

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندویی با مکتب صدرایی در عرفان اسلامی

r.najafi1342@gmail.com

رضوانه نجفی سواد رودباری / استادیار گروه معارف، دانشگاه سیستان و بلوچستان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۶

### چکیده

وحدت وجود از مسائل بگرنجی است که در مکاتب عرفانی مطرح است. این تحقیق درصدد توصیف مقایسه‌ای دیدگاه مکتب هندویی و عرفان اسلامی برآمده که عمق توجه دانشمندان جهان اسلام را بیان می‌دارد. در مکتب هندویی و در بین مسلمین سه تفسیر از وحدت وجود ارائه شده است: ۱. عالم یک وجود واحد شخصی است که همه اشیاى عالم اجزای آن محسوب می‌شوند. این نظر را برخی از متکلمین اسلامی به عرفا نسبت داده‌اند. ۲. عالم یک وجود واحد شخصی است و کثرات و اشیاى دیگر، موهوم و سرابی بیش نیستند. این نظر به برخی از صوفیه منتسب می‌باشد. دو تفسیر یادشده از وحدت وجود، از کلمات مکتب هندویی نیز استفاده می‌شود. ۳. عالم یک وجود واحد شخصی بی‌نهایت و نامحدود است که جایی برای غیر نمی‌گذارد. کثرات، شئون و ظهورات آن وجود واحد شخصی‌اند. در این دیدگاه، اتصاف کثرات به وجود، مجاز است. در نسبت وجود به کثرات، وجود واحد شخصی نقش حیثیت تقییدیه شأنی را ایفا می‌کند و اختلاف کثرات - که یکی برتر از دیگری می‌باشد - اختلاف تشکیکی است. این تفسیر، نظر اکثر عرفای مسلمان است و از کلمات عرفان هندویی نیز به‌دست می‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** وحدت وجود، حیثیت تقییدیه، شئون، ودانته.

وحدت وجود از مسائلی است که در عرفان اسلامی مطرح بوده است. در تاریخ تفکر اسلامی، این موضوع اولین بار توسط محی‌الدین عربی به صورت یک اندیشه منظم مطرح شد. پس از ابن عربی، شاگردان او به تفسیر این نظریه پرداخته و آن را گسترش دادند. همچنین در برخی از مکاتب هندویی این موضوع مطرح شده است که مهم‌ترین آنها مکتب ودانته است. وحدت وجود در این مکتب سابقه چندین هزار ساله دارد.

وحدت وجود در متون مقدس دین اسلام، به ویژه قرآن کریم، ریشه دارد و آیات اول سوره حدید، شاهد روشنی بر این مطلب می‌باشد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). در طول تاریخ، عرفا مشهودات خود را به متون دینی مستند نموده‌اند و در سیر تحول فکری، ملاصدرا به عنوان فیلسوف عارف مسلک در تبیین منویات عرفا و برهانی کردن آن گوی سبقت ربوده است.

ودانته به معنای پایان وادها است. وادها، اولین سرودهای عرفانی دوران باستان هندی است که در کتاب مقدس *اوپه‌نیشده‌ها* جمع‌آوری شده است و نگرش تمدن هندویی به جهان هستی است. مکتب ودانته در تفکر هندویی، از مکاتب عرفانی آیین هندویی است که در تفسیر سرودهای عرفانی و تبیین فلسفی آن پیش قدم بوده است. *اوپه‌نیشده‌ها*، اوج تفکر و نقطه مرکزی اندیشه ودایی می‌باشد. در عین حال، از سرودهای ودایی، مفهوم واحدی از وحدت وجود نمی‌توان استفاده نمود؛ بعضی سرودها، از یک وجود واحد شخصی حکایت می‌کند و کثرات را موهوم می‌داند. بعضی از متون ودایی، برهمن را یک وجود واحد شخصی می‌داند و همه موجودات جهان اجزای برهمن محسوب می‌شود و بعضی سرودها نیز به یک وجود شخصی اشاره دارند که کثرات نمود و ظهور آن وجود واحد شخصی می‌باشند (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳؛ ر.ک: چاترچی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۶۳۸).

بחי که در میان فلاسفه و عرفا مطرح است اینکه آیا در نظام عالم، کثرت اصیل است یا وحدت و یا هر دو اصیل و حقیقت دارند که به عنوان «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» نامیده شده است؟ اگر وحدت حقیقت دارد، کثرات را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ بین وحدت وجودی، که در عرفان اسلامی مطرح است، با وحدت وجود مکاتب هندویی، چه نسبتی است؟ آیا وحدت وجود عرفان اسلامی، با وحدت وجود مکاتب هندویی یکسان است، یا میان این دو تفکر در تبیین وحدت وجود، اختلاف نظر وجود دارد؟

هدف از این تحقیق، تبیین وحدت وجود در دو مکتب عرفان هندویی و اسلامی و مقایسه این دو تفکر، در تبیین این مسئله است. عرفای مسلمان در تفسیر و توضیح این معنا، قدم‌های بزرگی برداشته‌اند و براهین زیادی در تبیین آن آورده‌اند، ولی در مکتب ودانته، در توضیح وحدت وجود مطالب پراکنده‌ای وجود دارد؛ کلمات متناقضی در متون مقدس هندی به چشم می‌خورد، جمع‌بندی و یکسان کردن کلمات متفکران ودانته زحمت بسیاری می‌طلبد. به علاوه، برهانی که اثبات‌کننده این مطالب باشد، در مکتب ودانته دیده نمی‌شود. از این رو، تبیین موضوعاتی مثل وحدت وجود که از مسائل پیچیده علمی است و مقایسه آن با مدعیان این گونه مباحث، عمق فهم دانشمندان جهان اسلام را به رخ می‌کشد.

## ۱. وحدت وجود و کثرت ظهور در مکتب هندویی

آتمن و برهمن در مکتب هندی، دو واژه کلیدی است. این دو واژه، پایه اصلی مکتب ودانته محسوب می‌شود. تمام فلسفه وی، بر این دو واژه استوار است که زمینه تفسیرهای متعددی از وحدت وجود در مکتب هندی را به دنبال داشته است. توصیف برهمن در مکتب هندو، نشانگر این است که در هستی یک وجود واحد بیشتر وجود ندارد. اطلاق وجود به بقیه، به صورت مجاز می‌باشد، بلکه بقیه ظهورات آن وجود واحد می‌باشند، «خداوند بر جهان چیره و در همه جا حی و حاضر است؛ ولی از همه اشیا عالم جدا و ماورای همه آنهاست. در همه چیز و در همه جا هست؛ در هیچ جا و هیچ چیز نیست؛ پس خدا هم بعید، منزه و مبرا است و هم قریب، حاضر و موجود است» (همان، ص ۶۵۹).

به نظر مکتب ودانته، برهمن (خدا) در همه جا حضور دارد و همه چیز از اوست. در عین ارتباط با همه موجودات، از همه موجودات منزه و برتر است و با وجود قرب به اشیا، دور از آنهاست. وجودی است که در همه مکان‌ها حضور دارد. بر کل جهان سیطره داشته، در عین حال همه را فرا گرفته، جزئی از آنها نیست. در مکتب ودانته، خدا با جهان برابر و یکسان نمی‌باشد، بلکه همه چیز در خدا است و خدا بزرگ‌تر و برتر از همه است. در توصیف، خدا (یا برهمن) را یک وجود مطلق غیر مشخص توصیف می‌کند که همه هستی را دربر گرفته است و خدا یگانه عنصر بنیادین و سرچشمه همه موجودات معرفی شده است.

«برهمن ذاتی است که از شناخته‌ها و ناشناخته‌ها فراتر و برتر است؛ ذاتی که کلام او را باز نمی‌نمایاند و آشکار نمی‌کند، ولی از خود هر کلامی را باز می‌نمایاند» (همان، ص ۶۵۰). در *اوپنیشده‌ها*، توصیفات متعددی از آفرینش ارائه شده است و خلقت، تجلی و ظهور برهمن شمرده می‌شود.

به نظر مکتب ودانته، برهمن یگانه حقیقی است که از ازل تا ابد وجود به او منحصر می‌باشد و هر چیزی غیر از او، ظهورات و شئون آن وجود می‌باشند (ر.ک: چیتیک، ۱۹۹۴، ص ۱۵).

در مکتب ودانته، «جهان فانی است و روح همان آتمان است. عالم به برهمن اضافه شده است. اگر همه مظاهر و صور و محدودیت‌ها را از متن واقعیت بگیریم و انتزاع کنیم، آنچه می‌ماند، همان واقعیت مطلق است که باقی است و می‌درخشد» (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳). این تعبیر مثل تعبیر عرفان اسلامی است که خداوند وجود مطلق است که در مقام ظهور، به صورت‌های مختلف، عالم عقل، نفس و... تجلی می‌کند. اگر این قیود؛ یعنی محدودیت عالم عقل و نفس و... برداشته شود، همان وجود مطلق است که کران تا کران هستی را فرا گرفته است.

«برهمن وجود مطلق و هستی ناب است و هستی همان برهمن است. هر آنچه غیر از برهمن، دارای هستی انگاشته شود، در واقع هستی‌نا است، نه هستی‌دار؛ آنچه که موجب می‌شود انسان هستی‌نا را هستی‌دار ببیند، مایا است» (قراچی، ۱۳۴۴، ص ۱۶۶). به نظر شنکره، این جهل انسان است که نمودها را بود تصور می‌کند. وی در عین

دوگانگی عالم با برهمن، به پیوستگی این دو اذعان می‌کند، ارتباط این دو را نسبت سایه به درخت و موج به دریا می‌داند (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۳). تعبیر موج و دریا، در بیان وحدت وجود در تعبیر عرفای اسلامی هم به چشم می‌خورد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱؛ ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷). این تعبیرات در رابطه خدا با موجودات، با وحدت وجود و کثرت ظهور قابل تفسیر می‌باشد. از اکثر کلمات متفکران مکتب ودانته، به‌ویژه شنکره در توصیف برهمن همان مفاهیم به‌دست می‌آید که در کتاب‌های عرفای مسلمان مطرح است. خدا را در مقام ذات قابل توصیف نمی‌دانند، ولی در مقام تنزلات هستی، با صفات جمال و جلال متصف می‌شود: برهمن عین هستی است، همه مظاهر هستی نمود او هستند. او بود است و مظاهر هستی نمود اویند. نسبت جهان به برهمن نسبت سایه به درخت، یا نسبت موج به دریاست. واقعی پنداشتن مظاهر هستی، ناشی از جهل و نادانی می‌باشد. این جهل است که پرده بر رخ هستی می‌کشد و مانع می‌شود که هستی واقعی رخ بنماید (ر.ک: قرائی، ۱۳۴۴، ص ۱۶۷). در مکتب ودانته، به این مطلب تأکید می‌شود که انسان با شهود می‌تواند هستی واقعی را دریابد، مادامی که انسان با دستگاه حس مانوس است، جهل او مانع شهود وجود حقیقی می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۷۱). در *اوپنیشده*، برهمن در بیان قابل توصیف نمی‌باشد؛ او ماورای ذاتیت است. او وجود مطلق، قدرت مطلق و جلال مطلق است. ذات الهی در افق‌های فراسوی ذاتیت قرار دارد. این حقیقت را شنکره، برهمن فراسوی اسما و صفات نام می‌نهد که قابل توصیف نمی‌باشد (ر.ک: کریشنان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳۴-۵۳۵؛ ر.ک: استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۶۹-۱۷۰).

از برخی گفته‌های شنکره می‌توان استفاده کرد، آن وجود مطلق که در مقام ذات هیچ اسم و رسمی ندارد، در مقام ظهور با اسما و صفات مختلف متصف می‌شود؛ در مقام خلق به وصف خالق و در مقام سمع، سمیع و... متصف می‌گردد: «هستی به اعتبار اضافات گونه‌گونه به صورت مختلف درمی‌آید، وقتی که هستی عمل زندگی را انجام می‌دهد، نیروی حیاتی خوانده می‌شود و هنگامی که سخن می‌گوید، کلام نامیده می‌شود و چون می‌بیند چشم است، وقتی می‌شنود، گوش است و هنگامی که می‌اندیشد، فکر است» (جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۷۳۷). *شانکارا* برهمن را به دو گونه تعریف می‌کند:

الف) برهمن عاری از هرگونه توصیف و کیفیت بوده و خودش، خودش است. هیچ‌گونه تأثیر و تأثر ندارد. این ویژگی برهمن در مقام ذات است که از آن به برهمن خنثی تعبیر می‌شود. در عرفان اسلامی، از آن ذات بلاشرط مقسمی یاد می‌شود که هیچ‌کس راهی به آن ندارد.

ب) برهمن به صیغه مذکر، کلیه صفات و کیفیات را داراست. برهمن به برکت نیروی مایا (جهل) به کلیه صفات، موصوف می‌شود (ر.ک: همان، ص ۷۸۵). به نظر شنکره، «برهمن وقتی به برکت نیروی قابلیت ظهور خود از بی‌تینی و تنزه صرف خود خارج می‌شود، به صورت فاعل و منفعل جلوه می‌کند و به کلیه صفات موصوف می‌گردد، نام و نشان می‌پذیرد و به اسامی مختلفی برهمن، سگونه، آفریدگار هستی مسمی می‌گردد» (وزوئی و ۱۳۸۷، ص ۶۷).

ارائه هرگونه تعریفی در مقام ذات از برهمن، ناممکن است؛ تنها با صفات سلبی می‌توان او را توصیف نمود. او محدود نیست، مکان ندارد و محدود به زمان هم نیست (ر.ک: کریشنان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۰). به نظر کرشینان، «آن سوی تضادها و ناپایداری‌ها و تغییرات کلی و جزئی، نسبی و مطلق، متناهی و نامتناهی تنها یک واقعیت موجود است و آن وجود مطلق یعنی برهمن است» (کریشنان، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۵۳۴). شانکارا، برهمن را که متصف و آراسته به صفات باشد، ایشوارا یا خداوند و پروردگار می‌نامد که از مقام ذات تنزل نموده تعیین یافته است (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۵). از نظر شنکره، شناخت برهمن در صورتی ممکن است که از مرتبه ذات تنزل کند و در کسوت اسما و صفات، به‌عنوان خالق و فرمانروای جهان تجلی کند و به کلیه صفات موصوف می‌گردد (ر.ک: کریشنان، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ر.ک: نیکیلاننده، بی‌تا، ص ۳۷-۳۸ و ۶۰).

این تعابیر، همان تعبیر عرفای اسلامی است که خداوند در ذات خود و در مقام غیب‌الغیوب، هیچ اسم و رسمی را نمی‌پذیرد. ولی در تنزل از مقام ذات است که در تعیین اول و ثانی، با اسماء جمالیه و جلالیه متصف می‌شود (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸؛ قونوی، ۱۳۶۲، ص ۱۷-۱۸).

شاید نظر برخی نویسندگان واقعیت داشته باشد که شنکره، با تماس با بازرگانان مسلمان تفکر وحدت و توحیدپرستی را از آنها اخذ نموده است و از آموزه‌های عرفای اسلام، در رابطه با وحدانیت خدا متأثر شده است (ر.ک: جلالی نائینی، ۱۳۷۵، ص ۷۲).

## ۲. همه‌خدایی

مکتب هندی، که از سرودهای عرفانی سرچشمه گرفته، سخن از خدایان به‌میان آمده که همه در حمایت رب‌الارباب و در هدایت او، در هستی نقش ایفا می‌کنند. ایمان به خدایان متعدد، بخشی از فلسفه گسترده ودانته است که جهان را به‌عنوان یک وجود واحد، به‌صورت یک اندام‌واره ارگانیک به‌هم‌پیوسته تصویر می‌کند. بعضی مفسران مکتب ودانته، خدا را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که خدا مساوی است با همه اجزای عالم. درحقیقت یک وجود کبیری است که موجودات عالم، همه اجزای آن واحد کبیر می‌باشند. به‌نظر ودانته، «همه وجود (زمین، آسمان‌ها، گیاهان و خدایان همه چیزهای جاندار و بی‌جان)، اجزای یک شخص کبیر می‌باشند که در همه جهان حضور دارد. همه‌چیز را فراگرفته است. درعین حال، از همه‌چیز منزّه و فراتر است، در او همه‌چیز وحدت داشته و خواهد داشت» (چاترچی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۶۳۸).

در این فراز از کلمات ودانته، نه تنها بر اتحاد خدا و موجودات دیگر تصریح می‌شود، بلکه همه را یک وجود واحد به‌هم‌پیوسته نشان می‌دهد. درعین حال، خدا از همه موجودات برتر بوده و در عین قرب و حضور با موجودات، آن را منزّه و متعالی از موجودات معرفی می‌کند. او بر همه جهان سیطره دارد، در همه‌چیز و در همه‌جا حضور دارد و همه را فراگرفته است.

از تشبیهی که می‌آورد، استفاده می‌شود، خدا یعنی همه جهان. اشیای کثیری که از طلا می‌سازند، در واقع یک چیز بیشتر نیستند، با آنکه از طلا با شکل‌ها و نام‌ها، چیزهای مختلفی ساخته می‌شود؛ اما جواهر واقعی، همان طلاست و همه آنها غیر طلا، چیز دیگری نیستند. این کثرت و تعدد اسامی ساخته شده از طلا، صرفاً لفظی و برای تمییز دادن این اشیاء گوناگون از یکدیگر است. به همین صورت، اشیاء عالم نیز مانند اشیاء ساخته شده از طلاست که همه از یک جوهر واحد و از یک واقعیت یگانه پدید آمده‌اند. این تفاوت و تنوع صرفاً لفظی و زبانی می‌باشد (ر.ک: همان، ص ۶۵۰). مکتب ودانته، کثرت اشیای عالم و جدائی بین موجودات جهان و اینکه هر چیزی دارای یک وجود فردی و مستقل باشد را انکار می‌کند و از تشبیهی که بیان شد، وحدت خدا با موجودات و اینکه خدا مساوی است با همه موجودات جهان، یا جهان مساوی است با همه موجودات، به‌علاوه خدا را می‌توان استفاده نمود و وحدت بین عالم و برهمن را می‌رساند. به‌نظر وی، برهمن هم علت فاعلی و هم علت مادی عالم می‌باشد. در مثالی که برای این مطلب می‌آورد، مثال کوزه می‌باشد: «برهمن هم کوزه‌گر است و هم گل و هم چرخ کوزه‌گر» (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۸۵-۷۸۷). شنکره، پدیده‌ها و خدایان را پندار و خیال برهمن می‌داند و معتقد است: وجود منحازی از برهمن ندارند (ر.ک: سنسکاره کاریا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۱۰).

*رامانوجا*، یک مفسر دیگر مکتب ودانته است. وی هستی را به سه مقوله تقسیم می‌کند: ۱. برهمن؛ ۲. عالم ارواح و آگاهی؛ ۳. عالم ماده و بی‌جان. به عبارت دیگر، برهمن دو نوع ظهور دارد: یکی عالم روحانی و دیگری عالم مادی است. به‌نظر وی، این دو عین برهمن هستند (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۹۷). برهمن هم علت فاعلی عالم و هم علت مادی او محسوب می‌شود. وی نسبت عالم با برهمن را نسبت جوهر و عرض تصور می‌کند. در این صورت، ارواح جزئی، قائم به روح کلی است که محیط بر همه آنهاست (ر.ک: همان). از این بخش از کلمات مفسران، مکتب عرفانی هندو استفاده می‌شود که وحدت وجود عبارت است از: یک وجود واحد کبیر که همه کثرات اجزای آن محسوب می‌شوند. این تفسیر از وحدت، نظریه بعضی از متکلمان اسلامی است. بر همین مبنا، جسمانیت و قابل تجزیه بودن حق تعالی را به عرفا نسبت داده، آنها را تکفیر نمودند.

### ۳. حقیقت یا سراب

از برخی کلمات شنکره برمی‌آید که هرچه هست، یک وجود واحد بیش نیست، بقیه سرآب و وهم هستند. در این مکتب حقیقت محض، برهمن است که در آن کثرات محواند؛ چون همه محواند، نوبت به سؤال از نحوه ارتباط برهمن با غیر برهمن نمی‌رسد. در این صورت، عالم توهمی بیش نیست. *شانکارا* معتقد است: عالم هستی که به صورت واقعی جلوه می‌کند، ناشی از جهل ما است. به نظر وی، خلقت مثل یک شعبده‌بازی است که شعبده‌باز با ترفندهایی که دارد، ریسمن را به صورت مار جلوه می‌دهد. ما که از پشت صحنه خبر نداریم، ریسمن را مار تصور می‌کنیم که در حال حرکت است. جهل، دو کارکرد دارد: ماهیت واقعی ریسمن را از ما

پنهان می‌کند و عمل کرد دیگر آن که جنبهٔ ایجابی است، ریسمان را به صورت مار جلوه می‌دهد و ما ریسمان را مار تصور می‌کنیم. واقعی دانستن خلقت موجودات، توهمی بیش نمی‌باشد که ناشی از جهل ما به برهمن است. اگر برهمن را بشناسیم، روشن می‌شود که خلقت سراب است و تصور حقیقی بودن عالم اثر «مایا» یا قوه متخیله محسوب می‌شود. به نظر وی، «جهان عینی و تجربی ساخته و پرداخته مایا می‌باشد و معتقد است مظاهر غیرواقعی شبیه رؤیا می‌باشد. مظاهر صرفاً غیرواقعی همان عالم رؤیا و مثال هستند، عالم نه وجود است و نه غیر وجود» (رک: همان، ج ۲، ص ۷۸۷).

ما که فریب (مایا) خیال را می‌خوریم و به جای اینکه برهمن یگانه را ببینیم، اشیای متکثر جهان را به جای او می‌گیریم. مایا، جهلی توهم‌ساز و وهم‌برانگیز است و از این منظر، ما یا را جهل می‌خوانند. مایا دو وجه و دو کارکرد دارد: اولی پنهان کردن ماهیت واقعی برهمن است و دومی جلوه‌دادن چیزی دیگر به جای برهمن که ظهور و نمود موهوم و غیرواقعی به نام جهان تولید می‌کند (چاترچی و داتا، ۱۳۹۳، ص ۶۶۸).

*شانکارا* در توجیه تضاد وهمی بودن خلقت، با برخی از سرودهای ودایی که خلقت را واقعی می‌داند و حکایت از کثرت می‌کند، توجه خود را از خدایان ودایی به نفس انسان برگردانده است. به نظر وی:

واقعیت پنداشتن خلقت ناشی از توغل نفس انسانی در لذات و علایق دنیوی است. هرچه نفس از لذات دنیا دست بکشد، به دریافت عمیق تر دست پیدا می‌کند و تصویر روشنی از اتحاد نفس و خدا (آتمان و برهمن) به دست می‌آورد. هرچه به اتحاد نفس با خدا نزدیک تر می‌شویم، احساس لذت خوشی و سرور لایتناهی به انسان دست می‌دهد. وقتی انسان از همه چیز دل کند و از خواسته‌های جسمانی آزاد شد، به جاودانگی و خلود دست می‌یابد، با برهمن متحد می‌شود. در این موقعیت است که موهوم بودن موجودات متکثر هویدا می‌گردد. پس پرده شعبده‌بازی که به خاطر جهل ما ریسمان را مار نشان می‌داد، آشکار می‌شود؛ در صورتی که نفس به مرحله اتحاد برسد، در این صورت یگانه واقعیتی که برتر از کاینات است، برهمن و آتمان است (شایگان، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۶۴۹).

به نظر سنکره جهان محسوس و متغیر است و پر از تناقض می‌باشد. چیزی که این دو خصوصیت را داشته باشد، نمی‌تواند حقیقی باشد (رک: سنکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۲۹).

در کلمات مفسران، مکتب ودانته به دو موجود تصریح شده است: برهمن و آتمان (نفس) و این دو قطب، مقابل یکدیگرند که یکی عالم کبیر و دیگری عالم صغیر می‌باشد. «برهمن که هستی صرف است و رای تعینات ذهنی و عینی جهان بوده و معادل آتمان است؛ آتمان و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیر هستند» (همان، ص ۷۸۳). برخی از مفسران مکتب ودانته، به ارواح متعددی قائل‌اند. ولی *شانکارا* تکثر ارواح را قبول ندارد. به نظر وی، «آتمان حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست، بلکه جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر که نه فاعل است، نه منفعل و نه تنها خودآگاه است، بلکه ناظر مطلق و شاهدی بی‌مانند، بلکه عین برهمن است. به نظر وی، اگر ضمایم و قیوداتی که به ضمیر آتمان می‌پیوندند، از آتمان برگیریم، آتمان عین برهمن می‌شود. این دو واقعیت آینه تمام‌نمای یکدیگر هستند (همان).

سرمرستی *شانکارا* از عشق به وحدت و یگانگی برهمن و آتمان او را به این نظر رسانده است که جهان را رؤیا و سراب تصور کند. به نظر او، فرزندان سراینده وداها از دریای این دوگانگی گذشته و از تعدد و تکثر رهایی یافته‌اند و به دریای وحدت رسیده‌اند (ر.ک: همان، ص ۷۸۹). به نظر شنکره، جهان واقعیت ندارد بلکه یک ظهور و نمود است. برهمن با قدرت جادویی آن را واقعی جلوه می‌دهد و جهل ما به برهمن، موجب می‌شود اشیا را متکثر می‌دانیم؛ چون به وحدت نرسیدیم خدا را خالق و جهان را متکثر می‌دانیم. اگر به وحدت برسیم، غیر از خدا موجود دیگری وجود ندارد. از همین رو، خالقیت معنا پیدا نمی‌کند (ر.ک: چاندرا و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴-۱۶۵).

در فرازهای فوق، بین وحدت وجود و وحدت شهود خلط شده است. وحدت شهود مربوط به عرفان عملی است که عارف در سیر و سلوک خود وقتی به مرحله فنا رسید، غیر از وجود حق چیز دیگری را شهود نمی‌کند. کسانی که وحدت شخصی وجود را قبول ندارند، معتقدند که سالک در مراتب سلوک وقتی به مرتبه فنا رسید، فقط حق را شهود می‌کند. وحدت شهود، معرفت شناسانه است. درحالی که وحدت وجود مربوط به عرفان نظری، هستی‌شناسانه می‌باشد. وحدت شهود، منافات با کثرت وجود ندارد. درعین حال که به نظر شهودکننده، موجودات کثیرند، اما در مقام شهود به غیر از حق توجهی ندارد و کمال انقطاع به حق دارد. ولی در وحدت وجود، چیزی غیر از وجود نیست تا مشهود شود و با کثرت شهود ناسازگار می‌باشد. اگر هم توجه به مظاهر شود، مظاهر هم غیر از آیت صاحب ظهور نیستند و نقش آیت غیر از نشان دادن ذی الایة چیز دیگری نیست.

### وحدت وجود در عرفان اسلامی

مسئله وحدت وجود از بنیادی‌ترین مسائل مکتب *ابن عربی* است که بر سایر مباحث عرفانی، اثر می‌گذارد. عرفان نظری، که *ابن عربی* تبیین‌کننده پایه‌های آن بوده، دو مسئله بیش ندارد: توحید چیست و موحد کیست. مسئله اول به دنبال این است که هستی یک وجود واحد شخصی بیش نیست و بقیه هرچه هست، ظهور و شئون آن هستند. مسئله دوم، در تبیین ضرورت انسان کامل است که خارج از موضوع این مقاله است. شاگردان *ابن عربی* در تبیین وحدت وجود، سعی فراوان نموده و علاوه بر استدلال عقلی، از متون دینی و کلمات معصومان علیهم‌السلام بهره فراوان جستند. کسانی که قائل به وحدت بین موجودات عالم هستی هستند، به چهار گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی از فلاسفه معتقدند: آنچه اصیل است و واقعیت دارد، وجود است و این وجود مراتب تشکیکی دارد. از پایین‌ترین مرتبه وجود، قوه موجودات مادی است و هیچ فعلیتی غیر از فعلیت قوه ندارد، تا برترین مرتبه وجود، که هیچ نوع حد و محدودیتی بر او حاکم نیست، همه وجودند. رشته وحدت بین همه این موجودات، حقیقت وجود است و کثرت موجودات، به خاطر اختلاف رتبه و تشکیک در وجود آنهاست. به نظر این گروه، هم کثرت حقیقی است و هم وحدت که وحدت در عین کثرت می‌باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۶).



۲. آنچه که هست، یک وجود واحد شخصی است و هیچ‌گونه خلیط و جزء و مثل و ضد ندارد و کثرتی هم که به ذهن می‌رسد، حقیقت ندارد، بلکه موهوم و خیالات می‌باشد. مثل دومی احوال است. کسی که دوبین است، یک چیز را دو چیز می‌بیند. دومی توهم و از خطای چشم آدم دوبین می‌باشد و سهمی از حقیقت ندارد. این گروه وحدت محضی‌اند. این نظریه به گروهی از جهله صوفیه منتسب است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵).

این نظریه خلاف ضرورت دین، انکار رسالت و شریعت و ثواب و عقاب می‌باشد. وقتی یک وجود واحد شخصی بیش نیست، بقیه سراب و موهوم می‌باشد. رسالت شریعت، ثواب و عقاب هم دروغ و موهوم است. این مطلب را هیچ مسلمانی نمی‌تواند، قبول کند.

۳. خداوند یک وجود کبیری است که کثرات، اجزای او محسوب می‌شوند. برخی از متکلمان این تفسیر را در وحدت وجود ارائه داده‌اند و بر همین اساس، عرفا را تکفیر نمودند. این نظریه، موسوم به همه‌خدایی است (ر.ک: سمات، ۱۳۹۱، ص ۹۴-۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷).

۴. این گروه در عین اعتقاد به وحدت وجود و اینکه در هستی یک وجود واحد شخصی بیش وجود ندارد، کثرت مشهود را کثرت در وجود محسوب نمی‌کنند، بلکه کثرات را مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد می‌شمارند. وجود حق تعالی، همان وجود مطلق است که تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند. وصف وجود، جز از طریق مجاز و عرضی بر این کثرات، قابل انطباق نمی‌باشد. به نظر این گروه، پذیرش کثرات مستلزم پذیرش حقیقی بودن حمل وصف وجود بر کثرات نیست، بلکه کثرات به مجاز به وجود متصف می‌شوند؛ زیرا مصداق بالذات وجود، همان واحد شخصی است که کران تا کران هستی از آن اوست. هیچ نوع کثرت و خلیط در او راه ندارد و او احد واحدی است که در مقابل او دوئیت معنا پیدا نمی‌کند. وحدت او وحدت عددی نیست که دومی داشته باشد. وحدت او وحدت حقه‌ای است که دو بودن در او تصور ندارد. محمول وجود به‌طور حقیقی و ذاتی، جز بر وجود حق حمل نمی‌شود. وجود همان وجود مطلق واحد است.

«مقصود اینکه در هستی چیزی جز او و مظاهرش که به نام خلق و غیر آن خوانده می‌شوند، نیست. هرچند او در هر مظهری حکمی دارد که غیر از حکمی است که در مظهر دیگر دارد و این بحسب اسما و صفات و کمالات اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۶۷).

آن وجود واحد شخصی، یک ظهور واحدی دارد که از آن به «وجه الله» تعبیر می‌کنیم: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُهُ لِلَّهِ (بقره: ۱۱۵). وجه خداست که زمین و آسمان از او روشن هستند؛ «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

وجه الله و ظهور حق، یک حقیقت تشکیکی است که از عالی‌ترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه را شامل می‌شود، ولی این کثرات ظهور و نمود وجود است، نه حقیقت وجود که از افق ذات ازلی تجلی نموده‌اند. این نوع وحدت در کثرت، نظر قاطبه عرفا می‌باشد و به وحدت در وجود و کثرت در شئون معروف می‌باشد. این

گروه، کثرات را موهوم، مثل دومی احوّل نمی‌دانند (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۳). به قول حافظ، همه کثرات یک فروغ رخ ساقی است که در پهنه هستی گسترده شده است.

حسن روی تو به یک جلوه در آئینه کرد

این همه عکس می‌ونقش نگارین که نمود

(حافظ شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷)

### وحدت وجود از منظر ملاصدرا

ملاصدرا که فلسفه او ترکیبی از برهان و عرفان است، در تمام آثار خود از مفاهیم عرفانی بیشتری استفاده را می‌کند. در تحول فکری از اصالت ماهیت، به اصالت وجود و تشکیک وجود می‌رسد. در سیر تحول خود، در تبیین حقیقت علیت و معلولیت، به وحدت وجود دست می‌یابد. وی در تحلیل حقیقت معلول به این نتیجه می‌رسد که معلول شأنی از شئون علت و ظهوری از ظهورات علت حقیقی است. آنچه که در خارج وجود دارد، یک وجود واحد شخصی است و بقیه کثرات و معلولات، از شئون و ظهور او محسوب می‌شوند. حقیقت علیت و معلولیت، به شأن و ذی‌شأن و مظهر و ظهور برمی‌گردد.

وی در بحث علت و معلول می‌فرماید: «خلاصه کلام اینکه تمام موجودات در نزد اهل حقیقت و صاحبان حکمت الهی، چه موجودات عقلی یا نفس یا صورت نوعی از مراتب شعاع نور حقیقی و از تجلیات وجود قیومی الهی است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۹۱).

وی قبل از توضیح برهان وحدت وجود، می‌گوید:

خدای من، مرا هدایت کرد با برهان نورانی عرشی به صراط مستقیم، به اینکه موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است. موجود حقیقی، شریک و دومی در خارج ندارد و در دار وجود غیر از او موجودی نیست، هرچه در عالم وجود غیر از واجب‌الوجود، معبود تصور شود، از ظهورات ذات و از تجلیات صفات اوست که صفات در حقیقت عین ذات اویند. همان‌طوری که بعضی از عرفا بر این مطلب تصریح نموده‌اند. آنچه که غیر خدا یا عالم نامیده می‌شوند، همه آنها نسبت به خدای متعال مثل سایه برای شخص است و آنها ظلّ الله‌اند (همان، ص ۲۹۲).

ملاصدرا از تحلیل حقیقت معلول، به وحدت وجود که نظر عرفاست، دست یافت و برای اثبات آن چنین استدلال می‌آورد:

معلولیت معلول، غیر از ذات معلول، چیز دیگری نیست و حقیقت علت هم غیر از ذات علت چیزی دیگری نمی‌باشد. وقتی معلوم شد که معلولیت معلول عین ذات او است، نمی‌توان معلول را جدا از ذات علت تصور نمود و معلول هویتی جدای از هویت علت ندارد. هویت معلول عین اضافه به علت است و معلول بدون علت تعقل نمی‌شود. بنابراین، معلول حقیقتی جز مضاف و لاحق بودن به علت معنا پیدا نمی‌کند. اگر سلسله علل به یک ذات بسیط منتهی شود که هیچ نوع کثرت و نقصان در او راه ندارد، این علت به ذات خود فیاض و معلولات، اثر آن هستند. بنابراین، یک وجود واحد هست که باقی اشیا شئون و نعوت او هستند و دومی برای وجود تصور نمی‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۰۰).

## حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه

برای بیشتر روشن شدن معنای وحدت وجود، ضروری است که مفهوم حیثیت تعلیلیه و تقییدیه به صورت مختصر توضیح داده شود. چنانچه معمولی به موضوعی حمل شود، موضوع با محمول متصف می شود و اتحاد پیدا می کند. این اتصاف، به چندین صورت محقق می شود.

۱) اگر در اتصاف موضوع با محمول و اتحاد محمول با موضوع، یک امر خارج از ذات موضوع دخیل باشد، آن امر خارجی موجب و علت اتصاف موضوع با محمول می گردد. آن امر خارجی، حیثیت تعلیلیه اتصاف و اتحاد موضوع با محمول می گردد. برای مثال، وقتی گفته می شود: «درخت موجود است». در اینجا حقیقتاً خود موضوع متحد و متصف به محمول می شود و این اتصاف به خاطر علت فاعلی است که این درخت را در خارج موجود کرده است. درخت مصداق بالذات محمول؛ یعنی وجود است. ولی علت ثبوت وجود به درخت، علت فاعلی است که درخت را در خارج ایجاد می کند. این تقیید را «حیثیت تعلیلیه» می گویند.

۲) اگر موضوعی به واسطه قیدی با محمول متصف شد، آنچه درحقیقت و اولاً بالذات محمول بر آن حمل می گردد، خود موضوع نیست، بلکه موضوع ثانیاً بالعرض به آن وصف (محمول)، متصف می شود. درحقیقت، موضوع همان قید است. در گزاره «جسم سفید است»، موضوع قضیه، یعنی جسم درحقیقت به سفیدی متصف نمی شود. آنچه به طور حقیقی به سفیدی متصف می شود، نفس سفیدی است. جسم، به عنوان محل و به واسطه ارتباط و اتحادی که با سفیدی، به عنوان حال دارد، ثانیاً بالعرض به این حکم متصف می گردد. در مثال جسم سفید است، سفیدی حیثیت تقییدیه برای اتصاف جسم به سفیدی است و این به خاطر اتحاد و ارتباطی که میان جسم و سفیدی هست. از این رو، نسبت سفیدی به سفید، حقیقی و نسبت سفیدی به جسم، بالعرض و مجاز می باشد. این حیثیت تقییدیه، به سه نوع تصور می شود.

۱. حیثیت تقییدیه نفادی: یعنی حدی. این نوع تقیید در فلسفه صدرای جهت تبیین نوع رابطه ماهیت و وجود به کار می رود که ماهیت از حدود وجودی شیء انتزاع می شود. مثل انسان، حیوان و... که بنابر اصالت وجود، مفاهیم ماهوی از حدود وجودی شیء انتزاع می گردد. این مفاهیم ماهوی، که نشانگر ویژگی های حدودی و محدودیت هر موجود می باشد، اگر گفته می شود: انسان موجود است، نسبت وجود به انسان به این لحاظ است که ماهیت حد وجود است و این نسبت وجود به انسان، مجاز است. مصحح این نسبت مجازی حد بودن ماهیت برای وجود است. از این رو، به این نوع حیثیت که نسبت وجود به ماهیت را تصحیح می کند و حیثیت ثبوت محمول برای موضوع و اتصاف موضوع با محمول می باشد، «حیثیت تقییدیه» نفادی گفته می شود؛ یعنی حیثیت حد بودن ماهیت برای وجود. درحقیقت آنچه که واقعاً متصف به موجودیت می گردد، وجود است نه ماهیت. درواقع می گوئیم وجود موجود است (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۵-۱۷۰).

۲. حیثیت تقییدیه اندماجی: یک وجود واحد بسیط، که مفاهیم متعددی بر آن صدق می‌کند، مثل وحدت، علیت، فعلیت، وجوب و... که به یک وجود، قابل صدق می‌باشند. این مفاهیم درعین اینکه به واقعیت خارجی اشاره می‌کنند و حاصل فعالیت ذهن درجدا سازی مفاهیم متعدد از متن واحد هستند و در خارج ریشه دارند و از متن واقع انتزاع شده‌اند، ولی موجب تعدد واقعیت نمی‌شوند. بلکه هریک از این مفاهیم از خصوصیات وجودی خارجی انتزاع می‌گردد. همهٔ اینها به صورت مندمج و مطوی در متن وجود آن شیء تحقق دارند. از لحاظ مفهومی متعدد، ولی از نظر مصداقی یک وجود واحد است که مصداق همهٔ این مفاهیم، متعدد محسوب می‌شود. به این نوع حیثیت، «حیثیت اندماجی» گفته می‌شود؛ یعنی همهٔ مفاهیم به صورت اندماج، بدون تفکیک و جدا جدا به یک وجود واحد صدق می‌کنند. مفهوم علیت، وحدت، فعلیت، وجوب و... به یک وجود صدق می‌کنند. یک وجود واحد، همهٔ این مفاهیم را دربر دارد و با آنها متصف می‌شود. اندماج این مفاهیم در یک وجود، موجب اتصاف آن وجود به این مفاهیم می‌شود، به این نوع «تقیید حیثیت اندماجی» گویند (ر.ک: همان).

### حیثیت تقییدی شأنی

این حیثیت با یک مثال قابل توضیح است. از منظر ملاصدرا ارتباط قوای نفس با ذات نفس، مثال خوبی برای توضیح می‌باشد. نفس ویژگی‌ای دارد که از آن به انبساطی بودن «حقیقت نفس» تعبیر می‌شود. نفس یک وجود سعی است که در عین وحدت، تمام مراتب قوا را پر کرده است؛ یعنی در مرتبهٔ عقل، عقل است و در مرتبهٔ خیال، خیال است و همین‌طور در مراتب دیگر قوا، عین آن مرتبه است. درعین حال، حقیقت نفس به هیچ‌کدام از این مراتب و قوا منحصر نمی‌شود و نسبت به تمام آنها اطلاق دارد. با توجه به این مطلب، آیا می‌توان درعین حال که حقیقت نفس را مصداق بالذات مفهوم وجود می‌دانیم، قوای آن را نیز مصداق بالذات این مفهوم بدانیم؟ پاسخ این است که در این تحلیل، حقیقت قوای نفس به رسمیت شناخته می‌شوند. اما وجود نفس، یک حقیقت انبساطی و سعی است که همهٔ مراتب را پر کرده است. سخن گفتن از وجود مواطن و مراتب، مثلاً قوه عقل و... آن گونه که در عرض حقیقت نفس، وجود بالذات داشته باشند، نادرست خواهد بود؛ زیرا آن حقیقت که به اطلاق خویش در تمام مراتب، عین همان مرتبه است، جایی برای وجود امری در کنار خود، باقی نمی‌گذارد. بنابراین، وجود قوای نفس با وجود نفس معنا پیدا می‌کند و باید آنها را در وجود نفس یافت، نه در عرض وجود نفس. باید گفت: قوهٔ عاقله به خود وجود نفس موجود است، همین‌طور قوای دیگر، پس قوای نفس در عین تکثر همگی، به وجود نفس موجوداند؛ یعنی نفس حیثیت تقییدیه برای اتصاف قوا به موجودیت می‌باشد. قوا، وجودی و رای وجود نفس ندارند، تا وجود نفس هست این قوا وجود دارند. درحقیقت قوا شئون نفس محسوب می‌شوند و وجود مستقلی ندارند. در عین اینکه نفس، قوهٔ عاقله است، فقط قوهٔ عاقله نیست. این حیثیت، «حیثیت تقییدیه شأنی» نامیده می‌شود. این مطلب مضمون این جمله فلاسفه است: «النفس فی وحدتها کل القوی و لیس بشئی منها» (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۳۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۹۵).

بنابر تبیین حیثیت شأنی رابطه نفس با قوای آن، می‌توان به یک تبیین عقلانی از دیدگاه عرفا درباره وحدت وجود پرداخت. بنابراین، از نظر عارف، مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است؛ چون این ذات، ویژگی اطلاق و انبساط و عدم تناهی دارد. این ویژگی موجب می‌شود که جایی برای غیر باقی نگذارد. در نتیجه، آنچه که حقیقتاً وجود دارد، یک وجود واحد شخصی بی‌نهایت است و تمام کثرات امکانی در عین تکثر و تمایز میان آنها، حقیقتاً وجود ندارند، بلکه به وجود حق موجود می‌باشند؛ یعنی مصداق بالذات وجود نیستند، بلکه به حیثیت تقییدیه شأنی وجود حق موجودند. همه کثرات امکانی شئون و تطورات آن ذات یگانه و مطلق خواهند بود. اگر گفته می‌شود مثلاً انسان، ملک و... موجود است، انصاف اینها با وجود از این جهت است که شأنی از شئون وجود حقیقی محسوب می‌شوند. با صرف نظر از شأن بودن برای وجود مطلق، همه اینها عدم می‌باشند.

برهان این مطلب این است؛ چون ذات حق بسیط و نامتناهی است. چیزی که نامتناهی و نامحدود باشد، جایی برای تحقق غیر، باقی نمی‌گذارد. هر جا را تصور کنید، خالی از آن وجود نامتناهی نمی‌باشد. از این رو، کثرات را در عرض وجود حق، نمی‌توان تلقی نمود، بلکه در مقام تنزلات آن وجود مطلق، شئون او نیز ظهور می‌یابند. در این تبیین، کثرات، وجود نفس‌الامری دارند؛ یعنی تخیل و سراب نمی‌باشند، ولی نفس‌الامری بودن آنها به‌عنوان شأن و ظهور وجود مطلق در مقام تنزل و تعین است، نه حقیقت وجود. در عین حال، کثرت شأنی این اشیاء، در وحدت آن وجود مطلق خدش‌های وارد نمی‌کند؛ زیرا تمام کثرات به وجود حق موجودند و این وساطت از سنخ حیثیت تقییدیه شأنی است (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸، ۱۱۸ و ۱۵۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۸۰؛ طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۴-۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۹۵).

عرفا در بیان نظر خود در رابطه با وحدت وجود از مثال آینه استفاده می‌کنند. هنگامی که شخصی در مقابل آینه‌های متعددی که به شکل مقعر و مدور و... قرار می‌گیرد، تصویرهای مختلفی از وی در آینه‌ها منعکس می‌شود. در چنین حال، با شخص واحدی روبه‌رو هستیم که در آینه‌های مختلف، جلوه‌های متفاوتی از آن نمایان شده است. این تعدد جلوه‌ها به‌تعدد در ذات نمی‌انجامد، بلکه حقیقت واحدی است که جلوه‌های متعدد و گوناگون یافته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۴۱). در این مثال، با ذات واحد و جلوه‌ها و ظهورات متعدد مواجه هستیم. در نظریه وحدت وجود نیز ذات واحد مطلق داریم که جلوه‌ها و مظاهر بی‌شماری دارد که با اختلاف مراتب، تجلی نموده است. این نوع وحدت وجود، نظر قاطبه عرفای اسلامی و حکمت متعالیه می‌باشد.

### تشکیک در مظاهر

بنابر وحدت وجود، کثرات، مصداق بالذات وجود نیستند، بلکه مظاهر و ظهورات وجود واحد شخصی می‌باشند. حق تعالی متن حقیقت است و ظهورات سهمی از هستی ندارند؛ چون شأن و وجه آن حقیقت‌اند. در هر مرتبه، حق به صورت خاصی ظهور می‌کند و وجهه خاصی از خود نشان می‌دهد. در عالم عقول به وجهی ظهور می‌کند. در

عالم مثال، طوری دیگر تجلی می‌نماید. در طبیعت به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود. این ظهورات، از آن جهت که سهمی از وجود ندارند، کمال بینوت و جدایی بین حق و خلق است، از جهتی که نشانگر و آیت حق‌اند و حق را نشان می‌دهند، کمال ارتباط با حق را دارند و از طرفی این ظهورات با هم اختلاف رتبه دارند: یکی عالم عقل است، دیگری عالم مثال. یکی انسان است، دیگری حیوان، و... یکی قوی‌تر و برتر از دیگری است. مراتب مختلف از عالم عقول گرفته تا عالم طبیعت، اختلاف رتبه دارند. لذا عارفان این اختلاف رتبه را به تشکیک و اختلاف مراتب در مظاهر و ظهورات حق، تفسیر می‌کنند.

قیصری در این زمینه می‌فرماید: «وجود در ذات خود اشتداد و تضعف نمی‌پذیرد. شدت و ضعف در وجود به‌لحاظ ظهور در بعضی مراتب و خفای آن در بعضی مراتب دیگر واقع می‌شود» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸).

فنازی، همین مطلب را در توجیه اختلاف کثرات بیان می‌کند: «اینکه گفته می‌شود، حقیقت مطلق وجود مختلف است؛ چون در امری قوی‌تر و مقدم‌تر است و در امر دیگر برخلاف آن در پاسخ می‌گوییم: همه‌ی این اختلاف‌ها نزد محقق به ظهور برمی‌گردد. حقیقت وجود مطلق در همه‌ی این امور یکی است، تفاوت تنها در ظهورات است» (فنازی، ۲۰۱۰، ص ۲۱۷؛ قونوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۶).

### نتیجه‌گیری

الف) در بررسی وحدت وجود در مکتب هندویی و عرفان صدرایی به نظریات متعددی برمی‌خوریم.

۱. همه‌خدایی بودن عالم؛ یعنی خداوند یک موجود بزرگی است که همه‌ی موجودات عالم جزء وجود وی می‌باشند. مجموعه‌ی عالم که از آن تعبیر به «همه‌خدایی» می‌شود. خداوند در تمام اجزای عالم حلول نموده و با آنها متحد شده است. این مطلب از بعضی متون هندویی و از برخی متون کلام اسلامی استفاده می‌شود.
۲. نظر دیگری که به‌دست می‌آید، خیالی و وهمی بودن کثرات است. با این بیان که در دار هستی یک وجود واحد شخصی بیش وجود ندارد. کثراتی که متصور است، هیچ‌گونه حقیقت و نفس‌الامری ندارند. مثل دومین شخص احوال است. این نظر نیز از بعضی از متون هندویی و از برخی متون صوفیه در جهان اسلام به‌دست می‌آید.
۳. نظریه سوم که مربوط به اکثر عرفای اسلامی و از بعضی از متون مقدس هندویی نیز به‌دست می‌آید، این است: آنچه که حقیقت دارد، یک وجود واحد شخصی است. باقی کثرات، نمود و شئون آن وجود حقیقی می‌باشند که این نظر مورد اشتراک بین عرفان اسلامی و بعضی از متون عرفان هندویی می‌باشد. دو برهان در متن مقاله از عرفای مسلمان نقل شد که یکی، اطلاق وجودی و بی‌نهایت بودن ذات حق و دیگری، تحلیل مفهوم معلولیت که نشانگر همین نظریه است.

ب) وجه تمایز دو مکتب در این است که کلمات مکتب ودانته در بیان وحدت وجود مشوش و پراکنده است، به‌آسانی و روشنی نمی‌توان نظر نهایی مکتب ودانته را در رابطه با وحدت وجود بیان کرد. سه تفسیری که از

وحدت وجود متون عرفانی هندویی به دست می‌آید، از برخی متون، همه‌خدایی و از برخی دیگر، سرایی بودن هستی‌ها استفاده می‌شود. در حالی که این مطلب در عرفان اسلامی، به روشنی بیان شده است. (ج) وجه امتیاز نظریه عرفای مسلمان بر عرفان مکتب ودانته این است که در عرفان اسلامی، تفسیر روشنی از وحدت وجود ارائه گردیده و براهین متعددی بر آن اقامه شده است که شاگردان/بن‌عربی، در توضیح و تفسیر آن سنگ‌تمام گذاشته‌اند. در کتاب‌های عرفان نظری براهین زیادی بر آن اقامه شده که در کتاب *تمهید القواعد/بن‌ترکه* بعد از تبیین و توصیف وحدت وجود، حدود هفت برهان بر آن اقامه شده و در تفسیر و شرح آن، برهان دیگری از سوی علامه طباطبائی با توضیح آیت‌الله جوادی آملی بر آنها اضافه شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۲۳).



## منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- استیس، والترت، ۱۳۶۷، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ سوم، بی‌جا، سروش.
- جلالی نائینی، محمدرضا، ۱۳۷۵، *هند در یک نگاه*، تهران، پنگوئن.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تحریر تمهید القواعد*، قم، اسراء.
- چاترچی، ساتیش چاندرا و دریندراموهان داتا، ۱۳۹۳، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۹۳، *دیوان حافظ*، تهران، ندای ایران.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- سمات، ۱۳۹۱، «وحدت وجود در مناظره دو استاد فلسفه و کلام حوزه»، *سمات*، ش ۷، ص ۸۸-۱۱۷.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۴، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ سوم، تهران، سپهر.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۸۱، *حائثیه اسفار اربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فناری، شمس‌الدین حمزه، ۲۰۱۰، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- قرائی، فیاض، ۱۳۸۴، *ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ق، *المراسلات*، تصحیح گوردون شوپرت، بیروت، وزارت مرکزی علوم و فناوری آلمان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *رساله النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- کریشنان، راده، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق غرب*، ترجمه خسرو جهاندار، تهران، علمی و فرهنگی.
- ملکی تبریزی، جواد، ۱۳۸۵، *رساله لقاءالله*، چ هفتم، قم، آل‌علی ☞.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۵، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞.
- وزوئی، مجتبی و علی غفاری، ۱۳۸۷، «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۸۷، ص ۵۵-۸۰.
- یزدان‌پناه یدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.

Chitick, William, 1994, *C. Imaginal Worlds*, New York, State University of New York press.

Nikhilananda, Swami, n.d, *the Upanishads*, Vol.1, London, phoenix House LTD.

Radhakrishnan, 1992, *Indian philosophy*, vol.2, Delhi.

Sankaracarya, 1997, *Commentary on Brhadarnyaka Upanisad*, Translated by Swami Madhavananda, Calcutta, Advaita Asherama.

Sankaracarya, 2000, *Brahma-Sutra-Bhasya*, Translated by Swami Madhavananda, Calcutta, Advaita Asherama.