم است زیرا موضوع فلسفه عبارت از «لابشرط قسمی» است و لابشرط قسمی نسبت به لابشرط مقسمی اخص است. البته برخی دیگر معتقدند موضوع فلسفه عبارتست از وجود «بشرط لا» یعنی فلسفه از وجودی گفتگو میکند که مقید به قید کمیت، کیفیت، جسمیت و مانند آن نباشد و چون وجود «لابشرط مقسمی» بالاتر از وجود «بشرط لا» است در نتیجه موضوع عرفان اعم و بالاتر از فلسفه است.^{۱۵} صرفنظر از این بینش عرفانی و اختلافی که فلسفه با عرفان دارد، کار مشترک هر دو «هستی شناسی»

۱۲. نک: ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ همان، ج ۲، ص ۵۸۱ و ۵۸۶؛ همو، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۰۳؛ آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۱۵؛ جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد، ص ۲۱، ۲۲، ۴۳، ۵۳ و ۵۴.
 ۱۳. ابن‌ترکه، علی صائن‌الدین، تمهیدالقواعد، ص ۱۷ - ۱۱.
 ۱۴. فناری، علی‌بن حمزه، مصباح الانس، ص ۱۵۰؛ جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۱۰.
 ۱۵. نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۹۷؛ جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهیدالقواعد، ص ۱۳.

مطابق دیدگاه حکما، وجود دارای سلسله مراتب و درجات در شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر و... است و همه مراتب آن نیز برخوردار از حقیقت و واقعیت است لیکن براساس بینش عرفا چون حقیقت وجود امر مشخصی است بنابراین کثرت‌پذیر نیست، کثرتها در ناحیه مظاهر و مجالی (نمودها) است و هیچ نوع سهمی از حقیقت و واقعیت ندارند؛ آنها حکم عکس و سایه‌یی را دارند که حداکثر صاحب عکس و سایه را نشان میدهند و به تعبیر دیگر، کثرتها امور مجازی و اعتباری و اضافه و نسبتند و در نتیجه در حکم عدمند.^{۱۳}

وجه اشتراک فلسفه با عرفان

عرفان و فلسفه با همه تفاوتی که با یکدیگر دارند، میتوانند در یک نکته با هم مشترک باشند. بدین معنا که کار هر دو مربوط به شناخت هستی (هستی شناسی) است. هستی‌شناسی فلسفی امری واضح و روشن است، زیرا فلاسفه، وجود را امری مشترک و مشکک میدانند و مطابق این دو اصل قلمرو مباحث آنان همه موجودات را شامل و دربر میگیرد. راجع به هستی‌شناسی عرفانی نیز باید بگوئیم از آن نظر که عارف، خدا را کل هستی میدانند و براین باور است که وجود سعی، کلی و عام خداوند (فیض منبسط، نفس رحمانی و...) در همه هستی سریان دارد و عالم مظهر و نمود اوست. بنابراین عرفان نیز نوعی هستی‌شناسی است. از آن نظر که موضوع عرفان عالی‌ترین موجودات است، عرفا معتقدند موضوع عرفان اعم از موضوع فلسفه است و تفاوت عرفان و فلسفه را از قبیل تفاوت مطلق (عرفان) و مقید (فلسفه) دانسته‌اند^{۱۴} گذشته از عالی بودن موضوع عرفان - یعنی تحقیق درباره خدا و اسماء و صفات و افعال او - از آن نظر که موضوع

است. با توجه به این اختلاف و اشتراک میان فلسفه و عرفان اکنون فرصت آنستکه بدانیم معیار و میزان در اینکه مسئله‌ی عرفانی و یا فلسفی باشد چیست؟

عامل تمایز علوم از یکدیگر

همانطور که می‌دانیم، قدما ملاک امتیاز یک علم از علم دیگر را در «موضوع» آن علم میدانستند و میگفتند: «تمایز علوم به تمایز موضوعات آنها است».^{۱۶} آنها میگفتند: هر یک از مسایل علوم نمونه‌ی از موضوعات آنها است و بدین ترتیب مسائل علوم را با موضوعات آنها می‌سنجیدند. بعنوان مثال: میگفتند موضوع علم هندسه عبارت از «کمیت متصل» و موضوع علم حساب عبارت از «کمیت منفصل» است. سپس استنتاج میکردند که مثلث از مفاهیم هندسه است، ولی «عدد» به علم حساب ارتباط پیدا میکند؛ زیرا مثلث یک کمیت متصل است، لیکن عدد یک کمیت منفصل میباشد. البته برخی دیگر تمایز علوم را به اختلاف اغراض نویسندگان در تدوین علوم میدانند و نه در موضوعات علوم.^{۱۷}

از زمان «دکارت» به اینسو نظریه‌ی جدیدی در این زمینه مطرح شد و بر اساس آن امتیاز و تفاوت علوم را در «روش» و متد آنها میدانند نه در موضوعات.^{۱۸} اگر بر اساس ملاک قدما درباره‌ی تمایز علوم و مسائل آن بخواهیم اظهار نظر کنیم، باید بگوییم: «وحدت وجود» هم صلاحیت دارد، مسئله‌ی فلسفی باشد و هم شایستگی دارد که در عرفان مورد بحث و گفتگو قرار گیرد؛ زیرا «وحدت وجود» یک مسئله «هستی‌شناختی» است و بنابراین از هر دو دیدگاه فلسفی و عرفانی میتوان آنرا مورد بررسی و تحقیق قرار داد. نظریه «وحدت وجود» نظریه‌ی فلسفی – عرفانی است که، حکیم عارف میکوشد، تا جهان خارج – عالم و نظام هستی –

را در رابطه با خدا تفسیر و تبیین کند. وحدت وجود از این نظر فلسفی است که به تبیین هستی میردازد و مانند اهل نظر از استدلال و برهان استفاده میکند. اساس و پایه وحدت وجود «وحدت شخصی وجود» است عرفای وحدت وجودی براهین متعددی بر اثبات آن اقامه نموده‌اند.^{۱۹} این نظریه، عرفانی است از آن لحاظ که با ابزار دل و از راه تصفیة باطن به شهود هستی میرسد.

اهداف عرفا از بکارگرفتن عقل و برهان

البته حکیم عارف در مواردی از ابزار عقل و استدلال و منطق هم استفاده میکند، اما از اهداف اصلی و اساسی او به شمار نمیرود. او اگر به «لسان اهل نظر» سخن میگوید از این کار دو هدف را در نظر دارد:^{۲۰}

۱ – میخواهد به اهل نظر – متکلمان و فلاسفه – بفهماند که اصطلاحات آنها را میشناسد و با آن بیگانه نیست و در مواردی هم پاسخ ایرادات آنها را با زبان خودشان میدهد.

۲ – هیچ دانشی به نحو عام و مطلق، نه واجد تمام حقیقت است و نه فاقد آن، بلکه در هر دانشی میتوان بطور نسبی حقیقت را یافت و به تعبیر دیگر، هر

۱۶. نک: تهانوی، محمدعلی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان (ناشرون)، ج ۱، ص ۷؛ خوئی، ابوالقاسم، اجودالتقریرات، قم: کتابفروشی مصطفوی، بی تا، ج ۱، ص ۸.

۱۷. نک: خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة، بی تا، ج ۱، ص ۵؛ تهانوی، محمدعلی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۱، ص ۷؛ نک: خوئی، ابوالقاسم، اجودالتقریرات، ج ۱، ص ۸.

۱۸. صانعی، منوچهر، فلسفه دکارت، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۶، ص ۲۱.

۱۹. فناری، علی بن حمزه، مصباح‌الأنس، ص ۱۵۱؛ ابن‌ترکه، علی صائن‌الدین، تمهیدالقواعد، ص ۶۴ – ۵۹.

۲۰. قیصری، شرف‌الدین، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۹.

دانشی می‌تواند به نحوی حاکی از واقعیت باشد. علوم نظری - فلسفه، کلام و منطق - هم از این امر مستثنی نیستند. بنابراین، «حکیم عارف» از این علوم در جهت تبیین اهداف مورد نظر خود بهره میبرد. میتوان گفت او «حکیم متأله» است به همانگونه که «سهروردی» و «ملاصدرا» حکیمان متألهند. «ابن عربی» قائل به جمع بین کشف، نقل و عقل و یا عرفان، قرآن و حکمت است، «حکیم عارف» و یا «حکیم متأله» در کنار درس سیر و سلوک و تصفیة باطن برای عقل و برهان عقلی ارزش و اعتبار قائل است و همین بینش «متألهانه» اوست که وی را از دیگر عرفا ممتاز و برتر ساخته است. «ابن عربی» بعنوان «پدر عرفان اسلامی» مظهر و مصداق کامل این نوع از عارفان است، او در نوع مسائل عرفانی از جمله نظریة «وحدت وجود»، عقل و شرع و کشف را با هم سازگار ساخته و میگوید:

علوم النورین علی قسمین: علوم کشف و علوم برهان بصحیح فکر، فیحصل له من طریق البرهان ما یرد به الشبه القادحة فی وجود الحق و توحیده و اسمائه و افعاله، فالبرهان یرد علی المعطله و یدئل علی اثبات وجود الإله و به یرد علی اهل الشرک.^{۲۱}

او برای کشف حقیقت از این علوم استفاده نمی‌کند، و همچنان ابزار کار او همان «قلب» و تصفیة باطن است؛^{۲۲} اما از آنجا که راه «دل» و تجربه عرفانی یک راه شخصی و غیر قابل انتقال است، او ناگزیر است برای بیان مقاصد و اهداف خود، از ابزار عقل و منطق و استدلال استفاده کند.

تفاوت وحدت وجود با وحدت شهود

حکیم عارف می‌خواهد بفهمد آیا خدا و جهان یک

حقیقتند، که یکی ظاهر (خدا) و دیگری مظهر (جهان) و نمود اوست و آنچه «بود» است همان ظاهر است که در مظاهر خود تجلی نموده و یا خدا و جهان دو موجود جدا از همند که یکی علت و دیگری معلول او - چنانکه فلاسفه می‌گویند - و یا یکی خالق و دیگری مخلوق است - آنطور که متکلمان می‌پندارند؟ حکیم عارف می‌خواهد اثبات کند، در جهان هستی بجز یک «موجود حقیقی» موجود دیگری نیست. او می‌خواهد جهان و هستی را «آنچنانکه هست» و نه «آنچنانکه دیده میشود» تفسیر و تحلیل کند. در واقع این شیوه نگاه اوست که او را از عارفان صرفاً «وحدت شهودی» ممتاز می‌سازد. عارف «وحدت شهودی» در مقام بیان نیست. او در اثر سیر و سلوک و تصفیة باطن به مقامی نائل میگردد که بین خود و خدا حجابی نمی‌بیند؛ زیرا حجاب و حایل میان خالق و مخلوق همان وابستگی به دنیا و دنیاگرایی است و عارف وحدت شهودی با نائل شدن به مرحله «فناء فی الله» هم جهان را فراموش میکند و هم خود را. او تنها حق را می‌بیند لیکن ندیدن دلیل بر نبودن نیست وحدت شهود مسئله‌ی روانشناختی است یعنی او در اثر سیر و سلوک به مقام «فناء فی الله» نایل میشود و در حالت سُکر و مستی، وضع و حالی می‌یابد که جز حق موجود دیگری را نمی‌بیند، او غرق در إله و معشوق خود است و از ما سوای او غافل است. لیکن وحدت وجود مسئله‌ی هستی‌شناسانه و مربوط به عالم واقع است، عارف وحدت وجود معتقد است در عالم واقع جز یک موجود حقیقی موجود دیگری نیست و ماسوی الله، مظاهر یعنی «نمود» او هستند و هیچ سهمی از هستی (بود) ندارند.

۲۱. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۹۵.

۲۲. نک، همان، ج ۱، ص ۶۵۰.

توجیه کثرت از دیدگاه عرفا و فیلسوفان

حکیم عارف، «کثرت» یعنی همان عالم را میبیند و آنرا مانند «سوفسطائیان» و یا «شکاکان» انکار نمی‌کند.^{۲۳} بلکه در صدد توجیه این «کثرت» بر می‌آید و تلاش میکند تا آنرا به «وحدت» برگرداند. «ابن عربی» از طریق «وجود منبسط» که صادر نخستین و اولین فیض حق تعالی است^{۲۴} وجود کثرت مظاهر و مجالی را در عالم توجیه میکند. توضیح اینکه: وجود منبسط و یا همان «نفس رحمانی» دارای دو جهت است: جهت ارتباط و عینیت با حق و جهت غیریت با ذات حق، از جهت نخست توجیه کننده وحدت است و از جهت دوم مصحح و توجیه کننده کثرت مظاهر است یعنی کثرتهای موجود در عالم از «فیض منبسط» پدید آمده‌اند و نه از ذات حق،^{۲۵} «ابن عربی» از دو جهت موجود در «فیض منبسط» را به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» ارجاع میدهد.^{۲۶}

کوشش او در توجیه کثرت و برگرداندن آن به وحدت با روش فیلسوفان صدرایی فرق میکند؛ زیرا آنان حقیقت وجود را «مشکک» میدانند و برای آن «سلسله مراتب» قائلند، بعلاوه «اصل علیت» را باور دارند. مطابق ایندو اصل همانطور که «وحدت»، امر حقیقی است، «کثرت» هم از حقیقت و واقعیت برخوردار است، هر چند بهره‌مندی آن از حقیقت نسبت به «وحدت» کمتر است.^{۲۷}

بعلاوه گویای اینست که تمایز ذاتی و واقعی میان علت (خالق) و معلول (مخلوق) حاکم است و پذیرفتن تمایز بمعنای اعتراف و اذعان به وجود کثرت و تعدد در عالم است و چون «ملاصدرا» متوجه این اشکال بوده، تلاش کرده معلول را شأن و مرتبه‌یی از مراتب علت تلقی کند و از این طریق مابینت و تمایز

■ عارف،

خدا را کل هستی

میداند و بر این باور است که

وجود سعی، کلی و عام خداوند

(فیض منبسط، نفس رحمانی و...)

در همه هستی سریان دارد و عالم

مظهر و نمود اوست.

میان آندو را برطرف سازد.^{۲۸} دلیل بر این استنباط از دیدگاه ملاصدرا نکته‌یی است که خود وی در کتاب الأسفار الأربعة گفته است. او میگوید اثبات مراتب برای وجود، منافاتی با «وحدت وجود» که در صدد بیان آن هستیم ندارد زیرا اثبات کثرت برای مقام تعلیم است یعنی بدون آن، تعلیم یا انجام نمیپذیرد و یا مشکل است و از این سخن صریح وی برمی‌آید که دغدغه اصلی او همانند عرفا، «وحدت وجود» است و چون اثبات آن بدون بهره گرفتن از اصطلاحات اهل نظر از جمله کثرت مراتب وجود امکان‌پذیر نیست از

۲۳. همان، ج ۴، ص ۲۳۵.

۲۴. نک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۴۴۸؛ همو، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۴۸ و ۳۵۱.

۲۵. نک: قیصری، شرف‌الدین، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۳۶؛ همو، مفتاح غیب الجمع الوجود، تهران: انتشارات موسی، ۱۳۷۴، ص ۳۵؛ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۱۴ و ۳۳۰-۳۲۲.

۲۶. نک: ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، ج ۶، ص ۱۳۸.

۲۷. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۳۸۴، ۳۹۲ و ۴۴۴-۴۴۲؛ همان، ج ۴، ص ۷۹۹، ۹۰۹ و ۱۰۹۰؛ همو، الأسفار الأربعة، ص ۴۱، ۴۲، ۸۲-۸۰، ۱۳۹، ۳۱۴ و ۵۰۳؛ همان، ج ۲، ص ۵۶، ۴۰۳ و ۴۰۴.

۲۸. نک: ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۰؛ همان، ج ۱، ص ۵۵، ۵۸، ۷۵، ۷۶، ۸۳، ۱۰۴، ۱۳۳، ۲۲۲ و ۲۲۴.

■ حکیم عارف،
 «کثرت» یعنی همان عالم را
 میبیند و آنرا مانند «سوفسطائیان» و یا
 «شکاگان» انکار نمیکند. بلکه
 در صدد توجیه این «کثرت»
 برمی آید و تلاش میکند
 تا آنرا به «وحدت»
 برگرداند.

و خرد ورز از طریق تجزیه و تحلیل ذهنی خود تلاش میکند، تا راه حلی عقلانی برای مسئله مورد نظر خود پیدا کند. هر چند ممکن است بلحاظ «عملی» به نتیجه مطلوب و دلخواه خود دست یابد، لیکن در حین عمل، چه بسا پرسشهایی برای او پیش می آید که، تنها از راه تجزیه و تحلیل عقلانی و ذهنی میتواند پاسخ آنها را پیدا کند و خود را قانع و خشنود سازد. بعنوان مثال: یک قاضی و حقوقدان با بررسی پرونده یک نفر مظنون و متهم به قتل، چه بسا حکم قصاص برای او صادر کند، اما قصاص و اعدام نمیتواند پاسخ این پرسش باشد که: «چرا باید قاتل اعدام گردد؟» و تنها از راه تحلیل عقلانی است که میتوان پاسخ این گونه پرسشها را داد.

بلحاظ تاریخی نیز این نظر مورد تأیید است که تا قرن هفتم هجری عرفان اسلامی دانش ساده‌یی بود که از «ریاضت نفس»، «گوشه‌گیری»، «زهد» و «تقوا» سخن میگفت. و از عصر «ابن عربی» به این سو بود که «عرفان نظری» شکل گرفت.^{۲۹} و پس از او بود که شخصیت‌های برجسته‌یی مانند: «صدر الدین قونوی»، «کمال الدین جندی»، «عبدالرزاق کاشانی»، «شرف الدین قیصری»، «جلال الدین بلخی»، «حمزه فناری اصفهانی»، «عبدالغنی نابلسی»، «سعیدالدین فرغانی»، «سیدحیدر آملی»، «عبدالرحمان جامی» و... در عرصه عرفان اسلامی ظهور کردند. بی تردید این بزرگان ضمن اعتقاد و برخوردار بودن از روش سیر و سلوک، از متفکران و فیلسوفان بنام عصر خود بوده‌اند و آثارشان بهترین

۲۹. نک: همان، ج ۱، ص ۸۳.

۳۰. نک: ابن ترکه، علی صائن الدین، تمهید القواعد، ص ۱۳۳ و ۱۳۴؛ مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۲۸ بعد.
 ۳۱. ابن خلدون، محمدبن عبدالرحمن، المقدمه، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق، ص ۴۷۳-۴۶۹.

این نظر بناچار از آنها استفاده کرده است.^{۲۹}

لیکن حکیم عارف بر اساس «نظریه ظهور» حرکت میکند، که بر اساس آن، جهان فاقد «سلسله مراتب وجودی» است و بجای اصل علیت نیز از «تجلی» و سریان فیض الهی سخن میگوید: چه علیت مستلزم دوگانگی و تمایز میان علت و معلول است. اما «تجلی» نشان و علامت «وحدت» میباشد.^{۳۰}

نظریه «وحدت وجود»، نظریه‌یی فلسفی - عرفانی

و اگر مطابق نظر کسانی که تمایز علوم را در روش میدانند، داوری کنیم، این احتمال وجود دارد که بگوئیم: چون روش عرفانی، روش سیر و سلوک و تهذیب نفس است و این روش استدلال پذیر نیست، بنابراین همه مسائل مطرح در عرفان از جمله «وحدت وجود» برهان ناپذیرند و در نتیجه این نظریه، یک نظریه صرفاً عرفانی است و نه فلسفی؛ اما این استدلال ناتمام است زیرا: عرفان هم مانند فلسفه در کنار بخش «عملی» خود بخش «نظری» دارد و نظری بودن یک دانش، خواه فلسفه باشد و خواه عرفان و اخلاق و یا هر دانش دیگری، بدین معناست که انسان متفکر

گواه بر این مدعا است. آنان در صدد تفسیر و تبیین جهان بودند و میدانیم ابزار این کار، عقل و منطق است که از آن برخوردار بوده‌اند و گرنه تفاوت عارفان پس از «ابن عربی» با عرفای پیش از او مانند «شبلی»، «بایزید بسطامی»، «قشیری» و ... در چه چیز خواهد بود؟!

نقش «ابن عربی» در تبیین فلسفی – عرفانی وحدت وجود

نقش «ابن عربی» در عرفان را میتوان به نقش «خواجه نصیرالدین طوسی» در کلام تشبیه کرد. همچنان که «طوسی» کلام را فلسفی کرد و این کار را با وارد ساختن اصول عقلی و فلسفی به کلام انجام داد؛ همچنین «ابن عربی» نیز با استفاده از ابزار عقل و منطق در عرفان، چهره آن را «عقلانی» کرد. همچنین میتوان ابن عربی را با «شیخ اشراق» همانند ساخت با این تفاوت که «سهروردی» یک فیلسوف است و در کنار روش عقلی فلسفی به روش سیر و سلوک نیز پایبند است؛ لیکن ابن عربی قبل از هر چیز یک عارف است اما او عارف حکیم است و در کنار علوم نوری و هبیبی که از طرف خدا بر قلب عارف الهام میگردد علوم عقلی استدلال را نیز راهی برای معرفت میداند.^{۳۲} او برای اثبات توحید خداوند و غنای ذاتی او از روش عقلی فیلسوفان کمک میگیرد.^{۳۳}

تفکر عقلانی اعم از فلسفه یونانی

علاوه بر مطالب بیان شده، برای اثبات عرفانی – فلسفی بودن نظریه وحدت وجود میتوان از یک راه حل مستدل و قابل قبولی نیز استفاده کرد و آن راه حل این است که دامنه «تحلیل عقلانی» را وسعت دهیم و آنرا از انحصار فلسفه یونان در آوریم، به این بیان که

میگوییم: هنگامیکه انسان متفکر و خرد ورز تحلیل و تفسیر خود را از حوادث و مسائل، مستند به حوادث گذشته نمیکند بلکه بر اساس نوع شناخت و معرفت خود آنها را تحلیل و تفسیر میکند؛ در واقع از روش عقلانی بهره میگیرد.

به بیان دیگر، هر گاه انسان متفکر و اندیشه ورز در تحلیل و ارزیابی خود از هستی و مسائل آن تابع اصول عقلانی باشد و نه مانند یک «مورخ» یا «محدث» که بر اساس «منقولات» عمل میکنند و نه مانند عالمان علوم تجربی که با روش تجربه و آزمایش سرو کار دارند، در اینصورت باید گفت: کار و عمل او عقلی و فلسفی است، هر چند با اصطلاحات فلسفی یونان نظر و دیدگاه خود را خود را بیان نکند.

بنابراین همه متفکرانی که بر اساس معیارهای عقلی و قابل قبول از نظر عقلاء، هستی و مسائل پیرامون آنرا تحلیل و تفسیر میکنند؛ ماهیت کارشان فلسفی است. هر چند این عمل و کار آنها در چارچوب اصطلاحات فلسفه رسمی نباشد و فرقی نمیکند که اینگونه تفسیر و تحلیل در چه دانشی باشد. آیا تفسیر عقلانی منحصر به تفسیر فلسفی، آنهم در چارچوب اصطلاحاتی است که «یونانیان» آنها را وضع کرده‌اند؟ اگر چنین است، باید بگوییم: بشر پیش از پیدایش فلسفه در یونان فاقد «تفکر عقلانی» بوده است و تنها پس از ظهور فلسفه در یونان تفکر عقلانی پیدا کرد! اگر چنین باشد تکلیف متون مقدس «هندوان» و «عهد عتیق» و دیگر متون پیش از پیدایش فلسفه یونان که تاریخ نویسان فلسفه ادعا دارند الهام بخش تفکر فلسفی بشر بوده‌اند، چه میشود؟!

۳۲. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۹۵.

۳۳. همان، ج ۱، ص ۵۷۹، ۶۵۳، ۷۲۲، ۴۴۵؛ همان، ج ۳،

ص ۲۰۱، ۲۰۲ و ۴۱۸.

■ مطابق اصل علیت

و تشکیک وجود همانطورکه

«وحدت»، امر حقیقی است، «کثرت» هم از حقیقت و واقعیت برخوردار است، هر چند بهره‌مندی آن از حقیقت نسبت به «وحدت» کمتر است بر این اساس

ملاصدرا معلول راشأن و مرتبه‌یی

از علت می‌داند.

بنابراین، معقول و منطقی به نظر نمی‌رسد که تفکر عقلانی را منحصر به تفکر فلسفی آنهم از نوع یونانی آن کنیم. برای آگاهی بیشتر یک نمونه از تفکر عقلانی در عرفان را می‌آوریم. عارف از کشف و شهود و «وحدت وجود» و «فناء» و غیره گفتگو میکند، اما اگر کسی از او بپرسد: ماهیت کشف و شهود، وحدت و فناء چیست؟ بی‌تردید پاسخ او به این پرسشها پاسخی فلسفی خواهد بود نه عرفانی؛ زیرا او در پاسخ برای اقناع مخاطب خود ناچار است دلیل و برهان بیاورد. او نمیتواند در پاسخ صرفاً بگوید: «چون من چنین یافته‌ام» چون یافتن او تنها برای شخص وی میتواند قابل قبول و حجت باشد و برای انتقال به دیگران و اقناع آنها کفایت نمیکند. عارف برای انتقال یافته‌های خود به دیگری ناچار است سر از جیب تفکر خویش در آورد و به عالم و جهان نظر افکند و البته ابزار این کار بهره‌گیری از استدلال و برهان است. اساساً چه تفاوتی میکند برای معرفتی عامل وجود دهنده و تأثیرگذار و شیئی وجود یافته و تأثیرپذیر به جای اصطلاح «علت» و «معلول» از واژه‌های «ظاهر»، «مظهر» و «متجلی» و «متجلی له» استفاده کنیم. آنچه مهم است خردورزی و تحلیل و تبیین عقلانی یک مسئله است.

نمونه‌هایی از تفکر عقلانی مستقل نزد متفکران مسلمان

بی‌تردید، قرآن کریم از دلیل و برهان برای بیان اهداف خویش استفاده کرده، از جمله: در مقام بیان توحید پروردگار و نفی شریک داشتن از او می‌فرماید: «لوکان فیهما الهه إلا الله لفسدتا»^{۳۴} «اگر در آسمان و زمین خدایی به جز «الله» می‌بود، تباہ می‌شدند».

این آیه و امثال آنرا هم میتوان در قالب «قیاس منطقی» فهمید، آنهم قیاس منطقی از نوع شرطی آن، که دارای «مقدم» و «تالی» است، و هم می‌توان آنرا بر اساس روش عقلانی درک کرد، به اینصورت که هر کس به عقل و خرد خود مراجعه کند و وجود دو «خدا» را برای جهان تصور کند و آنرا مورد تجزیه و تحلیل عقلانی خود قرار دهد - بی‌آنکه شکل و قالب قیاسی برای آن ترتیب دهد - متوجه خواهد شد که حضور دو خدا در جهان خواه و ناخواه بعنوان دو عامل مستقل جدا و در «عرض» هم خواهد بود و بنابراین با هم ناسازگار خواهند بود زیرا وجود و حضور هر یک مانع حضور و وجود دیگری و یا فاعلیت هر یک مزاحم فاعلیت دیگری خواهد بود. ابن عربی میگوید این آیه و امثال آن در قرآن است که ما را محتاج به استفاده از براهین عقلی کرده است^{۳۵} یعنی اینگونه آیات تنها با روش عقلی و استدلالی قابل فهمند.^{۳۶}

علاوه بر قرآن تاریخ پیدایش علم کلام نزد مسلمانان نیز میتواند، گواه و حجت بر ادعای فوق باشد، چه مدتها پیش از آشنائی مسلمانان با فلسفه یونان مباحث مهم کلامی مانند: جبر و اختیار، قضا و قدر، ایمان و

۳۴. الأنبياء / ۲۲.

۳۵. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴۲۲.

۳۶. نک: همان، ج ۱، ص ۳۹۵، ۳۹۶، ۵۹۷، ۶۵۳ و ۷۲۲؛

همان، ج ۲، ص ۴۱۷؛ همان، ج ۳، ص ۴۱۸، ۲۰۱ و ۲۰۲.

کفر و منزلة بين المنزلتين و... برای آنان مطرح بوده و بدیهی است که روش آنان برای تبیین اینگونه مسائل روش نقلی صرف نبود بلکه بیشتر با روش عقلانی، آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار میدادند و طرفداران هر یک از آن مسائل برای اثبات مدعای خود دلیل و برهان اقامه میکردند و این در حالی بود که در زمان طرح این مسائل در سالهای نخستین صدر اسلام، مسلمانان با فلسفه و منطق یونان آشنا نشده بودند. بنابراین منحصر ساختن دلیل و برهان و روش عقلانی به فلسفه و منطق یونان اشتباه است.

شاید یکی از عوامل مخالفت برخی از اندیشمندان مسلمان با منطق و فلسفه یونان همین نکته بوده، که آنان بر این باور بودند که، بدون استفاده از منطق و فلسفه یونان هم میتوان، براهین عقلی قرآن را فهمید. از آنچه گفتیم معلوم شد که تفکر عقلانی مبتنی بر دلیل و برهان بشر نمیتواند صرفاً منحصر در قالب فلسفه و منطق یونانی باشد. هر چند معقول و موجه هم به نظر نمیرسد که استفاده از آنها را مانند اهل حدیث، اخباریها و حنابله منع کنیم، به همان دلیلی که ما از «ریاضیات» و «طبیعیات» و... استفاده میکنیم و عقل و شرع ما را از این کار منع نکرده‌اند؛ بهره‌گیری از فلسفه و منطق یونان هم نمیتواند منع عقلی و شرعی داشته باشد.

اهداف عرفا از بکارگیری اصطلاحات اهل نظر

عرفا هنگامیکه وارد مباحث عقلی میشوند، تعبیری نظیر این تعبیر «تنبيه للمستبصرين بلسان اهل النظر»^{۳۷} و یا «هدایة للناظرین»^{۳۸} را بکار می‌برند. معنا و مفهوم اینگونه تعابیر اینست که آنها میخواهند بگویند: زبان عرفان، زبان قیل و قال اهل مدرسه نیست و همچنان زبان کشف و شهود است. با اینحال،

■ «خواجه نصیرالدین طوسی» کلام را فلسفی کرد. «ابن عربی» نیز با استفاده از ابزار عقل و منطق در عرفان، چهره آن را «عقلانی» کرد. «سهروردی» یک فیلسوف است و در کنار روش عقلی فلسفی به روش سیر و سلوک نیز پایبند است؛ لیکن ابن عربی قبل از هر چیز یک عارف است ولی علوم عقلی استدلال را نیز راهی برای معرفت میدانند.

عارف زبان دیگران و بخصوص مخالفان فکری خود را میشناسد، و بهنگام حاجت از آن استفاده میکند و حاجت برای او در دو صورت رخ میدهد:

- ۱- هر گاه او بخواهد از مبانی و اصول مورد نظر خود دفاع کند. او ناگزیر است از دلیل و برهان استفاده کند.
- ۲- هنگامیکه او در مقام تبیین و تفسیر مبانی و اصول خود بر می‌آید، خواه در مقام تدریس و تربیت شاگردان و خواه در مقام تألیف و تصنیف، از ابزار عقل و منطق استفاده میکند. بر این اساس نه تنها «نظریه وحدت وجود» بلکه بسیاری از مسائل عرفان نظری دارای ماهیت فلسفی و عقلانی میباشند و حکیم عارف در مقام بیان، از آن بهره میبرد.

اعترافات

برای تأیید نظر فوق نظر چند تن از صاحب نظران را ذکر میکنیم:

هانری کربن معتقد است نظریه «وحدت وجود» نظریه‌ی فلسفی است و مینویسد:

یک اصل عقلی بدیهی اولیه و نه تجربه یا توفیق عرفانی - ذوق صوفی - بنیاد نظریه وحدت

۳۷. قیصری، شرف‌الدین، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۹.

۳۸. همان، ص ۵۱.

■ همه متفکرانی که

بر اساس معیارهای عقلی و قابل قبول
از نظر عقلاء، هستی و مسائل پیرامون آنرا
تحلیل و تفسیر میکنند؛ ماهیت کارشان
فلسفی است. هر چند این عمل و کار
آنها در چارچوب اصطلاحات
فلسفه رسمی نباشد.

انسان کامل جلوه می‌یابد.^{۳۰}

و می‌افزاید:

... اندیشه ابن عربی با همه تعقید حیرت
آور و عمقش، تحت الشعاع مفهوم هستی
است. اندیشه او - بدین مفهوم - ذاتاً و بطور
هستی شناسانه است.

مفهوم هستی با معنای دو گانه ens
[موجود] و ssee [وجود] کلیدی‌ترین
مفهومی است که اندیشه او را تحت الشعاع
قرار می‌دهد. فلسفه او خداشناسانه است،
ولی در عین حال وجود شناسانه بودنش
بیشتر از خداشناسی است.^{۳۱}

و در خصوص نظریه «وحدت وجود» نزد ابن
عربی می‌نویسد:

در خور عنایت است که کاشانی در اینجا رابطه
تضاد میان واحد و کثیر را با مفهوم ارسطویی
کلی - جزئی عرضه داشته است. قابل انکار

۳۹. کربن، هانزی، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه
دکتر ماشاء الله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴،
ص ۴۵۵.

۴۰. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه
محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۹، ص ۴۰.
۴۱. همانجا.

وجود است. اگر ابن عربی معتقد است که
وجود واحد است، نه از آن روست که این نظریه
در یک حالت عرفانی بر او عیان شده است.
این وحدت، اصلی فلسفی است که بی‌نیاز از
برهان است. حتی اگر کسی مدعی شود که با
حق متحد شده یا خویش را در او فانی ساخته
است و مانند آن، حادثه‌یی که از آن خبر
میدهد، حادثه‌یی است که لاجرم در حالت
ثنویت قابل تصور است. مادامکه آدمیان حق
را توصیف میکنند و از خویش سخن بمیان
می‌آورند، چنین وضعیتی موجود است، ولی
وقوف به ثنویت عالم و معلوم یک چیز است و
قائل شدن به این ثنویت و توجیه و تبیین آن
چیزی دیگر. بعبارت دیگر، اگر در اینجا
توجهی برای بحث وحدتگرایی وجود داشته
باشد، این وحدتگرایی بمعنای نوعی
وحدتگرایی فلسفی است که شرایط متعالی
وجود را تنسیق میکند. در اینجا، وحدتگرایی
فلسفی ابزار مفهومی لازم است که با کمک آن
میتوان این همبستگی غیر قابل اغماض حق
و خلق را توصیف کرد.^{۳۹}

ایزوتسو نیز بر این باور است که ابن عربی
فیلسوف است و نظریه وحدت وجود او نیز نظریه‌یی
فلسفی است. او پس از تفسیری که از ابن عربی درباره
«انسان کامل» ارائه می‌دهد مینویسد:

مطلب فوق باید بعنوان مقدمه‌یی برای مسائل
بنیادی ابن عربی در نظر گرفته شود و
خلاصه‌یی از نقطه اتکای تجربی او برای تطور
بخشیدن به تفکر فلسفیش. بگمان من فلسفه
ابن عربی به طور خلاصه تبیین نظری تمام
جهان هستی است بدانگونه که در چشم

نیست که جهانبینی ابی عربی جنبه فلسفی معروفی دارد که پذیرای چنین تفسیری است.^{۴۲}

ایزوتسو با نظر «کربن» مخالف است که نظریه وحدت وجود را امر عقلی و فلسفی صرف میدانند، او بر این عقیده است که این نظریه از تجربه عرفانی پدید می‌آید و با توضیح فلسفی تبیین می‌گردد. بنظر میرسد تفسیر «ایزوتسو» با نظریه عرفای مسلمان همخوانی بیشتری دارد تا نظریه «کربن». یعنی عارف آنچه را می‌بیند و مشاهده میکند، همان را با زبان عقل و منطق تبیین میکند، زیرا تجربه عرفانی یک تجربه شخصی است و تجربه شخصی تکرار پذیر نیست بعلاوه قابل بیان و توصیف نیست عارف وحدت وجودی آنچه را با زبان دل می‌یابد همان را با زبان عقل بیان میکند، در واقع او زبان دل را به زبان عقل ترجمه میکند و یا زبان عقلی را به عاریت می‌گیرد تا مقاصد خویش را بیان کند و بر این اساس بود که گفتیم ابن عربی حکیم عارف است، زیرا او آنچه را با زبان دل شهود میکند همان را با زبان عقل تبیین و توصیف میکند.

ویلیام چیتیک نیز با اینکه معتقد است، اصطلاح «وحدت وجود» را ابن عربی بکار نبرده است در عین حال مینویسد: «مسأله وجود از دغدغه‌های فلسفی ابن عربی است».^{۴۳}

استاد مطهری هم معتقد است نظریه وحدت وجود ابن عربی نظریه‌ی فلسفی است. او مینویسد:

کاری که محیی‌الدین کرده، اینست که برای این مطلب [وحدت وجود] تعبیر فلسفی آورده و بعد توانسته است اینها را در یک قالبهای مأنوسی با ذهن و فکر بریزد، یعنی آنچه را که عرفا [ی قبلی] از طریق مکاشفه در می‌یافتند،

او توانسته است آنها را در قالبهای مأنوس با فکر و ذهن بیان کند.^{۴۴}

نقدها

در پایان، مناسب به نظر میرسد دو نمونه از نقدهایی که بر فلسفی و عقلانی نبودن نظریه «وحدت وجود» مطرح گردیده را طرح و پاسخ دهیم دو نمونه مورد نظر عبارتند از:

۱- نقد دیدگاه میرسید شریف جرجانی

شیخ بهائی در کشکول خویش از میرسید شریف جرجانی نقل کرده است که وی در پاسخ کسی که از او درباره «وحدت وجود» پرسیده بود، گفته است:

«هذا طوراً وراء طور العقل لا يتوصل إليه إلا بالمجاهدة الكشفية دون المناضرات العقلية وكل مؤسراً خلق له».

همانطور که ملاحظه می‌گردد، مطابق این نقل و قول میرسید شریف نظریه «وحدت وجود» را امری کشفی و قلبی میدانند و نه برهانی و عقلی. یعنی بر این باور است که این مسئله استدلال‌پذیر نیست و عقل آدمی توان بحث و تحقیق پیرامون آن را ندارد و باید آن را از طریق کشف و ذوق چشید و عقل نمیتواند آنرا بفهمد.

استاد حسن زاده آملی نیز در پی این نقل و قول، آن را ستوده و مینویسد:

کیف کان، کلام میرسید شریف به غایت نیکوست که این مقام، مقام مشاهده است و

۴۲. همان، ص ۱۰۲.

۴۳. نک: چیتیک، ویلیام، «ابن عربی و وحدت وجود»، ترجمه مهدی مطهری، فصلنامه علمی پژوهشی، نامه مفید، ۱۳۸۲، ش ۲۹، ۱۳۸۲.

۴۴. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه سبزواری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰.

آن فوق طور عقل است و عقل به فکر و نظرش
بدان نمیرسد.^{۴۵}
و برای تأیید نظر خود به سخنی از «ابن عربی»
استشهاد کرده است و آن سخن اینست:
والأمر موقوفٌ علمه على المشاهدة، بعيدٌ عن
نتائج الأفكار^{۴۶}

بنظر میرسد تطبیق کردن سخن «ابن عربی» در
اینجا با نظریه «وحدت وجود» مناسب نباشد، زیرا
سخن «ابن عربی» در مقام «وحدت شهود» است و
نه «وحدت وجود» و البته در مقام مشاهده و «وحدت
شهود» سخن حقی است «قیصری» در تفسیر کلام
«ابن عربی» مینویسد:

و ذلك لأن المقام مقام المشاهدة و هو فوق
طور العقل، و العقل بفكره و نظره لا يصل إليه،
فمن تصرف في ما جاء الأنبياء به بعقله أو
إعتقد أن الحكماء و العقلاء غير محتاجين
إليهم، فقد خسر خسراناً مبيئاً.^{۴۷}
این مقام، مقام وحی و الهام خداوند بر پیامبر خویش
نوح(ع) است و دریافت وحی توسط پیامبر فوق
حیطه عقل است و عقل آدمی نمیتواند و نباید در آن
دخل و تصرف کند بلکه نسبت به آن باید منقاد و
مطیع باشد. بنابراین اصطلاح یاد شده شامل نظریه
«وحدت وجود» نمیشود.

کاربرد اصطلاح «طور وراء طور عقل»، در عرفان ابن عربی

و در رابطه با دیدگاه «میرسید شریف» لازم است
اصطلاح «طور وراء طور عقل» را از دیدگاه «ابن
عربی» مورد بررسی و تحقیق قرار دهیم تا روشن
شود جایگاه و مورد استعمال آن کجاست «ابن عربی»
آنرا در موارد زیر به کار برده است:

۱- در مورد «علم وهبی» بکار برده است و علم
وهبی در مواردی است که عقل در ادراک آنها
استقلالی از خود ندارد، این امور عبارتند از ذات حق
و وحی نازل بر پیامبران همانطور که در سخنان منقول
از «قیصری» بیان شده است.
«ابن عربی» می نویسد:

فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن
شاء من عباده، لا يستقل العقل بادراكها و لكن
يقبلها، فلا يقوم عليها دليل و برهان لأنها وراء
طور مدارك العقل.^{۴۸}
و این همانست که از آن به «عقل قابل» در مقابل
«عقل مفکر» یاد کرده است.^{۴۹}

۲- «طور وراء عقل» بودن مسئله بی است که
منافات با دلیل و برهان عقلی ندارد. «ابن عربی» در
موضوع انتقال الهی به بندگان میگوید، «امام الحرمین
جوینی» آنرا «استرسال» و «امام فخر رازی» آن را
«تعلقات» نامیده است و سپس میگوید از آن نظر که
اشیاء مشهود حق هستند. یعنی خدا عالم به اعیان و
وجود اشیاء است و نه عالم به صور آنها بنابراین نظریه
«استرسال» و «تعلقات» نادرست است. او
می افزاید:

الدليل العقلي الصحيح يعطى ما ذهبنا إليه و
هذا الذي ذكره اهل الله و وافقناهم عليه يعطيه
الكشف من المقام الذي وراء طور العقل^{۵۰}

۴۵. حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و
حکیم، تهران: انتشارات فجر، ص ۷۹.
۴۶. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۱.
۴۷. قیصری، شرف الدین، شرح فصوص الحکم، ج ۱،
ص ۲۹۹.
۴۸. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۸۷.
۴۹. همان، ص ۱۸۱؛ همو، مجموعه رسائل، بیروت: دار احیاء
التراث، ج ۲، ص ۱۸.
۵۰. همو، مجموعه رسائل، ج ۲، ص ۴۰۵.

و درباره تعلق علم انسان به حق تعالی می نویسد:
و اما تعلق علمنا بالله تعالی فعلی قسمین:
معرفة بالذات الإلهية و هي موقوف علی
الشهود والرؤية لكنها رؤية من غير احاطة و
معرفة بكونه إلهاً و هي موقوفة علی امرین أو
احدهما و الوهب و الأمر الآخر النظر و
الاستدلال و هذه هي المعرفة المكتسبة^{۵۱}

از آنجا که مقصود «عرفای وحدت وجودی» از
«وحدت»، وحدت خدا با عالم در مقام فعل و فیض
منبسط حق است و نه وحدت ذات حق با عالم، زیرا
ذات حق مشهود هیچکس، حتی فرشتگان مقرب و
انبیاء و اولیاء الهی نیست، آن مقام، مقامی است که
«لاوصف له و لا نعت له و لا اسم له»^{۵۲}

آن نظر که «عرفای وحدت وجودی»، «وحدت
شخصی» که کلید و اساس و پایه وحدت وجود است
را با دلائل و براهین متعدد اثبات کرده اند؛ بنابراین
باید حکم کرد به اینکه «وحدت وجود» مسئله‌یی
است که علاوه بر ذوق صوفی، محتاج دلیل و برهان
عقلی است و معرفت به آن معرفتی اکتسابی است که
از راه عقل و نظر حاصل میگردد. بنابراین نمیتوان گفت
مسئله‌یی فوق حیطة عقل است:

۳- «ابن عربی» در تفسیر آیه شریفه: «و ما أوتینم
من العلم إلا قليلاً»^{۵۳} می نویسد:

ما أعطینم من العلم إلا ما تستقلون بحمله و
مالا تطبقونه ما أعطیناکم فإنکم ما تستقلون
به، فیدخل فی هذا العلم علوم النظر فإنها علوم
تستقل العقول بادراکها.

دانشی را به شما بخشیدیم مگر آنکه شما
در به دوش گرفتن آن استقلال دارید و
دانشهایی را که توان و طاقت تحمل آن را ندارید
به شما عطا نکردیم؛ زیرا که در ادراک آنها

استقلال ندارید، بنابراین دانشهای نظری جزء
عطایای الهی هستند چون این دانشها
دانشهایی هستند که خرد آدمیان در ادراک
آنها استقلال دارد.»^{۵۴} یعنی جزء «مستقلات
عقلیه» هستند.

خرد آدمی توان ادراک «وجود» و «وحدت»
خداوند را دارد^{۵۵} و از ادراک ذات حق تعالی عاجز و
ناتوان است.^{۵۶} براین اساس میتوان گفت نظریه
«وحدت وجود» جزء مسائلی است که عقل آدمی
توان شناخت و معرفت آنرا دارد. زیرا «وحدت وجود»
خارج از ذات حق تعالی است و همانطور که پیش از
این گفتیم، قلمرو آن «فیض منبسط» و اسماء، صفات
و افعال حق تعالی است.

۴- «ابن عربی» با صراحت تمام گفته است از
میان قوای معرفتی انسان تنها معرفت قلبی است که
وراء حیطة عقل است^{۵۷} و کار قلب معرفت شهودی
است و نتیجه عملی آن نایل شدن به «وحدت شهود»
۵۱. همان، ص ۴۰۵.

۵۲. نک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۴۴۷؛ همو،
الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۷۷؛ فرغانی، سعیدالدین،
مشارق الدراری، قم: بوستان کتاب، ص ۱۲۱؛ ابن عربی،
محبی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۱۲ و ۳۳۵؛ جامی،
عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح الفصوص، ص ۲۹ و ۶۵؛
علی بن احمد، مشرع الخصوص الی معانی النصوص، قم: بوستان
کتاب، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸؛ قیصری، شرف الدین،
مفتاح غیب الجمع الوجود، تهران: انتشارات موسی، ۱۳۷۴،
ص ۱۹.

۵۳. الأسراء/ ۸۵.

۵۴. ابن عربی، محبی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۸۱.
۵۵. نک: همان، ص ۲۷۸.

۵۶. نک: همان، ج ۱، ص ۲۴۷، ۲۳۷، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸،
۳۳۵، ۳۷۵، ۴۲۱، ۶۱۲، ۶۵۰؛ همان، ج ۳، ص ۱۱۸؛ همان،
ج ۴، ص ۴۷۰، ۵۴۰، ۱۵۵، ۴۴۷ و ۳۷۱.

۵۷. نک: ابن عربی، محبی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱،
ص ۶۵۰.

است لیکن «وحدت وجود» مسئله‌ی است که علاوه بر معرفت شهودی و ذوق صوفی، نیازمند به تبیین و تحلیل و تفسیر عقلانی است تا عارف بتواند از طریق آن یافته‌های درونی خود را به دیگری منتقل سازد. در نتیجه ادراک و معرفت بدان از وظائف عقل نظری است، پس نمی‌توان گفت حیطة‌اش فوق عقل است.

۲- نقد نظر دکتر ابوالعلاء عقیفی

ابن عربی در فص آدمی می‌نویسد:

حق - تعالی - خویشان را به حجاب‌های ظلمانی و نورانی توصیف کرده، و حجاب‌های ظلمانی عبارت از اجسام طبیعی و حجاب‌های نورانی عبارت از ارواح لطیف است و عالم متصف به «ستبری» و «نرمی» است و عین حجاب بر ذات خود است، بدانگونه که خود را ادراک میکند، نمیتواند حق را ادراک کند.^{۵۸}

عقیفی پس از توضیح مختصری پیرامون «اجسام» و «ارواح» و موانعی که سبب مستور ماندن ذات حق میشوند، در پایان به حدیث نبوی اشاره میکند که پیامبر اسلام (ص) فرمود: «إن لله سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه...» و مینویسد:

«اصحاب وحدت وجود» گفته‌اند: مقصود از «وجه» ذات خداوند و مراد از حجابها تعینات عالم امکان است. پس عالمی که «صورت خداست» خود عین حجابی است که خدا را مستور میکند. و عالم به همان اندازه‌ی که اسرار حق در آن تجلی می‌یابد، خدا را ادراک میکند و از اینرو هیچ چیزی از عالم، بدانگونه که حق خود را ادراک میکند؛

او را ادراک نمی‌کند.^{۵۹}

آنگاه عقیفی از این سخن اصحاب وحدت وجود نتیجه زیر را می‌گیرد. او می‌افزاید:

این سخن اعتراف صریحی است از «ابن عربی» به اینکه: «وجود مطلق» - حتی برای ذوق عارف - دور از دسترس است. و از این نظر او، معلوم می‌گردد که مدعای وی در «وحدت وجود» مبتنی بر کشف و استدلال نیست، و صرفاً فرضی است که آنرا مفروض و تصور کرده، و از تأیید آن ناتوان مانده است.^{۶۰}

اولاً: عقیفی بین مقام ذات حق و مقام الوهیت و یا اسماء و صفات او خلط کرده است. اینکه «اصحاب وحدت وجود» گفته‌اند: «وجود مطلق» دور از دسترس بشر است، مقصودشان از وجود مطلق، ذات حق است که «کنز مخفی»، «غیب الغیوب»، «غیب مطلق» و... است و مقام ذات نه قابل دسترسی است و نه حتی قابل معرفت است. از نظر عرفای وحدت وجودی ذات حق موضوع هیچ قضیه‌ی - خواه بصورت سلبی و خواه بصورت ایجابی - واقع نمیشود، ذات حق نه قابل ادراک است و نه قابل توصیف^{۶۱} علم به ذات حق برای بشر ممنوع است^{۶۲} ذات حق برای بشر مجهول است^{۶۳} و این منافات ندارد که بشر از طریق «فیض منبسط» به اندازه قابلیت استعداد خود هم حق را بشناسد و هم به او دسترسی پیدا کند و اگر کسی این را هم انکار

۵۸. همو، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۵۴.

۵۹. همان، ص ۱۷.

۶۰. همانجا.

۶۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۸۸؛ فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، ص ۱۲۱؛ ابن عربی، محیی‌الدین، کتاب المعرفة، دمشق: دارالتکونین للنشر والتوزیع، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۹۸.

۶۲. ابن عربی، محیی‌الدین، کتاب المعرفة، ج ۲، ص ۱۱۸.

۶۳. قیصری، شرف‌الدین، شرح فصوص الحکم، ج ۲، ص ۱۷۲.

کند، گرفتار «تعطیل» خواهد شد و از گروه «معطله» به شمار خواهد رفت.

بنابراین و به قول «اصولیان» این نظر و کلام عفیفی «تخصّصاً» خارج از موضوع بحث است؛ زیرا - همانطور که اشاره نمودیم - اصحاب وحدت وجود به صراحت تمام گفته‌اند: «ذات حق» نه قابل دسترسی است و نه قابل معرفت می‌باشد.

بنظر میرسد عنوان «وجود مطلق» سبب به اشتباه افتادن عفیفی شده است. «وجود مطلق» در دو مورد به کار می‌رود: ۱- ذات حق تعالی که از آن به مقام احدیّت و «لابشرط مقسمی» یاد میشود و هیچ نوع تعین و محدودیت و قیدی ندارد و از هر قیدی حتی از قید اطلاق نیز رهاست و اطلاق او یا عنوان مُشیر دارد و یا برای تفهیم و تفهم است.^{۶۴}

۲- درباره فیض منبسط و نفس رحمانی یعنی صادر اول بکار می‌برند، عنوان اطلاق برای وجود منبسط قید است یعنی وجود آن وجودی است مطلق که از سعه وجودی برخوردار است. عرفاً وجود منبسط را (لابشرط قسمی) و مقام احدیت (اسماء و صفات) نامیده‌اند^{۶۵} آنچه دور از دسترس و فهم درک انسان است وجود مطلق بمعنای اول است و نه اصطلاح دوم و پیش از این گفتم «وحدت وجود» مربوط به مرحله فیض منبسط و فعل حق تعالی است و بنابراین قابل دسترسی عقل و ادراک آدمی است.

ثانیاً: عفیفی در جمله «فلایدرک الحق إدراکه لنفسه» ضمائر «إدراکه» و «لنفسه» را به حق برگردانده و معنای جمله چنین است: «هیچ چیز از عالم، بدان گونه که خدا خود را ادراک می‌کند، او را ادراک نمی‌کند». لیکن عموم شارحان فصوص، ضمائر مزبور را به «عالم» ارجاع داده‌اند. و تنها «قیصری» پس از تفسیر و شرح سخن «ابن عربی»

بر مبنای ارجاع ضمیر به «عالم» مینویسد: احتمال هم دارد که ضمائر به «حق» برگردند.^{۶۶} بر اساس ارجاع ضمائر به «عالم» معنای جمله مزبور چنین خواهد بود: «عالم بدانگونه که خود را می‌شناسد، حق را نمی‌شناسد». مطابق این معنا، دیگر عالم حجاب نیست که بخواید خدا را مستور کند، بلکه خدا در حجاب است و اینجاست که اهمیت تفکیک ذات حق و صفات و اسماء او معلوم میگردد. خدا به لحاظ ذات خود در «حجاب مطلق» است و بشر راهی به سوی او ندارد. لیکن به لحاظ اسماء و صفات، بشر می‌تواند او را بشناسد و او را در کند.

ثالثاً: به نظر میرسد، نظر عفیفی در اینجا مخالف بلکه متناقض با دیگر نظرات ایشان در همین تعلیقات بر «فصوص الحکم» است. از جمله:

۱- در مقدمه کتاب پس از آن که میگوید: «ابن عربی» مؤسس نظریه «وحدت وجود» است. در تفاوت «ابن عربی» با «حلاج» و «ابن فارض» نخست یادآور میشود شعار حلاج «أنا الحق» بوده که خود را در «حق» فانی میدانست و ابن فارض همچون عاشقی بوده که خود را در محبوب و معشوق خود، فانی ساخته است و آنگاه در تفاوت آن دو با «ابن عربی» مینویسد:

فرق است میان این دو تن [ابن فارض و حلاج] با ابن عربی که با صراحت و بی‌پرده و بدون فریب و نیرنگ سخن میگوید. او نه از

۶۴. نک: همو، مفتاح الغیب الجمع والوجود، ص ۱۹؛ علی بن احمد، مشرع الخصوص الی معانی الفصوص، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸؛ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۹ و ۳۴۶؛ همو، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۴۴۷-۴۴۳.

۶۵. همانجا؛ لاهیجی، شمس الدین محمد، شرح گلشن راز، ص ۱۶۸ و ۱۸۷.

۶۶. قیصری، شرف الدین، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.

وحدت خود با ذات الهی - چنان که حلاج میگفت - و نه از فنای خود در معشوق - آنطور که ابن فارض می‌پنداشت - بلکه از «وحدت حق و خلق» سخن گفته است.^{۶۷}

۲- و در «فص ششم» پس از بیان معنای «احسان» نزد عرفا مینویسد:

«...، اما مقصود اصحاب «وحدت وجود» در اینجا صرف حضور قلب در عبادت و توجه با تمام نیرو به جانب حق که گویی انسان عبادتگر خدا را در محراب خود تجسم یافته ببیند؛ نیست. بلکه مقصودشان مقامی است که در آن مقام «وحدت حق و خلق» مکشوف میگردد و عارف «حقیقت مطلق» را ببیند که همه چیز را در بر گرفته است و در آن مقام فرقی بین شاهد و مشهود نیست. این مقام همان مقامی است که حلاج در آن فریاد زد و گفت: «أنا الحق».^{۶۸}

۳- عیفی با صراحت تمام گفته است نظریه «وحدت وجود» نظریه‌ی فلسفی در الهیات است.^{۶۹} او ابن عربی را پرچمدار آن می‌داند، حال چگونه و بر چه اساسی مینویسد: نظریه وحدت وجود مبتنی بر کشف و استدلال نیست!؟

نتیجه

از مجموع آنچه نوشتیم بر می‌آید که نظریه «وحدت وجود» نظریه عرفانی - فلسفی است که حکیم عارف میکوشد تا یافته‌های درونی خود را با زبان عقل و استدلال تبیین و تفسیر کند. اگر به دیده انصاف به مسائل مطرح پیرامون نظریه «وحدت وجود» که به طور اجمال بیان شد بنگریم در آن صورت خواهیم گفت: فهم و درک این مسئله بدون استفاده از اصطلاحات اهل نظر و بدون استفاده از ابزار عقل و

منطق میسور احدی نیست. مسائل مورد نظر عبارتند از:

۱- تفاوت قائل شدن میان «وحدت شهود» و «وحدت وجود».

۲- تفاوت قائل شدن میان وضعیّت عرفان و عرفای پیش از ظهور «ابن عربی» و پس از او.

۳- توجه داشتن به اثبات «وحدت شخصی» و اقامه براهین متعدّد توسط معتقدان به آن.

۴- توجه کثرت مظاهر توسط عرفای معتقد به «وحدت وجود».

۵- ارزش و اعتبار قائل شدن برای برهان عقلی در کنار کشف و شهود قلبی و وحی و الهام الهی.

۶- تأکید بر این نکته که تجربه عرفانی تجربه‌ی شخصی و قابل انتقال به دیگری نیست و برای انتقال آن باید از روش عقلانی استفاده کرد.

۷- توجه عمیق به موضوع و محور «وحدت وجود» که مقصود قائلان به وحدت، وحدت خدا با جهان و انسان، منحصرأدر ناحیه «فیض منبسط» است و این

مقام، مقام فعل خداوند است و نه مقام ذات او. کتاب و سنت آدمی را تشویق و ترغیب کرده‌اند تا در اسماء، صفات و افعال خداوند تدبّر و تعقل نمایند و بدیهی است ادراک «وحدت» و «وجود» جز از طریق تفکر «مابعدالطبیعی» امکان‌پذیر نیست. عارف وحدت وجودی تنها از «وجود ذوقی» که بمعنای «وجدان» و یافتن است سخن نمیزگوید او خود را از این مرحله ارتقا

میدهد (چه مقام وحدت وجود بالاتر و برتر از وحدت شهود است) تا از طریق «وجود مابعدالطبیعی» یعنی همان «وجودشناس» مصطلح اهل نظر به مقامی نایل شود که با فریاد رسا بگوید: «لیس فی الدار غیره دیار».

۶۷. همان، ج ۱، ص ۲۵ و ۲۶.

۶۸. همان، ج ۲، ص ۷۳.

۶۹. همان، ص ۲۵.