

بررسی برخی از مبانی وحدت وجود

هادی وکیلی^۱

ابوالفضل تاجیک^۲

چکیده: وحدت وجود به عنوان یکی از اصلی ترین مباحث مطرح شده در عرفان همواره مطمح نظر عارفان و محل بحث محققان عرفان پژوه بوده است. به اعتقاد نگارنده درک و فهم درست معنای وحدت وجود جز با درک صحیح مبانی آن میسر نخواهد شد. در این نوشتار به صورت مختصر، به بیان و بررسی سه محور اصلی و مبانی برای ورود به مبحث «وحدت وجود» پرداخته ایم و مراد عارف از تشکیک، توحید و تجلی حق در عالم را مورد بررسی قرار داده ایم.

واژگان کلیدی: تشکیک، توحید، تجلی، عرفان، فلسفه.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی (واحد علوم و تحقیقات) گروه عرفان

E-mail: vakili@gmail.com

۲. دانشجوی دکترای رشته عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد علوم و تحقیقات)

E-mail: a.tajik1100@gmail.com

تأیید مقاله: ۱۳۸۹/۹/۲۸

دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۹/۱۲

مقدمه

«وجود شناسی» به عنوان مهم ترین و بنیادی ترین مبحث در فلسفه و عرفان به شمار می آید به نوعی که سرنوشت دیگر مباحث فلسفی و عرفانی، به نوع توصیف، تحلیل و داوری ای بستگی دارد که در این مبحث صورت می گیرد. از این روست که هر کدام از مشارب فکری و فلسفی با توجه به موضعی که درباره وجود اتخاذ کرده اند، راهی را برگزیده اند.

در عرفان بحث از «وحدت وجود» به عنوان یکی از آموزه های اصلی آن و شاید اصلی ترین آن ها، سرنوشت دیگر مباحث عرفانی را تعیین می کند و همگی آموزه های دیگر را تحت تأثیر خود قرار می دهد، به گونه ای که در پاره ای از اوقات هدف اصلی از عرفان را می توان نیل به «وحدت» در نظام آفرینش توصیف کرد.

اندیشه «وحدت وجود» هر چند از شهرت و معروفیت بسیاری برخوردار است، لکن کژفهمی های مغرضان و یا حتی فهم نادرست برخی از آن، می تواند این اندیشه اصیل را به بی راهه بکشاند. عارفان مسلمان طرح بحث وحدت وجود را شاید بیش از هر چیز دیگر، مرهون آموزه های دینی و کتاب قرآن می دانند. ایشان برآنند آنچه از حقایق و معارف دریافت کرده اند در پرتو آموزه هایی است که قرآن فراروی آن ها قرار داده است؛ از همین روست که آن ها برای بیشتر مباحث خود، به ذکر آیات و روایات و در برخی موارد تأویل آن ها می پردازند و برآنند که آموزه های عرفانی چیزی جز دریافتی عمیق از آیات قرآنی نیست که عارف با گذر از قشر به لب و از پوسته به مغز، به آن نایل می گردد.

شعار اصلی اسلام «توحید» و نفی شرک و کفر بوده است و این خود می تواند مهم ترین رهنمون برای عارفان مسلمان برای نیل به «وحدت وجود» باشد.

در سیر تاریخی این اندیشه در میان عارفان مسلمان، ابن عربی مدون این نظریه شناخته شده است. او نخستین عارفی است که وحدت وجود را به عنوان پایه های اساسی عرفان خود بنا نهاده و به شرح و بسط آن پرداخته است تا جایی که او را پیشوای قائلان به وحدت وجود شناخته اند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۴-۲۶۲).

ابن عربی در دو موضع از فتوحات از اصطلاح «وحدت وجود» استفاده کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۱۵؛ ج ۲: ۵۰۳). بنابراین قول کسانی که استفاده از این اصطلاح را در کلام او نفی می کنند، قول باطلی است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۳).

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که عارفان بزرگ مسلمان، خود، اثری تحت این عنوان فراهم نیاورده‌اند، بلکه در خلال مباحث خود این مسئله را به‌طور مبسوط طرح کرده‌اند. پس از ابن عربی، عارفان مسلمان، بیشتر به بسط و شرح کلام وی پرداخته‌اند و درون‌مایه آموزه‌های ایشان اندیشه وحدت وجود بوده است.

آنچه در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود بررسی اجمالی بعضی از مبانی وحدت وجود است؛ زیرا بر این باوریم که دست‌یابی به عمق این اندیشه جز با درک صحیح از مبانی آن و یافتن پیوستگی و انسجام میان آن مبانی میسر نخواهد بود. بررسی تشکیک، بحث از تجلی و نیز سخن در باب انواع اعتقاد به وحدت و کثرت از جمله مبانی است که در این مختصر به آن‌ها پرداخته شده است.

تشکیک وجود

یکی از مهم‌ترین مباحثی که درک صحیح وحدت شخصی وجود، به آن وابسته است، مبحث «تشکیک» است. تشکیک به معنای ذومرتبه - دارای مرتبه - بودن است. در این مجال برآنیم تا به بحث در باب تشکیک در وجود در دیدگاه مشاء، حکمت متعالیه و عرفان پردازیم. بحث از تشکیک در وجود توقف دارد. بر پذیرش اصالت وجود و اینکه آنچه در خارج تحقق و تحصیل دارد، همان وجود است. بنابراین در مباحث پیش روی، اصالت وجود مفروض است. در هر سه دیدگاه فوق، وجود اصیل و ماهیت امری اعتباری است. اکنون به بحث در مورد مسئله تشکیک وجود در میان این سه دیدگاه می‌پردازیم.

تشکیک در نظر مشائیان (تشکیک عامی)

تشکیک عامی به معنای تشکیک در مفهوم وجود و موجود، برحسب اختلاف صدق آن‌ها بر مصادیق و تفاوت آن بر افراد برحسب اولیت، اشدیت، اضعفیت، اکملیت و مانند آن با توجه به اختلاف مصادیق برحسب تباین افراد به تمام ذات آن‌هاست (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۵۳). تشکیک عامی آن است که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیقش یکسان نباشد، بلکه بر هر فردی از افراد خود متفاوت از فرد دیگر تطبیق کند.

در نزد حکمای مشائی، وجود امری اصیل و ماهیت امری اعتباری است؛ لکن اغلب مشائیان بر این عقیده‌اند که موجودات عینی خارجی، حقایق متباین به تمام ذات هستند (رک: قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا: ۳۰۴ - ۳۰۳) که ملزوم و معروض وجود عام مطلق‌اند و وجود مطلق عام، مقول - محمول - به همه آن‌ها به صورت اشتراک و تشکیک است و حمل مفهوم وجود بر وجودات خاصه مانند حمل مفهوم عرض بر اقسام نه گانه عرض است؛ یعنی مفهوم وجود داخل در حقیقت و ذات موجودات نیست، چرا که مقول به تشکیک بر اشیاء محال است که مقوم اشیا و نفس حقیقت اشیا یعنی نوع باشد و محال است که جزء حقیقت اشیا یعنی جنس آن‌ها باشد. بلکه آن‌چنان که گفته شد خارج لازم آن‌هاست و اشتراک حقایق متباینه و مختلفه در لازم واحد صحیح است. در عین حال حمل این لازم واحد بر حقایق متباینه بر سیل تشکیک است، یعنی اطلاق وجود بر یکی از ملزومات؛ مثلاً ذات واجب تعالی اولی و اقدم بر ملزومات دیگر است و از این امر که لازم واحد حقایق متباینه مشکک است لازم نمی‌آید که ملزومات هم مشکک باشند و یا بر ملزومات در احکام وجودیه به صورت یکسان حکم شود، پس صحیح است که مثلاً یکی از ملزومات، محض وجود و انیت صرف باشد که ذات واجب است و ملزومات دیگر [ممکنات] وجود، امری زاید بر ماهیت آن‌ها باشد (مرزبان، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

در این نوع از تشکیک مابه‌الاشتراک غیر از مابه‌الامتیاز است و در واقع در تشکیک عامی اختلاف در میان اشیا به اختلاف در امور زائد بر ذات اشیا بوده و این از تشکیک به تواطوء بازگشت دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۸). برخی نیز معتقدند که به دلیل مطرح نبودن مسئله وحدت و یا تباین وجود در زمان شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نمی‌توان قول به تباین وجودات را به طور قطع به او منتسب نمود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۸۷). می‌توان گفت:

وجود در نظر طایفه مشائیان از حکما، حقایقی است که این حقایق به تمام ذوات بسیطشان متباین از یکدیگرند؛ نه آنکه در فصول متباین باشند تا ترکیب لازم آید، و وجود مطلق، جنس باشد و نه در مصنفات و مشخصات تا وجود، نوع باشد، بلکه وجود مطلق، عرضی لازم حقایق موجوده است بدین معنی که خارج محمول است یعنی عرض خارج محمول من صمیمها است نه عرضی محمول بالضمیه (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۶).

تشکیک در نظر حکمت متعالیه (تشکیک خاصی)

ملاصدرا و مکتب حکمت متعالیه با رد تشکیک عامی (ملاصدرا، بی تا، ج ۱: ۱۲۰). وجود را مشکک به تشکیک خاصی می داند؛ به این معنا وجود حقیقت واحدی است که اختلاف موجودات در حقیقت خارجی وجود (مقابل مفهوم) نه به تمام ذات و حقیقت است تا مستلزم تحقق افراد متباین برای آن حقیقت بوده باشد؛ و نه جزء حقیقت و هویت تا قادح در بساطت و وحدت ذات آن باشد، بلکه تفاوت مراتب مختلف به شدت و ضعف و کمال و نقص است و در آن مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز می باشد. (ملاصدرا، بی تا: ۴۲۳ و ۷۰).

البته در بیان نظر نهایی ملاصدرا در باب تشکیک باید گفت او در نهایت از قول تشکیک در مراتب به تشکیک مورد نظر عرفا که همان تشکیک در مجالی و مظاهر است میل فرمود و اعتقاد نهایی او در باب تشکیک، تشکیک در مظاهر است که به سعه و ضیق مجالی و مظاهر بازگشت دارد (ملاصدرا، بی تا، ج ۱: ۷۱ و ج ۲: ۲۹۱).

تشکیک در نظر اهل عرفان (تشکیک خاص‌الخاصی)

آن‌چنان‌که پیش‌تر بیان شد، عارفان وجود را منحصر به ذات باری تعالی می دانند و موجودات را به عنوان مایا و ظهورات آن ذات پاک قلمداد می کنند؛ به عبارت دیگر وجود واجب تعالی واحد است به وحدت حقه حقیقه که قابل تسری در غیر او نیست تا کسی قایل به تشکیک در حقایق متباین و یا مراتب شدید و ضعیف شود. پس وجود نزد اهل عرفان حقیقت واحد مشکک است لکن تشکیک در حقیقت خارجی وجود - در مقابل مفهوم - به معنای سعه و ضیق مجالی و مظاهر آن حقیقت واحد است نه به معنای تشکیک در حقایق متباین و نه به معنای تشکیک در مراتب و تفاوت بر حسب شدت و ضعف.

تشکیک خاصی و تشکیک خاص‌الخاصی

اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌زدایی از حریم آن پی‌ریزی شده است؛ خواه این کثرت به‌نحو تبیینی باشد یا به‌نحو کثرت در مراتب، چه وجود در نزد عارفان لایشرط مقسمی بوده و منحصر در ذات حق است.

در اینجا لازم است توضیح مختصری در باب سه اصطلاح لاشرط مقسمی، لاشرط قسمی و بشرط لاشیء داده شود. برای وجود خارجی سه اعتبار در نظر گرفته می‌شود. اگر وجود خارجی به شرط جمیع اسماء و صفات لحاظ شود به آن وجود بشرط شیء گویند؛ اگر وجود خارجی به شرط عدم اسماء و صفات اعتبار شود از آن به عنوان وجود بشرط لا یاد می‌شود؛ اما گاهی وجود خارجی را بدون هیچ قید و شرطی لحاظ می‌کنیم که آن را وجود لاشرط گویند؛ وجود لاشرط خود به دو قسم تقسیم می‌شود؛ یکی لاشرط مقسمی و دیگر لاشرط قسمی. در لاشرط قسمی وجود را بدون همه قیود در نظر می‌گیریم اما هنوز مقید به یک قید است و آن قید همان اطلاق و لاقیدی است. از این وجود به وجود منبسط نیز یاد می‌شود. اما وجود لاشرط مقسمی عاری از هرگونه قیدی است، حتی قید اطلاق و آن مطلق وجود است (قصری، ۱۳۷۵: ۲۲).

مطلق از اطلاق و لا اطلاق هم بی نیاز از وصف جفت و طاق هم

پس از آنجا که وجود در نزد عارفان منحصر در وجود لاشرط مقسمی است، همان نقدی که بر کثرت تباینی مشائی وارد است بر کثرت تشکیکی وجود نیز وارد خواهد بود؛ زیرا در تشکیک وجود - آن چنان که گفته شد - کثرت امری حقیقی است آن چنان که وحدت امری حقیقی خواهد بود. لکن بنابر وحدت شخصی وجود، هیچ گونه کثرتی به حریم وجود حق راه ندارد و هرگونه کثرت، ناظر به تعینات فیض منبسط - که مظهر ذات حق است - راجع می‌شود. براساس تشکیک وجود، هر موجودی گرچه عین ربط محض به واجب الوجود بالذات است لکن واقعاً سهمی از هستی دارد. به بیانی در حکمت متعالیه وجود بشرط لا همان واجب است و وجود بشرط اطلاق، فعل او، و وجود بشرط شیء و مقید، اثر اوست و هر سه از حقیقت وجود بهره‌مند بوده و کثرتشان مانند وحدتشان، به وجود راجع بوده، وجودی است.

اما در عرفان، هر سه این موارد مذکور، تعین وجود واجب‌اند و از حقیقت وجود بهره‌ای ندارند و کثرت آنها مانند وحدتشان، تشکیک ظهوری است نه وجودی.

بنابراین، کثرت بشرط لا، لاشرط قسمی و بشرط شیء از سنخ ظهور است و ربط آن با لاشرط مقسمی، ربط نمود به بود و آیه به ذی آیه و موج به آب است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۴).

براساس تشکیک خاصی، هرگز نمی‌توان وحدت مطلق، بساطت مطلق و مانند آن را برای حقیقت وجود به طور اتم اثبات نمود، زیرا هرچند واجب الوجود بنابر نظر حکمت متعالیه، بسیط الحقیقه است لکن، براساس تشکیک وجود، بساطت آن نسبی است نه نفسی؛ یعنی نسبت به

فیض خود که مقام بشرط لا (احدیت) است بسیط محض بوده، هیچ قیدی ندارد ولی از آنجا که خود مقید به قید اطلاق و طرد کثرت است پس در نفس ذات خود قیدی دارد که مانع از اطلاق نفسی و ذاتی وی خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۱).

از مجموع مباحث گذشته می‌توان نتیجه گرفت که تشکیک در نظر مشائیان عبارت است از تفاوت تشکیکی در اصل و ذات اشیا؛ چرا که در نزد ایشان، اشیا حقایق متباین از یکدیگرند. اما تشکیک در نظر ملاصدرا و حکمت متعالیه عبارت است از تفاوت تشکیکی در حقیقت واحدی که اختلاف در مراتب آن به شدت و ضعف و نحو آن است و در نظر عارفان، تشکیک در حقیقت واحد دارای مظاهر است، بلکه وجود واحد شخصی است که دارای مظاهر متعدد است؛ پس تشکیک در حکمت متعالیه به مراتب وجود است و در عرفان به مظاهر وجود. پس مشخص شد که تشکیک در نظر حکمت متعالیه و عرفان، مشترک است به اشتراک لفظی، به این معنا که در تشکیک وجود مورد نظر حکمت متعالیه، تشکیک به معنای تفاوت مراتب وجودات در شدت و ضعف، کمال و نقص، اولیت و ثانویت، اولویت و عدم آن و تقدم و تأخر است. اما در بیان عارفان، تشکیک به معنای سعه و ضیق مجالی و مظاهر است، یعنی در حقیقت تشکیک راجع است به ظهورات نه در حقیقت وجود.

وحدت و کثرت

از جمله مباحث مهمی که پیرو بحث از وجود و موجود، مطرح می‌گردد، بحث پیرامون وحدت و یا کثرت (رک: آملی، ۱۳۷۷: ۱۰۰ - ۸۸). وجود و موجود است. به طور کلی می‌توان نظریات مطرح شده در این باره را در چهار مورد بیان نمود:

الف) کثرت وجود و کثرت موجود

ب) وحدت وجود و وحدت موجود

ج) وحدت وجود و کثرت موجود

د) وحدت وجود و موجود در عین کثرت

الف) کثرت وجود و کثرت موجود (مکتب فلاسفه مشاء)

این دیدگاه که به حکمای مشائی منتسب است به کثرت وجود و کثرت موجود حکم می‌کند آن‌چنان‌که گفته شد، موجودات در نزد مشائیان حقایق متباینه به تمام ذواتها بسیطه هستند، بنابراین تعدد و تکثر موجودات در نظر ایشان امری غیرقابل انکار و تردید است. ایشان براین عقیده‌اند که هر موجودی، وجودی خاص به خود دارد و به عدد موجودات، وجود برای آن‌ها قایل‌اند. متأله سبزواری از این دیدگاه به‌عنوان توحید عامی یاد کرده که شأن اهل تفرقه بوده و البته در نزد محققان حکمت و عرفان، قولی سخیف است

و عند مشائیه حقایق تباین و هو لدی زاهق

(سبزواری، ۱۳۸۰: ۵).

ب) وحدت وجود و وحدت موجود

می‌توان قائلان به این نظریه را به دو دسته تقسیم کرد: الف) جهله صوفیه، ب) اکابر صوفیه و عرفا تشابه این دو دسته تنها در عنوان وحدت وجود و وحدت موجود است و در اصل سخن از یکدیگر متمایزند.

اعتقاد جهله صوفیه

ایشان براین عقیده‌اند که وجود یک فرد، یک مصداق و یک حقیقت و واقعیت بیشتر ندارد و آن خداست، منتها همین مصداق حقیقی و واقعی که وجود خداست، اطوار و شئون گوناگون پیدا می‌کند، مثلاً در آسمان به صورت آسمان و در زمین به صورت زمین.

اعتقاد اکابر صوفیه و عرفا

ایشان معتقدند که وجود یک فرد و مصداق و واقعیت بیشتر ندارد منتها آن یک فرد و مصداق، افزون‌بر مرتبه مجالی و مظاهر، مرتبه ذاتی نیز دارد.

پس تمایز این دو نظر آشکار شد که دسته اول غیر از مرتبه مجالی و مظاهر، مرتبه ذاتی برای خداوند قایل نیستند بر خلاف نظر اکابر که افزون‌بر مرتبه مجالی و مظاهر، به مرتبه ذات برای وجود، قایل‌اند.

ج) وحدت وجود و کثرت موجود (مکتب ذوق النأله)

براساس این نظر، وجود واحد است و هیچ کثرتی در آن نیست، نه به حسب انواع و نه به جهت افراد. فرد یگانه و راستین وجود، واجب‌الوجود است و موجودات دیگر ذواتی هستند که نسبتی با وجود [واجب‌الوجود] دارند. ایشان وجود را در واجب‌الوجود، اصیل می‌دانند و ماهیت را در موجودات دیگر و ممکنات دارای اصالت قلمداد می‌کنند.

صدرالمتألهین در تبیین این قول می‌گوید:

ذهب جماعة الى أنَّ الوجود شخص واحد، هو ذات الباري تعالى، والماهيات امورٌ
حقيقية موجوديتها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى،
فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كليُّ له افراد متعددة و هي الموجودات
(ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱: ۷۱).

به این معنا که وجود واحد شخصی است، در صورتی که موجود یک مفهوم کلی است که دارای مصادیق متعدده می‌باشد. در نزد ایشان مشتق اعم است از سه معنا:

الف) ذات ثبت له مبدأ الاشتقاق

ب) ذات المنسوب الى مبدأ الاشتقاق

ج) خود مبدأ اشتقاق

تقریر نظر ایشان با توجه به سه معنای مشتق به این گونه خواهد بود که: وجود در واجب‌الوجود اصیل بوده و اطلاق موجود بر واجب از قبیل اطلاق مشتق بر مبدأ اشتقاق است. اما در ممکنات، ماهیت اصیل است و اطلاق موجود بر ممکنات از قبیل اطلاق مشتق بر منسوب به مبدأ اشتقاق است.

پس در قضیه «خدا موجود است» یعنی او حقیقت هستی و وجود است اما در قضیه «آسمان، موجود است» یا «زمین موجود است» یعنی اینکه آسمان و زمین چیزی است که با حقیقت وجود، دارای نسبتی است و منتسب به وجود است.

د) وحدت وجود و موجود در عین کثرت

از این قول با عنوان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز یاد می‌شود که مختار عرفای شامخین می‌باشد. صدرالمتهلین در مواضع نهایی بحث «علت و معلول» در *سفار* بر این قول قویم، معتقد بوده است. متألّهین از عرفا برای فهم بهتر این قول به «نفس و مراتب نفس» مثال می‌زنند که:

النفس فی وحدته کل القوا و فعلها فی فعله قدانطوا

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۲)

چه در حکمت متعالیه برای نفس مراتبی قایل‌اند که عبارت است از: احساس، تخیل، توهّم و تعقل؛ منتها براساس نظام مراتب همواره ذات شیء را مرتبه بالاتر آن تشکیل می‌دهد و مراتب پایین‌تر، مظهر مرتبه بالاتر قلمداد می‌شوند. پس در همه این مراتب، این قوه عاقله (نفس) است که جریان دارد و این همان وحدت در کثرت است و از طرفی مراتب دیگر نفس، ظهورات مراتب بالاتر هستند که این همان کثرت در وحدت است. متألّه سبزواری در حاشیه خود بر *سفار* مثال دیگری را ذکر می‌کند با این مضمون که اگر انسان در اتّاقی از آئینه قرار گیرد عکس وی در آئینه‌های متعدد منعکس می‌شود. در این صورت انسان و انسانیت (به عنوان عکس‌های انسان در آئینه‌ها) متکثر است در عین اینکه واحد هستند، یعنی تکثر و کثرت با ملاحظه عکسیت است که این کثرت منافی وحدت شخص انسان نخواهد بود؛ زیرا که عکس از آن‌رو که عکس است چیزی غیر از صاحب عکس به صورت مستقل نیست، بلکه وسیله برای رؤیت صاحب عکس است. به همین جهت عرفا، نسبت حق را به موجودات نسبت عکس به عاکس و ظل به ذی ظل می‌دانند.

نتیجه بحث و بیان قول حق در میان اقوال یاد شده

با توجه به اقوال یاد شده در مباحث فوق به نظر می‌رسد که بین دو قول اکابر صوفیه و عرفا و قول چهارم که منسوب به عرفای شامخین است شباهت‌هایی وجود دارد.

اکابر صوفیه و عرفا معتقد بودند به وحدت وجود و موجود در عین حالی که وجود را دارای دو مرتبه ذات و مرتبه مجالی و مظاهر می‌دانستند. نظر عرفای شامخین نیز عبارت بود از وحدت وجود و موجود در عین کثرت. در این دیدگاه نیز مانند قول اکابر صوفیه و عرفا، مراتب و ظهورات مانند عکس‌هایی هستند که در آئینه‌های موجودات منعکس شده‌اند، یعنی کثرت در موجود و وجود خارجی نیست بلکه کثرت با ملاحظه عکسیت و مظهریت است و این همان قول

اکابر صوفیه و عرفاست که بر این عقیده بودند که وجود خارجی یک مصداق در خارج بیشتر ندارد و مراتب به ظهورات آن حقیقت واحد است نه در خود آن حقیقت. پس مشخص می‌شود که تفاوت این دو قول به تفاوت در نحوه بیان آن‌ها باز می‌گردد و مغز کلام هر دو یکی است و هر دو گروه به وحدت حق حقیقه حق معتقدند.

مضاف بر اینکه اقوال یادشده دیگر، مستلزم وحدت عددی حق می‌باشند. در اینجا لازم است برای توضیح مطلب به اقسام وحدت اشاره شود (رک: آشتیانی، ۱۳۸۲: ۲۰۶).

الف) وحدت حق حقیقه

ب) وحدت عددی

الف) وحدت حق حقیقه

وحدتی است که در مقابل کثرت قرار نمی‌گیرد بلکه شامل بر کثرات است؛ به عبارتی وحدتی است که بر حسب تعقل و وجود خارجی توقف بر مقابله با کثرت نداشته باشد بلکه هر چه دامنه کثرت وسیع‌تر باشد، وحدت تأکید و تثبیت می‌شود.

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد (حافظ)

ب) وحدت عددی

وحدتی است در برابر کثرت، یعنی یک است در برابر دو. این نوع از وحدت اظهار عدد و عادت است. لازمه وحدت عددی، محدودیت و تناهی است.

در بیان قول حق باید دید که کدام یک از اقوال یادشده براساس وحدت حق حقیقه پی‌ریزی شده است. قول جهله صوفیه مستلزم انکار حق به وحدت حق حقیقه بوده، چه در این نظر موجودات متعدد که بالذات وجود دارند هر کدام داعیه حق بودن کرده، مشعر به قول همه‌خدایی است.

قول کثرت وجود و کثرت موجود، در نظر تحلیلی، قایل به محدودیت حق است، چرا که ایشان به تباین موجودات به تمام ذات قایل بوده خداوند را یکی از افراد وجود می‌دانند. در نتیجه وحدت خداوند در نظر ایشان، وحدت عددی است و وحدت عددی قول به محدودیت حق است.

در قول منسوب به ذوق التألّه، ماهیت در مقابل وجود قرار می‌گیرد در صورتی که ماهیت، قسیم وجود است؛ نتیجه این قول نیز محدودیت حق است. البته این قول در پرداختن به مسئله «جعل» بیشتر مورد تحلیل قرار خواهد گرفت و نظر نهایی مطرح خواهد شد.

تجلی

بحث «تجلی» از اندیشه‌های اساسی و محوری عرفان اسلامی است به صورتی که می‌توان جهان‌بینی عرفانی را جهان‌بینی تجلی الهی دانست. اهمیت مبحث تجلی در عرفان به این نکته اساسی بازگشت دارد که براساس نظام وحدت وجود در منظر عرفانی، تمامی دایره وجود از غیب و شهود همگی حق هستند و این وجود حق است که در همه جا حضور دارد، بلکه حضوری جز نفس حضور او نیست. با توجه به این مطلب توجه کثرات در خارج ازسویی و سریان فیض وجود از ذات غیب هویت به سایر مراتب وجود ازسوی دیگر ضرورت پرداختن به مبحث تجلی را روشن می‌کند.

مبحث تجلی در عرفان ابن عربی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد تا جایی که برخی، عرفان نظری ابن عربی را نظریه‌ای معطوف به تجلی می‌دانند (ایزوئسو، ۱۳۷۸: ۱۷۳ - ۱۶۶). ابن عربی علم تجلی را پس از علم به اسمای الهی دومین دانش مهم در عرفان اسلامی می‌داند (رک: محمودالقراب، ۱۴۱۶: ۱۸۳). تجلی از آن‌رو در جهان‌بینی عرفانی اهمیت دارد که هم جنبه فاعلی عالم را تأمین می‌کند و هم جنبه غایی و هم اصل معنادار بودن آن را.

اندیشه تجلی، تلقی خاصی از مسئله صدور کثرت از وحدت است. عرفا پس از بیان وحدت وجود برای توجیه کثرت از نظریه تجلی به عنوان رابطه بین حق و خلق بهره گرفته‌اند و حل پارادوکس وحدت وجود و کثرت موجودات را از این رهگذر ممکن ساخته‌اند. به‌طور کلی نزول وجود در سلسله مراتب وجود به دو نحو قابل بیان است، یکی به حالت تجلی و دیگر حالت تجافی.

در حالت تجافی وجود از مرحله مافوق جدا شده و در مرتبه مادون قرار می‌گیرد و دیگر ارتباطی با مرتبه مافوق یعنی مرتبه پیشین خود ندارد؛ مانند جداشدن قطره باران از ابر و فروریختن باران.

اما در تجلی، وجود با حفظ مراتب مافوق در مادون تجلی می‌کند، یعنی مرتبهٔ مادون، مظهر مرتبهٔ مافوق بوده و در مرتبهٔ مادون ظهور دارد و اساساً مرتبهٔ مادون، نفس ظهور مافوق خود است. در بینش عرفانی، عالم ظهور وجود حق است. بر همین اساس است که عرفا خداوند را فاعل بالتجلی می‌دانند. سلسله مراتب تجلی در منظر عرفا در سه مرحله و مرتبهٔ کلی ذکر شده است: اولین تجلی، تجلی ذات به ذات در مقام ذات است. با این تجلی، تعیین اول که همانا مرتبهٔ احدیت باشد محقق می‌شود. تجلی دوم تجلی ذات به ذات در مقام اسما و صفات است. با این تجلی مرتبهٔ واحدیت تحقق می‌یابد. سومین تجلی تجلی ذات به اسما و صفات در مقام فعل و خارج است. با این تجلی است که عالم خارج به ظهور می‌رسد (آملی، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

نتیجه

با نظر به آنچه در پیش مورد بررسی قرار گرفت باید گفت «وحدت وجود» در نظرگاه عارفان نه تنها به عنوان یک آموزه بلکه به عنوان اصلی اصیل و تغییرناپذیر مطرح است. بنابراین رویکرد ایشان به مبحث «وجود» دیگر مباحث ایشان را تحت الشعاع قرار داده با این نظریه همراه و همسو می‌کند.

در عرفان بنابر دیدگاه خاص نسبت به وجود، نزول به حالت تجلی است نه تجافی. یعنی وجود با حفظ مراتب مافوق در مراتب مادون نزول می‌کند و مرتبهٔ مادون مظهر مرتبهٔ مافوق بوده، مراتب مافوق در مراتب مادون ظاهرند. به عبارتی هرگز بین هیچ‌یک از مراتب فاصله‌ای وجودی، حایل نخواهد بود.

در باب تشکیک نیز عارفان معتقد به تشکیک در مظاهرند و نه در مراتب وجود؛ چه از دیدگاه عارف کامل، غیر از وجود حق چیز دیگری نیست که هویدا و آشکار باشد، بنابراین در حق اختلافی وجود نخواهد داشت تا به قوت و شدت و ضعف بازگردد و مراتب مختلف به وجود آیند، پس تشکیک نزد عارفان، تشکیک ظهوری است نه وجودی. بنابراین کثرت بشرط لا، لا بشرط قسمی و بشرط شیء از سنخ ظهور است و ربط آن با لا بشرط قسمی، ربط نمود به بود و آیه به ذی آیه خواهد بود. با توجه به این مطلب، مشخص می‌شود که تشکیک در نظر حکمت و عرفان مشترک به اشتراک لفظی است، به این معنا که در تشکیک مورد نظر مشائیان، تشکیک به معنای تفاوت تشکیکی مطلق خارج محمول است و تشکیک به معنای خاصی به معنای تفاوت

مراتب وجودات در شدت و ضعف؛ اما در نظر عارفان، تشکیک به معنای سعه و ضیق مجالی و مظاهر است. بنابراین قول حق در باب توحید قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت می‌باشد، چه اقوال دیگری از قبیل کثرت وجود و موجود و یا وحدت وجود و موجود و یا وحدت وجود و کثرت موجود همگی متضمن نوعی کثرت و به عبارتی بیانگر وحدت عددی برای حق خواهند بود؛ درحالی‌که وحدت حق تعالی، وحدت حقه حقیقه است که مقابلی نخواهد داشت. بلکه کثرات را شامل است و کثرات مؤید آن خواهند بود و این از آن باب است که وجود در نظام عرفانی وحدت وجودی، متن و حاق واقع را پر کرده و درواقع مطلق وجود در عرفان مورد توجه است نه وجود مطلق که صرف مفهوم می‌باشد.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، مهدی. ۱۳۷۷، *اساس التوحید*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- آملی، محمدتقی. (۱۳۷۷ ق)، (*دررالفوائد*) تعلیقه بر شرح منظومه) با مقدمه حسن مصطفوی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۳)، *التجلیات الالهیه*، ترجمه محمدحسین دهقانی فیروزآبادی، قم: صحیفه معرفت.
- _____ . (۲۰۰۳ و ۲۰۰۲)، *اصطلاح الصوفیه*، با تحقیق و ضبط و مقدمه عبدالرحمن ماردینی، دمشق: دار المحبة، بیروت: دار آیه.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوتیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: نشر روزنه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶)، *رقیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهاردهم، تهران: دانشگاه تهران
- _____ . (۱۳۷۲)، *تحریر تمهیدالقواعد*، تهران: الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹)، *انه‌الحق*، چاپ دوم، قم: قیام.

- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶)، *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، هادی. (۱۳۶۹)، *شرح غررالفوائد*، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۳۸۰)، *اسرارالحکم*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران: چاپ اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا). (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم: منشورات مصطفوی.
- شیرازی، قطب الدین. (بی تا)، *شرح حکمة الاشراق*، قم: بیدار.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳)، *شرح الاشارات و التنبیها*، چاپ دوم، قم: دفتر نشر کتاب.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس* لمحمد ابن حمزه فناری، به اهتمام محمد خواجهی، تهران: مولی.
- قیصری، محمدداود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *اصطلاحات الصوفیة*، قم: بیدار.
- لاهیجی محمد. (۱۳۷۱)، *شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز)* مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران زوآر.
- محمودالغراب، محمود. (۱۴۱۶)، *شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر*، دمشق: دارالایمان.
- المرزبان، بهمنیار. (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.س.
- مطهری، علی (۱۳۷۵)، *مقالات فلسفی*، صدرا: تهران.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.