

بررسی انتقادات حکیم خواجهویی

دربارهٔ نظریهٔ وحدت وجود عرفانی

محمود صیدی^(۱)

محمدجواد پاشایی^(۲)

چکیده

کلیدواژگان: عرفان نظری، وحدت وجود، واجب‌الوجود، استدلال عقلانی، مغالطه، حکیم خواجهویی.

«وحدت وجود» بعنوان اساس و بنیان عرفان نظری، در طول تاریخ تفکر اسلامی همواره محل بحث‌های فراوانی میان اندیشمندان بوده است. ملا اسماعیل خواجهویی، از متفکران و متکلمان عصر صفویه و دوران بعد از ملا صدر است که به نقادی این نظریه پرداخته و آن را از جهات گوناگون بچالش کشیده است. خواجهویی بر اساس تبیین وجودی واجب‌الوجود با موجودات ممکن، وجود مطلق نبودن واجب‌الوجود، اقامه نشدن استدلال عقلانی در اثبات وحدت وجود و نارسایی استدلال‌های برخی از عارفان و متصوفان در اثبات وحدت وجود، این نظریه را نامقبول و نادرست میدانند. اما در پژوهش حاضر بیان شده که انتقادات خواجهویی ناشی از مغالطه و خلط میان معانی مختلف اصطلاحات علوم فلسفه و کلام با عرفان نظری است؛ هر چند که در برخی موارد - مانند اقامه نشدن استدلال عقلانی از سوی عارفان در اثبات وحدت وجود - انتقاد او صحیح بنظر میرسد.

مقدمه

وجود برخی اختلافات در برداشت از آیات قرآن کریم، سبب بوجود آمدن جریان‌های فکری گوناگون در تبیین و تفسیر عقلانی آیات میان متفکران و اندیشمندان مسلمان شد؛ بگونه‌یی که مکاتب مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی هر یک با نگرش خاص خود به مسائل مختلف الهیاتی در عالم اسلام پرداختند و همین امر سبب پیدایش دیدگاه‌ها و رویکردهای گوناگون میان آنها شد. از دیدگاه ادیان الهی، بویژه اسلام و طبق آیات قرآنی^۱، خداوند خالق همهٔ موجودات است و همهٔ موجودات نیازمند و محتاج او هستند. ولی مسئلهٔ اصلی، تبیین چگونگی ارتباط و نیازمندی مخلوقات به خالق هستی‌بخش است. غالب متکلمان، نظریهٔ حدوث زمانی عالم و اکثر فلاسفه

(۱). استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)؛ m.saidiy@gmail.com

(۲). استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد، تهران، ایران؛ mjpushaei@shahed.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۴/۲۶ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.27.1.3.9

نظریه حدوث ذاتی جهان بدلیل ممکن ذاتی بودن آن را برگزیدند. اما عرفای مسلمان شیوهی دیگر در تبیین مسئله نیازمندی خالق به مخلوق ارائه دادند و آن رابطه تجلی میان خداوند و مخلوقاتش است. طبق این نظریه، همه موجودات شئون، مظاهر، تجلیات اسماء و صفات خداوند هستند که بالاترین فقر و نیاز وجودی را به خالق خویش دارند. پذیرش این نکته منجر به نظریه «وحدت وجود» گردید که بیانگر رابطه تجلی و تشأن در رابطه خالق و مخلوق است و بعنوان اصلیتین مسئله عرفان نظری در مکتب عرفانی ابن عربی مطرح میشود.

در باره نظریه وحدت وجود، همواره دیدگاهها و مواضع مختلفی میان صاحب نظران و اندیشمندان عالم اسلام وجود داشته است؛ بگونه‌یی که برخی از آنان مانند فیاض لاهیجی بدلیل ظاهر غیراستدلالی این نظریه به توجیه آن پرداختند (فیاض لاهیجی، بی تا: ۴۳/۱)، برخی دیگر مانند ملاصدرا سعی در اثبات برهانی آن داشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲/۲۸۸ - ۲۸۷) و برخی نیز مانند خواجه‌ی این نظریه را نقد کرده‌اند.

ملاصدرا ضمن اثبات تشکیکی بودن وجود، وحدت آن را نیز اثبات کرده است (همو، ۱۳۸۳: ۱/۱۷۷ - ۱۷۶). بدین ترتیب، ارتباط موجودات با خداوند از دو جهت سلسله طولی (اسباب و علل) و بدون واسطه (وجه خاص) میباشد (همانجا). رابطه طولی خداوند با همه موجودات که در سلسله نظام علی و معلولی تبیین میگردد، بیانگر ارتباط او با مخلوقات از طریق اسباب و علل و بواسطه آنهاست. ارتباط بدون واسطه خداوند با موجودات - وجه خاص خداوند با هر موجودی - همان

وحدت مظاهر وجودی است که ملاصدرا آن را با استفاده از رابط بودن وجود معلولها اثبات کرده است.

آن اثباتنا لمراتب الوجودات المتکثرة و مواضعتنا فی مراتب البحث و التعلیم علی تعددها و تکررها لاینافی ما نحن بصده ... من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقيقةً كما هو مذهب الأولیا و العرفا (همان: ۸۳).

او در ادامه تأکید میکند که اثبات برهانی رابط بودن موجودات متعدد، در حقیقت برهانی نمودن وحدت وجود عارفان است که وی با استفاده از اصالت وجود، تشکیک وجود و نظام علیت مدلل ساخته است. صدرالمآلهین تصریح میکند که نظر نهایی او درباره رابطه مخلوقات با خالق یا رابطه علت با معلول، رابط بودن معلول نسبت به علت یا مظاهر و شئون بودن موجودات نسبت به حقیقت هستی است.

أن الوجودات وإن تكثر و تمايزت، إلا أنها من مراتب تعینات الحق الأول و ظهورات نوره و شؤونات ذاته، لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة (همانجا).

یکی از نکات قابل توجه در دیدگاه ملاصدرا درباره وحدت وجود اینست که همه موجودات در این اصل که مظاهر و شئون خداوند هستند، یکسانند و حق تعالی تجلی کننده بر همه موجودات و مظهر همه آنهاست.

أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فardاً هو الحقیقة و الباقي شؤونه، و هو الذات و غیره و أسماؤه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و شؤونه، و هو الموجود و ما وراءه

جهاته و حیثیاته (همان: ۳۲۲/۲).

محمد اسماعیل خواجویی، از حکیمان و متکلمان عصر صفویه و بعد از ملاصدر است که رسائل و کتابهای بسیاری در زمینه مسائل گوناگون فلسفی-کلامی نگاشته است.^۲ خواجویی در بسیاری از آثار خود به نقادی صوفیه و دیدگاههای آنها پرداخته و معتقد است بسیاری از مبانی آنها با استدلالهای عقلانی و منقولات شرعی سازگاری ندارد (خواجویی، ۱۳۸۳ الف: ۲۰۲). او رساله‌یی نیز در نقد نظریه وحدت وجود دارد که از جهات مختلفی به این نظریه انتقاد کرده است. تا آنجا که نگارندگان این سطور جستجو کردند، تاکنون پژوهشی درباره بررسی و تحلیل افکار خواجویی صورت نگرفته است. بهمین دلیل نوشتار حاضر به بررسی نقادانه نظریه این متکلم و متفکر عصر صفوی در مورد وحدت وجود میپردازد.

۱. تباین واجب‌الوجود با موجودات ممکن

اساس و بنیاد نظریه وحدت وجود مبتنی بر واحد بودن حقیقت وجود، عدم اختلاف در مراتب آن و در نتیجه، تباین نبودن مراتب وجودات امکانی با واجب‌الوجود است، بگونه‌یی که از دیدگاه عارفان «از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق، یک وجود است که بحسب اختلاف تجلیات و تعینات مسمی به مراتب و حضرات [خمس] گشته است» (جامی، ۱۳۷۰: ۶۵). همچنین طبق این دیدگاه، تفاوت وجود ممکنات با حقیقت وجود مطلق صرفاً به ظاهر و مظهر بودن است (قونوی، ۱۳۷۱: ۶۹)^۳، بهمین دلیل خواجویی به نقد این مبنا پرداخته است. از نظر او، مفهوم وجود میان همه وجودات ممکن

مشترک معنوی است (خواجویی، ۱۳۸۳ اب: ۱۳۸)، زیرا این مفهوم بر همه موجودات ممکن به یک معنی حمل میگردد و از این حیث یعنی اشتراک معنوی مفهوم وجود، تفاوتی میان موجودات ممکن نیست و همه آنها در این حکم یکسانند. اما مصادیق مفهوم وجود هر یک بالذات متباین از دیگری است، بگونه‌یی که هیچ وجه اشتراکی میان آنها وجود ندارد (همانجا).

با توجه به این دو مطلب - یعنی اشتراک مفهوم وجود و تباین مصادیق آن در میان ممکنات - خواجویی بیان میکند که واجب‌الوجود بدون اینکه نیازی به انضمام یا لحوق شیء دیگری به آن باشد و صرفاً با ذات، هویت و حقیقت خویش موجود است، بگونه‌یی که از هر موجود دیگری بالذات متمایز بوده و با آن متباین است. از اینرو واجب‌الوجود، مفهوم وجود، مصداق یا فردی از آن و حتی معروض چنین مفهومی نیست، چراکه حقیقت واجب‌الوجود بالذات از موجودات ممکن متباین است. بعقیده خواجویی ظاهر شریعت یعنی آیات قرآنی و احادیث معصومین (علیهم‌السلام) نیز بر این امر دلالت دارد (همانجا)^۴.

بنابراین، صادق بودن حمل مفهوم وجود بر واجب‌الوجود بدلیل خصوصیت ذات اوست، بدون اینکه در این حمل نیاز به خصوصیت دیگری باشد. از اینرو در حمل مفهوم وجود بر خداوند نیاز به قائم بودن مبدأ موجود به ذات حق تعالی نیست، مانند حمل ذاتیات بر صاحب ذات که در این حمل نیازی به قیام مبدئی نیست بلکه محمول بدون واسطه قائم به موضوع است. اما حمل موجود بر موجودات ممکن اینگونه نیست بلکه صادق بودن

حمل معنای موجود (مفهوم وجود) بر این موجودات، بدلیل قیام و عروض وجود به آنهاست، مانند حمل نمودن اعراض که بواسطه قیام مبدأ محمول به ذات موضوع است (همانجا).

خواجویی این ملاک را در مورد صفات حقیقی خداوند نیز جاری میدانند. به این بیان که ذات خداوند بدون نیاز به قیام مبدئی محمول صفات حقیقی مانند علم، حیات و... است ولی در مورد موجودات ممکن چنین نیست.

پس فرق میان واجب و ممکن در حمل معنای موجود [مفهوم وجود] و سایر صفات حقیقیه و انتزاعیه بین است، چه در همه آنها منشأ انتزاع و مصداق حمل، خصوص ذات واجب و محض حقیقت اوست بی اعتبار امر دیگر، به خلاف ممکن (همان: ۱۳۹-۱۳۸).

او از این نکته در بحث جعل استفاده میکند؛ به اینکه ماهیت ممکن نیازمند جعل جاعل است اما وجود ممکن الوجود و موجودیت آن، از ماهیت آن انتزاع میگردد زیرا ماهیت آن بدلیل جعل جاعل تحقق یافته است (همان: ۱۳۸) و بدین جهت مفهوم وجود از تحقق آن انتزاع میگردد.

— بررسی و نقد دیدگاه خواجویی

بنظر میرسد نظریه خواجویی در مورد اشتراک مفهوم وجود میان ممکنات از یکسو، و تباین مصادیق آن از سوی دیگر، بنوعی متناقض است زیرا مشترک بودن مفهوم وجود بیانگر انتزاع مفهومی مشترک از مصادیق گوناگون است و بهمین دلیل وجود جهت مشترک مصداقی میان آنهاست. چراکه اگر هیچ جهت اشتراکی میان مصادیق مفهوم

واحد نباشد، انتزاع مفهوم مشترک و یکسان امکان ندارد و ادعای چنین امری، بمنزله عدم تطابق مفهوم با مصداق و در نتیجه، مغالطه و سفسطه در ادراکات انسانی است. بنابراین پذیرش مشترک بودن مفهوم وجود لزوماً بمعنای بودن جهت اشتراکی در مصادیق و نداشتن تباین در مصادیق مفهوم وجود است.

با توجه به این نکته، ادعای خواجویی مبنی بر معروض مفهوم وجود نبودن واجب الوجود و تباین حقیقی آن با موجودات ممکن، صحیح نیست، زیرا مفهوم وجود از حقیقت یا هویت واجب الوجود نیز انتزاع میگردد بدون اینکه در این مورد تفاوتی میان واجب الوجود با سایر موجودات ممکن باشد. دلیل این مطلب اینست که فرض عروض عدم بر واجب الوجود بالذات، امتناع ذاتی دارد، زیرا منجر به امکان ذاتی آن میگردد حال آنکه واجب الوجود فرض شده است نه ممکن الوجود. در نتیجه، بدلیل امتناع اجتماع نقیضین و نبود واسطه‌یی میان وجود و عدم، حقیقت واجب الوجود ذاتاً منشأ انتزاع مفهوم وجود است (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۴۵۰).

خواجویی در این قسمت اذعان میکند که ظاهر شریعت نیز بر تباین واجب الوجود با موجودات ممکن دلالت میکند. گذشته از اینکه مشخص نیست مقصود از ظاهر شریعت دقیقاً کدام آیات یا احادیث است، در شریعت مقدس نیز بیاناتی وارد شده که از آنها میتوان اشتراک مفهوم وجود میان واجب الوجود با ممکنات را استنباط نمود: «هو عزّوجلّ مُتَّبِعٌ موجودٌ لا مُبْطَلٌ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۰).

شایان ذکر است که ادعای خواجویی در ادامه این قسمت درباره انتزاع مفهوم وجود از حقیقت

ذات واجب الوجود با مدعای دیگر او در مورد تباین واجب الوجود با موجودات ممکن تناقض دارد، زیرا انتزاع مفهوم وجود لزوماً بمعنای داشتن جهت مشترک مصداقی است که با تباین کلی سازگار نیست. واجب الوجود و ممکن الوجود در موجود بودن و انتزاع مفهوم وجود تفاوتی ندارند و تفاوت آنها تنها در معلول بودن ممکنات و بینبازی از علت در مورد واجب الوجود است.

نتیجه آنکه، نظریه خواجه‌جویی توان بچالش کشیدن یکی از مهمترین مبانی وحدت وجود عرفانی را ندارد و صحیح نیست.

۲. وجود مطلق خداوند

وحدت وجود مبتنی بر وجود مطلق واجب الوجود است. وجود از نظر عارفان به مطلق و مقید تقسیم میشود که مظاهر و تجلیات، همگی وجودات مقید هستند (جندی، ۱۴۲۳: ۲۸۰). در مقابل، حقیقت ذات خداوند وجود مطلق است که حتی مقید به قید اطلاق هم نمیشد (قونوی، ۲۰۱۰: ۵۳) اما وجود منبسط یا نفس رحمانی، مطلق است که مقید به قید اطلاق است (همو، ۱۳۸۱: ۲۱۵). از آنجا که حقیقت خداوند در همه مظاهر و شئون تجلی میکند، وجود مطلق است که در همه مقیدات ظهور کرده است.

إنّ ذاته تعالی هو الوجود المطلق و الهویة الذاتیة المطلقة بحقیقتها الإطلاقیة و ذاتها الاحدیة... (همو، ۱۳۷۱: ۱۱۲).

بدین ترتیب مطلق بودن واجب الوجود یکی دیگر از اساسیترین مبانی وحدت وجود است که خواجه‌جویی انتقاداتی نسبت به آن مطرح کرده است. به اعتقاد او اساس بسیاری از اشکالات نظریه

وحدت وجود، مطلق دانستن وجود خداوند است (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۴۱). تقریر و نقد این انتقادات در ادامه بررسی میشود.

۱) مفهوم «وجود مطلق» امری اعتباری و معقول ثانی فلسفی است ولی صوفیه معتقدند واجب الوجود همان وجود مطلق است که در کثرات امکانی ظهور میکند (همو، ۱۳۸۳: الف: ۲۰۲). در حالیکه این ادعا معقول نیست زیرا وجود مطلق یا همان مفهوم وجود امری اعتباری است که ذهن انسان آن را از موجودات خارجی انتزاع میکند. بدلیل ذهنی بودن وجود مطلق و مفهوم وجود، واجب الوجود بودن آن صحیح نیست، زیرا مفهوم وابسته و نیازمند به ذهن انسان ممکن الوجود است و از اینرو واجب الوجود بودن آن بیمعنی است. از سوی دیگر، مفهوم وجود نیز بدلیل انتزاع از موجودات مختلف تشکیکی است. بدین بیان که از موجودات شدید، شدت وجود آن و از موجود ضعیف، ضعیف بودن آن انتزاع میگردد (همو، ۱۳۸۳: ب: ۱۳۹).

— بررسی و نقد

این اشکال خواجه‌جویی از خلط و اشتراک لفظی میان اصطلاح «مطلق وجود» در فلسفه و کلام با عرفان ناشی میشود. در فلسفه و کلام، مطلق وجود همان مفهوم آن است که بیقین امری اعتباری و ذهنی است. ولی در عرفان نظری مطلق وجود، مفهوم آن نمیشد بلکه وجود خارجی است که محدود یا مقید نیست. بعبارت دیگر، وجودی است که در همه مراتب ظهور و تجلی میکند: «مطلق وجود ظاهر واحد منبسط است بر کائنات و آن تعینات وجود ظاهر...» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۵۳). با توجه

به این نکات، اصطلاح مطلق وجود صرفاً مشترک لفظی میان فلسفه و کلام با عرفان نظری است و این اشکال خواجویی ناشی از خلط و اشتباه میان معانی متفاوت آن در علوم فلسفه و کلام با عرفان است.

(۲) در اشکال قبل، خواجویی بیان کرد که بدلیل ذهنی بودن وجود مطلق، واجب‌الوجود بودن آن معقول نیست. او در این اشکال میگوید که حتی اگر اشکال پیشین صرف‌نظر نماییم و وجود مطلق را امری خارجی فرض کنیم، لازم می‌آید که بدلیل اتحاد واجب‌الوجود با همه ممکنات، هر یک از موجودات خارجی واجب‌الوجود باشد و این امر نه تنها نامعقول است بلکه به کفر نیز می‌انجامد (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۳۹)، زیرا بدلیل واجب‌الوجود بودن همه موجودات، خدایی واحد در هستی و عالم متحقق نیست بلکه هر یک از مخلوقات شریک‌الباری هستند.

— بررسی و نقد

عرفا از سویی به وحدت وجود معتقدند و از سوی دیگر، به تبیین چگونگی نیازمندی مخلوقات به خالق هستی بخش نیز میپردازند. از نظر آنها بدلیل وجود رابطه تجلی یا ظهور میان علت و معلول، مخلوق بیشترین نیازمندی و فقر را به خالق خود دارد. بگونه‌بی که هیچگونه استقلالی نمیتوان برای آن فرض کرد: «معنی احتیاج ذاتی آنست که وصف ذات فقیر بود، بی انضمام امری دیگر به وی... پس به همه از جهت ظهور آن حقیقت محتاج [به او] بود» (جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۸). بنابراین رابطه تجلی و ظهور میان خداوند با موجودات، منجر به کفر یا تعدد واجب‌الوجود نمیگردد.

(۳) عرفا بر این باورند که حقیقت وجود، جزئی، کلی، عام، خاص، مطلق، مقید و... نیست بلکه حقیقتی واحد است که در همه مراتب ظهور دارد و تجلی میکند. از این حیث آنها وجود حقیقی خداوند را با اصطلاح ماهیت و کلی طبیعی در فلسفه و کلام خلط نموده‌اند و دچار مغالطه شده‌اند (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۴۳)، زیرا ماهیت لابلشروط مقسمی در نظر فلاسفه مقید به هیچ قیدی نیست و بر همه افراد کلی خود صادق است. هیچیک از قیود، جزئی، کلی، عام، خاص نیز در مقام ذات ماهیت نیست. در حالیکه حقیقت خداوند وجودی خارجی دارد و موجودی ذهنی نمیشد.

— بررسی و نقد

مقصود عرفا از لابلشروط مقسمی و اوصافی که برای آن بیان میکنند، معنای وجودی است نه مفهومی یا ماهوی. بدین معنی که حقیقت واجب‌الوجود محدود به هیچ حدی یا مقید به هیچ قیدی نمیشد (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴-۱۰۳)، زیرا در این صورت محدود یا مقید بودن او لازم می‌آید. بدین ترتیب سرایت دادن اصطلاح فلسفی لابلشروط به اصطلاح عرفانی آن صحیح نمیشد و منجر به مغالطه میگردد که خواجویی در این اشکال مرتکب آن شده است.

(۴) عرفا معتقدند ذات واحد یا همان وجود مطلق، فی‌نفسه کثرتی ندارد بلکه با قیود و تعینات اعتباری و تجلیات و تنزلات آن اضافات و تعینات اعتباری که به وی منضم میگردد، «توهم تعدد و کثرت حقیقی پیدا شده، و اما در حقیقت بجز آن ذات وحدانی دیگری نباشد و هر غیری که در توهم آید، خیالی است» (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۴۴).

با توجه به اینکه اثبات شد واجب الوجود با ممکنات تباین حقیقی و وجودی دارد، یکی بودن حقیقت وجود و اعتباری بودن ممکنات بی‌معنی است.

— بررسی و نقد

دیدگاه خواجویی مبنی بر تباین موجودات با واجب الوجود، صحیح نمی‌باشد و در نتیجه، این اشکال نیز بدلیل مبتنی بودن بر آن نادرست است. مضافاً اینکه در ادامه خواهد آمد که مقصود عرفا از وحدت وجود یا اتحاد آن، یکی گشتن یا ترکیب نیست بلکه اتحاد ظاهر با مظهر و احاطه وجود ظاهر به مظاهر خود است. از این حیث خلط در معنای اتحاد نیز می‌تواند اشکالی دیگر بر انتقاد خواجویی نسبت به وحدت وجود باشد.

۳. شهودی بودن وحدت وجود

با اینکه وحدت وجود اساسی‌ترین مدعای عرفان نظری است، معمولاً عرفا و متصوفه برای اثبات آن برهان عقلی اقامه نمی‌کنند و این مطلب را شهودی میدانند؛ به این معنا که هر کسی حجب نورانی و ظلمانی را از خود دفع کند، آن را بالعیان ادراک خواهد کرد. عرفا برای تبیین وحدت وجود برای کسانی که به مقام شهود نرسیده‌اند، از مثالهای موج و دریا، تابیدن نور در شیشه‌های رنگارنگ و تکرار عدد یک در مراتب مختلف اعداد (جامی، ۱۳۷۰: ۶۸-۶۷) استفاده می‌کنند. خواجویی در این قسمت نیز به نقادی این مدعای عرفا می‌پردازد که در ادامه بررسی و نقد می‌گردد.

بهترین طریقتی که عرفا در وصول به این مقام دارند اینست که چون نفس از خواب غفلت و نادانی بیدار شود، آگاه میشود که غیر از این عالم و

لذات آن، عالمی اعلی و لذاتی والاتر از لذات این عالم هست، [بهمین دلیل عارف] شروع به ترک لذات حسی و دنیوی میکند، و متوجه جانب احدیت (جل کبریائه) میشود (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۴۴). از آنجا که صوفیه نتوانستند وحدت وجود را با برهان و استدلال عقلانی اثبات کنند، مدعی شدند که عقل در عرفان و شهود راه ندارد و بدین سان عقل را که حجت خداوند نسبت به انسانهاست، کنار گذاشتند. این مدعا نه تنها با بدیهیات فطری بشری سازگار نیست بلکه با احادیث نیز در تناقض است: «أما إني إياك [یعنی به عقل] أمرٌ وإياك أنهي وإياك أعاقب وإياك أئيب» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱).

بدین صورت، عرفا عقل را بطور کلی از حجیت ساقط کردند و بجای آن به تمثیلات سخیف، شعرهای خیالی و قیاسهای مخالف قرآن استدلال نمودند و کاملاً به کشفها و شهودات خود تمسک جستند (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۴۱). آنها معتقدند:

عارف کسی است که حقتعالی او را بینا گردانیده باشد به ذات و صفات و افعال خود، و معرفت او از دیده حاصل شده باشد، و محقق آنست که مشاهده حق کند به کنه در هر متغیّر بی‌تعیین، زیرا حق اگر چه مشهود است در تعین به اسمی یا صفتی، اما منحصر و مقید نیست، مطلق مقید، و مقید مطلق نبود، و شهود را عبارت از رؤیت حق دانند بی‌حجاب، و امثال این خرافات و مزخرفات، بل ترّهات و تزریقات بسیار است (همان: ۱۴۲).

خواجویی برای اثبات مدعای خویش به فقراتی

از اشعار عرفا نیز استشهاد میکند:

نتوان به خدا رسید از علم کتاب

حجّت نبرد راه به اقلیم صواب

در معرفت خدا براهین حکیم

چون شکل حُباب دان و چون عکس سراب

(ادهم، ۱۳۸۱: ۷۳۶).

کسی که عقل دوراندیش دارد

به سر سرگشتگی در پیش دارد

ز دوراندیشی عقلِ فضولی

یکی شد فلسفی دیگر حلولی

خرد را نیست تاب نور آن روی

برواز بهراو چشم دگر جوی

دو چشم فلسفی چون بود احول

ز وحدت دیدن حق شد معطل

ز نابینایی آمد راه تشبیه

ز یک چشمی است ادراکات تنزیه

تناسخ ز آن سبب شد کفر و باطل

که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

بدان که بی نصیب از هر کمال است

کسی کور طریق اعتبار است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۹).

در اینجا حاصل نقد خواجه‌بوی به وحدت وجود

عرفانی اینگونه است که ادعای شهودی بودن

وحدت وجود و برهانی نبودن آن، با بدیهیات عقلی

و فطری بشری از یکسو و آیات و احادیث فراوانی

در حجیت عقل و لزوم اتباع آنها از سوی دیگر،

تناقض دارد.

— بررسی و نقد

بنظر میرسد در اینجا برخی از انتقادات خواجه‌بوی

به عرفا صحیح است، زیرا آنها در تبیین مسائل

عرفانی، استدلال محکم عقلانی ارائه نمیدهند و

در موارد زیادی با عقل و ادراکات آن مخالفت

میورزند که خواجه‌بوی برخی از آنها را بیان کرده

است. با اینحال این بمعنای برهانی نبودن یا قابل

اثبات استدلالی نبودن نظریه وحدت وجود نیست

بلکه فقط میتوان گفت که عرفا مهم‌ترین مدعای

خود را تبیین استدلالی ننموده‌اند و همین عدم بیان

را میتوان بعنوان نقصی در نظام تفکر عرفانی

دانست.

برغم اقامه نشدن استدلال عقلی برای اثبات

وحدت وجود از سوی عرفا اما آنها مؤیدات قرآنی و

روایی بسیاری در تبیین این دیدگاه آورده‌اند

(قونوی، ۱۳۷۲: ۶۴؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲۵) که برای

مثال به برخی از آنها اشاره میشود: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

مُحِيطٌ» (فصلت / ۵۴)، «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

كُنْتُمْ» (حدید / ۴)، «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا

هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۷)

و «أَنَا جَلِيسٌ مَنْ ذَكَرْتَنِي» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۴۹۶).

دلالت این روایت بر وحدت وجود اینگونه است

که خداوند احاطه کامل وجودی و قیومی به همه

موجودات دارد ولی «ذاکرین» این معنی را شهود

نموده و ادراک میکنند. نمونه‌های اینگونه احادیث

در منابع روایی معتبر شیعی فراوان دیده میشود که

پرداختن به آنها، پژوهشی مستقل میطلبد.

نتیجه اینکه، عرفا در مسئله وحدت وجود صرفاً

به برخی اشعار و قیاسهای مخالف قرآن — آنگونه

که خواجه‌بوی میپندارد — تمسک نکرده‌اند، بلکه

در اینباره به آیات قرآنی و احادیث نیز استناد

نموده‌اند.

ملاصدرا در حکمت متعالیه با استفاده از مبانی

خاص خود بویژه اصالت وجود، به اثبات وجود

رابط بودن معلول نسبت به علت میپردازد. از نظر او بدلیل اصیل بودن وجود و اعتباریت ماهیت، حقیقت یا واقعیت هر علت و معلولی، وجود یا هستی آن است زیرا وجود اصالت دارد و ماهیت بدلیل اعتباری بودن، حقیقت و واقعیت موجودات نیست. از سوی دیگر، علت وجود را به معلول افاضه میکند یا بتعبیر دیگر مجعول بالذات، وجود است و ماهیت بدلیل اصالت نداشتن، بالعرض مجعول میشود. علت، حقیقت و واقعیت یک شیء را ایجاد میکند که همان وجود است نه وجه اعتباری آن که ماهیت است. از اینرو معلول در حقیقت وجودی ذاتاً نیازمند، وابسته و فقیر علت میباشد، زیرا بر اساس اصالت وجود، حقیقت یا واقعیت معلول نحوه وجود او است که مجعول علت است و علت آن را به معلول افاضه کرده است. نتیجه اینکه، طبق اصالت وجود علت وجود معلول را ایجاد مینماید و معلول در وجود خویش - حقیقت و واقعیت آن - به علت نیاز دارد.

صورت منطقی استدلال ملاصدرا در اثبات وحدت وجود چنین است:

(الف) وجود اصیل است.

(ب) بدلیل مقدمه نخست، وجود مجعول بالذات است.

(ج) با توجه به مقدمه دوم، معلول در وجود و حقیقت خویش نیازمند و وابسته به علت است.^۸ ملاصدرا از این معنی به وجود رابط بودن معلول نسبت به علت و وجود مستقل بودن علت نسبت به معلول تعبیر میکند.

این برهان وجود رابط بودن همه موجودات نسبت به خداوند را اثبات مینماید، زیرا همه آنها معلول خداوندند.^۹

صدرالمتألهین در بسیاری از آثارش بیان میکند که مقصودش از رابط بودن همه موجودات نسبت به خداوند، همان وحدت وجود در نظر عرفا و مظاهر وجود بودن موجودات در نظر آنهاست، زیرا وجود رابط در حکمت متعالیه، همان مظهر و تجلی در عرفان است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۸؛ همو، ۱۳۹۳: ۲/۲۷۸). بتعبیر دیگر، ملاصدرا مدعای شهودی عرفا را با استدلال و برهان عقلی تبیین نموده است.^۸

۴. اثبات وحدت وجود

عرفا در مسئله وحدت وجود غالباً نظری به براهین عقلی و استدلالی ندارند، بلکه آن را شهودی میدانند. با وجود این، برخی از بزرگان مکتب عرفانی ابن عربی (فناری، ۲۰۱۰: ۲۰۷-۲۰۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۸) سعی کرده اند این مدعای مهم عرفان نظری را استدلالی نمایند و استدلالهایی نیز برای اثبات آن اقامه نموده اند؛ هر چند بنیاد و اساس وحدت وجود از نظر عرفا، شهودی است نه استدلالی.^۹

از نظر خواجویی قویترین استدلالی که عرفا برای اثبات وحدت وجود اقامه کرده اند، چنین است:

وجود واجب الوجود زائد بر ذات او در ذهن یا خارج نیست، زیرا اگر وجود واجب الوجود زائد بر حقیقت و ذات او باشد، وجود عارض بر ذات او میگردد و در نتیجه حقیقت واجب الوجود مرکب از عارض [= وجود] و معروض [= ذات، ماهیت] میشود. بنابراین اگر وجود واجب الوجود زائد بر ذات او در ذهن باشد، مرکب از اجزاء ذهنی میشود و اگر چنین

زیادتی در خارج باشد، مرکب از اجزاء خارجی میشود. اگر فرض شود که قوام حقیقت واجب‌الوجود عارض یا معروض بتنهایی باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات در تحقق ذات خویش، محتاج و نیازمند به غیر باشد و در حالیکه احتیاج و نیازمندی منافی و مغایر با وجوب وجود است. نتیجه اینکه، وجود عین ذات واجب‌الوجود در خارج و ذهن است و میان ذات و وجود او تفاوت ذهنی یا خارجی نیست (خواجویی، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

عرفا بعد از تبیین این مطلب، بیان میکنند که اگر حقیقت واجب‌الوجود، وجود مطلق باشد، نتیجه یعنی وحدت وجود اثبات میگردد، زیرا همه موجودات منحصر در یک وجود حقیقی و مطلق میشوند. در مقابل، اگر وجود واجب‌الوجود متعین باشد (نه مطلق)، تعیین جزء ذات یا داخل در ذات نیست. چون در اینصورت مرکب بودن واجب‌الوجود لازم می‌آید و ترکیب بدلیل نیاز به اجزاء، در مورد واجب‌الوجود محال است. بنابراین واجب‌الوجود وجود مطلق است و تعیین، وصفی عارض بر ذات اوست. بهمین دلیل، از بین رفتن تعینی یا عروض تعیین دیگری، در ذات واجب‌الوجود تأثیری ندارد و منجر به تغیر و تکثر در ذات او نمیگردد، مانند اینکه نور خورشید در آینه‌هایی با رنگهای گوناگون بتابد و منجر به انعکاس نور با رنگهای مختلف به زمین گردد. در این مثال ذات نور متکثر و متعدد نیست بلکه بدلیل انعکاس در آینه‌هایی با رنگهای گوناگون، متکثر میشود. صرفنظر از آینه و زمین، نور حقیقی واحد و بدون تکثر است (همان: ۱۴۰).

پس حقیقت احدیت (جلت عظمته) را بمثابه صورت منقشه در مرایای متکثره مختلفه به صغر و کبر، و طول و قصر، و استوا و تحدیب و تقعیر دانند [یعنی عارفان]، و ماهیات ممکنات را چون مرآت (همان: ۱۴۳).

بعقیده او، استدلال فوق صحیح نیست، زیرا تعیین واجب‌الوجود مانند خود وجود عین حقیقت و ذات اوست و در ذهن یا خارج، زائد بر ذات خداوند نیست، اگر تعیین واجب‌الوجود در ذهن یا خارج، زائد بر ذات او باشد، در تعیین داشتن نیازمند موجود دیگری میشود و در نتیجه معلول بودن واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود بودن او لازم می‌آید. بنابراین از آنجا که واجب‌الوجود به تعیین ذاتی خویش متعین است، معروض تعینات دیگر – بگونه‌یی که با آنها متحد گردد – نیست. دلیل این مطلب آنست که اگر تعیین ذاتی واجب‌الوجود با تعیین عرضی دیگری متحد گردد، چنانچه هر دو مستقلاً موجود باشند یا هر دو معدوم گردند، اتحادی صورت نگرفته است؛ چراکه در فرض نخست، هر دو موجود به استقلال خویش باقی هستند و در فرض دوم هر دو از بین رفته و معدوم شده‌اند و از اینرو اتحادی نیست (همان: ۱۴۰).

اما اگر فرض شود که یکی از عارض یا معروض، موجود و دیگری معدوم باشد، در صورتی که معروض معدوم باشد، اتحادی صورت نگرفته زیرا معدوم با موجود متحد نمیشود. همچنین اگر عارض یعنی ذات واجب‌الوجود معدوم باشد، باز هم اتحاد یعنی وحدت وجود اثبات نمیگردد زیرا اتحاد معروض با عارض معدوم ممتنع است (همان: ۱۴۱). دیگر اینکه اگر واجب‌الوجود با

موجودات ممکن متحد شود، ممکن الوجود به واجب الوجود تبدیل می‌گردد و بالعکس واجب الوجود به ممکن الوجود انقلاب ذاتی پیدا میکند (همانجا). بهمین دلیل، لازمه نظریه وحدت وجود، معدوم گشتن و تبدل وجود خداوند یا ممکن است. حال آنکه چنین چیزی صحیح نیست و واجب الوجود به ممکن الوجود منقلب نمیشود.

از نظر خواجهی این اشکالات به نظریه وحدت وجود، به این دلیل است که عرفا حقیقت متعین واجب الوجود را با مفهوم ذهنی وجود خلط نموده‌اند و حقیقت وجود را با مفهوم وجود قیاس کرده‌اند. حال آنکه وجه مشترکی میان این دو نیست (همانجا)^{۱۴}.

— بررسی و نقد

بنظر میرسد این اشکال خواجهی به نظریه وحدت وجود، ناشی از خلط و اشتباه در معنای عرفانی «تعین» با معنای کلامی آن باشد. در علم کلام مقصود از تعین، همان تشخیص است که عارض وجود ممکن می‌گردد (تفتازانی، ۱۴۰۹/۱:۴۳۷). بدین ترتیب تعین واجب الوجود زائد بر ذات او نیست زیرا نیازمندی و احتیاج واجب الوجود لازم می‌آید (جرجانی، ۱۳۲۵:۳/۹۹). اما در اصطلاح عرفان نظری، تعین دقیقاً بمعنای ظهور و تجلی است (فرغانی، ۱۳۷۹:۱۱۹). بر همین اساس عارض بودن تعین از نظر عرفانی، بمعنای یکی نبودن هویت مظاهر با حقیقت وجود ظاهر است، چون مظاهر و تجلیات، ظهورات حقیقت وجودند و با ذات حق مطلق یکی نیستند. با توجه به این نکته، اشکالات خواجهی به استدلال

مذکور، اساساً وارد نیست زیرا ناشی از عدم توجه و تدبیر در مبانی و اصطلاحات عرفانی است.

از آنجاکه در عرفان نظری «کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدس، مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچکس نتواند بود» (جامی، ۱۳۷۰:۲۶)، بحث در مورد تعین ذات واجب الوجود بیمعنی است زیرا ذات در این مرتبه هیچگونه تعین یا عبارت دیگر، تقیدی ندارد (محدود نیست). اما در مقابل، بدلیل مفهومی بودن مسائل فلسفه، تعین عین ذات واجب الوجود است نه زائد بر آن. از اینرو تعین مانند سایر صفات دیگر اتحاد مصداقی و تفاوت مفهومی با ذات و سایر صفات الهی دارد.

نتیجه اینکه، اشکالات خواجهی در این قسمت نیز ناشی از همان مغالطه اشتراک اسم میان اصطلاحات علوم گوناگون، بویژه فلسفه و کلام با عرفان نظری است. پیش از این درباره تفاوت اصطلاح «مطلق وجود» در فلسفه و کلام با عرفان مباحثی مطرح شد و اشکالات دیدگاه خواجهی نیز بیان گردید. از اینرو میتوان گفت که او بدلیل ارتکاب این مغالطه، اشکالات نادرستی را به دیدگاه وحدت وجود عرفانی وارد نموده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خواجهی انتقاداتی را درباره نظریه وحدت وجود عرفانی بیان کرده که میتوان آنها را بصورت ذیل تقسیم‌بندی نمود و هر یک از این انتقادات و اشکالات را مورد بررسی و نقد قرار داد.

۱) تباین ذاتی واجب الوجود با موجودات ممکن: بدلیل انتزاع مفهوم وجود از همه موجودات اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود، دیدگاه خواجهی

که در راستای اثبات نادرستی مقدمه‌اساسی وحدت وجود اقامه گردیده، صحیح نیست.

۲) مطلق وجودبودن خداوند: اشکالات خواجویی در این قسمت ناشی از خلط اصطلاح فلسفی - کلامی با عرفانی است زیرا این اصطلاح در عرفان نظری معنای خارجی دارد و مقصود از آن مفهوم وجود نیست.

۳) شهودی بودن وحدت وجود: هر چند دیدگاه خواجویی درباره اقامه نشدن استدلال عقلانی از سوی عارفان صحیح بنظر میرسد اما با وجود این، آنان شواهد قرآنی و حدیثی در اثبات مدعای خویش (وحدت وجود) بیان میکنند و ملاصدرا نیز به اثبات برهانی وحدت وجود پرداخته است.

۴) اثبات وحدت وجود: اشکالات خواجویی در این قسمت ناشی از عدم توجه به تفاوت معانی اصطلاحات عرفانی با فلسفی - کلامی است؛ اصطلاحاتی مانند تعین، عروض، اضافه و... در عرفان معانی بی کاملاً متفاوت از فلسفه و کلام دارند.

پی‌نوشتها

۱. مانند آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر/۶۲).

۲. ظاهراً خواجویی حلقه تدریس پرونی داشته و شاگردان بسیاری نیز گرد او بوده‌اند که از میان آنان میتوان به ملامهدی نراقی، آقامحمد بیدآبادی و... اشاره نمود که این امر گویای اهمیت شخصیت علمی خواجویی و اهمیت افکار اوست.

۳. عبارت قونوی چنین است: «إن هذا الوجود الواحد العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر، إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعین والتعدد». این عبارت بر مدعای عرفاد وحدت وجود تصریح دارد به اینکه تفاوت مخلوق با خالق، ظاهری و

مظهري است. بدین ترتیب چنین تمایزی بطور کلی با اقسام چهارگانه تمایز در فلسفه متفاوت است.

۴. مشخص نیست که مقصود خواجویی از ظاهر شریعت، کدام آیات یا احادیث است. بدین جهت مدعای او در این قسمت مبهم بوده و مشخص نیست. در مقابل میتوان مدعی بود که آیاتی مانند «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/ ۱۷) و احادیث بسیاری مانند «لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَزَادَ وَقَدَّرَ وَ قَضَى» (کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۱۵۰)، بر مدعای عارفان در مورد حقیقت وجود دلالت میکند. البته تفصیل این مسئله، پژوهشی مستقل میطلبد.

۵. خواجویی واحد بودن واجب الوجود را از قضایای بدیهی و فطری میدانند که نیاز به استدلال ندارد. بهمین دلیل در نظر او واجب الوجود بالذات تنها علت مستقل و جاعل همه موجودات است (خواجویی، ۱۴۱۸: ۱۲۸). ادعای بدیهی بودن وحدت واجب الوجود صحیح بنظر نمی‌رسد زیرا اثبات واجب الوجود نیاز به استدلال دارد و از اینرو اثبات وحدت او نیز چنین است. اگر گفته شود که وحدت واجب الوجود بدیهی است، در اینصورت اقامه براهین متعدد برای اثبات آن از سوی فلاسفه و متکلمان ممتنع خواهد بود زیرا اقامه برهان بر مدعای بدیهی ممکن نیست. حال آنکه، براهین متعددی در اثبات واحد بودن واجب الوجود از سوی متکلمان و فلاسفه اقامه شده است.

۶. علامه طباطبایی با استفاده از مبانی ملاصدرا و خلاصه نمودن نظریه او در این زمینه میگوید: «أن حاجة المعلول إلى العلة مستقرة في ذاته و لازم ذلك أن يكون عين الحاجة و قائم الذات بوجود العلة لا استقلال له دونها بوجه و مقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول سواء كان جوهرًا أو عرضًا موجوداً في نفسه رابطاً بالنظر إلى علته» (طباطبایی، بی تا: ۳۰).

۷. ملاصدرا میگوید: «أن كل علة بذاتها و حقیقتها و كل معلول معلول بذاته و حقیقته. فإذا كان هذا هكذا يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بـ«المعلول»؛ لیست لحقیقته هویة مبنیة لحقیقة علته المفیضة إياه، حتی يكون للعقل أن يشير إلى هویة ذات

المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها ... تبين و تحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً و سنخاً فardاً هو الحقيقة و الباقي شؤونه، و هو الذات و غيره و أسماءه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و شؤونه، و هو الموجود و ماوراء جهاته و حيثياته» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۲۲ - ۳۲۱).

۸. ملاصدرا در شرح هدایة الاثریة درباره تعریف حکمت میگوید: «أن الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه» (همو، ۱۳۹۳: ۵/۱). از سوی دیگر، بیان گردید که او رابط بودن وجود را در حکمت متعالیه اثبات میکند. بنابراین وحدت وجود بتعبیر عرفانی و رابط بودن وجود به اصطلاح حکمت متعالیه یکی از اهداف اساسی حکمت در نظر صدرالمتألهین است. زیرا طبق استدلال عقلانی بیان شده، حقیقت مدعا در مورد کیفیت وجود و مراتب آن، رابط بودن میباشد.

۹. صائن الدین ابن ترکه میگوید: «شکی نیست که موجب مبادعت و دوری عاشق بغیر از این نسب و همی و احکام امتیازی عدمی که حقیقت خود را بر آن محفوف گردانیده بود و مدارک خویش بدان مغتشی مثل جهل و غیره امری دیگر نبود» (ابن ترکه، ۱۳۸۴: ۴۵). از این رو در صورتی که انسان خود را از نسبتهای همی خلاص کند، به شهود رسیده و حقیقت وجود مطلق را ادراک خواهد کرد.

۱۰. این استدلال را قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم اقامه نموده (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۸) که خواجویی به تقریر و نقد آن پرداخته است.

۱۱. این قسمت را خواجویی از حمزه فناری (فناری، ۲۰۱۰: ۲۰۷ - ۲۰۶)، شارح مفتاح الغیب نقل میکند.

۱۲. خواجویی در این قسمت، در راستای تبیین دیدگاه عرفا، به اشعاری از آنها استشهاد میکند:

گاه خورشید و گهی دریا شوی

گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش

ای فزون از وهمها و ز بیش بیش

از تو ای بی نقش با چندین صور

هم مشبه هم موحد خیره سر

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۵).

نقل خواجویی از مصرع دوم بیت سوم چنین است:

«هم موحد هم مشبه خیر و شر» (خواجویی، ۱۳۸۳: ب:

۱۴۰). بنظر میرسد نقل خواجویی به مقصود مولوی

نزدیکتر باشد زیرا شاعر در این مقام در بیان وحدت اطلاقی

حقیقت خداوند و یکسانی همه ظهورات نسبت به اوست. از

اینرو همانگونه که موحد و مشبه با اسماء متفاوت، ظهورات

اویند، خیرات و شرور نیز چنین هستند.

۱۳. همانگونه که عارفان محقق میگویند مقصود از اتحاد،

اتحاد موجودی به موجود دیگری نیست، بلکه مراد انعدام و

اضمحلال هویت ممکنات و بقای هویت واجب الوجود است،

زیرا عارف بعد از انتهای مراتب عرفان، مستغرق بحر وحدت است

و هستی اعتباری و توهمی وی میان او و حق متعال منتفی میگردد

و در حقیقت بجز خداوند موجودی نمیبیند (همان: ۱۴۶ -

۱۴۷). اشکالات خواجویی در این قسمت شامل این فرض نیز

میگردد، زیرا معدوم شدن حقیقت ممکن الوجود نیز اتحاد

موجودی با موجود دیگر نیست.

۱۴. خواجویی در این قسمت برای تبیین دیدگاه خود به

عبارتی از علامه حلی نیز استشهاد میجوید به اینکه خداوند با

موجودی متحد نمیگردد و فرض اتحاد یا وحدت وجود صوفیه

منجر به کفر و الحاد میشود: «الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد

فإنه لا يعقل صيرورة الشئین شيئاً واحداً. و خالف في ذلك

جماعة من الصوفية من الجمهور فحكّموا بأنه تعالى يتحد مع

أبدان العارفين حتى أن بعضهم قال إنه تعالى نفس الوجود و كل

موجود هو الله تعالى و هذا عين الكفر و الإلحاد» (حلی،

۱۹۸۲: ۵۷).

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸) التوحید، قم: جامعه مدرسین قم.
- ابن ترکه، صائت‌الدین علی (۱۳۸۴) شرح نظم الدر؛ شرح قصیده تائیه ابن فارض، تهران: میراث مکتوب.
- ادهم عزلتی خلخالی (۱۳۸۱) رسائل فارسی ادهم خلخالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹) شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: عالم الکتب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳) أشعة اللمعات، قم: بوستان کتاب.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵) شرح الموافف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳) شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲) نهج الحق و کشف الصدق، تصحیح عین‌الله حسنی ارموی، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- خواجه‌یوبی، محمد اسماعیل (۱۳۸۳ الف) رساله سهو النبی، تحقیق سید مهدی رجائی، اصفهان: مؤسسه الزهراء.
- _____ (۱۳۸۳ ب) رساله وحدت وجود، تحقیق سید مهدی رجائی، اصفهان: مؤسسه الزهراء.
- _____ (۱۴۱۸ ق) جامع الشتات، تحقیق سید مهدی رجائی، بی‌جا.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲) گلشن راز، کرمان: خدمات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹) مشارق الدراری؛ شرح تائیه ابن فارض، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰) مصباح‌الأنس، محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱) رساله النصوص، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۲) شرح الأربعین حدیثه، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۱) إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۲۰۱۰) مفتاح الغیب، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷) الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۶) شرح رساله المشاعر ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- _____ (بی‌تا) شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: مهدوی.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۹) سریان الوجود، تصحیح و تحقیق سید محمود یوسف ثانی، در: ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۳) شرح الهدایة الاثریه، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.