

## تأملی در ادله وحدت شخصی وجود

محمد علی محیطی اردکان / دانش پژوه دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

mohiti@qabas.net

محمد فنایی اشکوری / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

eshkevari@qabas.net

پذیرش: ۹۴/۲/۱۹

دریافت: ۹۳/۷/۲۵

### چکیده

بحث وحدت وجود (با تفاسیر پرشماری که از آن ارائه شده است) از دشوارترین مباحث عرفان و فلسفه است؛ بحثی که مبتنی بر شهود عارف است و در قرن‌ها قبل از اسلام ریشه دارد. مقاله حاضر که درصدد بررسی ادله وحدت شخصی وجود با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی انتقادی است، پس از بیان مدعای وحدت شخصی و تمایز آن با وحدت تشکیکی وجود در فلسفه، به بررسی مهم‌ترین ادله وحدت وجود پرداخته و در پایان، اصولی را برای فهم بهتر مدعای عرفا در بحث وحدت شخصی وجود ذکر کرده است. ادله وحدت شخصی را می‌توان در چهار دسته شهود، گزارش‌های متواتر این شهود، آیات و روایات، و براهین عقلی جای داد. به نظر می‌رسد در این میان، شهود می‌تواند به منزله بهترین دلیل بر مدعای وحدت شخصی معرفی شود؛ البته در صورتی که محتوای شهود، دقیقاً همان مدعای وحدت شخصی باشد. عدم وابستگی عرفان عملی به فهم دقیق این مسئله در عرفان نظری، لزوم پذیرش کثرت، تمایز خدا و خلق، و نفی حلول و اتحاد از اصولی هستند که باید در مسئله وحدت شخصی وجود کانون توجه قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، عرفان، فلسفه، کثرت، برهان.

### مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه و عرفان، مسئله وحدت و کثرت وجود است. عرفا و فلاسفه به دقیق بودن و دشواری این بحث اذعان دارند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲). اختلاف نظر در این مسئله چنان است که گاه اعتقاد به توحید ناب با پذیرش وحدت شخصی وجود گره زده می شود و گاه قایلان به وحدت شخصی، تکفیر می شوند. امام خمینی رحمته الله علیه ضمن تأکید بر لزوم فهم دقیق اصطلاحات یک علم و مذمت قضاوت بدون علم درباره اندیشه های عالمان می گوید:

اگر خدای تبارک و تعالی از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنای «وحدت وجود» را به حسب مسلک حکما نمی دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلم آن علم و مقدمات آن را نکردید، برای چه کورکورانه آنها را تکفیر و توهین کردید، ما در محضر مقدس حق چه جوابی داریم بدهیم جز آنکه سر خجلت به زیر افکنیم؛ و البته این عذر پذیرفته نیست که «من پیش خود چنین گمان کردم». هر علمی مبادی و مقدماتی دارد که بدون علم به مقدمات، فهم نتیجه میسر نیست؛ خصوصاً مثل چنین مسئله دقیقه که پس از عمرها زحمت باز فهم اصل حقیقت و مغزای آن به حقیقت معلوم نشود. چیزی را که چندین هزار سال است حکما و فلاسفه در آن بحث کردند و موشکافی نمودند، تو می خواهی با مطالعه یک کتاب یا شعر مشنوی مثلاً با عقل ناقص خود ادراک آن کنی! البته نخواهی از آن چیزی ادراک کرد - رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعدّ طوره (موسوی خمینی، بی تا، ص ۳۸۹ و ۳۹۰).

در سنت هندی اوپانیشادها که به ۸۰۰ تا ۵۰۰ سال پیش از میلاد بازمی گردد، برهمن حاضر در همه جا و درون همه چیز دانسته شده است (ر.ک: داراشکوه، ۱۳۵۶، ص ۳۳۱). استیس منطوق زبان اوپانیشادها را یکسانی و یگانگی خدا و جهان می داند و می گوید:

اوپانیشادها - که من به عنوان مهم ترین متون اساسی حکمت ودانتا گرفته ام که

فلسفه‌های بعدی، نظیر فلسفه‌های سانکارا و رامانوجا عمدتاً مبتنی بر آن است -  
زبانی دارد که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود، قایل به یکسانی و یگانگی خدا و  
جهان است (استیس، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵).

ریشه بحث از وحدت و کثرت هستی در مغرب‌زمین را می‌توان تا فلسفه پیش از سقراط دنبال  
کرد. هراکلیتوس از عقل جهانی که فقط واحد است و در درون همه اشیا وجود دارد، سخن گفته  
است (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰). پس از دوره پیش سقراطی که فلاسفه به نوعی دنبال ارجاع کثرات  
به یک اصل بودند، بحث از وحدت و کثرت وجود در فلسفه افلاطون با پذیرش کثرات دنبال  
شده است. اپیکوریان نه تنها کثرات طبیعی، که خدایان انسان‌صفت را نیز پذیرفتند (همان، ص  
۱۳۱). اگر وحدت وجود به معنای حضور شامل وجودی نامتناهی باشد، باید فلوپین (م ۲۷۰م)  
را از قایلان به آن دانست. وی پذیرش چنین معنایی از وحدت وجود را به همه معتقدان به  
خداوند نسبت می‌دهد (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۳۸-۹۴۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص  
۵۳۷-۵۳۵). رواقیون خدا را نفس حال در جهان می‌دانند و می‌توان آنها را همه‌خدانگار دانست  
(کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۵ و ۴۴۵).

در قرون وسطا بیشتر عرفان مبتنی بر مسیحیت مطرح است و تمام تلاش‌ها در راستای تبیین  
عقاید مسیحی از جمله تثلیث است. رگه‌های بحث وحدت وجود در عالم مسیحیت را باید در  
متون مقدس جست‌وجو کرد. شاید بتوان با بازسازی برهان آنسلم (۱۰۳۷-۱۱۰۹)، مقتضای اکمل  
و اشرف موجودات را خدای واحد نامتناهی دانست و به یک معنا قول به وحدت وجود را از  
لوازم برهان وجودشناختی به‌شمار آورد. آکوئیناس نیز به حضور شامل خدا و احاطه وی بر همه  
چیز اشاره کرده و خدا را عین وجود دانسته است. اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷)، جهان را دارای وجود  
مستقل از خدا نمی‌داند، بلکه عالم ازل را پرتوی از خدا معرفی می‌کند. خدا در اندیشه اکهارت  
احد است و غیر از او هیچ چیزی وجود ندارد. وی به لوازم قول به وحدت وجود هم توجه داشته و  
به مباحثی مانند توجیه کثرات و توجیه شرور پرداخته است (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

برخی مکاتب فلسفی، وحدت وجود مادی را پذیرفته‌اند و خدا را چیزی جز مجموع جهان

نمی‌دانند. یگانه‌انگاری (Monism) لزوماً به این معنا نیست که واحدی به نام ماده یک‌پارچه وجود دارد، بلکه در تاریخ فلسفه تفسیر ایدئالیستی نیز از آن ارائه شده و برخی همه عالم ماده را به ایده باز گردانده‌اند؛ اندیشه‌ای که ایدئالیسم آلمانی قرن نوزدهم، نمونه روشن آن است. برخی نیز خدا را جهان، و جهان را خدا انگاشته‌اند و در کنار پذیرش کثرت، پنتئیزم را پذیرفته‌اند (فناپی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۴۳). به عقیده صدرالمتألهین، بازگشت این اقوال به کفر محض است و کسی نمی‌تواند آنها را به عرفای مسلمان نسبت دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۵ و ۳۴۶). اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) را می‌توان از قایلان به پنتئیزم فلسفی دانست. وی از راه استدلال به این نتیجه می‌رسد که خدا و طبیعت یک چیز هستند. البته از اندیشه‌های وی دو تفسیر مادی و الهی شده است؛ هرچند قرآینی که در سخنان وی وجود دارند، اندیشه ماتریالیستی را بر نمی‌تابند (ر.ک: فناپی اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۲۱ و ۲۲). وی با تخطئه فهم حکمای مدرسی و نیز دکارت به دلیل توجه نداشتن به لوازم جوهر نامتناهی، معتقد شد که اگر جوهری نامتناهی پذیرفته شود، دیگر جایی برای جوهر جسم و نفس نخواهد ماند. در این صورت باید جسم و نفس را از احوال و صفات همان جوهر نامتناهی دانست (مگی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲-۱۶۴ و ۱۷۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۷۳-۲۸۱).

مباحثی که فلاسفه اگزیستانس مطرح کرده‌اند در اظهارنظر برخی اندیشمندان مسلمان معاصر درباره وحدت وجود بی‌تأثیر نبوده است؛ چه آنکه با تفکیک وجود از موجود، وجود (خداوند متعال) را واحد و موجود را کثیر دانسته‌اند و کثرات را همان موجوداتی معرفی کرده‌اند که با معیت حق و به صورت مجازی وجود دارند؛ هرچند در برخی موارد وحدت وجود انکار شده است (معارف، ۱۳۸۰، ص ۲۳۹ و ۳۶۱؛ مددپور، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳).

استیس در کتاب عرفان و فلسفه با تقریر برهان بی‌نهایت می‌گوید:

از آنجاکه نامتناهی بودن خدا نمی‌تواند از نوع ریاضی باشد، لاجرم باید به معنای اسپینوزایی و اوپانیشادی‌اش باشد؛ و چون نامتناهی به این معنا آن است که «بیرون از او و جز او هیچ نیست» مسلم می‌شود که چیزی جز خدا نیست. جهان نمی‌تواند

چیزی جز خدا و بیرون از او باشد. این منشأ وحدت وجود اوپانیشادها و نیز اسپینوزاست (استیس، ۱۳۸۴، ص ۲۵۱).

همان‌گونه که خواهد آمد، برای اثبات وحدت شخصی وجود به برخی آیات قرآن استناد شده است. بنابراین ریشه این بحث در اسلام را می‌توان همان زمان نزول وحی دانست. معصومان علیهم‌السلام در مقام مناظره، سخنرانی و یا پاسخ به پرسش‌های الهیاتی به مباحث عمیقی در این زمینه اشاره کرده‌اند که در بخش ادله نقلی به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

به عقیده علامه طباطبائی، توحید اطلاقی در عالم اسلام اثبات شده و چنین معنایی از ملل گذشته و حکمای قبل از اسلام به ما نرسیده است (طباطبائی، ۱۹۹۹م، ص ۱۴). در عرفان اسلامی آموزه وحدت وجود، همواره مطرح بوده است (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۷۳). در فلسفه اسلامی نیز این بحث مطرح شده که برای نمونه به ذکر دو مورد بسنده می‌کنیم. خواجه نصیرالدین طوسی وجود حقیقی را از آن خداوند، و پذیرش این معنا را کمال معرفت دانسته است: قال الله تعالى سبحانه: *وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ*. توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد، و توحید به معنای اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود؛ به معنای تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است *«إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ»*، و به معنای دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود، و آنچه‌چنان بود که هر گاه که موقن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست، و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی ببیند؛ پس همه را با یکی کرده باشد در سرّ خود از مرتبه «وحده لا شریک له فی الإلهیة» بدان مرتبه رسیده که وحده لا شریک له فی الوجود (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

صدرالمتألهین دستیابی به برهان وحدت شخصی را از طریق ارجاع علیت به تشان، فضل و جود الهی دانسته و ادعا کرده که با آن به تکمیل فلسفه و حکمت پرداخته است. وی می‌گوید:

وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربى من الحكمة بحسب العناية الأزلية وجعله قسطى من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة

وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين - فضلا عن الأتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقنى الله تعالى بفضلته ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدى والبطلان الأزلئ للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هدانى ربى بالبرهان النير العرشى إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا فى حقيقة واحدة شخصية لا شريك له فى الموجودية الحقيقية - ولا ثانئ له فى العين وليس فى دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى فى عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التى هى فى الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالمظل للشخص (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ر.ك: همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

بسیاری از عرفا و فلاسفه معاصر اسلامی در مقام نفی و یا اثبات وحدت شخصی کوشیده‌اند. برای نمونه می‌توان از بزرگانی مانند ملاعلی نوری، آقاعلی مدرس زنوزی، علامه طباطبائی، امام خمینی رحمته الله علیه، آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح، و آیت الله حسن زاده آملی نام برد. به هر حال، اگرچه در زمینه موضوع مورد پژوهش، تحقیق‌های خوبی صورت گرفته است، فهمیدن و فهماندن معارف بلند عرفانی و فلسفی در راستای جلوگیری از سوء برداشتها و رسیدن به دیدگاهی مشترک، ضرورت بررسی توصیفی، تحلیلی و انتقادی را دوچندان می‌کند. پرسش اصلی پژوهش پیش‌رو این است که ادله وحدت شخصی وجود چگونه ارزیابی می‌شوند؟ پرسش‌های فرعی بدین شرح‌اند:

۱. مدعای عرفا درباره وحدت و یا کثرت هستی چیست؟
۲. وحدت شخصی وجود با وحدت تشکیکی آن چه تفاوتی دارد؟
۳. ادله گوناگون ارائه شده در مقام اثبات وحدت شخصی وجود چگونه ارزیابی می‌شوند؟
۴. بر اساس وحدت شخصی، کثرت، شرور، تمایز خدا و خلق و مشکل حلول و اتحاد چگونه تبیین و یا حل می‌شود؟

## ۱. تبیین مدعای وحدت وجود

مدعای وحدت شخصی وجود این است که آنچه همه واقع را پر کرده، وجود شخصی بسیط و نامتناهی است و کثرات که با تمایز احاطی، غیر حق‌اند، چیزی جز نموده‌ها، ظهورها، تجلی‌ها، و شئون واحد حقیقی مطلق نیستند. منظور از شأن این است که خداوند نامتناهی به گونه‌ای خود را در مراتبی متمایز نشان داده و با تنزل از اطلاقش و با حضور در همه مراتب، در هر مرتبه عین همان مرتبه است. به عبارتی کوتاه، شأن و تجلی، همان مطلق تعیین یافته است. این نحو حضور، همانند نحوه حضور نفس واحد در مراتب مختلفش است که هرچند در هر مرتبه عین همان مرتبه است، این مراتب وجودی جدا و در عرض وجود نفس ندارند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۴ و ۱۳۵). از این بیان، در عرفان نظری، به حیثیت تقییدی شأنی یاد می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹-۱۹۶). در توضیح اجمالی حیثیات دیگر، در قالب مثال می‌توان چنین گفت که در مثال «وجود درخت موجود است»، علت اتصاف، امری غیر از موضوع (همان علت ایجاد درخت) است و حیثیت تعلیلی اتصاف محمول به موضوع نام دارد. در مثال «این جسم سفید است»، خود موضوع در حقیقت به محمول متصف نشده است، بلکه بالعرض و به واسطه سفیدی به آن متصف می‌شود. این واسطه از نوع حیثیت تقییدی است. در مثال «خدا موجود است»، محمول بدون حیثیت تعلیلی و یا تقییدی بر موضوع حمل می‌شود و حیثیت اطلاقی نام دارد. حیثیت تقییدی به حسب استقرا بر سه نوع است: در مثال «ماهیت درخت موجود است»، ماهیت درخت به واسطه وجود درخت و با حیثیت تقییدی نفادی موجود است. در مثال «علیت موجود است»، علیت به عین وجود متن واقع خارجی موجود است و مانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی موجب افزایشی در متن واقع نیست. این واسطه، به نحو حیثیت تقییدی اندماجی است (همان). شاید بتوان تعبیر لک - یا الهی - وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَد (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، دعای ۲۸، ص ۱۳۵) را به همین تفسیر از وحدت وجود (وحدت شخصی) معنا کرد (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۸-۳۵۲).

عرفا در پاسخ به این شبهه که اگر وجود واحد شخصی است، پس، کثرات و ظهورات وجود

نخواهند داشت و اگر کثرات پذیرفته شود، وجود واحد شخصی نفی خواهد شد، گفته‌اند که بر اساس وحدت شخصی، کثرات، بالعرض موجودند نه بالذات. از این رو منظور عارفی که نفی کثرت می‌کند، کثرتی مقابل وحدت حقیقی است؛ یعنی کثرات مصداق بالذات موجود نیستند، بلکه بالعرض و به حیثیت تقییدیه شأنیۀ خداوند موجودند و از این جهت که افزایشی در متن واقع نیستند، اعتباری، وهمی، خیالی، و گاه پوچ دانسته شده‌اند. یکی از پیامدهای پذیرش کثرت مظاهر، توجیه شرور در متن واقع است. توضیح آنکه اگر هم کسی شرور را امور عدمی و یا همه هستی را عین زیبایی و خیر نداند، می‌تواند برای توجیه شرور به اختلاف مظاهر الهی و انتزاع مفهوم شر از مراتب پایین تر تمسک بجوید.

البته برخی نفی مطلق کثرت را قول مختار عرفای متأخر دانسته‌اند و این قول را که «واسطه فی مابین ذات پاک اقدس احدیت و خلق او نیست، بلکه خلایق و موجودات امکانیه، تعینات و تقیدات ذات پاک اویند»، قول اهل ظاهر و جهله صوفیه خوانده‌اند (صدوقی سها، ۱۳۸۲). مولی عبدالرزاق کاشانی، ظهورات و کثرات را خیال می‌داند و می‌گوید: «غیر الوجود الحق الظاهر (والباطن عدم محض) فما فی الوجود إلا ما دلت علیه الأحادیة، وما فی الخیال إلا ما دلت علیه الکثرة» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵).

منشأ انکار کثرت به طور مطلق را می‌توان بدین قرار برشمرد:

الف) دست نیافتن به مقام بقاء بعد الفناء، پس از رسیدن به مرحله فنا؛

ب) فهم ناروا از کلمات عرفا و حمل آنها بر ظاهر از سوی جهله صوفیه؛

ج) توجه نداشتن به همه عبارات عرفا به صورت عام مجموعی با این توضیح که گاه فقط به برخی الفاظ موهم نفی کثرت به طور مطلق توجه شده و به قراینی که عارف در موارد دیگر آورده و کثرت را پذیرفته توجه نمی‌شود. توجه به یک عبارت و غفلت از بقیه عبارات همانند توجه به «لاتقربوا الصلوة» و در نظر نگرفتن «وانتم سکاری» است.

د) توجه نداشتن به اصطلاحات علم عرفان و عدم تفکیک معنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی الفاضلی مانند خیال، توهم، و مجاز. همان‌گونه که نمی‌توان به عالم علم نحو

اشکال گرفت که چگونه زید در جمله «مات زید» فاعل است، درحالی که زید برای خودش مر را نیاورده است، به عارف نیز نمی توان اشکال گرفت که چرا کثرت را با تعابیری مانند خیال و توهم نفی می کند. گاه، انکار کثرت به طور مطلق آن گونه که در تعابیر عرفا مشاهده می شود، منظورشان نیست. به هر حال، از یک سو، خود خیال و توهم هیچ و پوچ نیست و از سوی دیگر، واقعیتی مستقل از متخیل و متوهم ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۰؛ امینی نژاد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۲-۲۷).

## ۲. تفاوت وحدت شخصی و وحدت تشکیکی وجود

بر اساس وحدت شخصی وجود و برخلاف وحدت تشکیکی آن، اولاً وجود دارای اطلاق مقسمی است نه قسمی و به عبارت دیگر، حتی قید اطلاق را ندارد؛ ثانیاً کثرت در خود وجود نیست، بلکه در ظهورهای وجود است که از آن به تشکیک خاص الخاصی تعبیر می شود. نیز، بر اساس وحدت شخصی عرفانی، هیچ گونه شدت و ضعفی در وجود راه ندارد و به عبارت دیگر، وجود امری تشکیکی نیست، بلکه کثرت امری خارج از وجود خواهد بود؛ ثالثاً از آنجاکه فقط یک وجود شخصی حقیقی در عالم وجود دارد، بساط علیت و معلولیت برچیده شده، جای خود را به تجلی همان وجود در قالب کثرات می دهد. براین اساس چنین نیست که خداوند سبحان در بالاترین مراتب وجود باشد و موجودات دیگر در تنزل طولی و البته ربطی قرار داشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۰ و ۳۰۱).

## ۳. تمثیل های وحدت شخصی وجود

از آنجاکه فهم دقیق وحدت شخصی وجود دشوار است، مثال هایی جهت تقریب به ذهن در برخی آثار عرفانی ذکر شده است. برای نمونه می توان به تمثیل های آینه [عالم] و ناظر در آن، سایه و صاحب سایه، نفس و قوا، حدیث نفس، عدد یک و سایر اعداد، حضور نقطه در کثرت های هندسی، ظهور معنا در حروف و کلمات، ظهور و تکثیر حروف و کلماتِ مکتوب از

قلم، وجود رنگ‌های رنگین کمان یا شیشه‌های رنگی در نور واحد بی‌رنگ، وجود حسی دایره آتش و عدم وجود عقلی آن هنگام چرخاندن آتش‌گردان، قطره و دریا، شکل گرفتن آب با یخ زدن و از دست رفتن تعیین یخ با آب شدن، موج و دریا و نیز رابطه آب و ظرف اشاره کرد (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸-۵۰۷).

#### ۴. ادله وحدت وجود

ادله وحدت وجود را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

##### ۴-۱. شهود وحدت شخصی

اگر کسی در مسیر عبودیت گام بردارد و به شهود عرفانی وحدت وجود دست یابد، به دلیلی بیش از این برای اثبات مدعا نیاز نخواهد داشت و هیچ‌کس نمی‌تواند او را در شهودش تخطئه کند و شهود او را معتبر نداند؛ شهودی که با ظواهر آیات و روایاتی که ذکر خواهد شد، تأیید می‌شود و پشتوانه خوبی برای عارف واصل فراهم می‌کند: «ویناء معتقداتهم ومذاهبهم علی المشاهدة والعیان وقالوا نحن إذا قابلنا و طبقنا عقائدنا علی میزان القرآن والحديث وجدنا منطبقه علی ظواهر مدلولاتهما من غیر تأویل فعلنا أنها الحق بلا شبهة و ریب» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۲).

۴-۱-۱. بررسی: همان‌گونه که در متن این دلیل هم ذکر شده است، چنین شهودی علاوه بر آنکه همگانی نیست و فقط برای افراد خاصی رخ می‌دهد، برای خود شهودکننده حجت است؛ یعنی نمی‌توان به او گفت چنین شهودی نداشته است؛ اما میزان مطابقت آن با واقع و تفسیر شهود درخور تأمل است.

##### ۴-۲. گزارش‌های متواتر عرفا درباره شهود وحدت شخصی

عارف واصل جز خدا چیزی (حتی خود را) نمی‌بیند و از این رو وجود حقیقی برای غیر خدا قایل نیست. به نظر می‌رسد همان‌گونه که در دلیل اول ذکر شد، مهم‌ترین دلیل عارف و نخستین دلیل

وی بر وحدت شخصی، همان شهود اوست. حال، اگر عرفا در دوره‌های زمانی مختلف، و با فاصله‌های مکانی و اعتقادی بسیار، چنین شهودی را گزارش کنند، پذیرفته می‌شود؛ چراکه تواطؤ بر کذب از سوی چنین جمع کثیری که متعبدند و ادعای نیل به حقیقت دارند و نیز اشتباه همه آنها در این موضوع مورد اتفاق بسیار بعید به ذهن می‌رسد. این دلیل هنگامی قوت می‌گیرد که با شواهد نقلی، که خود دلیلی مستقل است، تأیید شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۲).

۴-۲-۱. بررسی: ممکن است گفته شود با تراکم شهود عرفا - به‌رغم اختلاف در مشرب‌های عرفانی - احتمال خلاف شهودشان بسیار کم است و از این رو نه تنها برای خود عارف، بلکه برای دیگران نیز تا حدی اطمینان‌آور خواهد بود؛ اما با توجه به شمار اندک چنین اشخاصی، بعید است به لحاظ عقلی بتوان حجیت گزارش‌های آنها را احراز کرد. بله، می‌توان قضاوت قطعی کرد که عرفا، چیزی را شهود می‌کنند و از آن گزارش می‌دهند؛ اما از کجا معلوم که در فرایند تبدیل علم حضوری به حصولی - اگر بتوان این قبیل شهودها را حضوری دانست - خطایی رخ نداده باشد؟ و چه معلوم آنچه را عارف دیده است به دقت گزارش می‌کند؟ همچنین ممکن است ایشان در تفسیر شهود دچار خطا شوند. به هر حال، عقل از ادراک حقیقت وحدت وجود قاصر است و الفاظ و عبارات عرفا معلوم نیست تا چه اندازه متعلق شهودشان را تبیین کند. به قول عطار:

در دبیرستان این سرّ عجب صد هزاران عقل بینی خشک‌لب

عقل اینجا کیست افتاده به در مانده طفلی کور مادرزاد و کر

همچنین با قطع نظر از اشکال پیشین، آنچه با این دلیل اثبات می‌شود، وحدت شهود است، نه وحدت وجود. بنابراین ممکن است چیزی غیر از خداوند متعال حقیقتاً وجود داشته باشد، اما عارف با توجه به نگرشی که به عالم دارد، آنها را نبیند. به فرموده علامه حسن‌زاده آملی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۵۴):

گاهی در اطوار سیر عرفانی‌شان وحدت بینند و گویند:

چون یک وجود هست و بود واجب و صمد از ممکن این همه سخنان فسانه چیست  
و گاهی کثرت بینند و گویند:

ای آسمان و ای زمین، ای آفتاب آتشین      ای ماه و ای استارگان من کیستم من کیستم  
و گاهی وحدت در کثرت بینند و گویند:  
اسم فراوان و مسما یکی است      آب یکی کوزه و جام و سبوست  
و گاهی کثرت در وحدت بینند و گویند:  
همه یار است و نیست غیر از یار      واحدی جلوه کرد و شد بسیار

علاوه بر آنچه گفته شد، هرچند نمی‌توان تواتر شهودها را نادیده گرفت، در فلسفه و در راستای کشف حقیقت، باید الزام عقلی وجود داشته باشد. فیلسوف دنبال اقناع عقلایی و اطمینان عرفی نیست، بلکه به دنبال الزام منطقی است؛ چیزی که در این دلیل یافت نمی‌شود. تحقق خلاف تواتر نه تنها استحاله منطقی ندارد، گاه در طول تاریخ بشر محقق شده است. از این رو الزام منطقی برای پذیرش همه اقسام تواتر وجود ندارد، مگر آنکه تواتر به گونه‌ای باشد که به استحاله تحقق خلاف بینجامد. در این صورت نیز آنچه به صورت یقینی و بر اساس الزام منطقی پذیرفته می‌شود به دلیل همان استحاله تحقق خلاف تواتر است، نه به دلیل خود تواتر (دقت شود).  
نیز می‌توان بین اقسام تواتر فرق گذاشت. تواتری که بر اساس آن وجود شهرهایی مانند مکه، مدینه و کربلا به اثبات می‌رسد، با تواتر حاصل از شهود غیرهمگانی بسیار متفاوت است. ادعای درستی و یا نادرستی تواتر در اولی قابل احراز است، اما در دومی این امکان در مقام عمل و به صورت بالفعل برای همگان وجود ندارد. در اولی، تجربه‌های احتمالی برای اثبات تواتر، بسیار شفاف و روشن است، اما در دومی، ابهام و پیچیدگی خاصی وجود دارد و حتی شهودهای عرفا نیز درجاتی مختلف دارد. از این رو، درجه معرفتی آن دو نیز به همان میزان متفاوت خواهد بود.

### ۴-۳. ادله نقلی

قایلان به وحدت شخصی وجود برای مدعای خود به آیات و روایات بسیاری تمسک جسته‌اند. آیاتی با مضامین احاطه خداوند بر همه چیز (فصلت: ۵۴؛ جن: ۲۸؛ نساء: ۱۲۶)، آیه و نشانه بودن ماسوا برای حق (ذاریات: ۲۰ و ۲۱؛ جاثیه: ۴)، حضور و ظهور خداوند در همه اشیا (حدید:

## تأملی در ادله وحدت شخصی وجود □ ۱۹

۳ و ۴؛ بقره: ۱۱۵؛ مجادله: ۷)، نزدیک بودن خدا به انسان (بقره: ۱۸۶؛ ق: ۱۶؛ واقعه: ۸۵)، انحصار توکل در توکل به خدا (یوسف: ۱۸ و ۶۷)، ملکیت حقیقی خدا (آل عمران: ۲۶ و ۱۸۹؛ تغابن: ۱)، یکی دانستن فعل ماسوا با فعل حق (توحید افعالی) (انفال: ۱۷؛ انسان: ۳۰؛ تکوین: ۲۹؛ بقره: ۱۶۵) از جمله شواهد قرآنی وحدت شخصی وجود به شمار می‌روند.

در روایات نیز به معیت خداوند با همه اشیا تصریح شده است. برای نمونه امیرمؤمنان علی ۷ می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰). این مضمون در ادعیه نیز وارد شده است؛ «اللَّهُمَّ رَبَّنَا كُنْتَ وَ لَمْ يَكُنْ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ تَكُونُ حِينَ لَّا يَكُونُ غَيْرَكَ شَيْءٌ لَّا يَعْلَمُ أَحَدٌ كُنْهُ عِزَّتِكَ وَ لَّا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَنْعَتَ عَظَمَتَكَ وَ لَّا يَعْلَمُ أَحَدٌ أَيْنَ مُسْتَقَرُّكَ أَنْتَ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَأَنْتَ وَرَاءَ كُلِّ شَيْءٍ وَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ وَ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ» (عاملی کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۷۰؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۷ ص ۱۲۷؛ ج ۹۰، ص ۲۵۵؛ ج ۹۲، ص ۴۴۲).

در برخی روایات نیز تصریح شده است که هیچ چیز از وجود خدا خالی نیست و خداوند در همه اشیا وجود دارد. برای مثال امیرمؤمنان علی ۷ می‌فرماید: «هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ بِغَيْرِ مُمَاسَةٍ وَ لَّا مُجَاوَرَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۲۴۸؛ ج ۲۵، ص ۲۸؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴، ۳۱۳، ۳۱۴ و ۳۳۹). برخی در این مقام به حدیث گنج پنهان نیز استناد کرده و ذات الهی را بر این اساس دارای دو ظهور دانسته‌اند: ظهور ذات برای خود - احدیت - پس از مخفی بودن از غیر، و ظهور برای غیر که از آن به ظهور معروفیت تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۹۸-۴۰۰). به علاوه بر اساس برخی روایات، هیچ چیز مانند خداوند به انسان نزدیک نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۰۸).

۱-۴. بررسی: تصور و فهم این نکته که ماسوا کثرت حقیقی ندارند، بسیار دشوار است و چه بسا پذیرش کثرت وجود بدیهی عقلی باشد. در این صورت، باید از ظهور ادله نقلی فوق دست برداشت؛ البته اگر چنین ظهوری مستقر باشد. نیز به نظر می‌رسد با قبول تشکیک خاصی نیز معارف نقلی پیش‌گفته قابل تبیین است و فهم آنها منحصر در قبول وحدت شخصی نیست. بنابراین فهم معنای وحدت شخصی از آنها، به پشتوانه عقلی نیازمند است.

به نظر می‌رسد آیات و روایات مزبور هرچند به منزله شواهدی برای وحدت شخصی وجود تبیین‌پذیرند، نباید از آنها توقع الزام منطقی بر پذیرش وحدت شخصی داشت؛ چراکه این دسته از آیات و روایات چیزی بیش از بی‌نهایت بودن خداوند سبحان و خالی نبودن هیچ مکانی از او را نمی‌رسانند و البته دلالتشان بر وجود حقیقی غیرخدا کمتر از دلالتشان بر انحصار وجود حقیقی در خداوند سبحان نیست. گستره این نوع دلیل بر اثبات مدعا نیز محدود به مسلمانانی است که این تفسیر از آیات و روایات را می‌پذیرند. بنابراین، باید به دنبال دلیلی عام‌تر بود که پذیرش همگانی مدعا را به همراه داشته باشد:

#### ۴-۴. برهان

در اثبات و یا رد وحدت شخصی وجود براهین پرشماری اقامه شده است. برخی استدلال‌هایی که پیش از صدرالمآلهین ارائه شده‌اند و شارح تمهید نیز آنها را ذکر کرده است، بدین قرارند:

**برهان اول:** وجود من حیث هو وجود، عدم‌پذیر نیست؛ چراکه نه با عدم جمع می‌شود، نه وجه جامعی بین وجود و عدم متصور است تا به عدم تبدیل شود، و نه ذاتی دارد که گاه عدم را بپذیرد؛ زیرا حقیقت وجود ماهیت ندارد و مرکب نیست. هرچه قابل عدم نباشد، واجب است. پس، وجود من حیث هو وجود واجب است. گفتنی است که پس از اثبات واجب بودن وجود من حیث هو وجود، و با توجه به براهین وحدت واجب‌الوجود، می‌توان گفت مدعای وحدت شخصی وجود ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، با اثبات وجوب وجود، اثبات وحدت آن دشوار نیست؛

**برهان دوم:** اگر چیزی بخواهد وجود را عدم کند، فاعل عدم، یا خود وجود است، یا عدم است و یا ممکن است که به واسطه وجود موجود شده است. وجود از آنجاکه وجود است مقتضی زوال خود نیست و گرنه ممتنع‌الوجود خواهد بود. عدم هم چیزی نیست که بخواهد مبدأ فاعلی باشد؛ چنان‌که ممکن معلول نمی‌تواند مُعَدِمِ علتش باشد. پس وجود مطلق ضروری است و چیزی نمی‌تواند آن را معدوم کند؛

**برهان سوم:** اگر وجود بما هو وجود واجب نباشد، ممکن خواهد بود. لکن التالی باطل (زیرا

اگر ممکن باشد، محتاج علت خواهد بود و از آنجا که غیر از وجود چیزی نیست، باید خود وجود، علت خودش باشد که توقف الشیء علی نفسه لازم می آید) فالمقدم مثله؛

**برهان چهارم:** وجود بما هو وجود نه جوهر است نه عرض. ممکن، یا جوهر است یا عرض. پس وجود بما هو وجود ممکن نیست، بلکه واجب است؛

**برهان پنجم:** ذات حقیقت وجود بما هی، عین هویتش است و هیچگاه این هویت را از دست نمی دهد. هرچه ذاتش عین هویتش باشد، واجب است. پس حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، واجب است؛

**برهان ششم:** موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، بی نیاز از غیر است و آنچه بی نیاز از غیر باشد واجب است. پس موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، واجب است؛

**برهان هفتم:** اصل تحقق وجود مقید (مانند خود و حالات نفسانی و...) یقینی است. هیچ مقیدی بدون مطلق یافت نمی شود (در صورتی انسان عالم عادل معنا دارد که سه مطلق انسان، عالم و عادل وجود داشته باشد). بنابراین وجود مطلق، مصداق و وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۵-۳۱۰). آیت الله جوادی آملی، پس از تقریر استدلال های مزبور، آنها را به دلیل پیش فرض گرفتن تحقق عینی وجود مطلق قابل نقد می داند (همان). ایشان ادله اثبات وجود مطلق را در واقع تنبیهی می داند؛ چراکه تعلیل، مفید علمی است که قبلاً برای انسان حاصل نبوده است، درحالی که اگر وجود مطلق تحقق داشته باشد، امکان ندارد همراه با وجود استدلال کننده نبوده باشد و انسان همواره به آن علم حضوری دارد. از دیدگاه وی، حدس نیز همانند فکر، راهی نظری و نوعی تعلیل است که در پی بردن به وجود مطلق، مفید نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۵). ایشان راه های دیگری را برای تبیین وجود مطلق ارائه داده اند که تقریر و بررسی آنها مجال دیگری می طلبد (ر.ک: همان، ص ۳۲۹-۳۳۶؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱-۲۴۴).

#### ۴-۴-۱. برهان بر اساس ربط وجودی ماسوا

ممکن است با پذیرش فقر وجودی ماسوا و فی غیره بودنش، بتوان خارجی بودن وجود مطلق و

وحدت شخصی را اثبات کرد؛ چراکه وجود رابط بدون مستقل یافت نمی‌شود. در مقام تبیین فقر وجودی معلول می‌توان گفت که اگر ماهیت اعتباری است، ملاک مجعولیت و معلولیت (ملاک احتیاج به علت) نمی‌تواند امکان ذاتی ماهیت باشد؛ زیرا امکان ماهوی از آنجا که وصف ماهیت است، از آن متأخر است و ماهیت نیز که تابع وجود است از وجود متأخر است. از این رو امکان ذاتی ماهیت که متأخر است نمی‌تواند علت برای وجود (معلول) باشد. معلول هم چنین نیست که در ذات خود نسبت به وجود و عدم یکسان باشد و صفت معلولیت را از غیر بگیرد؛ زیرا در این صورت، در مقام ذات مستقل و غیرمعلول خواهد بود، درحالی‌که معلول واقعی آن است که در مقام ذات، مستقل نباشد. پس معلول عین فقر، و ملاک معلولیت فقر وجودی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۵۳). البته چه‌بسا بتوان امکان ذاتی و یا حدوث را نشانه احتیاج به علت دانست (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). به هر حال، اگر معلول، از آنجا که معلول است، حقیقتی جز نیازمندی و ربط به علتش ندارد و جز با حیثیت تقییدیه غیر، رنگ وجود نمی‌پذیرد، همانند صورت مرآتی خواهد بود که تنها صاحب صورت را نشان می‌دهد و واقعیتی جز حکایتگری از او ندارد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۴۹ و ۵۰). روشن است که تعبیر به وجود رابط، معلول و... در بیان فوق، از روی ناچاری و ضیق تعبیر است؛ وگرنه عارف، جز خداوند سبحان، به وجودی قایل نیست، هرچند آن وجود متعالی ظهورات و تجلی‌هایی دارد. از این رو در عین پذیرش تقسیم وجود به رابط و مستقل، باید معنایی اعم از وجود و ظهور را برای مقسم در نظر گرفت؛ به گونه‌ای که وجود مجازی و حقیقی، هر دو را دربرگیرد.

**بررسی:** به نظر می‌رسد اگر ماسوا وجود حقیقی ندارند، می‌باید حقیقتاً معدوم باشند؛ چراکه میان وجود و عدم واسطه‌ای نیست. این در حالی است که نمی‌توان وجود ماسوا را انکار کرد (طباطبائی، ۱۹۹۹م، ص ۶). به فرموده آیت‌الله جوادی آملی «قایل به وحدت وجود حتی وجود حرفی و رابط را نیز برای غیر خداوند نمی‌پذیرد؛ زیرا حرف با آن که نفسیت ندارد، بی‌بهره از وجود نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۴۰۵). ایشان در جای دیگر و در ضمن تقریر برهان بی‌نهایت می‌گوید:

تأملی در ادله وحدت شخصی وجود □ ۲۳

اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد، هرچند وجودش عین ربط باشد، لازم می‌آید که خداوند هستی محدود باشد؛ لیکن این تالی و لازم باطل است؛ پس مقدم و ملزوم هم مانند آن باطل خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان است که نامتناهی مقابل ندارد و غیرمحدود جایی برای غیر خود نمی‌گذارد، هرچند آن غیر عین ربط به او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۴).

نکته دیگر در بررسی این دلیل آن است که عین‌الربط بودن معلول با تشکیک خاصی نیز سازگار است و صرفاً مستلزم وحدت شخصی نیست؛ چراکه معلول گرچه عین‌الربط باشد، می‌تواند به حیثیت تعلیلیه وجود علت موجود باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۵۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵). صدرالمتألهین نیز به اینکه وجود ممکنات، حقیقتاً به آنها نسبت داده می‌شود و در عین حال، شأنی از شئون حق به شمار می‌رود، تصریح دارد:

فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذلك علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۷۴).

همچنین اگر وجود رابط، موجود فی غیره است و واجب‌تعالی موجود فی نفسه لِنفسه بنفسه است، آن دو قسیم یکدیگرند و ممکن نیست یکی (وجود رابط) عین دیگری باشد و به واسطه وجود او موجود باشد.

#### ۴-۲-۴. استدلال بر اساس تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین

علامه طباطبائی با ارائه تقریری درخور توجه از برهان صدیقین، به تبیین واحد مطلق پرداخته است. بر این اساس، قضیه «واقعیت، حق است» بدون اینکه مشروط به شرطی باشد در همه فروض صادق است؛ یعنی ضرورت ازلی دارد و به گونه‌ای است که حتی انکار واقعیت و یا شک در آن، به معنای صادق بودن و یا قطعی بودن قضیه «واقعیت حق نیست»، و یا «حق بودن واقعیت مشکوک

است» بوده، مستلزم پذیرش واقعیتی است که این گزاره با آن مطابق نیست و یا دست‌کم مشکوک است. حال این واقعیت نمی‌تواند ممکنات محدود، یا مجموعه آنها باشد، چون از سویی، انکار ممکنات محدود، به سفسطه نمی‌انجامد و امری ممکن و بلکه محقق است و از سوی دیگر، مجموع آنها نیز جز امری ذهنی نیست. آن واقعیت، همان واحد مطلق شخصی است که همه ممکنات به آن وابسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه ۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۲۳-۳۲۹؛ مطهری، بی‌تا، ص ۹۸۲-۹۹۴).

**بررسی:** با فرض اینکه علامه در صدد اثبات واحد مطلق شخصی بوده است، با این بیان، هرچند واقعیتی به نحو ضرورت ازلی تبیین می‌شود، با وجود کثرات منافاتی ندارد و نفی آنها محتاج برهان است. نیز انکار واقعیت و یا شک در آن، هرچند مستلزم اثبات واقعیتی است، به چه دلیل آن واقعیت، همه هستی است؟ کسی که واقعیت را انکار می‌کند، می‌گوید این پوچ بودن، واقعی است، نه اینکه واقعیتی مطلق را پذیرفته باشد. علاوه بر این، علامه دیدگاه‌های خویش را بر اساس وحدت شخصی تنظیم نکرده و مجموعه بحث‌های ایشان حاکی از پذیرش وحدت تشکیکی وجود است (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۱).

استدلال دیگری که می‌توان بر اساس مبانی صدرایی بر وحدت شخصی وجود اقامه کرد این است که اگر آنچه متن واقع را پر کرده چیزی جز وجود خالص نیست، و به همین دلیل غیر و دومی ندارد، قابل عدم نخواهد بود؛ چراکه وجود ذاتاً نقیض عدم است. پس چنین وجودی ضرورت ازلی خواهد داشت. البته باید توجه کرد که بحث در اثبات وحدت وجود است نه ضرورت آن. قایلان به کثرت نیز واجب‌الوجود را ضروری ازلی می‌دانند.

#### ۴-۴-۳. برهان بی‌نهایت

برخی با استناد به بی‌نهایت بالفعل بودن وجود خداوند، وجود حقیقی غیر را نفی کرده‌اند و وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفته و یادآور شده‌اند که هرچند اموری مانند دین، بهشت و جهنم، و امور محسوس دنیوی، واقعی و نفس‌الامری‌اند، غیرخدا هستند. البته اینها وجودی جدا

از خداوند ندارند و با حیثیت تقییدی وجود حق، موجود و متحقق هستند. به بیانی دیگر، از آنجاکه خداوند سبحان بسیط الحقیقه و نامتناهی است، اگر موجود حقیقی دیگری (واجب یا ممکن) در کنار خداوند وجود داشته باشد، مستلزم تناهی نامتناهی است. تناهی نامتناهی به دلیل اجتماع نقیضین محال است. پس، فقط خداوند نامتناهی، موجود حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۲ و ۲۹۳؛ امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳-۲۱۷).

**بررسی:** به نظر می‌رسد پذیرش بی‌نهایت بالفعل بودن خداوند با پذیرش وحدت شخصی وجود ملازمه ندارد؛ چراکه ممکن است کسی از یک سو کثرات وجودی را بپذیرد و از سوی دیگر خداوند را نامتناهی بالفعل و بدون حد بدانند. ممکن است کسی تداخل وجودها را (همانند داخل بودن نفس در بدن، وجود رابط در اطرافش، صورت در ماده، و نور در شیشه) بپذیرد و بی‌نهایت بودن خداوند را منافی با وجودهای دیگر نداند.

علاوه بر این، عینیت خداوند با کثرات (مظاهر) به دلیل نامتناهی بودن خداوند، با قول به تشکیک خاصی نیز سازگار است؛ چراکه در این صورت، بر اساس حمل حقیقه و رقیقه، خداوند به نحو اعلا و اشرف، همه موجودات است و البته فاقد نقایص آنهاست. آیت‌الله مصباح در مقام نقد این دلیل می‌گوید:

فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست، اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه‌ای از آن به‌شمار رود، منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹؛ نیز ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴، تعلیقه ۱ مرحوم سبزواری).

#### ۴-۴-۴. برهان آفرینش

همان‌گونه که در برخی روایات نیز اشاره شده است، با آفرینش، چیزی به خداوند سبحان اضافه نشده است؛ وگرنه باید پذیرفت که خداوند ناقص است و با آفرینش، کمالی یافته است. نیز با

آفرینش چیزی از خداوند کم نشده است و حتی اگر چیزی را نمی‌آفرید، چیزی کم نداشت. بنابراین باید یک حقیقت وجود داشته باشد که اساس همه موجودات است و موجوداتِ دیگر، همگی تجلیات و شئون او هستند (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

**بررسی:** در مقام ارزیابی این دلیل می‌توان گفت که منکران وحدت شخصی وجود هم این‌گونه معارف را قبول دارند و به عبارت دیگر، پذیرش مفاد روایات، مبتنی بر قبول وحدت شخصی وجود نیست نیز، درست است که با آفرینش، چیزی به خداوند سبحان اضافه نمی‌شود، اما با آفرینش، موجوداتی در عالم پدید آمده و به موجودات عالم اضافه شده است.

#### ۵. چند اصل در وحدت وجود قابل قبول در عرفان اسلامی

در صورت پایبندی به اصولی که در ادامه می‌آید، محذوری برای پذیرش وحدت وجود در عرفان اسلامی باقی نمی‌ماند؛ هرچند ممکن است در تحلیل نظری آنها اختلاف‌هایی میان اندیشمندان وجود داشته باشد (ر.ک: فنایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳-۱۴۶):

#### ۵-۱. وابسته نبودن عرفان عملی به فهم دقیق این مسئله در عرفان نظری

نمی‌توان عرفان عملی را متوقف بر حل همه مسائل عرفان نظری کرد. شاهد این ادعا وجود عرفایی است که به نحو سالبه به انتفای موضوع و یا سالبه به انتفای محمول، عرفان نظری را نخوانده، و به مقاماتی بلند دست یافته‌اند. در بحث وحدت وجود، حد نصاب، اعتقاد به وجود خداوند با همه اوصافی است که در قرآن و روایات صحیح ذکر شده است. چه بسا انسان بتواند با طی مسیر عبودیت، به مقام قرب الهی بار یابد و مدعای عرفا را در وحدت شخصی وجود، بیابد. در این صورت، برای وی شکی در اثبات این معنا باقی نخواهد ماند (ر.ک: فنایی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

#### ۵-۲. پذیرش خدای واحد در چارچوب دین

عرفان اسلامی با اعتقاد به هر نوع معنویت بدون خدا کاملاً ناسازگار است. ابراز عشق و تعهد به

طبیعت به جای پرستش خداوند سبحان عین کفر است. هرچند این نوع گرایش به صورت صریح در میان مسلمانان دیده نمی‌شود، تأثیرپذیری از عرفان طبیعی غربی را می‌توان در برخی رمان‌ها، اشعار، فیلم‌ها، و... دید؛ چنان‌که عرفان اسلامی با عرفان خداگرای مسیحی نیز که تصویری تئلیشی از او ارائه می‌کند، سازگاری ندارد. البته افرادی نیز با پذیرش خدای واحد، عرفان بدون دین را پذیرفته و بر معنویت و رای دین تأکید می‌کنند. روشن است که این‌گونه عرفان‌های دئیستی هم پذیرفتنی نیستند. به طور خلاصه، عرفانی را می‌توان اسلامی دانست که تمام آموزه‌ها و اعتقادات دین جامع اسلام را در مقام نظر و عمل بپذیرد (ر.ک: فناپی، ۱۳۹۱، ۱۹۲-۲۱۱).

### ۵-۳. لزوم پذیرش کثرت

از منظر عرفا کثرت وجودی ممکنات در نظر عرف، از آن جهت در عرفان پذیرفتنی نیست که حیثیت تعلیلی ندارند و با حیثیت تقییدی وجود خداوند موجودند؛ زیرا پذیرش حیثیت تعلیلی متفرع بر پذیرش کثرت وجود است که مورد قبول عارف نیست. به عبارت دیگر، به واسطه وجود خداوند است که آنها هم موجودند. از این رو غیرخدا هیچ‌و‌پوچ نیست و بداهت کثرات خدش‌های نمی‌پذیرد. با مراجعه به مباحثی در عرفان نظری مانند حضرات خمس (صقع ربوبی، عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده، انسان کامل)، اسمای الهی متکثر، بی‌نهایت و گاه متقابل، اعیان ثابته و اعیان خارجه، تشکیک در ظهورات، و تمایز احاطی بین حق و خلق می‌توان به این نتیجه دست یافت که عرفا نه تنها کثرات را نفی نکرده‌اند، به تحلیل جمع بین کثرات از یک سو و وحدت شخصی وجود از سوی دیگر پرداخته‌اند. علاوه بر این، فلسفه با تعالی دوره‌ای خویش به تبیین و تحلیل برخی مباحث (مانند عالم مثال) پرداخته که پیش‌تر در عرفان به آن پرداخته شده است. با این حال، آیا می‌توان عرفان را به نفی کثرات متهم کرد؟ (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۵ و ۱۶).

محمی‌الدین عربی با اینکه قایل به وحدت شخصی است می‌گوید: «فعلی کل حال الکثرة موجودة و الأغیار مشهودة» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۱). صائین‌الدین ابن‌ترکه نیز علی‌رغم اینکه ماسوا را عدم محض می‌داند، برای موجود واحد حقیقی احوال قایل است و به گونه‌ای

کثرات را پذیرفته است: «مسلم ان الوجود امر واحد حقیقی وهو الموجود بالذات، والواحد الذی ما عداه عدم محض، لکن لذلك الواحد أحوال کما عرفت غیر مرّة» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۷). صدرالمتألهین پذیرش کثرت را از اصول مسلم عرفان صحیح می‌داند: «فالحق أن من له قدم راسخ فی التصوف والعرفان - لا ینفی وجود الممكنات رأساً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۳).

#### ۵-۴. تمایز خدا و خلق (نقطه جدایی عرفان اسلامی با پنتئیزم و وحدت وجود خام)

با توضیحی که درباره وحدت شخصی داده شد، پندار همه‌خدایی و یا این‌همانی حق و خلق باطل می‌شود؛ چراکه مقتضای لحاظ مقسمی حق، فراروی از تعین خلقی است. شاید برخی شطحیات و گزاره‌های تناقض‌نمای عرفا را بتوان با همین بیان توضیح داد. خداوند سبحان هم غیرخلق است و هم خلق از او خالی نیست. جهان از یکسو عین حق است؛ چراکه اطلاق مقسمی جایی برای غیر نمی‌گذارد و از سوی دیگر، جهان غیرحق است؛ زیرا حقیقت حق، جهان محدود نیست و فراتر از آن است. از این نوع تمایز، به تمایز احاطی (در مقابل تمایز تقابلی) یاد می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۵).

صدرالمتألهین در مقام تبیین عینیت خداند سبحان با اشیا در عین غیریت آنها می‌گوید: «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو والأشیاء أشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۷). پشتوانه این سخن، قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشیاء ولیس بشیء منها» است (همان، ج ۳، ص ۳۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷ و ۳۳۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲). بر اساس این قاعده، اگر خداوند سبحان واجد همه اشیا (ظهورات) نباشد، مرکب از حیثیت وجدان و فقدان می‌شود که این با بساطتش ناسازگار است. همچنین ظهورات، از سویی به حمل شایع بر خداوند قابل حمل نیستند و از سوی دیگر، به این دلیل که در حمل حقیقه و رقیقه (و به تعبیر دقیق‌تر، در حمل ظاهر و مظهر)، موضوع و محمول در اصل ظهور اتحاد دارند، اما موضوع به نواقص محمول متصف نمی‌شود، می‌توان همه چیز را از

بسیط الحقیقه (خداوند) سلب کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۶۸).

در احادیثی که از معصومان علیهم السلام روایت شده است نیز به تمایز حق و خلق تصریح شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱). به دلیل همین تمایز است که از سویی نمی توان خدا و خلق را شبیه هم دانست و قایل به تشبیه شد، و از سوی دیگر، خداوند به سبب شمول احاطی، شبیه و بلکه عین خلق است.

از ذوالنون مصری نقل شده است که عارف ترین مردم به خدا کسی است که تحیرش در خدا بیشتر باشد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۳). برخی شعرا در قالب تشبیه، به حیرت وجودی که همان عینیت حق با خلق در عین غیریت با آن است اشاره کرده اند:

|                                      |                                      |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست | عالم همه آیات خدا هست و خدا نیست     |
| ما پرتو حقیم و نه اوییم و هم اوییم   | چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست |
| هر جا نگری جلوه گه شاهد غیبی است     | او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست   |
| در آیینه بینید اگر صورت خود را       | آن صورت آینه شما هست و شما نیست      |

#### ۵-۵. نفی حلول و اتحاد

برخی پنداشته اند که نظریه وحدت شخصی وجود مستلزم حلول خدا در خلق یا اتحاد خدا و خلق است؛ اما این پندار صواب نیست؛ زیرا حلول و یا اتحاد متفرع بر پذیرش کثرت در اصل هستی است. بنا بر وحدت شخصی وجود، جایی برای غیر نمی ماند تا بخواهد با او متحد شود و یا حلولی رخ دهد. شیخ محمود شبستری در بخش <sup>۳۱</sup> گلشن راز می گوید:

|                             |                                |
|-----------------------------|--------------------------------|
| حلول و اتحاد از غیر خیزد    | ولی وحدت همه از سیر خیزد       |
| تعین بود کز هستی جدا شد     | نه حق شد بنده نه بنده خدا شد   |
| حلول و اتحاد اینجا محال است | که در وحدت دویی عین ضلال است   |
| وجود خلق و کثرت در نمود است | نه هرچ آن می نماید عین بود است |

### نتیجه‌گیری

بحث وحدت شخصی وجود که با شهود عرفانی آغاز شده، در فلسفه نیز با طرح ادله‌ای از سوی موافقان و مخالفان ادامه یافته است. بر اساس ادعای عارف، در عالم واقع چیزی جز واحد بسیط مطلق تحقق ندارد و کثرات مشهود، ظهورات، شئون و تجلی‌های واحد نامتناهی‌اند. دلیل اصلی و البته مهم عارف برای اثبات مدعای خود، شهود وحدت شخصی است که گستره اعتبارش منحصر در خود عارف دارای چنین شهودی است. تواتر حاکی از این شهود نیز با توجه به محدودیت گستره و نیز بهره‌مند نبودن از الزام منطقی برای پذیرش آن خدشه‌پذیر است، هرچند این دلیل، مفید اطمینان عقلایی باشد. هریک از ادله نقلی و عقلی نیز صرف‌نظر از اشکال‌هایی که در متن مقاله ذکر شد، با پذیرش وحدت تشکیکی قابل تبیین است. از این‌رو گرچه پذیرش وحدت شخصی وجود با دیگر عقاید اسلامی در تنافی نیست، ادله‌ای متقن‌تر می‌طلبند. به هر حال، در پذیرش وحدت شخصی وجود نباید از اصولی مانند عدم وابستگی عرفان عملی به فهم دقیق این مسئله در عرفان نظری، لزوم پذیرش کثرت، تمایز خدا و خلق، و نفی حلول و اتحاد غفلت شود.

منابع .....

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق فیض الاسلام، قم، هجرت.
- صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آية الله المرعشي النجفی.
- ابن ترکه، صائغ الدین علی بن محمد، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دارالصادر.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۴، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج ششم، تهران، سروش.
- امینی نژاد، علی، ۱۳۹۰، حکمت عرفانی: تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- امینی نژاد، علی و دیگران، ۱۳۹۲، «کثرت از منظر عرفان اسلامی؛ پندار یا واقعیت»، حکمت اسلامی، ش ۲۷، ص ۱۱-۲۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ج دوم، تهران، رجاء.
- ، ۱۳۷۹، شرح دفتر دل، شرح داوود صمدی آملی، قم، نبوغ.
- داراشکوه، محمد (مترجم)، ۱۳۵۶، اوپانیشاد (سراکبر)، مقدمه و حواشی و تعلیقات و لغت نامه و اعلام بسعی و اهتمام تاراچند، محمدرضا جلالی نائینی، ج دوم، تهران، طهوری.
- زمانی، مهدی، ۱۳۹۰، تاریخ فلسفه غرب (۱)، ج چهارم، تهران، دانشگاه پیام نور.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدوقی سها، منوچهر، ۱۳۸۲، وحدت شخصی وجود در منظر عرفاء متأخر ایران (یادنامه سده ولادت مولنا میرزا محمدعلی حکیم موحد شیرازی)، طهران، بی تا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۹۹م، الرسائل التوحیدیة، بیروت: النعمان.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، اوصاف الاشراف، مقدمه و تصحیح سیدمهدی شمس الدین، ج سوم، تهران،

۳۲ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۱۸ق، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.  
فلوطین، ۱۳۶۶، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.  
فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی ره.

—، ۱۳۹۱، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی*، قم، بوستان کتاب.

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی و دیگران، ج سوم، تهران،  
علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، ج چهارم، قم، بیدار.

کاکایی، قاسم، ۱۳۸۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، قم، دارالحدیث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مددپور، محمد، ۱۳۸۱، *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، تهران، نظر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، ج چهارم، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.

معارف، سیدعباس، ۱۳۸۰، *نگاهی دوباره به مبانی حکمت انسی*، تهران، رایزن.

مگی، برایان، ۱۳۸۵، *فلاسفه بزرگ آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج سوم، تهران،  
خوارزمی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی تا، *شرح چهل حدیث*، بی جا، بی تا.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و  
پژوهشی امام خمینی ره.