

وحدت وجود و وحدت شهود^۱

دکتر مرصیه اخلاقی

عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

اساس علم توحید و عرفان حقیقی مسأله حقیقت وجود و وحدت آن است که مبتنی بر توحید وجودی و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و غایت آن فنای در حق و بقای به اوست. در تصدیق این معنای عرشى، قائلان به «وحدت شهود» بر این عقیده‌اند که چون طالب حق به این مقام رسد، همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعیینی در روح او باقی نماند و اغیار از هر جهت محو و نابود گشته و توحیدی صاف و خالص ظهور و تحقق یافته است و در این مرتبه و مقام است که به لسان حقیقت «یا هو یا من لیس الا هو» گوید.

قائلان «وحدت وجود» معتقدند عارف واصل و سالک عاشق چون به این مقام رسد می‌یابد که آنچه هست وجود واحد حق تعالی است که در آیینه‌های مظاهر وجودی تجلی کرده است و موحد حقیقی کسی است که جامع میان کثرت و وحدت و واصل به مقام فرق بعدالجمع باشد.

با اذعان به اینکه هر دوی این مقامات از آن عارف واصل است، مقاله حاضر در صدد بررسی تفاوت میان این دو نظریه است که آیا اینها دو مقام‌اند یا دو نام برای یک مقام؟ برای وصول به این مطلوب، نخست به بحث کلی و اجمالی در معانی وحدت، وجود، کثرت شهود و فنا، سپس زمینه یا زمینه‌های بروز و ظهور این نظریات و در پایان به پاسخ سؤالات مذکور می‌پردازیم.

وحدت، وجود، کشف و شهود، فناء فی الله، وحدت وجود، وحدت شهود

۱- کار ارزیابی مقاله در تاریخ ۸۲/۸/۱۰ آغاز و در تاریخ ۸۲/۸/۲۰ به اتمام رسید.

وجود در لغت به معنای «هستی» و در اصطلاحات صوفیه «وجد بدون استشعار به وجد» می‌باشد (سجادی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۱). همچنین در تعریف وجود آورده‌اند که وجود، از میان رفتن اوصاف خرد به واسطه پنهان شدن اوصاف بشریت است، زیرا همین که سلطان حق و حقیقت ظهور کند، بشریت باقی نمی‌ماند (مم). در رساله اصطلاحات صوفیه از ابن عربی نقل شده که «**الوجود وجدان الحق الوجد**» و در معنای «وجد» گفته شده است «**الوجد ما یصادف القلب من الاحوال له عن شهوده**» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵). پس وجد عبارت است از بارقه غیبی که قلب سالک را مقهور خود کند و حکم خویش را که همان غیب و بطون است، بر قلب سالک مستولی نماید تا وی خود را نبیند و فقط شهود را که همان وجود حق است بیابد.^۱ وحدت از حیث معنا و مفهوم یا وحدت ذاتی است یا وحدت عرضی. وحدت ذاتی - وحدت حقیقی - وحدتی است که در مفهوم آن هیچ امری که موهوم کثرت باشد، اخذ نشده باشد؛ از ویژگی‌های این وحدت، بساطت و بداهت است. وحدت عرضی، وحدتی است که عارض بر شیء شده به گونه‌ای که به واسطه آن قسمت پذیر نباشد.

ملاصدرا در تفاوت میان وحدت حقیقی و غیر حقیقی می‌گوید: همان طور که در باب وجود گاهی از نفس موجودیت و گاهی از موجودیت اشیاء سخن به میان می‌آید، درباره وحدت نیز گاهی از نفس وحدت و گاهی از وحدت اشیاء خبر داده می‌شود. هر گاه از وجود یا وحدت به تنهایی سخن به میان آید، منظور حقیقی است که ذاتی جز وجود یا وحدت ندارد؛ اما در صورت سخن از شیء موجود یا شیء واحد، منظور اموری است که در حد ذات، نه وجود هستند نه واحد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۴۱).

۱- در عرفان وجود مغایر با کون است و وجود عبارت از واحد حقیقی شخصی است که مختص به حق تعالی می‌باشد و کون بنا بر تعریف ارائه شده از ابن عربی در اصطلاحات صوفیه شامل امور منسوب به وجود واحدند: «**الکون کل امر وجودی**» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۶).

همچنین کثرت نیز مانند وحدت یا کثرت ذاتی است یا عرضی. کثرت ذاتی یا حقیقی، تباین محض میان اموری است که هر یک ذاتاً طارد دیگری است، به طوری که میان آنها هیچ جهت اشتراکی ملاحظه نشود. کثرت عرضی یا نسبی، کثرتی است که عارض بر شیء شود و به واسطه آن قبول قسمت کند.

اما از حیث مصداق وحدت حقیقی همان تجلی و ظهور هویت مطلقه ذات بر ذات است که از آن به «حق» یاد می‌کنند، زیرا در این تعین که اولین تعین است، هیچ امری که موجب کثرت یا موهوم کثرت باشد، اخذ نمی‌شود بلکه در ذات خویش، واجد تمام حقایق بوده و در تنزلات فیض همراه آنهاست. اما ملاحظه مظاهر گوناگون که شئون عدیده همان واحد حقیقی‌اند، بدون هیچ جهت اشتراکی، کثرت حقیقی است که از آن به «خلق» و «ماسوی» یاد می‌کنند. همچنین، چون اشیاء به عنوان اسماء و احوال حق در ارتباط با آن وحدت مورد ملاحظه قرار گیرد، وحدت نسبی یا اعتباری نامیده می‌شود که در این لحاظ کثرت بازگشت به وحدت دارد و وحدت سازی در کثرت است.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

این فروغ که با سریان خود وحدت بخش تمام کثرتهاست، همان وجه الله است «اینها **تولوا فم وجه الله**». بدین ترتیب وحدت اعتباری با ویژگی امکان، از وحدت حقیقی که واجب و بی‌نیاز است، ممتاز می‌گردد. اما مشاهده کثرت‌های منتسب به حقیقت وجود واحد به نحوی که وجود خارج و نسبت داخل آن باشد، کثرت نسبی یا اعتباری خواهد بود.

نظریه وحدت وجود

این نظریه مبتنی بر سه اصل است:

۱- اعتقاد به تشکیک در مظاهر نه مراتب.

۲- اثبات وحدت ذات با مظاهر اسمایی.

۳- صادر اول از حق تعالی و نخستین آفریده او، وجود مطلق است که وجود عام، وجود کلی، نفس رحمانی، وجود منبسط و اراده فعلی حق تعالی نیز نامیده می‌شود، نه عقل اول.

در علت بروز این نظریه به اختصار گفته می‌شود که: «بحث وحدت و کثرت در نزد حکیمان الهی و به خصوص عارفان بالله، در حقیقت ناظر به تفسیر دو اسم «واحد» و «احد» و سیر در آنها و در نهایت ذات واجب الوجود است که علاوه بر احدیت و احدیت ذات، واحد به وحدت حقه حقیقه ذاتیه است».

چون وحدت مساوق وجود است و در اکثر احکام تأسی به وجود دارد، در قوت و ضعف نیز موافق با اوست؛ یعنی هر چه وجود اقوی و اتم باشد، وحدتش نیز چنین است؛ لذا وجود صمد حق تعالی - جلت عظمته - وحدت حقه حقیقه دارد.

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا شریک الا هو

وحدتی را که عارف معتقد به آن است، وجود واحد شخصی است، یعنی حق تعالی را واحد به وحدت حقه حقیقه می‌داند؛ وحدت مطلقه منزله از اطلاق و تقیید، نه اطلاق در مقابل تقیید که خود نیز تقیید است، بلکه مطلق است به اطلاق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه شئون ذایه حق و ظهورات نسب اسمائیه اویند **«هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم»** عارفان بالله از این معنا تعبیر به «وحدت وجود» می‌کنند و به قول حکیم متأله **«بسیطة الحقیقه کل الاشیاء»** و در لسان قرآن مجید **«الصمد»** و به تفسیر ائمه دین - **«الذی لا یجوف له»** و اول الاولیاء و الاوصیاء حضرت علی **«العلی»** با عبارت: **«داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه»** و نیز **«توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونه صفة لا بینونه عنزله»** بر آن اقامه برهان نموده است، یعنی عارف کامل پس از اعتقاد به اشتراک معنوی وجود و اصل خارجیت دانستن آن، وجود را حقیقت واحد ذو مراتب می‌داند و چون حقیقت تشکیک وابسته به چهار عنصر وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، ظهور وحدت در کثرت حقیقی و رجوع کثرت به وحدت حقیقی است. اصل حقیقت وجود به حسب نفس ذات واحد بسیط، دارای مراتب متعدد مقول به تشکیک

است و هر مرتبه‌ای از مراتب مادون وجود متقوم به وجود علت خود و هر وجود مافوق و علی مقوم ذات و جوهر معلول است؛ پس معنای وحدت حقیقت وجود چنین است: کثرات وجودی از شئون اصل حقیقت وجودند و این حقیقت وجود است که این مراتب را ساخته و به طور وحدت در کثرات تجلی نموده و سریان در مادون دارد و چون این کثرات متجلی از اصل وحدت، معلول حقیقتی است که آن حقیقت به نفس حقیقت خود واحد است. بالاخره به وحدت حقه حقیقیه بر می‌گردند و چون رجوع به عین وحدت دارند، نه تنها قادح اصل وحدت حقیقت وجود نیست بلکه مؤکد وحدت است؛ زیرا ظهور اصل الحقیقه را در مادون، وحدت در کثرت و انطوای وجودات معلولی را در اصل الحقیقه، فنای کثرت در وحدت می‌نامند و وحدت اصل الحقیقه وحدت حقه حقیقیه اطلاقیه انبساطیه می‌باشد نه وحدت عددیه تا قادح وحدت اصل الحقیقه باشد.

بر اساس این قسم از تشکیک، مظاهر و مجالی جدای از ظاهر و متجلی نبوده و ثانی چشم‌احول به شمار نمی‌آید، بلکه موحد واصل در جمیع مراحل سلوک و منازل وقوفش حق ظاهر در مطلق مظاهر را شهود می‌نماید «فاینما تولوا فثم وجه الله» و در عین حال که حدود کثرات را مراعات می‌کند و عبارات شریعت را نگه می‌دارد و حق هر یک را تأیید می‌نماید، وحدت را قاهر و کثرت را مقهور می‌یابد «عفت الوجوه للحی القیوم».

وحدت چو بود قاهر و کثرت مقهور در هر چه نظر کنی بود حق منظور
در مظهر کثرت است وحدت قاهر در مجمع وحدت است کثرت مقهور

عقاید و آرای قائلان به وحدت وجود

حکیم سبزواری، قائلان به توحید را به چهار گروه تقسیم می‌کند:

- ۱- قول به کثرت وجود و موجود که یکی از آن امور متکثر، واجب الوجود و بقیه ممکن الوجودند. این قول اکثر مردم موحد است.
- ۲- قول به وحدت وجود و موجود، به این معنا که کثرت نتیجه پندار ذهن است و این قول برخی از صوفیه است.

۳- قول به وحدت وجود و کثرت موجود، به این نحو که واجب واحد و ممکن کثیر است و این قول منسوب به ذوق تأله است و عکس آن باطل بوده و کسی قائل به آن نیست.

۴ - قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود، به این نحو که وجود حقیقی و موجود حقیقی حق جل جلاله است. و مراتب امکانیه از ظهورات و تدلیات و تجلیات اوست و این مذهب صدرالمتألهین و عرفای شامخین است (سبزواری، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۷۱). این قول با دو مثال تقریر می‌شود: تمثیل به نور که مناسب با وحدت تشکیکی است و تمثیل به آینه که مناسب با وحدت شخصی است. به عبارت دیگر قائلان به این قول دو طایفه‌اند، عده‌ای حقیقت حق تعالی را مقام و مرتبه به شرط لا از وجود موجود حقیقی را همان مرتبه می‌دانند. اما ممکنات را که از تجلیات و ظهورات همین حقیقت‌اند، ظهور الحقیقه می‌دانند نه اصل الحقیقه و این همان وحدت تشکیکی و سنخی است که با تمثیل نور تقریر می‌شود. برخی دیگر حقیقت وجود را لا به شرط مقسمی می‌دانند و حق تعالی را که مقام کنز مخفی و غیب الغیوب باشد، اصل الحقیقه و عاری از تمام قیود حتی قید اطلاق دانسته، و وجود به شرط لا را که به اصطلاح حکما، مقام وجوب وجود باشد، از تعینات آن اصل واحد می‌دانند و می‌گویند، اول تعین، تعین اصل الحقیقه است که عبارت باشد از تجلی حقیقت وجود بذاته و لذاته و ظهور آن اصل الحقیقه را در مجالی و ماهیات و اعیان ثابت، مراتب ممکنات دانسته و قائل به تشکیک در مظاهر وجودند نه در مراتب آن و این همان وحدت شخصی است که با تمثیل به آینه تقریر می‌شود (آشتیانی، بی تا، ص ۱۲).

باید دانست که وحدت تشکیکی واسطه عبور به وحدت شخصی است، زیرا در وحدت شخصی از آنچه در وحدت تشکیکی است، چیزی کاسته نمی‌شود جز آنکه با

۱- صدر المتألهین در جایی وجود را واحد شخصی و دارای تشکیک خاص الخاصی می‌داند و در جایی به تبع از محققان حکماء به وحدت در مراتب اعتقاد دارد و در مواطنی بین این دو مشرب یک نوع جمع و تأنسی برقرار نموده است و تشکیک خاص الخاصی را همان تشکیک خاص دانسته است.

رقیق‌تر شدن کثرت، آنچه از حقیقت هست به صاحب آن که همان وحدت است، ارجاع داده می‌شود تا آنجا که برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی‌ماند؛ یعنی تشکیک در ظهور خواهد بود نه در وجود.

البته که مشاهده صریح این حقیقت محال است و آنچه درک می‌شود، یک نحو تعین خاص امکانی است که به نور رشحی و ظهور ظلی، ظهور پیدا کرده است و انبساط و ظهور این حقیقت در کثرات، مثل انبساط خون در اعضا یا دریا در امواج و یا روغن در اشیاء نمی‌باشد تا به تبعیت محل، متجزی و متقدر شود، بلکه این انبساط، انبساط اشراقی و تجلی فعلی حق است که وجودش عاری از ترکیب و تقیید و تخصیص است. این ظهور و تدلی و تجلی در ملبس اسماء و اعیان ثابتة را وحدت در کثرت و رجوع این کثرات را به وحدت حقیقت وجود، کثرت در وحدت می‌نامند. به همین دلیل است که عرفای برجسته گفته‌اند: «**انت مرآة و هو مرآة احوالک**» و نیز به همین دلیل است که گفته می‌شود عارف واصل کامل «ذوالعینین» است، چون هم حق را به حسب فعل، ظاهر در اشیاء می‌بیند و هم خلق را به حکم «**النهايات هي الرجوع الى البدايات**» در حق ملاحظه می‌کند؛ لذا نه شهود حق مانع از شهود خلق است و نه شهود خلق آنها را از تماشای مجالی ذوالجلال محجوب می‌سازد و شاید مراد رسول اکرم ﷺ که فرمود: «**رب ارضی الاشیاء كما هی**» همین باشد، چون وجود مقدس حق تعالی مقوم و محصل اشیاست و با حضور در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود طرد عدم از ماهیات و اعیان ثابتة می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵-۱۵۴).

در بیان عقاید و آراء قائلان به وحدت وجود، تقسیمات دیگری نیز ارائه شده است که از پرداختن به آنها به جهت پیش‌گیری از اطاله کلام خودداری نموده، متذکر می‌شویم که مرحوم سید محمد کاظم عصار به تأسی از اساتید خود، شیخ اکبر، قونوی و ملا عبدالرزاق کاشی و سایر اتباع و شارحان، محی‌الدین وجود را واحد شخصی و تشکیک و تعدد را ناشی از تعدد و تکثر مظاهر می‌داند نه مراتب. وی در رساله وحدت وجود تفصیلاً به اثبات و بحث و بررسی پیرامون آن می‌پردازد (عصار، ۱۳۷۶، ۹-۳۰).

اما سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در تفسیر رساله وحدت وجود، چهار وجه را ترسیم می‌نماید:

۱- وحدت شخصی وجود؛ بدین معنا که واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود است و وجود و مفهوم هستی، هیچ مصداق دیگری ندارد. این تفسیر، غلط محض و بیهوده است، زیرا علاوه بر اینکه منافی صریح شرع انور و کفر است و مرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است، مخالف قواعد عقلیه و حسن نیز می‌باشد.

۲- وحدت سنخی وجود؛ به نحوی که مفهوم وجود مشترک معنوی است و مصادیق متعدد آن در اصل وجود سهیم‌اند و اختلافشان به شدت و ضعف است.

۳- وحدت شخصی وجود اما نه مانند وجه اول که کثرت وجود است و حقایق ممکنات را باطل و بیهوده بداند، بلکه با حفظ وحدت شخصی، تکثر و تعدد انواع و آثار آن نیز پذیرفته است، مانند وحدت شخصی نفس و تعدد شئون ادراکی و تحریکی. این وحدت از جهت وسعت و احاطه منافاتی با کثرت واقعی ندارد و این همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که منسوب به صدرالمتألهین می‌باشد.

۴- وحدت شهود و عدم نگاه به کثرات خلقی؛ در این وحدت بدون شک کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می‌دانیم و می‌بینیم و نیز می‌دانیم که حق تعالی در ایجاد و تکوین ممکنات مختلف به علم و قدرت و اراده و حیات در همین انواع ممکنه ظهور و تجلی نموده است؛ مانند تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود، و تجلی شخص (یا شمع) در آینه‌های متعدد؛ اما توجه تام به صاحب اصلی صورت‌های گوناگون در آینه‌های مختلف بیننده را از کثرت آینه‌ها و اختلاف آنها غافل می‌کند و جز صاحب صورت چیزی نمی‌بیند. پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آینه هوید است، ظهور اوست نه وجود او؛ نه حلول در آینه دارد و نه اتحاد با آینه. این معنا را «وحدت وجود در نظر» و «فناء فی الصورة» گویند و موحد حقیقی کسی است که از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را ببیند و

جهات خلقیه خود اشیاء و ممکنات را در نظر نگیرد. در این نظر و مشاهده است که آسمان و زمین به هم متصل و بر و بحر به هم مرتبط و فصل بین اشیاء ملاحظه نشود و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را ساقط کند و به جز حق و صفات او را در نظر نیاورد. این معنی وحدت وجود و فناء فی الله است و اخلاص در عبادات که در شرع مطهر شرط است، مقدمه وصول به این مقام است» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۵۴-۵۵).

دینانی بر این عقیده است که مرتبه چهارمی که سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در رساله وحدت وجود بیان می‌دارد، دلالت بر وحدت نظر دارد که همان وحدت شهود است، نه وحدت وجود. اگر چه ایشان تحقق کثرت و تعینات را به عنوان امور واقعی و نفس الامری پذیرفته است، ولی معتقد است که سالک و موحد حقیقی باید نظر خود را از اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه منصرف سازد و چون متوجه ظهورات قدرت لایزال خداوندی شود، تمام اضافات ساقط می‌شود و جز حق سبحانه و تعالی چیز دیگری در نظر او باقی نمی‌ماند (براهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۲۹).

آیه الله جوادی آملی نیز می‌فرماید «این معنای چهارم در اثر نقصی که دارد اوج عرفان که همان وحدت وجود است نخواهد بود، زیرا از سقف وحدت شهود نمی‌گذرد و حال آنکه از این مرحله بالاتر مقامی است که در آن مقام، عارف واصل بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هر چه جز اوست، نمود اوست بدون آنکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آینه همان وجود واحد بیابد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۰).

معانی کشف و شهود و فناء

معنای معمول اصطلاح «کشف» که در سراسر سخنان صوفیه به کار می‌رود «کنار زدن حجاب» است و همراه مشتقاتش اغلب به صورت اصطلاحی کلی در معنای «بصیرت» به کار می‌رود، بصیرتی که می‌توان در مورد عقل، قدرت پیشگویی یا نوعی رؤیت به کار برد.

صوفیان متقدم مانند قشیری، کشف یا مکاشفه را به عنوان مرحله‌ای از انتقال بین مرحله استقرار در محضر خداوند و مرحله داشتن بینشی کامل از حقیقت الهی تلقی می‌کنند.

از نظر روزبهان بقلی، کشف، ایضاح امور پوشیده است برای قوه ادراک، چنان که گویی شخص با چشم آن را می‌بیند؛ به عبارت دیگر ادراک برای روزبهان رؤیتی است در لباس صورت بخصوص صورت بشری و شناختی است، تجسمی و شبحی است که علم را به واسطه نور الهی ظاهر می‌سازد (کارل، ۱۳۷۷، ص ۵۲-۵۳).

معنای شهود در شرح گلشن راز آمده «شهود رؤیت حق است به حق یعنی در این مشهد سالک واصل، بساط هستی مجازی را که وجود کثرات و تعینات است، طی کرده و دیده که هر چه هست اوست و غیر آن حقیقت، موجود دیگری نیست؛ پس کثرات و تعینات اعتبارات هستی مطلق‌اند که عارض آن حقیقت شده‌اند» (لامیجی، بی‌تا، ص ۲۳۱). و شاید به این دلیل است که صاحب اصطلاحات الصوفیه می‌فرماید «عارف کسی است که مشاهد ذات و اسماء و صفات الهی باشد نه علم بدانها داشته باشد» (ممو، ص ۳۴۴).

قابل توجه است که صاحب گلشن راز و بیشتر محققان از اولیاء «عارف» را کسی می‌دانند که بشناسد و بداند که صرفاً حق تعالی موجود حقیقی است و وجودات مخصوصه همه نمایش و عکوس اویند و پیوسته وجود مطلق را شهود نماید و لحظه‌ای از او غافل نشود اعم از اینکه دانش وی از طریق علم و دلیل بدست آمده باشد یا بواسطه شهود (ممو، ص ۳۴۱-۳۴۳).

سید حیدر آملی، «عارف» حقیقی و کامل مکمل را کسی می‌داند که به مرتبه و مقام توحید ذاتی که اعلی مراتب توحید است رسیده باشد. وی وصول به این مرتبه را چنین ترسیم می‌کند «هر گاه سالک و عارف بداند که تمامی موجودات یا مظهر ذات یا صفات یا افعال حق تعالی هستند و بداند که اکوان، حجاب افعال و افعال، حجاب صفات و صفات، حجاب ذاتند، در رفع این حجابها بکوشد تا به حضرت ذات که همان حضرت وجود مطلق محض است و به حضرت جمع شهرت دارد برسد». او بر این عقیده است که آیه «ثم اتقوا و احسنوا و الله یحب المحسنین» (بقره، ۱۹۵) اشاره به توحید ذاتی دارد که نهایت مرتبه

و مقام مشاهده است و فید «احسان» نمایانگر این مقام جلیه است؛ بدین معنا که حق تعالی عبادش را به تحصیل مقام احسان که همان مشاهده ذات در مظاهر آفاقیه و انفسیه است دعوت می‌کند و تحریر می‌نماید تا در تحصیل این احسان بکوشند **«وَاللّٰهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»** او در اثبات ادعای خویش به فرموده پیامبر اکرم (ﷺ) در معنای احسان تمسک می‌جوید که **«الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه وان لم تكن تراه فهو يراك»** (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۶-۱۵۷).

صاحب شرح گلشن راز در تعریف سالک می‌گوید «سالک کسی است که به طریق سلوک و روش به مرتبه و مقامی برسد که از اصل و حقیقت خود آگاه و با خبر شود و بداند که او همین نقش و صورت که می‌نماید نبوده است و اصل و حقیقت او مرتبه جامع الوهیت است که در مراتب تنزل تبلس بدین لباس گشته و ظاهر به این صورت شده است و اولیت عین آخریت گشته و باطن عین ظاهر.

به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل

یعنی به ترتیبی که از اطلاق آمده است تا به مرتبه انسانی رسیده است و از مرتبه انسانی برود تا به مقامی برسد که انسان کامل گردد و آن مقام فناء فی الله است که نهایت سیر سالکان و رفع دوئیت و اتحاد قطره با دریاست» (لامیجی، بی‌تا، ص ۲۴۰-۲۴۲).

شیخ محمود شبستری در کتاب «حق الیقین» خود در باب اول که به باب معرفت و ظهور ذاتی حق تعالی اختصاص یافته می‌گوید «هر نفس ناطقه یا بالقوه یا بالفعل مدرک هستی خویش است و آن خود مستلزم ادراک وجود مطلق است چون عام روشن‌تر از خاص است» و سپس می‌افزاید «ادراک هستی حق مقدم بر ادراک نفس است»، زیرا حق تعالی وجود مطلق است و نفس وجود مقید و از آنجا که مطلق سریان در مقید دارد، مقید همان مطلق است که به مرتبه تقید و تعیین تنزل نموده است؛ پس در علم به وجود متعین علم به وجود مطلق نیز نهفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۰۹). نتیجه اینکه ادراک وجود جز از طریق مشاهده امکان پذیر نیست و تنها راه دریافت هستی، نوعی کشف و مشاهده است. ملاصدرا در این باره می‌فرماید **«... ولا یکن تصور لان تصور الشیء عبارة عن**

حصول معناه وانتقاله من حد العين الى حد الذهن. فهذا يجسرى في غير الوجود اما في الوجود فلا يمكن ذلك
الا بصريح المشاهدة والعيان دون الحد والبرهان» (صدرالدين شيرازی، ۱۳۷۷، ص ۷۲).

از آنجا که منظور ملاصدرا از مشاهده و عیان نوعی درک و دریافت حضوری است که معنایی جز اتحاد و یگانگی میان عالم و معلوم ندارد، به خوبی روشن می‌شود که حضور وجود جز برای وجود معنا نداشته و مشاهده وجود نیز جز به عین وجود تحقق نمی‌پذیرد. یعنی مشاهده وجود تنها به چشم وجود انجام می‌پذیرد و غیر وجود چون خفاشانند که توان مشاهده نور وجود را ندارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۹۵).

فنا

فنا «اضمحلال و تلاش غیر حق است در حق، و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نورالانوار» (لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۱۹).

خواجه عبدالله انصاری فنا را «به اضمحلال مادون الحق علما ثم جهدا ثم حقا» تعریف می‌کند یعنی بنده به جایی می‌رسد که حقیقت حق را بالحق وجدان می‌کند. و به عبارت دیگر او حق را بالحق، عین کل می‌یابد (انصاری، ۱۳۷۳، بخش ۱۰، باب ۲).

با توجه به معنای مشاهده که «رؤیت الحق بالحق» است به خوبی روشن می‌گردد که حق تعالی جز از طریق حق شناخته نمی‌شود و تنها چشم حق است که به مشاهده حق می‌پردازد و انسان تا زمانی که در بند محدودیت وجود است، هرگز توانایی ورود به بارگاه نامحدود حق تعالی را ندارد. پس آخرین گام برای پیوستن به آن حقیقت مطلق دست شستن از این هستی مقید است؛ لذا فنا را به گذر از خویشتن معنا کرده‌اند که این مقام با فتح مطلق حاصل می‌گردد.

صدر المتألهین در معنای فناء می‌گوید «فناء به معنای نابود شدن سالک یا اعدام

کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی‌توجهی به نفس و کمالات نفسانی است. سالک در اثر فنا به جایی می‌رسد که جز حق تعالی احدی را نبیند. مقیم کوی فنا نه خود را می‌بیند و نه دیدن خود را، او فقط با دیده حق به خود حق می‌نگرد. پس فنا ندیدن است نه نبودن

و خرق نهایی نیز خود را ندیدن است، نه نابود شدن؛ چون نابودی کمال نیست بلکه ندیدن هنر است. سالک چون به مقام فنای تام راه یافت، چیزی جز خدا نبیند، نه خود را و نه غیر را و نه ندیدن غیر را و نه دیدن حق را و در این مقام تمام حجابها خرق شود مگر حجاب خدا دیدن که قابل خرق نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۲۴۸-۲۴۹).

آنچه نیک از خصایص قدم است آنچه بد، از خسایس عدم است

چون خود شهود حق تعین است، خداوند به کنه ذات خویش معروف هیچ کس نخواهد شد، در نتیجه کنه ذات معبود احدی قرار نمی‌گیرد، زیرا عبادت فرع بر معرفت است و وقتی کنه ذات، مشهود هیچ شاهدهی نشود، معبود هیچ عابدی نیز نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۸). چنان که امام خمینی (ره) در تعلیقه بر شرح فصوص قیصری می‌فرماید «فان الحق بمقامه الغیبی غیر معبود، فانه غیر مشهود ولا معروفه و المعبود لا بد و ان یکون مشهودا او معروفاً. و العبادۀ دائماً تقع فی حجاب الاسماء و الصفات حتی عبادۀ الانسان الکامل الا انه عابد اسم الله الاعظم، و غیره یعبودنه حسب درجاتهم» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۶). شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی نیز بر این عقیده است که سالک در مقام فنا جز به محبوب نمی‌اندیشد، یعنی سالک در این مقام نه تنها توجه‌اش از غیر محبوب ازلی محو و نابود می‌گردد بلکه به فنای خود، در محبوب نیز نمی‌اندیشد. فنای در محبوب مقامی است که سالک در عین ارتباط با محبت، معرفت نیز دارد؛ زیرا معرفت کامل مستلزم محبت است همان گونه که محبت تام و تمام نیز مستلزم معرفت خواهد بود. وی در کلمه التصوف می‌گوید «و المعرفة اذا اُکملت افاضت الی المحبة و المحبة اذا تمت استدعت المعرفة» (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۷). در نظر این حکیم اشراقی عالم معرفت عالم حضور است ولی عالم حضور در مقام غیبت، می‌تواند با غیبت از عالم حواس همراه بوده باشد. او در اینجا به بیتی از اهل عرفان اشاره می‌کند که شاعر در این بیت، غیبت «من» نفسانی را ظهور حق دانسته و ظهور حق را غیبت و پنهان شدن «من» نفسانی شناخته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷).

اذا نای عذبنی و ان دنی قربنی اذا تغیبت بدا و ان بدا غیبتی

مراتب و انواع کشف

قیصری در مقدمه شرح خویش بر فصوص الحکم ابن عربی می‌نویسد «ان الکشف لغة رفع الحجاب واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجوداً أو شهوداً، وهو معنوی وصورى» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷).

کشف و شهود حقایق موجود در عالم مثال را «کشف صوری» و انکشاف حقایق بعد از عالم برزخ و مراتب خیال مطلق و منفصل را «کشف معنوی» می‌نامند. کشف صوری در عالم مثال مطلق از طریق حواس پنجگانه حاصل می‌شود. و کشف معنوی که ظهور معانی غیبی و حقایق غیبی است هر کدام مراتبی دارد:

۱- کشف ظهور معانی در قوه مفکره بدون استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات که آن را «حدس» می‌نامند.

۲- کشف معنوی در قوه عاقله جهت کشف حقایق، این کشف ادنی مراتب کشف به شمار می‌رود.

۳- کشف در مقام قلب که اگر دستاورد این کشف معانی غیبی باشد تعبیر به «الهام» می‌شود و اگر مکشوف روحی از ارواح مجردة یا عینی از اعیان باشد آن را «مشاهده قلبیه» می‌نامند.

۴- مکاشفه در مرتبه روح که از آن به «شهود روحی» تعبیر نموده‌اند. در این مقام روح مطابق استعداد ذاتی و اصلی خود معانی غیبی و حقایق را بدون واسطه از حق تعالی گرفته و به سایر قوای غیبی انسان مانند قلب، عقل و سایر مدرکات مجردة و قوای جسمانی می‌رساند. کسی که به این مقام می‌رسد متصل به معانی غیبی موجود در حضرت علمیه می‌باشد.

۵- کشف حقایق و شهود معانی غیبی در مقام و مرتبه سر.

۱- قوه عاقله، قوه روحانی مجرد غیر حال در اجسام است که از آن به نور قدسی تعبیر کرده‌اند و حدس از لوازم و ظهورات انوار اوست.

۶- مقام و مرتبه خفی که بالاترین مقام و مرتبه کشف حقایق است. کشف حقایق در این مقام قابل اشاره نیست و عبارات نمی‌توانند حقایق مکشوفه در این مقام را نشان دهند. سالکی که به این مقام برسد علمش متصل به علم حق تعالی می‌شود، از قبیل اتصال فرع به اصل و رقیقت به حقیقت. در این مشهد و موطن بالاترین مقامات کشف و شهود برای سالک آن حاصل می‌شود که اختصاص به انبیای اولوالعزم دارد.

۷- مقام اخفویت و سر اخفی که مقام رتبه حقیقت محمدیه (ﷺ) است. این بالاترین مراتب کشف و شهود است که منشأ کشف اسرار ربوبیت و حقایق مکنون در احدیت وجود و استفاضه حقایق در مقام «**قاب قوسین اودنی**» است بدون واسطه موجودی از موجودات؛ این مقام، همان مقام قرب مطلق و مرتبه مختص به مقام جمعی محمد (ﷺ) می‌باشد و فقط نصیب وارثان علم وصال می‌گردد.^۱

بنابراین آنچه بر اساس وحدت وجود به دست می‌آید این است که سالک از عالم طبیعت شروع به سیر الی الله می‌نماید، بعد از کشف حجب، اولین حقیقتی که برای او مکشوف می‌شود، حقایق موجود در عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است و بعد از عبور از مراتب برزخی، به عالم معنا و عقول مجرد و ارواح ظاهر می‌رسد و حقایق را در این مشهد با چشم قلب شهود می‌نماید و عالم ارواح و حقایق موجود در آن عالم بر او مکشوف می‌گردد. بعد از سیر از عالم عقول به عالم اسماء و صفات، متصل می‌شود. چون بنا بر اعتباری اسماء و صفات، و تعینات اسماء و صفات نیز حجاب بین حق و خلق‌اند، لذا شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل نمی‌شود مگر به محو وجود مجازی و انغمار در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف در نظر سالک واصل آنچه غیر حق است به حکم «**الحقیقه صحو المعلوم و محو الموهوم**» اوهام و اباطیل به شمار می‌رود و معلوم و مشهود حقیقی، حق تعالی است:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است

۱- این مراتب و مقامات در برخی از آثار عارفان شرح داده شده است (قبصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۱۰: آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱-۱۷۳: آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۱-۵۶۰).

بر اساس وحدت شهود، سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی از هشیاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق بیگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شوند. در این مقام - که از آن به صحو الجمع یا صحو ثانی یا صحو بعد از محو تعبیر می‌شود - هستی شاهد در وجود مشهود فانی می‌شود و از او اثری بر جای نمی‌ماند، چنان که با حضور خورشید از ستارگان اثری نمی‌ماند. در این حالت سالک واصل، مجرای اراده حق می‌گردد و هر چه او می‌کند در حقیقت، کرده حق است. در چنین حالتی سخنان او رنگ شطح به خود می‌گیرد، خود قبله و کعبه خود است، برای خود نماز می‌گذارد. و به همین دلیل است که می‌گوید «**رأيت ربي به عين قلبي، فقلت من أنت؟ فقال: انت.**» و از آنجا که تنها چشم حق است که به مشاهده حق می‌پردازد کسانی که به این مقام معرفت نایل می‌شوند، از ظهور ذاتی حق سخن می‌گویند و در همین مقام است که حلاج می‌گوید **اللهم أنك المتجلى عن كل جبه المتخلى من كل جبه بحق قيامك بحقي و بحق قيامي بحقك**؛ «یعنی خدایا از هر طرف و جهت که مشاهده می‌کنم تجلی تو را می‌بینم و در عین حال تو در هیچ طرف و جهتی قرار نگرفته‌ای، لحظه‌ای نیست که تو از من پنهان باشی. این ظهور تا جایی است که جسم من در انوار ذات تو متلاشی گردیده و ناسوت من در لاهوت تو مستهلک شده است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۹، ص ۲۰۹).

توحید و مراتب آن

سید حیدر آملی در بیان معنای توحید می‌گوید، توحید عبارت است از «**نفي وجود الغير و اثبات وجود الحق شريعة و طريقتة**» یا «**صبر و رة الشينين شيئاً واحداً**» یا «**جعل وجودين وجوداً واحداً**» و هدف از آن اثبات اله واحد و نفی الهه‌های متعدد می‌باشد، چنان که در معنای عبارت «**لا اله الا الله**» اهل ظاهر بر این عقیده‌اند که «**أجعل الالهة الهياً واحداً**» و این توحید اهل شریعت است که به توحید الهی موسوم است و توحید به حسب باطن که طریق

اولیاست نفی وجودات کثیره و اثبات وجود واحد است «لین فی الوجود سوی الله» و این توحید اهل طریقت است که به توحید وجودی معروف است.

همین طور در معنای توحید وجودی می فرماید «اعلم أن حقیقة التوحید اعظم من أن یعبر عنها بعبارة، أو یوتی الی تعریفها بإشارة، فالعبارة فی طریق معرفتها حجاب، والاشارة علی وجه اشراقها نقاب، لانها منزهة عن أن تصل الی کنها القول والافهام مقدسة عن أن تطفر بمعرفتها الافکار والاهام».

به دلیل همین صعوبت ادراک و شدت خفاء است که حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) به موحدان فرموده «ما وحده من کیفه ولا حقیقته اصاب من مثله، ولا ایاه عنی من شبهه، ولا قصد من أشار الیه و توهمه» همچنین در خطبه اول می فرماید «اول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه شهادة کل صفة أنها غیر الموصوفه، و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله، و من جهله فقد اشار الیه، و من اشار الیه فقد حده، و من حده فقد عدده، و من قال: فیم؟ فقد ضمنه، و من قال: اعلام؟ فقد أخلی منه، کائن لا عن حدث موجود لا عن عدم مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة» (نهج البلاغه، خطبه اول).

سید حیدر آملی بر این عقیده است که تعاریف بیان شده بنا بر تنبیه و اعلام است نه برهان و تحقیق. او پس از ذکر تعاریفی از متقدمان و متأخران نتیجه می گیرد که میان آنها تفاوت چندانی مشاهده نمی شود، زیرا همه یک هدف را دنبال می کنند که همان اثبات وجود حق و نفی وجود غیر - ذهناً و خارجاً - است و در نهایت در بیان معنای توحید حقیقی یا حقیقت توحید مثالی را بیان نموده می فرماید رابطه وجود با ظهورش که بصورت مظاهر و تجلیات او جلوه می کنند، عیناً مانند رابطه قلم با حروف است؛ یعنی همان طور که تعداد حروف آسیبی به وحدت و ظرافت قلم نمی زند، موجودات نیز که مظاهر وجودند قած وحدت حقیقی وجود نیستند. بنابراین وحدت وجود عبارت خواهد بود از قطع نظر از جمیع صور و موجودات و تعینات و کثرات آنها و مشاهده وجود همان طور که هست؛ زیرا وجود موجودات امر اعتباری است و در خارج حقیقتی ندارند و آنچه در خارج حقیقتاً وجود دارد، چیزی جز وجود نیست. پس عارف واصل همان طور که می یابد حقیقتاً

در خارج چیزی جز مداد نیست و وجود حروف، همه از ناحیه قلم است و به واسطه قلم وجود یافته‌اند و بدون او معدوم‌اند. بلکه «**لیس فی الحروف الا هو، إذ الحروف لیست الا هو**». همچنین در عالم هستی مشاهده می‌کند که حقیقتاً چیزی جز «وجود» نیست، چون می‌داند وجود همه موجودات از ناحیه اوست. چنین عارفی «**جاعل الشیئین شیئاً واحداً علماً و عیناً حقیقه و مجازاً**» است و «**هذا هو المطلوب من بحث التوحید فی هذا المقام**» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۰-۷۶).

اقسام توحید

از دیدگاه همه علمای شریعت، توحید فقط منحصر در یک قسم است و آن توحید الوهی است، یعنی نفی الهه‌های کثیر و اثبات اله واحد. علمای طریقت نیز توحید الوهی را همین معنا می‌دانند. و آنچه انبیاء و اولیاء نیز بیان نموده‌اند همین است. بر خلاف توحید وجودی یعنی نفی وجودات کثیر و اثبات وجود واحد که مخصوص علمای طریقت است. سید حیدر آملی در کتاب خود نظرات برخی از علمای طریقت را درباره اقسام توحید چنین گزارش می‌کند:

۱- ابن عربی در کتاب «التدبیرات الالهیه» توحید را به دو قسم تقسیم می‌کند:
الف - **التوحید الاحدیة: التوحید العشاء من الامة الاسلامیة وهو توحید صحیح مرکب علی اصل فاسد.**

ب - **التوحید الفردانیة: هو توحید الانبیاء والاولیاء** ﴿الکتاب﴾

- **والعارفین من الامر الاسلامیة، وهو توحید صحیح مرکب علی اصل صحیح.**

۲- خواجه عبدالله انصاری در «منازل السائرین» توحید را سه قسم می‌داند:

الف - توحید عامه؛ ب - توحید خاصه؛ ج - توحید خاصه الخاصه.

۳- شیخ عارف عزالدین کاشی در شرح «قصیده تائیه» توحید را نیز سه قسم می‌داند:

الف - علمی یا علم؛ ب - عینی یا عین؛ ۳- حقی یا حق.

۴- صدر الدین قونوی نیز توحید را به سه قسم تقسیم می‌کند:

الف - توحید افعالی؛ ب - توحید صفات؛ ج - توحید ذات.

۵- عبدالرزاق کاشانی در ذیل «المقامات» و تعریفها توحید را ده قسم می‌داند/آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۷-۸۱). سید حیدر آملی در رابطه با تقسیم عبدالرزاق کاشانی می‌فرماید «والحق أنه كلام صادر من مشرب الذوق والشهوده و معدن الفضل و الکمال» سپس دلیل می‌آورد که همه این اقوال به دو قسم، توحید الوهی و وجودی باز می‌گردند و خارج از این دو نیستند و در پایان می‌فرماید «فکل من توجه الی الاله المطلق من المقید، و عدل عن عبادة المخلوق الی عبادة الخالق و نطق بکلمة التوحید الظاهر الی لا اله الا الله، صار مؤمناً موحداً بالتوحید الالوهی ظاهراً فی الظاهر و الباطن. و کل من توجه الی الوجود المطلق من المقید، و عدل عن مشاهدة المخلوق الی مشاهدة الخالق و نطق بکلمة التوحید الباطن الی هی لیس فی الوجود سوی الله صار عند المحققین عارفاً موحداً بالتوحید الوجودی ظاهراً فی الظاهر و الباطن» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۸۱-۸۱).

چنانچه ملاحظه می‌شود ایشان از لفظ «عدل» استفاده نموده است؛ یعنی عارف و اصل در مقام فنا از مشاهده خلق عدول کرده به مشاهده حق می‌پردازد. او از ظاهر به باطن بار می‌یابد و «لیس فی الوجود سوی الله» سر می‌دهد. این همان وحدت شخصی وجود است؛ یعنی غیر او را نمی‌بیند نه اینکه غیر او، وجود ندارد تا مستلزم غفلت از سایر موجودات و تعینات که تجلیات و ظهورات او هستند باشد.

سید حیدر آملی در کتاب «اسرار الشریعه»، «اطوار الطریقه» و «انوار الحقیقه» توحید اهل شریعت را اعم از تقلیدی و تحقیقی، توحید فعلی می‌داند، زیرا اینان از راه فعل صنع بر وجود فاعل و صانع اقامه برهان می‌کنند (همو، ۱۳۷۷، ص ۷۰-۸۱). پس هر گونه فعل و فاعلی استقلال خود را از دست داده و تنها فعل و فاعل حقیقی خواهد ماند و توحید اهل طریقت را توحید وصفی می‌داند، زیرا در بینش عارف هر وصف و موصوفی رخت بر می‌بندد و تنها وصف خدا که موصوف حقیقی همه اوصاف کمالی است، می‌ماند. او توحید اهل حقیقت را با حفظ مراحل قبل توحید ذاتی می‌داند، به این معنا که تمام ذاتها و وجودها از نظر آنان دور شده و فقط به موجد حقیقی آنها یعنی خداوند تفاوت می‌شود. آن گاه به دعای معروف پیامبر اکرم (ﷺ) «اللهم انی اعوذ بفضوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک» اشاره می‌کند که اولی به توحید فعلی و دومی به توحید وصفی و

سومی به توحید ذاتی، اشاره دارد. عرفا، موحد اول را «ذوالعقل»، موحد دوم را «ذوالعین» و موحد سوم را «ذوالعقل و العین» می‌نامند، زیرا سومی جامع آنها و فایق بر آنان است به گونه‌ای که با مشاهده یک طرف، طرف دیگر محجوب او نباشد، در غیر این صورت از دایره توحید خارج شده است؛ زیرا هر کس که وجود و ذاتش را من حیث هو هو، منزله از جمیع قیود و مستغنی از جمیع اعتبارات مشاهده کند و غیر را عدم مطلق و لا شیء محض بداند و ندای «لیس فی الوجود الا هو» سر دهد، واجد نیمی از معرفت و شهود است، چون به واسطه وجود و ذات از اسماء و صفات و کمالات مفصله و مجمله ظاهر در مظاهر آنان، محتجب گشته است و شهودش شهود جزئی است نه تام؛ چون حق تعالی جل جلاله فی حد ذاته ازلاً و ابداً موصوف به جمیع کمالات است و ظهور ازلی و ابدی در صور جمیع موجودات دارد؛ پس صاحب چنین مقامی به واسطه شهود جزئی‌اش از کمالات و خصوصیات آن ذات، محجوب مانده است.

همچنان که اگر کسی وجود واحد را متکثر به کثرات و متعین به تعینات مشاهده کند و آوای «هذا مظهر اللطف و هذا مظهر التهر و هذا مظهر الجلاله و هذا مظهر الجمال» سر دهد، یعنی او را مجرد از این مظاهر مشاهده نکند و برای او تفاوتی میان کثرت و وحدت، ظاهر و مظهر، فرق و جمع حاصل نشود و بر این عقیده باشد که «هو الکل و لیس فی الوجود الا هو»، او نیز واجد نیمی از معرفت بوده و شهودش ناقص است؛ زیرا اگر چه حق تعالی - جلت عظمته - فی حد ذاته مطلقاً منزله از کثرات و تعینات خارجی و ذهنی است، اما همه کثرات و تعینات کمالات اسمائی و صفاتی او هستند که به مرتبه و تعین ثانی موجودند و به مرتبه ذات باز می‌گردند. اما اگر هر دو مرتبه وحدت و کثرت، فرق و جمع، مطلق و مقید، مجمل و مفصل را با هم مشاهده کند، یعنی مطلق را در عین مقید و مقید را در عین مطلق، مجمل را در عین مفصل و مفصل را در عین مجمل، مشاهده کند از هیچ کدام محتجب نمی‌گردد. چنین کسی قطعاً موحد عارف کامل مکمل است و می‌یابد که «انه لیس فی الوجود سوی الله تعالی و اسمائه و صفاته و افعاله» و به تحقیق می‌یابد که «ان الکل هو و به و منه و الیه» و با لسان حال «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم» سر می‌دهد و یقیناً معنای

آیه «الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونه لا شرقية ولا غربية...» (نور، ۳۵) را به خوبی درک می‌کند. این مقام همان مقامی است که عارف واصل صاحب فرقان و قرآن است. چون فرقان همان علم تفصیلی مخصوص به موسی و عیسی (علیهم السلام) است و قرآن همان علم اجمالی مع التفصیلی است که مخصوص محمد (صلی الله علیه و آله) است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۴-۱۱۷).

میرزا مهدی آشتیانی در «اساس التوحید»، توحید را چهار قسم توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و آثاری بر می‌شمارد که توحید عامی، خاصی، خاص الخاصی و أخص الخاصی نیز خوانده می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۳). همچنین عبدالرحمن جامی از توحید ایمانی، علمی، حالی و الهی نام می‌برد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۷-۸۰). و مراتبی که حمزه فناری برای توحید ذکر می‌کند، عبارتند از:

- ۱- قشر قشر: آن همان اقرار زبان با غفلت قلب است.
- ۲- قشر: تصدیق قلبی است اگر چه به طور تقلید یا نظر و فکر و استدلال باشد.
- ۳- لب: مشاهده و کشف اینکه همه اشیاء صادر از حق تعالی و یگانه است.
- ۴- لب لب: یعنی در جهان هستی چیزی غیر از واحد نبیند و این فنای در توحید است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۷۹-۲۸۴).

ملاحظه می‌شود که قسم چهارم دلالت بر وحدت شهود دارد که بنا بر عقیده وحدت وجودی‌ها فنای کامل در وحدت شهود نیست، بلکه در وحدت وجود است؛ درست بر خلاف آنچه لاهیجی در شرح گلشن راز تحت عنوان توحید شهودی آورده است (لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۶۹-۲۷۰). حاصل تفاوت میان وحدت وجود و وحدت شهود این است که بر اساس وحدت وجود:

- ۱- در این مقام عارف واصل به جایی می‌رسد که جز حق تعالی احدی را نمی‌بیند، نه خود را و نه دیدن خود بلکه فقط با دیده حق به خود حق می‌نگرد.
- ۲- فنا، ندیدن است نه نبودن و خرق نهایی خود را ندیدن است، نه نابود شدن و در این مقام تمام حجاب‌ها خرق شود جز حجاب خدا دیدن.

۳- شهود «*رؤیت الحق بالحق*» است عارف واصل کامل در مقام بقاء بالله می‌بیند که ذات او در جمیع ذرات کائنات سریان دارد و همه اشیاء قائم به او هستند. او واحد کثیری است که در عین وحدت و صرافت و بدون تکثر و انقسام در ذات، در جمیع مظاهر خود ظهور و بروز دارد.

۴- این وحدت ذاتیه که باعتبار وحدت بماهی است، یعنی وحدت از آن جهت که

وحدت است، به عبارت دیگر به اعتبار صرف وحدت است در جمیع اشیاء و ممکنات ساری است، نه تنها مغایر با احدیت ندارد بلکه عین احدیت است.

اما بر اساس وحدت شهود «رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند» این ندیدن مبتنی بر موارد زیر است:

۱- عدم توجه به کثرات خلقی.

۲- سالک واصل کسی است که به مقام فنای در توحید و فنای از این فنا و غفلت از جمیع اجزای وجود و موجود، جز شهود وجود حق جلّت عظمته برسد.

۳- فنای در توحید آن است که سالک و موحد حقیقی بدان جا برسد که در جهان هستی چیزی غیر از او نبیند.

اکنون با اندکی تأمل ملاحظه می‌شود که آنچه از وحدت وجود و شهود به دست می‌آید در واقع «*وحدة المشهود*» است نه «*وحدة الشهود من الشاهد*» چون هر دو گروه قائل به وحدت خلق و خالق، عابد و معبود، حامد و محمود شاهد و مشهود و نفی ماسوای عالم مشهودند. شاهد و مشهود، عابد و معبود، ... هر یک صورت و تجلی و ظهور دیگری است. در مراتب، صورت زیرین حضرت معبود و تجلی نزولی جناب محمود و مشهود همان وجود عابد و حامد و شاهد است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش زیببستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی شاید به همین دلیل است که حلاج «*انا الحق*» می‌گوید؛ یعنی با توجه به ارکان رفع حجب واضمحلال و انغمار و فنای در ذات - صرف نظر از تفاوت در معنای فنا - هر دو به مقام

فناء فی الله می‌رسند. اما قائلان به وحدت شهود در همین مقام می‌مانند و از این مقام نیز غفلت می‌نمایند و این مقام را اعلی‌المقامات می‌دانند، چون در این مقام محو مطلق و صعق کلی حاصل می‌شود و فنای تام رخ می‌دهد و غبار عبودیت از میان می‌رود. ولی قائلان به وحدت وجود مقام بالاتری را بیان می‌دارند که پس از مقام فناء فی الحق، بقاء بالحق یا صحو بعد المحو است که در این مقام حق را به جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می‌کنند. پس عارف واصل در عین فنای در وحدت از تجلی به کثرت غافل نمی‌شود و در عین ملاحظه کثرات، کثرات میان او و حضرت احدیت فاصله نمی‌اندازد؛ نه خلق حجاب حق است و نه حق حجاب خلق.

امام خمینی (ره) تعبیر رسا و روشنی را در کتاب «سرالصلوه» بیان می‌دارد که خالی از فایده نیست و تمایز روشنی را در بیان تفاوت میان وحدت وجود و شهود ارائه می‌دهد. ایشان در باب سجده می‌فرماید «سجده نزد اهل معرفت و اصحاب قلوب چشم فرو بستن از غیر و رخت بر بستن از جمیع کثرات، حتی کثرت اسماء و صفات، و فنای در حضرت ذات است». در این مقام نه از اسماء عبودیت خبری است و نه از سلطان ربوبیت در قلوب اولیاء اثری؛ حق تعالی خود در وجود عبد قائم به امر است **«فهو سمعه و بصره بل لا سماع ولا بصیره، و الی ذلك المقام یتطوع الاشاره»** سپس در شمردن مقامات و احوال علماء بالله پس از بیان مقام ایمان و ادراک، مقام اهل شهود را چنین ترسیم می‌نماید:

اهل شهود و اصحاب قلوب به نور مشاهده، فنای مطلق را مشاهده کنند و حضرت توحید تام در قلب آنها تجلی کند. پس از این مقام، مقام چهارمی را برای کمال اولیاء قائل شده می‌فرماید: «مقام اصحاب تحقق و کمال اولیاء متحقق به مقام وحدت صرف می‌باشد و کثرت «قاب قوسین» از میان برخیزد و به هویت ذاتیه با جمیع شئون آن مستهلک در عین جمع و متلاشی در نور قدم و مضمحل در احدیت و فانی در غیب هویت شوند. پس محو مطلق دست دهد و صعق کلی حاصل آید و فنای تام رخ دهد و غشوه تام عارض شود و غبار عبودیت از میان برخیزد». پس از بر شمردن این مقامات چهارگانه توضیح می‌دهد که شخص سالک اگر وعاء قلبش تنگ باشد و مقام قابلیتش که به حسب تجلی به

فیض اقدس در حضرت علمیه عطاء شده، ناقص باشد، در همان غشوه و محو کلی ازلاً و ابداً باقی می‌ماند و به حال صحو برنگردد... ولی اگر قلبش وسیع باشد و مورد تجلی و فیض اقدس قرار گرفته باشد، در این حالت محو باقی نمی‌ماند و از این غشوه به تجلیات لطفیه، حالت تمکین و طمأنینه برای او حاصل شود و به حالت صحو بعد المحو برگردد؛ در این مقام حق را به جمیع شئون ظاهره و باطنه، لطفیه و قهریه مشاهده کند و در عین وقوع در بحر غیر متناهی وحدت از تجلی به کسوت کثرت فانی نباشد و در عین وقوع در حضرت کثرت به هیچ وجه بین او و حضرت احدیت حجابی نباشد. نه خلق حجاب حق است تا چون محجوبان و محرومان باشد و نه حق حجاب خلق است، بلکه چنین عارفی واصل به فنای ربوبیت و فانی در حضرت احدیت است و در این مقام سلوک سالک هیچ وجه و اثری ندارد و قدم عبودیت به کلی منقطع شود.

از عبادت می‌توان الله شد نی توان موسی کلیم الله شد

مصراع اول اشاره به مقام اهل سلوک و اصحاب وصول دارد که در این مقام قدم عبودیت دخالت دارد. مصراع دوم اشاره به حالت صحو بعد المحو دارد که از افق عبودیت بکلی خارج است.

خلاصه اینکه اصحاب صحو بعد المحو را حجابی از غیب و شهادت نباشد و وجود خود آنها وجود حقانی است و عالم را به وجود حقانی مشاهده کنند، لذا «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» سر دهند؛ یعنی تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه هیچ یک آنها را از دیگری محجوب نکند، بلکه در تجلیات افعالیه تجلیات ذاتیه و صفاتیه، را نیز مشاهده کنند، چنانچه در تجلیات ذاتیه تجلیات افعالیه و صفاتیه و در صفاتیه آن دو دیگر را شهود


کنند. (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۱-۱۰۳؛ همو، ۱۴۱۰ هـ، ص ۲۲۵ و ۲۸۱-۲۸۳)

منابع و مأخذ

- کھ قرآن کریم
کھ نهج البلاغه
کھ آشتیانی، آقا میرزا مهدی، *اساس التوحید*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۷۷
کھ آشتیانی، سید جلال الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*؛ انتشارات نهضت زنان مسلمان، بی تا
کھ همو، *شرح مقدمه فیضری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰
کھ آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸
کھ همو، *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*؛ تهران، قادر، چاپ اول، ۱۳۷۷
کھ ابراهیمی دینانی، غلام حسین، *ماجرای فکر در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹

- کھ انصاری، خواجه عبداله، شرح منازل السائرین، شرح: عبدالرزاق کاشانی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۳
- کھ جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰
- کھ جوادی آملی، عبدالله، مقدمه بر سرالصلوه روح الله موسوی خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ اول، ۱۳۶۹
- کھ همو، تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۲
- کھ رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات، تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضا نژاد، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷
- کھ سبزواری، هادی، تعلیقه بر اسفار اربعه صدرالدین شیرازی، قم، چاپخانه مصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸
- کھ سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ اول، ۱۳۷۰
- کھ سهروردی، شهاب الدین، سه رساله از شیخ اشراقی، تصحیح: نجف قلی حبیبی، لاهور، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۶
- کھ صدر الدین شیرازی، محمد، اسفار اربعه، قم، چاپخانه مصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸
- کھ همو، المظاهر الالهیه، تحقیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۷۷
- کھ عصار، سید محمد کاظم، مجموعه آثار عصار، حواشی و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۶
- کھ فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴

- کھ قیصری، شرح *فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵
- کھ کارل ارنست، *روز بهان بقلی*، ترجمه: دکتر مجد الدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷
- کھ کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، قم، بیدار، ۱۳۷۰
- کھ لاهیجی، محمد، *شرح گلشن راز*، بی نا، بی تا
- کھ موسوی خمینی، روح الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ هـ
- کھ همو، *سرالصلوة*؛ مقدمه: آیه الله جوادی آملی، مؤسسه نشر آثار امام، چاپ اول، ۱۳۶۹



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی