




An Analysis of the Transcendental Philosophy Achievements on Shiite Ijtihad: The Case Study of Existential Unity

Ali Ardešhir Larijani ¹, Mostafa Mohaghegh Damad ², Mohammadhossein Motahari ³

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mohammadreza.amoli@gmail.com
2. Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University and Head of the Department of Islamic Sciences, Academy of Sciences, Tehran, Iran. E-mail: mdamad@me.com
3. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: Hossein.motahari@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
3, December, 2022

Accepted:
11, June, 2023

In Revised Form:
27, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

This paper is to investigate the possibility of the lack of influence of philosophical research in the issuance of jurisprudence rulings (*Ahkam al-fiqhiyah*) and its purpose is to prove this influence by studying cases of unity of existence (*Wahdat al-wujud*). Some jurists in their rulings related to unbelievers (*Kuffar*) as well as in the rulings of the heretical books (*Kutub al-zelal*) dealt with the issue of the unity of existence and believing in it, and judged the legitimacy or illegitimacy of such a point of view, and according to that, have issued rulings about those who believe in it. As described in this paper in a descriptive-analytical way, the emergence of jurisprudence in this regard is a function of the encounters and understanding of jurists with philosophical opinions. Based on this, after assessing examples of jurisprudence of the last few centuries and clarifying the background philosophical or mystical presuppositions, the position of Sadr al-Mutalahin's interpretation of disagreements in comparison to other interpretations has been clarified and the result of its acceptance or non-acceptance in the judgment of jurists has been determined. As the result, at the first step, it is revealed that Sadr al-Mutalahin's perception of the unity of existence is different from the mystic version, and in the other hand, the acceptance of this interpretation can resolve the duality and otherness between the monotheism of jurists and mystics. Lastly, with the help of this philosophical research, the *ijtihad* of the jurists should be freed from the unwarranted attribution of the of disbelief and misguidance.

Keywords: Existential Unity, Mulla Sadra, Ibn Arabi, Jurists, Unity

Cite this article: Larijani, A. A., Mohaghegh Damad, M., Motahari M.H., (2023-2024). An analysis of the Transcendental Philosophy achievements on Shiite Ijtihad: the case study of Existential Unity: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (167-190). DOI:10.22059/jop.2023.351411.1006758



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Ijtihad Fiqhi is inherently intertwined with religious beliefs and the theoretical and practical presuppositions of faqih, thereby lacking complete autonomy from these influences. Fundamental to this nexus is the pivotal role played by the definition of both subject and predicate in legal pronouncements, wherein each judgment necessitates adherence to the logical parameters delineated in its definition. Furthermore, elucidating such judgments demands an implicit acceptance of the underlying theoretical foundations, as scrutinized within jurisprudential circles. Consequently, alterations in the definition of the subject or predicate precipitate modifications in jurisprudential rulings, with disparate interpretations stemming from the divergence in foundational principles embraced by different jurists. This multiplicity of perspectives is notably exemplified by the diverse jurisprudential opinions on a given issue. The focal point of this research lies in the examination of the potential impact of philosophical inquiries on the formulation of jurisprudential rulings. The research endeavors to substantiate the existence of such influence by scrutinizing instances of the "unity of existence" within the framework of transcendental wisdom. Demonstrating the role of predetermined philosophical assumptions in jurist's ijtihad and elucidating the issuance of multifaceted rulings based on such foundations is feasible through a case study approach to jurist's decrees. The authors of this research seek to examine the impact of embracing diverse interpretations on the issuance of jurisprudential rulings concerning the concept of the unity of existence. Jurists, particularly in matters related to non-believers, necessitate establishing criteria for distinguishing between an unbeliever (kafir) and a faithful person. Additionally, in works addressing deviation (zindiq) and the associated rulings, criteria must be articulated to differentiate between a deviant individual and a non-deviant one. This imperative has prompted jurists to grapple with the issue of the unity of existence, and they have, consequently, engaged in issuing judgments regarding the acceptance or rejection of such a theoretical framework, as well as determining the heretical or non-heretical nature of the proponents of such views. The introduction of the concept of "unity of existence" in transcendental wisdom has heightened the sensitivity of the issue, prompting jurists to delve into it further. The fundamental objective of this research is to elucidate the influence of embracing various interpretations of the "unity of existence" in the issuance of jurisprudential rulings related to this concept. To fulfill the article's objectives, the descriptive-analytical methodology was adopted. Initially, a clarification of the "unity of existence" concept was pursued in order to distinguish it from analogous notions. Subsequently, diverse interpretations of the unity of existence were expounded. In scrutinizing Sadra's interpretation, it becomes evident that philosopher and mystics exhibit a lack of unanimity concerning his conceptualization of the "unity of existence," thereby falling into three discernible groups. The first group comprises those endorsing the personal unity of existence, acknowledging Sadr al-Mutalahin. The second group embraces the unity of existence but refrains from subscribing to Sadr al-Mutalahin's stance. The third group rejects the concept of personal unity of existence and believes that Sadr al-Mutalahin doesn't accept this view. This article posits an examination of the untenable philosophical implications of the unity of the personality of existence—the mystical interpretation of the unity of existence—acknowledging the validity of the third group's position. In the subsequent section, the engagement of jurists with the notion of the "unity of existence" is deliberated upon. It is elucidated that while jurists do not adopt a uniform stance on this matter, their positions also exhibit inherent contradictions. Jurists can be classified into three approaches based on their judgment regarding the belief in the unity of existence: those endorsing takfir, those subscribing to details, and those advocating the unity of existence. An examination of jurists' fatwas leads to the inference that the acceptance of diverse interpretations of the "unity of existence" yields disparate legal verdicts. As per the analysis presented in this article, the sensitivity and, in some cases, outright opposition exhibited by jurists toward the concept of the "unity of existence" stem from entrenched perceptions and ideas that have shaped their understanding of this matter. Central to these perceptions is the concern surrounding resolution and unity. The notion of the "unity of existence" is often construed as implying that the supreme reality permeates and dissolves into all beings or becomes intricately intertwined with their existence. Furthermore, an additional notion prompting opposition from jurists against the concept of the "unity of existence" pertains to the rejection of the distinct God central to various religions and the advocacy of pantheism. The pantheistic underpinnings inherent in the idea of the "unity of existence" can be perceived

An analysis of the Transcendental Philosophy achievements on Shiite Ijtihad: the case study of Existential Unity 169

as a consequence of this particular conception. This is evident when the Supreme Being is construed to dissolve into all entities and becomes unified with them, naturally leading to the inference that all entities are divine. The repudiation of Sharia law is posited as another consequence, according to opponents, arising from the acceptance of the "unity of existence." The shadow of unity that Sadr al-Mutalahin ardently advocates implies asserting the independent existence of God as the sole reality. Importantly, this assertion does not entail the objectification of entities with God, nor does it advocate the resolution or negation of the multiplicity of existence. When considering the spectrum of opinions among jurists, those adhering to the takfiri approach generally assert that jurisprudence alone suffices in matters of religious beliefs, deeming philosophical knowledge unnecessary for issuing rulings on religious issues. On the other end of the spectrum, jurists subscribing to the detailed approach believe that a jurist is entitled to issue rulings concerning the assessment of religious beliefs. While they themselves may not necessarily possess expertise in philosophical knowledge and theoretical mysticism, they rely on the pronouncements of philosophers when formulating their fatwas, considering this approach to be commendable. This stance serves as a counterpoint to the suspicions associated with the takfiri approach.

Conversely, jurists embracing the "unity of existence" contend that issuing fatwas on matters of faith necessitates the jurist's ijtihad in both philosophical and religious education. In essence, jurisprudential ijtihad is deemed a prerequisite for issuing fatwas in religious matters; however, it is not deemed a sufficient condition alone. If a jurist, vested with the authority to issue fatwas, intends to pronounce rulings on matters such as disbelief, adultery, and immorality, or considers philosophical and mystical heritage as misleading, they must either possess expertise and mujtahid status in these domains or, at a minimum, commit themselves to benefitting from philosophical achievements. This nuanced perspective emphasizes the integral role of both jurisprudential acumen and philosophical understanding in the process of issuing comprehensive and informed religious rulings. The distinctive and innovative idea of this research lies in the differentiation between two interpretations of the personal unity of existence in the perspective of Sadr al-Mutalahin, and the defense of one against the other. This opens the way for the juristic acceptance of the personal unity of existence. This article elucidates, firstly, that Sadr al-Mutalahin's interpretation of the unity of existence differs from its mystical interpretation. Secondly, accepting this interpretation can alleviate the duality and distinctiveness between the monotheism of jurists and mystics. By aligning with the philosophical investigations of transcendental wisdom, juristic ijtihad can disassociate itself from unjustifiably attributing qualities of disbelief and deviation.

بررسی تأثیر دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه در اجتهاد شیعی: مطالعه موردی مسئله «وحدت وجود»

علی اردشیر لاریجانی^۱، سید مصطفی محقق داماد^۲، محمدحسین مطهری فریمانی^۳✉

mohammadreza.amoli@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

mdamad@me.com

۲. استاد گروه حقوق، دانشگاه شهید بهشتی و رئیس گروه علوم اسلامی فرهنگستان علوم، تهران، ایران. رایانامه:

Hossein.motahari@ut.ac.ir

۳. نویسنده مسئول دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش بررسی تأثیر یا عدم تأثیر تحقیقات فلسفی در صدور احکام فقهی و هدف از آن، اثبات این تأثیر با مطالعه موردی مسئله «وحدت وجود» در حکمت متعالیه است. برخی فقها در احکام مربوط به «کافر» و همچنین در احکام کتب «ضلال»؛ به مسئله وحدت وجود و قائلین به آن پرداخته‌اند و در باب مشروعیت یا عدم مشروعیت چنین دیدگاهی به داوری نشستند و به تبع آن احکامی را در باب قائلین آن، صادر کرده‌اند. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی آشکار می‌شود اجتهاد فقها در این باب، تابعی از نحوه مواجهه و مفاهیم فقهی صاحب رأی با آرای فلسفی است. بر این اساس، پس از ذکر نمونه‌هایی از داوری فقهای چند سده اخیر و ایضاً پیش‌فرض‌های فلسفی یا عرفانی نهفته در آن، نسبت تقریر صدرالمتألهین از مسئله وحدت وجود با دیگر تقریرها روشن و ثمره پذیرش یا عدم پذیرش آن در داوری فقها معین شده است. در این مقاله آشکار می‌گردد اولاً تقریر صدرالمتألهین از وحدت وجود از تقریر عرفانی آن متمایز است و ثانیاً پذیرش این تقریر می‌تواند دوگانگی و غیریت میان توحید فقها و عرفا را رفع نموده؛ و با معاضدت تحقیقات فلسفی حکمت متعالیه، اجتهاد فقها از انتساب بلاوجه صفت کفر و ضلال منزه گردد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

وحدت وجود، ملاصدرا، ابن عربی، فقها، توحید.

واژه‌های کلیدی:

استناد: مطهری فریمانی، محمدحسین؛ لاریجانی علی اردشیر؛ محقق داماد، سید مصطفی، (۱۴۰۲)، «بررسی تأثیر دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه در اجتهاد شیعی: مطالعه موردی مسئله «وحدت وجود»»، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۶۷-۱۹۰).
DOI:10.22059/jop.2023.351411.1006758



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

بررسی تأثیر پیش‌فرض‌های فلسفی در صدور احکام فقهی در قلمروی فلسفه فقه قرار می‌گیرد و این امر در پژوهش‌های صرفاً فقهی یا صرفاً فلسفی مغفول واقع شده است. به نظر می‌رسد احکام فقهی به‌طور ضمنی دارای هویت شناختی (cognitive) هستند؛ بدین معنا که اجتهاد فقهی خالی از باورهای اعتقادی و پیش‌فرض‌های نظری و عملی فقیه و مستقل از آنها نیست. هر حکم دست‌کم در تعریف موضوع و محمول نیازمند منطق تعریف و در تبیین نیازمند پذیرش مبانی نظری است که بررسی آنها خارج از دایره فقه است. حکم فقهی با تغییر تعریف موضوع یا محمول دچار تغییر می‌شود و همچنین پذیرش مبانی متفاوت از سوی دو فقیه منجر به صدور احکامی متفاوت در باب موضوع واحد می‌شود. این امر را می‌توان در تکرر آرای فقهی نسبت به یک مسئله نشان داد.

نشان دادن نقش پیش‌فرض‌های فلسفی مقدر در اجتهاد فقیه و تبیین صدور احکام متکثر بر این اساس؛ با مطالعه موردی احکام فقهی امکان‌پذیر است. نگارندگان این پژوهش با بازخوانی احکام صادر شده در باب مسئله وحدت وجود؛ به دنبال بررسی تأثیر پذیرش تقریرهای مختلف در صدور احکام فقهی در این باب هستند. فقها در مسائل و احکام مربوط به کافر نیازمند ارائه ملاک‌هایی برای تشخیص کافر از غیر کافر هستند. همچنین در کتاب ضلال و احکام مربوط به آن باید ملاک‌هایی در جهت تعیین ضال از غیرضال بیان شود.

این امر منجر به این شده است که فقها متعرض مسئله وحدت وجود شده و در باب کفرآمیز بودن یا نبودن پذیرش چنین نظریه‌ای و همچنین مصل یا غیرمصل بودن کتب قائلین به آن، به صدور حکم بپردازند. هدف اساسی این پژوهش نشان دادن تأثیر پذیرش تقریرهای مختلف از «وحدت وجود» در صدور احکام فقهی مربوط به آن است.

فقها از جنبه اعتقاد یا انکار ضروری دین به بحث وحدت وجود ورود نموده‌اند. اصطلاح «وحدت وجود» اول بار توسط سیف‌الدین فرغانی شاگرد ابن عربی به کار رفت (چیتیک، ۱۳۹۳: ۱۰۵) و جزء آن دسته از مباحث است که خاستگاه آن عرفان است و صدرالمتألهین پای آن را به فلسفه باز نمود. ابتکار صدرا طرح آن در فلسفه و ابتدای این بحث ذوقی و شهودی بر پایه‌های استدلال برهانی بود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۵).

در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی پس از تمایز بخشیدن به مفهوم «وحدت وجود» از سایر مفاهیم؛ در گام دوم تقریرهای مختلف آن را تبیین نموده و پس از بیان تقریر منتخب صدرا از این مسئله؛ در گام سوم به مواجهه فقها با اندیشه «وحدت وجود» پرداخته می‌شود و نشان داده می‌شود پذیرش تقریرهای مختلف از آن؛ منجر به صدور احکام متفاوتی می‌شود. ایده خاص و ابتکاری این پژوهش، تفکیک میان دو تفسیر از وحدت شخصیه وجود نزد صدرالمتألهین و دفاع

از یکی در مقابل دیگری است. امری که راه را برای پذیرش فقهی وحدت شخصیه وجود می‌گشاید.

در باب پیشینه پژوهشی این مسئله تنها دو پژوهش وجود دارد که در یکی از آنها صرفاً به عدم کامیابی صدرا در تبیین عقلانی وحدت شخصیه وجود پرداخته است و صرفاً یک مقاله به مطالعه و دسته‌بندی آرای فقهی در باب مسئله مذکور پرداخته است. این امر با توجه به اهمیت مسئله، حاکی از فقر پژوهشی در این حوزه است. در پژوهش اول آقای محمدرضا و محقق داماد (۱۳۹۵: ۱۱۳-۱۲۸) به بررسی وحدت شخصیه وجود بر اساس تقریر ملاصدرا پرداخته‌اند و وی را ناتوان از تبیین عقلی آن دانسته‌اند. نگارندگان پژوهش حاضر، به نقد این دستاورد پژوهش مذکور می‌پردازند و در عین اینکه در بحث لوازم فلسفی غیرقابل پذیرش وحدت شخصیه عرفانی هم‌رای‌اند اما نشان می‌دهند تقریر وحدت شخصیه صدرايي متمایز از تقریر عرفانی آن است. آهنگران و خامنه (۱۳۹۹: ۶۷-۹۰) نیز در پژوهشی به تقسیم‌بندی نظرات فقها در باب مسئله «وحدت وجود» پرداخته‌اند و با تقسیم‌بندی احکام فقهی به تکفیر مطلق، تفصیل و پذیرش، تأثیر میزان تسلط فقها بر آرای فلسفی را در نحوه صدور حکم فقهی ایشان خاطرنشان ساخته و در واقع هدف پژوهش حاضر را اجمالاً تأیید نموده است. پژوهش مذکور بر مبنای رویکرد فقهی‌اش از توصیف و دسته‌بندی فتاوی فقهی، ضرورت توجه فقیه به پیش‌فرض‌های غیرفقهی را استنباط نموده و در واقع از معلول به علت حرکت کرده و برای هدف خود برهان آتی آورده است. پژوهش حاضر بنا به اقتضای رویکرد فلسفی خود از علت به معلول حرکت کرده و برای هدف خود از برهان لمی مدد گرفته است. مضاف بر اینکه تفکیک مفاهیم وحدت وجود و تمایز تقریر صدرالمتألهین از تقریر عرفانی و تأثیر آن بر آرای فقهی جنبه نوآورانه این پژوهش است.

۲. تمایز میان وحدت شهود، وحدت موجود و وحدت وجود

در بین عرفای پیش از محی‌الدین آنچه مقصود و مدنظر ایشان بود، «وحدت شهود» و یا «وحدت موجود» بود.^(۱) «وحدت شهود» تداخلی با رویکرد فلسفی و حتی فقهی ندارد. عرفا خداوند را یگانه معشوق حقیقی هستی تلقی می‌نمایند و همه توجه خویش را به او معطوف می‌دارند و موجودات غیر حق را شایسته مقایسه در برابر وجود او تلقی نمی‌کنند. ابوالقاسم قشیری در رساله قشیریه مقصود عرفا را همین معنا تعبیر می‌نماید (قشیری، ۱۳۶۱، صص ۵۱۲-۵۱۵).

«وحدت موجود» - که از آن به وحدت حقیقت یا وحدت واقعیت نیز تعبیر می‌شود - بر خلاف «وحدت شهود» متعرض وحدت و کثرت موجودات می‌شود و هستی را واحد و همه چیز را جلوه و تجلی آن حقیقت یگانه می‌داند. در «وحدت شهود» کثرت موجودات نفی نمی‌شود بلکه «وحدت شهود» کاملاً قابل جمع با کثرت هستی است. «وحدت موجود» به معنای یگانگی حقیقت و واقعیت است. بنا بر «وحدت موجود» واقعیت و موجودات فارغ از چیستی آن حقیقت، از

گونه‌ای وحدت برخوردار است. «وحدت موجود» مفهوم عامی است که نظریات مختلفی ذیل آن مصداق پیدا می‌کنند و هر تبیین وحدت انگاری از واقعیت جهان مساوی «وحدت وجود» نیست. در تبیین فلوطین خدا (احد) به عنوان حقیقت واحدی ورای هستی و عدم، مطرح می‌شود (Plotinus, 1988: 17).^(۲) شیخ اشراق در عین اینکه قائل به اعتباری بودن وجود است، نور را حقیقت واحد می‌داند. نگاه‌های «همه خدا انگار» نیز به عنوان مصادیقی از «وحدت موجود یا حقیقت» از نگاه «وحدت وجودی» ابن عربی متمایز^(۳) است. «وحدت موجود» حتی می‌تواند از مصادیق متعددی در ضد وحدت وجود عرفانی برخوردار باشد. چه بسا این حقیقت واحد ماده باشد و این همان مدعای ماتریالیسم است.^(۴)

«وحدت وجود» به معنایی که ابن عربی پایه‌گذار عرفان نظری با دقت‌های نظری خویش مطرح نموده به معنای انحصار مصداق «وجود» در خداوند است. از نظر ابن عربی حق تعالی تنها موجود حقیقی این عالم است و مابقی ممکنات صرفاً «نمودها» یا تجلیات این وجود واحد محسوب می‌شوند. البته پیش از ابن عربی نیز در بین عرفا بیاناتی که از آن استشمام وحدت وجود به این معنا می‌شود، قابل کشف است. عین القضاة همدانی از ابومحفوظ معروف کرخی عارف قرن دوم هجری چنین نقل می‌نماید که «لیس فی الوجود الا الله». (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۵۶-۲۵۷). عزالدین نسفی نیز علاوه بر عبارت معروف کرخی از گفته‌های ابوالعباس قصاب آملی عارف قرن چهارم هجری شاهدهی آورده با این مضمون که «لیس فی الدارین غیره». (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۷۷). عطار نیشابوری معاصر ابن عربی است و فرض تأثیرپذیری‌اش از ابن عربی تقریباً مردود است اما در اشعار و نوشته‌های او نیز مبنا و محتوای «وحدت وجود» بدون آنکه نامی از آن آورده شود، محوریت دارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۴). ابن عربی این میراث شفاهی را مکتوب نمود و اشاره‌های مبهم را به تصریح درآورد و گفت: «العالم غائب ما ظهر قط و الله تعالی ظاهر ما غاب قط». هر آنچه ظهور است مربوط به ذات حق است و هر آنچه غیب است، مربوط به عالم است. ابن عربی هستی خلاق را بالمجاز می‌داند (ابن عربی، بی تا/ ۲: ۵۶).

۳. سه تقریر از وحدت وجود

از وحدت وجود سه قرائت قابل تبیین است^(۵)

تقریر اول همان وحدت محض و مطلق است که عرفا از آن دم می‌زنند. ابن عربی می‌گوید: «سبحان من أظهر الاشیاء و هو عینها». (ابن عربی، بی تا/ ۲: ۴۵۹)؛ وحدتی که در آن هیچ کثرتی نیست. حقیقت وجود مساوی وجوب ذاتی است. حقیقت وجود واحد است و او خداست. وجود مساوی وجود حق است و غیر او هر چه است، وجود نیست. هستی‌نماست نه هستی، حقیقت نیست، مجاز است. وجود، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است. همه عالم ظهور حقیقت حق است. از

این تقریر به «وحدت شخصی» تعبیر می‌شود. شاه نعمت‌الله ولی این مضمون را چنین سروده است:

همه ظاهرند و باطن یار لیس فی الدار غیره دیار

تقریر دوم وحدت وجود در عین کثرت وجود است. حقیقت وجود واحدی است دارای مراتب. نگاهی تشکیک‌محور که نه قائل به حقایق متباین است و نه قائل به وحدت محض و نفی کثرت ذومراتب است. به تعبیر علامه طباطبایی «أن الوجود حقیقه واحده مشککه» (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۸۱). هر مرتبه خود همان حقیقت واحد است و همه مراتب هم‌سنخ هستند. وجود یک حقیقت ذومراتب است که مراتبی از آن شدید و غنی هستند و مراتبی از آن فقیر و ضعیف. شدیدترین مرتبه آن سرچشمه وجود یعنی ذات حق است و هر چه مراتب حقیقت از ذات حق فاصله می‌گیرد، به ضعف و فقر نزدیک می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰۱: ۵). از این تقریر به «وحدت سنخی وجود» نیز تعبیر می‌شود.

تقریر سوم تکامل یافته تقریر اول است؛ بدین معنا که در عین حفظ وحدت شخصی، حمل وجود بر موجودات را حقیقی و نه مجازی می‌داند. این تقریر از وحدت شخصی، متعلق به صدرالمتألهین است. محور این تقریر در حکمت صدرایی تقسیم حقیقی وجود به رابط و مستقل (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۸۰) و همچنین پژوهش‌های صدرالمتألهین در مباحث مربوط به علیت است. مراد از قید «حقیقی» در این تقسیم‌بندی مصداق داشتن این دو نحوه وجود در عالم است. از نظر صدرالمتألهین حمل «موجود» به خداوند و ممکنات هر دو حملی حقیقی است؛ اما نحوه موجودیت خداوند و ممکنات ناینهمان است. بر این اساس خداوند تنها موجود مستقل این عالم است درحالی که موجودیت ممکنات، موجودیت رابط است (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۱۴۶)؛ بنابراین صدرالمتألهین از طریق تقسیم وجود به رابط و مستقل، کثرت موجودات را می‌پذیرد.

اما این نظریه چگونه با وحدت شخصی قابل جمع است؟ صدرالمتألهین در تبیین وحدت شخصی، با استفاده از اصالت وجود، مباحث مربوط به علیت را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. با توجه به اصالت وجود، آنچه مناط نیازمندی معلول به علت است نه حدوث و امکان بلکه خود وجود معلول است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱: ۹۶). در واقع وجود معلول در ذات خویش نیازمند علت است و علت مقوم حقیقت معلول یا همان وجود اوست؛ بنابراین ممکنات هرچند حقیقتاً وجود دارند اما این وجود منهای ذات مستقل در جهان تشخصی ندارد.

برای روشن ساختن نظریه صدرالمتألهین می‌توان از نسبت اسم و حرف در ادبیات استفاده کرد. در این نگاه وحدت وجودی، تنها وجود مستقل، حق متعال است و همه چیز در برابر معنای

اسمی مستقل او، حرف و عین الربط است. هرچند حروف با اسامی دارای مابینت هستند اما این حروف بدون معنای اسمی هیچ معنای محصلی ندارند (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۸۲).^(۶) برخی از اساتید و پژوهشگران با وجود تصریح صدرالمتألهین به تکثر وجود و تقسیم‌بندی وجود به رابط و مستقل، نظر نهایی صدرا را همان تقریر اول می‌دانند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: الف: ۳۶۶؛ عبودیت، ۱/۱۳۸۸: ۲۵۶؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۵۷؛ خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۱۰۳) یعنی صدرا در نهایت همان وحدت شخصیه عرفا را پذیرفته است. نگارندگان این پژوهش، چنین تفسیری از نظر صدرالمتألهین را نه تنها ناسازگار با مبنای فلسفی وی در باب تقسیم وجود به رابط و مستقل می‌دانند؛ بلکه چنین تفسیری را با برخی دیگر از مبانی فلسفی وی از جمله مباحث مربوط به علیّت، حرکت جوهری و همچنین نفس‌شناسی وی نیز ناسازگار می‌دانند.

صدرالمتألهین مناط نیازمندی معلول به علت را، از او بودن، وابسته به او بودن، قائم به او بودن و مکتسب بودن از او تعبیر نموده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۹). معناداری این تعبیر در مباحث مربوط به علیّت؛ منوط به وجود معالیل است زیرا در غیر این صورت اساساً علیّت امری بی‌معنا و فاقد مصداق خواهد بود. چنان‌که در تقریر عرفا از وحدت وجود چون دوگانگی و اثبیتی در میان نیست، ارتباط و وابستگی و رابطه علیتی نیز در میان نخواهد بود و تعابیری مثل «قوام بخشی علیّت به معلول» صرفاً اموری لفظی و تهی از معنا خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۹: د: ۶۵۴ و مطهری، ۱۳۸۹: و: ۱۹۴). حرکت جوهری نیز متوقف بر اصالت وجود و موجود بودن ممکنات است؛ زیرا موضوع حرکت جوهری «وجود ممکنات» است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱: ۱۲۴). اگر ممکنات موجود نیستند؛ حرکت جوهری موضوعی نخواهد داشت و در نتیجه فاقد مصداق عینی خواهد بود.

این محذورات صرفاً برخی از لوازم پذیرش وحدت وجود عرفانی و تطبیق آن با وحدت وجود صدرا می‌است؛ اما همین محذورات نشان می‌دهد تحویل نظر صدرالمتألهین به نظریه عرفا و تهی کردن وجود از هرگونه کثرتی و وارد ساختن به حوزه تجلیات و نمودها نه تنها با بسیاری از تصریحات وی در این باب ناسازگار است؛ بلکه بسیاری از مبانی فکری و ابتکارات فلسفی صدرالمتألهین را مبطل به اموری عبث و تهی از معنا می‌کند.

۴. بررسی نسبت تقریر صدرالمتألهین با تقریر عرفا

در باب نظر نهایی حکمت متعالیه سه نظر را می‌توان از یکدیگر مورد تمایز قرار داد: ۱-۴. گروه اول: افرادی که قائل به وحدت شخصیه وجود می‌باشند و صدرالمتألهین را نیز قائل بدان می‌دانند:

ملاعلی نوری (نوری، ۱۳۹۸: ۳۲)، حکیم محمدرضا قمشه‌ای (قمشه‌ای، ۱۳۵۵: ۶۳) و استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱/۱۳۷۲: ۳۹۴) از جمله این افراد هستند. بنا بر تقریر استاد جوادی آملی نظر صدرا در این مسئله سه مرحله تطور را طی کرده است: ابتدا قائل به اصالت ماهیت بوده است، سپس

تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت را طرح نموده و در مرحله آخر به وحدت شخصی وجود واصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۵۲). ایشان مرحله دوم را نظر سطح متوسط و متناظر با متعلمین و مرحله سوم را نظر نهایی صدرالمتألهین تعبیر می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب: ۵۴۶). البته ملاعلی نوری قائل به این تطور نیست و وحدت تشکیکی وجود را همان وحدت شخصی وجود قلمداد می‌نماید. حکیم قمشه‌ای نیز برهانی که خود در اثبات وحدت شخصیه وجود تأسیس نموده کامل‌تر از برهان صدرالمتألهین دانسته است.

۱-۲-۴. گروه دوم: افرادی که قائل به وحدت شخصیه وجود می‌باشند اما صدرالمتألهین را قائل به این نظر نمی‌دانند:

سید احمد کربلایی (طهرانی، ۱۴۱۹: ۷۹)، علامه طباطبایی^(۷) (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۴، تعلیقه شماره ۲ و طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۷۱ و طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۱-۱۲) و سید محمدحسین طهرانی (طهرانی، ۱۴۳۱: ۲۱۴) از جمله این افراد هستند. یکی از مهم‌ترین منابعی که در تدقیق محل نزاع تقریر وحدت وجود از دیدگاه حکیم و عارف راهگشاست، مکاتبات مرحوم محمدحسین کمپانی و سید احمد کربلایی است که ذیل تفسیر یکی از ابیات عطار نیشابوری در جواب یکی از طلاب حوزه علمیه نجف نگارش یافته است. در این مکتوبات مرحوم کمپانی از تقریر سوم وحدت وجود و مرحوم کربلایی از تقریر اول دفاع نموده است. مرحوم کربلایی به عنوان عارفی حکمت‌دان در چهارمین نامه‌ای که در جواب مرحوم کمپانی نوشته‌اند، قول صحیح را اصالت ماهیت در وجود ممکن و اصالت وجود در وجود واجب می‌داند و اشتباه صدرا را عدول از مبنای صحیح استادش میرداماد دانسته است (طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۱۷). علامه طباطبایی نیز وحدت تشکیکی وجود را قول دقیق و وحدت شخصیه وجود را قول ادق تعبیر نموده است. نکته جالب توجه اینکه تعبیر نظر متوسط - که در تقریر استاد جوادی آملی به کار رفته است - در عبارات علامه طباطبایی نیز وجود دارد اما استنتاج علامه کاملاً برعکس استنباط شاگردشان است. ایشان در «تعلیقه اسفار» ذیل این عبارت صدرا که می‌گوید: «ان الوجود كما مرَّ حقیقه عینیة واحدة بسیطة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸/۶: ۱۴) این بیان از برهان صدیقین در اثبات وجود واجب را نظر متوسطی تعبیر می‌نمایند که به جهت تسهیل امر تعلیم گفته شده است و در ادامه برهان صدیقین را با تقریر خودشان که مبتنی بر وحدت شخصیه است، تقریر می‌کنند. علامه در «رسائل توحیدی» بیان مهمی دارند مبنی بر اینکه صدرا وعده داده در جای دیگر نحوه دیگری از توحید را ارائه نماید اما در جای دیگر نیز از این تقریر فراتر نرفته و بر صدرا خرده می‌گیرند هرچند از موجودات ممکن، نفی استقلال نموده اما در عین حال «وجود ما»یی را برای آنها در برابر واجب لحاظ نموده است.^(۸) علامه بر خلاف سید احمد کربلایی و سید محمدحسین طهرانی وحدت شخصیه وجود را قابل اثبات از طریق برهان می‌داند (طهرانی،

۱۴۱۹:۱۶۹). لذا علامه طباطبایی نیز نظیر آقا محمدرضا قمشه‌ای برهانی در جهت اثبات وحدت شخصیه آورده است.^(۹)

۱-۳-۴. گروه سوم: افرادی که نه قائل به وحدت شخصیه وجود می‌باشند و نه صدرالمتألهین را قائل بدان می‌دانند:

حاجی سبزواری (سبزواری، ۱۳۸۰: ۷۱-۷۳)، حکیم آقا علی مدرس طهرانی (مدرس طهرانی، ۱۳۷۵: ۳۲۷)، مرحوم کمپانی (طهرانی، ۱۴۱۹: ۹۲)، امام خمینی (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸)، استاد مطهری (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۳) و استاد مصباح یزدی (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۴۵) از جمله این افراد هستند.

حاجی سبزواری حاشیه مهمی بر عبارتی از اسفار دارد که در آن توحید را به چهار معنا تقسیم کرده است: بیان اول توحید، قول به کثرت موجود و وجود در عین اقرار زبانی به توحید است. این توحید عامی است که اکثر مردم در همان مرتبه می‌باشند. بیان دوم توحید، قول به وحدت موجود و وجود است. این توحید خاصی است که حاجی، صوفیه را قائل به آن دانسته است. بیان سوم توحید، قول به وحدت وجود و کثرت موجود است که مکتب ذوق التَّالَه و حکیم دوانی بدان قائل است و حاجی از آن به توحید خاص الخاص تعبیر نموده است.^(۱۰) بیان چهارم توحید، وحدت وجود و موجود در عین کثرتشان است که حاجی صدرا را به همین قول منتسب می‌نماید و آن را توحید اخص الخواص تعبیر نموده است.^(۱۱) این تعلیقه حاجی - که مورد استناد و ارجاع بعضی از فقها نیز قرار گرفته - وجه تمایز وحدت وجود فلسفی و عرفانی را کاملاً مشخص می‌کند و آن مسئله پذیرش کثرت است. شگفت آنکه خود صدرالمتألهین در ابراز تقریر خاصش از وحدت وجود به صراحت گفته این بیان منافی کثرت نیست^(۱۲) اما همین بیان روشن چنین مورد استشهاد قرار گرفته که صدرا در نظر نهایی خویش کار فلسفه را به پایان رسیده و وارد افق عرفان گشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۶).

به نظر می‌رسد ارجاع تقریر صدرالمتألهین به تقریر عرفا، با برخی از نصوص و تصریحات وی از جمله تقسیم وجود به رابط و مستقل هماهنگ نیست. پیش از این گذشت که صدرالمتألهین صراحتاً در یک تقسیم‌بندی حقیقی وجود را به دو قسم رابط و مستقل تقسیم می‌کند و ممکنات را حقیقتاً موجود می‌داند. تمایز تقریر صدرالمتألهین از عرفا در آن است که عرفا صرفاً کثرت را در تجلیات می‌دانند و حمل موجود را بر ممکنات از سنخ مجاز می‌دانند اما صدرالمتألهین کثرت را در خود وجود وارد می‌کند. از نظر وی کثرت در خود هستی است و این کثرت، امری بدیهی و اولی است نه اعتباری (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۳۸). صدرا به دلیل روحیه آشتی‌دهنده‌اش بنایش بر جمع و وفاق آرای مختلف است و بر این باور است منظور عرفایی چون ابن عربی، صدرالدین قونوی، علاءالدوله سمنانی همین تقریر وی از مسئله است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲/۳۳۵). صدرا تبیین مکتب ذوق التَّالَه از وجود ممکن در برابر وجود حق را ناموفق دانسته و وجود ممکن را در نزد دوانی وجود رابطی و وجود ممکن در نزد خودش را وجود رابط نام نهاده است. این بیان نشان

می‌دهد صدرا در پی تبیینی برهانی از وحدت وجود است و باور ابتکاری‌اش به «وجود رابط» در برابر وجود مستقل را تبیین برهانی و قابل پذیرش مدعی عرفا تلقی می‌نماید^(۱۳) (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۳۲۹-۳۳۰).

صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار ذیل فصلی تحت عنوان «فی إثبات التکثر فی الحقائق الإمكانية» به برداشت عمومی از تقریر وحدت شخصیه عرفانی و لوازم ناروای آن پرداخته است. ایشان نفی کثرت از وجودات ممکن را محذور عقلی وحدت شخصیه عرفانی و زیر سؤال رفتن مدار تکلیف و وعده و عید خداوند را محذور شرعی آن ذکر نموده است (صدرالمتألهین، ۲/۱۳۶۸: ۳۱۸). صدرا به فقراتی از بیان غزالی در احیاءالعلوم استشهد نموده تا از بیان عرفا رفع سوءتفاهم نماید؛ اما فارغ از اینکه مقصود عرفا چه می‌تواند باشد، تقریر ایشان مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست. از همین رو صدرالمتألهین طرح وجود رابط و مستقل و توجه به مراتب وجود واحد را رافع محذورات تقریر عرفا دانسته و «وحدت ظلی وجود» را تقریر قابل پذیرش وحدت وجود توصیف نموده که جامع منظور قابل پذیرش عرفا و در عین حال مانع محاذیر غیرقابل پذیرش آن تقریر ایشان حیث فلسفی است.

۲-۴. لوازم فلسفی غیرقابل پذیرش وحدت شخصیه وجود

از میان مخالفین وحدت شخصیه استاد مطهری لوازم فلسفی این تقریر را مورد بررسی دقیقی قرار داده است (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۸۷-۳۱۱). ایشان وحدت وجود عرفانی را از نظر فلسفی نپذیرفتنی (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۳)، باطل (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۷) و مخالف بدهت عقل (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۹۴) توصیف می‌نماید و معتقد است هیچ فیلسوفی زیر بار این حرف نمی‌رود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۴). استاد مطهری نفی مطلق کثرت در وجود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۴)، نفی نظام علیت (مطهری، ۱۳۸۹: الف: ۹۲)، نفی ماهیات و اشیاء (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۴۰)، نفی دریافت‌های حس و عقل (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۲) و انحصار موضوع عرفان در حق تعالی (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۹۳) را از جمله پیامدهای غیرقابل پذیرش وحدت وجود با تقریر عرفا دانسته‌اند.

در مقدمه مقاله هشتم (ضرورت و امکان) «اصول فلسفه و روش رئالیسم» خطای عرفا و قائلین به وحدت شخصیه را خلط بین ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی تشخیص داده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹: الف: ۹۹). ضرورت ذاتی منطقی در برابر ضرورت وصفی از لحاظ مناط برای حکم عقل تعریف می‌شود اما ضرورت ذاتی فلسفی در برابر ضرورت بالغیر (امکان فقری) از لحاظ مناط واقع و نفس الامر تعریف می‌شود. ضرورت بالغیر اعم از ضرورت ذاتی منطقی یا وصفی است. خطای قائلان به وحدت شخصیه تساوی وجود با وجوب ذاتی است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۰). در حالی که اولاً اصلاً ملازمه‌ای میان وجوب ذاتی وجود بر اساس اصطلاح منطقی با وجوب ذاتی وجود بر اساس اصطلاح فلسفه نیست و ثانیاً هیچ منافاتی میان ضرورت ذاتی وجود بر اساس

اصطلاح منطبق با ضرورت گیری بر اساس اصطلاح فلسفه نیست (مطهری، ۱۳۸۹، الف: ۱۰۳). این دقت فلسفی استاد مطهری به مدد اجتهاد نویی است که ایشان در ابتدای ضرورت منطقی و فلسفی بر اساس اصالت وجود نموده‌اند. بر اساس این نظر اصلاً امکان وصف وجود نیست و وجوب خاصیت وجود، امکان خاصیت ماهیت و امتناع خاصیت عدم است (مطهری، ۱۳۸۹، الف: ۱۱۱). ایشان در رد نوع استدلال‌هایی که به منظور وحدت شخصیه ارائه می‌شود و از نفس واقعیت، وجوب واجب استنتاج شده چنین تذکر می‌دهند:

اینکه واقعیت هستی نمی‌تواند مقابل خود را که نیستی است، بپذیرد و واقعیت لاواقعیت شود، خاصیت تمام وجودات است از واجب و ممکن و جوهر و عرض. این نحو از ضرورت، ذاتی وجود است نه مستلزم نفی مخلوقیت و معلولیت آنهاست و نه مستلزم ازلی و ابدی بودن آنها، زیرا این نحو از ضرورت ذاتی وجود از نوع ضرورت ذاتی منطقی است که هم با وجوب ازلی و هم با وجوب غیر فلسفی قابل جمع است. این نحو از ضرورت ذاتی مبتنی بر اصالت وجود است (۱۳۸۹، الف: ۱۲۳-۱۲۴).

این بیان فنی و در عین حال صریح استاد مطهری پشتیبان تقریر صدرالمتألهین و پیروان او در نفی نظریه وحدت شخصیه وجود است. دقت در محتوای نظر صدرالمتألهین و تمایز دقیق و باریک آن از نظر عرفا در نحوه مواجهه و مفاهمه‌ای که فقها با وحدت وجود پیدا کرده‌اند، راهگشاست. اینکه توجه به دقائق فلسفی مطرح در دستگاه فکری حکمت متعالیه چگونه سرنوشت حرکت اجتهادی فقیه و فتوای فقهی او را تغییر داده یا خواهد داد.

۵. وحدت وجود در داوری فقها

ناسازگاری میان اهل شریعت و اهل طریقت امری مستحدث نیست؛ اما ظهور عرفان نظری و طرح باور به وحدت وجود آن هم به شکل مکتوب، تقاطع میان فقها و عرفا را وارد مرحله تازه‌ای نمود. طرح اندیشه «وحدت وجود» در حکمت متعالیه نیز به حساسیت برانگیزتر شدن مسئله و ورود فقها به آن کمک کرد. بسیاری از فقها پس از ظهور صدرالمتألهین درباره این موضوع به اظهار نظر پرداخته‌اند. البته این اظهارنظرها مشابه نیست بلکه با یکدیگر متعارض نیز هست. از منظر داوری فقها در باب عقیده وحدت وجود، می‌توان سه رویکرد را در بین ایشان از یکدیگر متمایز نمود: قائلین به تکفیر، قائلین به تفصیل و قائلین به وحدت وجود.

الف. قائلین به تکفیر

رویکرد اول متعلق به فقهایی است که وحدت وجود را عقیده‌ای کفرآمیز و ممنوع اعلام کرده‌اند. شیخ حر عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ هجری) قول به وحدت وجود را قول فاسدی قلمداد نموده (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۷۴) و تصریح کرده بیشتر اعتقادات فاسد، موجب کفر و لعن قائلین آن خواهد شد (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۵۱۵). شیخ یوسف بحرانی (۱۱۰۷-۱۱۸۶ هجری) که از او به عنوان یک فقیه اخباری میانه رو یاد می‌شود، باور به وحدت وجود را ظاهرالفساد و موجب زندقه و کفر می‌داند (بحرانی، ۱۴۲۳: ۲/۲۲۸). میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ هجری) قائلان به وحدت وجود را تکفیر نموده

و دلایل رد این عقیده را نیز بیان نموده است (میرزای قمی، ۱۴۲۳: ۱۰۹ و ۲۲۴-۲۵۶). در میان خاندان فقهاتی کاشف الغطاء، شیخ حسن کاشف الغطاء (۱۲۰۱-۱۲۶۲ هجری) فرزند شیخ جعفر آثار قائل به وحدت وجود را جزء کتب ضاله برشمرده است (حسن کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۲۶).^(۱۴) فرزندش عباس کاشف الغطاء (۱۲۵۳-۱۳۲۳ هجری) نیز قائلان وحدت وجود را تکفیر نموده است (عباس کاشف الغطاء، بی تا: ۳۷). سید عبدالحسین لاری (۱۲۶۴-۱۳۴۲ هجری) وحدت وجود را کفر دانسته است (لاری، ۱۴۱۸: ۴۴۵). سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ هجری) صاحب عروة الوثقی ذیل بحث از نجاست کافر قائلین به وحدت وجود را از مصادیق آن دانسته است (طباطبایی یزدی، ۱/۱۴۰۹: ۶۸). آیه الله مکارم شیرازی وحدت وجود به معنای نفی کثرت و عینیت اشیاء با ذات را کفر خطاب می کند (مکارم شیرازی، ۱/۱۴۲۷: ۲۰). چنان که روشن است ایشان بین وحدت وجود عرفانی و وحدت وجود با تقریر صدرایی تفکیکی قائل نیست. حتی مدعی هستند همه فقها قول به وحدت وجود را رد و تکفیر نموده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵: ۱۹۶). آیه الله صافی گلپایگانی وحدت وجود را خلاف نص قرآن، سنت و روایت تلقی می کند و قائل را به آن مکلف به توبه می داند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۳/۶۶).

ب. قائلین به تفصیل

رویگرد دوم متعلق به فقهایی است که قائل به احتیاط و تفصیل در موضوع شده اند. ملا مهدی نراقی (۱۱۲۸-۱۲۰۹ هجری) به نوعی بر ضرورت موضوع شناسی برای صدور حکم فقهی تأکید می کند. ایشان درباره حکم این مسئله در بیان مهمی می گوید اگر امر برای فقیه حاصل است اول تذکر بدهد و اگر تأثیر نداشت، تکفیر نماید؛ اما اگر موضوع برای فقیه مبهم است یا بر فساد آن قول یقین پیدا نکرده، فتوا از روی ظن بر فقیه جایز نیست (نراقی، ۱۳۸۹: ۱۳۹). سید محمد بحر العلوم (۱۲۶۱-۱۳۲۳ هجری) وحدت شخصیه وجود را کفر صریح خطاب کرده و وحدت مراتب وجود را در عین اینکه مخالف شرع نمی داند اما موافق برهان نیز تلقی ننموده است (بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۲۰۹). آیه الله سید محسن حکیم در حاشیه عروة هر چند ظاهر بیاناتی را که معتقدان به وحدت وجود ابراز می دارند مخالف باورهای دینی می داند اما بر این باور است باید این ظواهر را حمل بر صحت نمود (حکیم، ۱/۱۴۱۶: ۳۰۱). شهید محمدباقر صدر نیز در قالب یک فقیه حکمت آموخته در حاشیه عروة خود ابراز نموده است، شرط کفر قائلین وحدت وجود یکی دانستن خالق و مخلوق است (صدر، ۳/۱۴۰۸: ۳۱۳-۳۱۴). آیه الله خوئی در حاشیه عروة با استشهاد به بیان حاجی سبزواری چهار معنای وحدت وجود را از یکدیگر تفکیک نموده و حکم جداگانه می دهد. در نظر ایشان توحید عامی لازم اعتقاد حکما و موافق آیات و روایات شرعی است. توحید خاص الخاص را کفر صریح می داند و با ذکر عبارت صدر^(۱۵) آن را اعتقاد جهله صوفیه قلمداد می نماید نه باور حکمای متعالیه. توحید خاص را باطل می داند اما اعتقاد به آن را کفر تلقی نمی کند. درباره توحید اخص الخواص یعنی همان تقریر صدر^(۱۵) می گویند حقیقت آن بر ما معلوم نشد اما کفر

نیست (خوئی، ۱۴۱۸: ۳/ ۷۵). آیت‌الله میرزا جواد تبریزی ابتدا با ارجاع به عبارت خود صاحب عروه قائلان به وحدت وجود را کافر نمی‌دانند چون در بیان مرحوم سید یزدی شرط نجاست، عدم التزام به احکام عملی اسلام ذکر شده اما قائلان به وحدت وجود عامل به احکام اسلام‌اند و لذا نجس نیستند. ایشان نیز به تعلیقه حاجی ارجاع می‌دهد و هر چند با بیان حاجی مبنی بر لازمه توحید دانستن باور به «وحدت وجود» موافق نیست و حتی ظواهر بیان قائلان به وحدت وجود را مطابق با معتقدات شرع قلمداد نمی‌کند اما معتقد است باید به بیانات آنها حسن ظن داشت (تبریزی، ۲/۱۴۲۶: ۲۱۱).

ج. قائلین به وحدت وجود

رویکرد سوم متعلق به فقهای است که وحدت وجود را -دست کم مطابق با تقریر صدرایی آن- پذیرفته‌اند و از اعتقاد به آن دفاع می‌نمایند. از بین معاصران صدر، استادش شیخ بهائی قائل به وحدت وجود است (شیخ بهائی، ۱۴۰۳: ۱۰۱-۱۰۷ و شیخ بهائی، ۱۴۱۵: ۷۸۰-۷۸۳). مقدس اردبیلی (۹۰۸-۹۹۳ هجری) در حواشی الهیات تجرید بیانی نزدیک به وحدت وجود دارد (اردبیلی، ۹۲: ۱۴۱۹-۹۳) اما رد وحدت وجود به عنوان اندیشه نادرست متصوفه نیز به ایشان منسوب شده است.^(۱۶) از میان خاندان کاشف‌الغطاء، محمدحسین کاشف‌الغطاء (۱۲۹۴-۱۳۷۳ هجری) جزء فقهای است که نه تنها قائل به وحدت وجود است بلکه شواهدی از قرآن و روایات در تأیید این باور آورده است و ضمن اشاره به فتوای صاحب عروه، تکفیر قائلان به وحدت وجود را خروج از انصاف و تکفیر مبالغین در توحید تعبیر می‌کند (محمدحسین کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶: ۲۶۸). ایشان میان قول به همه خدایی یا همان وحدت موجود با وحدت وجود تمایز قائل شده و اولی را به تبعیت از صدرای جهله صوفیه نسبت می‌دهد و دومی را عقیده اهل معرفت تلقی نموده است (محمدحسین کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۲۹-۳۰). امام خمینی در حاشیه عروه‌ی خود، باور به اتحاد بنده با خدا را -که متصوفه از آن به فنای سایه و صاحب سایه تعبیر می‌نمایند- هر چند اعتقاد فاسدی قلمداد می‌کند اما آن را موجب کفر نمی‌داند (امام خمینی، ۳/۱۴۲۱: ۴۶۰). در تعبیری صریح‌تر تکفیر و توهین به قائلین وحدت وجود بدون علم و احاطه کامل به آن را غلط می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۳۸۸). البته بعضی از پژوهشگران از بیانات امام در آثار عرفانی‌شان، باور به وحدت شخصیه را استنباط نموده‌اند (محمدرسول آهنگران، مهدی جلیلی خامنه، ۱۳۹۹)؛ اما به نظر می‌رسد این تلقی چندان درست نباشد. چنان‌که ما پیشتر تبیین کردیم تفاوت تلقی صدرالمتألهین از وحدت شخصیه عرفانی همین مسئله است. امام خمینی نیز همچون صدرای این مرز باریک را تصریح می‌کند و می‌گوید «حقیقت وجود ضمن آنکه همه اشیاء است در عین حال هیچ یک از آنها هم نیست و واجد همه صفات متقابل است.» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸). ایشان در جای دیگر نیز تأکید دارند همه چیز اسم اوست نه خود او (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۹۵). امام خمینی به عنوان یک فقیه عارف فیلسوف قائل به تقریر سوم وحدت وجود است نه تقریر اول.

۶. ارزیابی داوری فقها

آنچه سبب شده تا فقها نسبت به «وحدت وجود» حساسیت و حتی مخالفت نشان دهند برداشت و تصویری است که از این مسئله در ذهنشان نقش بسته است. از جمله این برداشتها مسئله حلول و اتحاد است. وحدت وجود مساوی این معنا قلمداد شده که حق تعالی در همه موجودات رسوخ و حلول کرده یا با وجود آنها متحد شده است. البته جهله صوفیه بعضاً این باور را اظهار و ترویج می‌کنند اما عرفای بزرگ و حکمای متأله صراحتاً این معنا را نفی کرده‌اند. امام خمینی نیز در همین راستا تعبیر فناء سایه و صاحب سایه را که حلول و اتحاد از آن برداشت می‌شود، قول فاسدی دانسته بود. تصور دیگری که فقهای مخالف وحدت وجود از این مسئله دارند، نفی خدای متشخص ادیان و باور به همه خدایی است. تصور همه خدایی از وحدت وجود می‌توان نتیجه برداشت قبل دانست؛ زیرا وقتی وجود حق تعالی در همه موجودات حلول کند و با آنها متحد شود، لازمه طبیعی آن، خدا بودن همه موجودات خواهد بود. تفکیکی که در ابتدای مقاله میان وحدت وجود و وحدت موجود نمودیم در تصحیح این تصور مفید است. البته وجود برخی شطحیات و کلمات غامض و رمزگونه بعضی از عرفا اسباب سوء برداشت را فراهم می‌کند. نفی شریعت نیز از جمله مواردی است که به نظر مخالفان، پیامد باور به وحدت وجود است. چنان‌که صاحب عروه ضمن فتوا به کفر و نجاست قائلان وحدت وجود آن را مشروط به عدم انجام طاعات شرعی نموده بود.^(۱۷) آیه الله تبریزی نیز متذکر شده‌اند، لازمه این بیان این است انجام عبادات ناقص باور حقیقی به وحدت شخصیه وجود باشد. وحدت وجود ظلی که صدرالمتهلین بر آن پای می‌فشارد به معنای اثبات عین الربط بودن همه هستی و وجود خداوند به عنوان یگانه هستی مستقل است و مطلقاً به معنای عینیت موجودات با خداوند، حلول و یا نفی کثرت از هستی نیست. بنا بر حکمت متعالیه از قضا سعادت افراد مبتنی بر درک این معنای فقری خود در نسبت با غنای مطلق حق تعالی است. اگر وحدت وجود واقعاً ملازم عینیت و حلول و ترک عبودیت باشد، پس چگونه است که قائلین به وحدت وجود از جمله خود صدرالمتهلین و پیروان او این چنین بر طریق عبودیت و شریعت پای فشرده‌اند؟ خود صدرا ذیل فصلی که تحت عنوان اسرار شریعت و فایده عبادات نام نهاده می‌گوید حکمت تمام اوامر و نواهی شریعت الهی تقویت آخرت خواهی انسان و اطاعت نفس او از عقل اوست (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۲۸). اگر نظرات فقها را در یک طیف قرار دهیم، فقهای که قائل به رویکرد تکفیری می‌باشند، عموماً قائل به بسندگی فقه در باورهای اعتقادی هستند و فقیه را برای صدور حکم در مسائل اعتقادی بی‌نیازی از معارف فلسفی می‌دانند. فقهای که قائل به رویکرد تفصیلی می‌باشند در عین اینکه فقیه را محق می‌دانند نسبت به سنجش باورهای اعتقادی حکم صادر کند و در عین اینکه خودشان عموماً در معارف فلسفی و عرفان نظری از تخصص برخوردار نیستند اما بیانات حکما را در صدور فتوایشان در نظر می‌گیرند

و رویکرد حسن ظن را جایگزین سوءظن رویکرد اول نموده‌اند. فقهای که قائل به وحدت وجود می‌باشند صدور فتوا در مسائل اعتقادی را مشروط به اجتهاد فقیه در معارف فلسفی و اعتقادی می‌دانند. در واقع اجتهاد فقهی شرط لازم برای صدور فتوا در مسائل اعتقادی هست اما نمی‌تواند شرط کافی نیز باشد. اگر فقیه صاحب فتوا می‌خواهد حکم کفر و زندقه و فسق را بر افراد جاری سازد و یا میراث فلسفی و عرفانی را در حکم کتب ضاله تلقی نماید، ضرورت دارد یا خود در این مسائل صاحب‌نظر و مجتهد باشد و یا دست‌کم خود را موظف به بهره‌مندی از دستاوردهای فلسفی بداند.

۷. نتیجه

در این مقاله ابتدا تصور صحیح از «وحدت وجود» طرح شد و از مفاهیم متشابهش متمایز و تقریرهای مختلف از آن ایضاح گشت. نشان داده شد این توجه مانع بروز سوءفهم و یکسان‌انگاری مفاهیم متشابه در فتوای فقهای است که وحدت وجود را کفرآمیز و ممنوع اعلام نمودند. در بخش دوم تقریر صدرالمآلهین از «وحدت وجود» را بیان نمودیم و نشان دادیم «وحدت ظلی وجود» تقریری قابل دفاع از «وحدت وجود» است اما «وحدت شخصیه وجود» با اشکالات جدی فلسفی مواجه می‌شود و آن اشکالات را برشمردیم. در بخش سوم با روش توصیفی-تحلیلی نشان دادیم فقیه در حکم‌شناسی خود نیازمند موضوع‌شناسی است و احکام فقهی در مسئله وحدت وجود تا چه اندازه مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیرفقهی و خصوصاً فلسفی است به نحوی که بعضی از فقها خود را محتاج ارجاع به متون فلسفی دانسته‌اند. داوری فقیه در باورهای اعتقادی علاوه بر اجتهاد فقهی نیازمند اجتهاد در معارف فلسفی نیز هست و اگر فقیه خود از این توانایی برخوردار نیست دست‌کم باید خود را مجهز به دستاوردهای فلسفی در این قلمروی خاص گرداند. هدف این مقاله آزمون مدعی تأثیر دستاوردهای فلسفی در اجتهاد فقهی است و این مدعا با مطالعه موردی مسئله وحدت وجود مورد آزمون واقع شد. توحید عامی که مخالفان وحدت وجود بدان باور دارند نمی‌تواند نقطه توقف حکمت متعالیه باشد و در عین حال وحدت شخصیه وجود در معنای قبیح عینیت خداوند با اشیاء و تساوی خداوند با مجموعه صور و قوا که نزد فقها مساوی کفر است از نظر فلسفی مورد پذیرش صدرالمآلهین نیز نیست. «وحدت ظلی وجود» از مزیت «وحدت شخصیه وجود» برخوردار است و فاقد لوازم غیرقابل پذیرش فلسفی و فقهی آن است. تنها وجود مستقل هستی حق متعال است و همه هستی عین الربط اوست. به نظر ما التفات به مباحث دقیق فلسفی و در واقع پذیرش تقریری که شخص صدرالمآلهین از وحدت وجود ارائه نموده و اصرار می‌ورزد مقصود تقریر اول نیز همان است،^(۱۸) می‌تواند -ضمن حفظ غنای نگاه توحیدی وحدت وجود و رفع دغدغه‌های فقها- دوگانگی و

غیریت میان توحید فقها و حکما و عرفا را رفع نماید و مانع مخاطرات آن دسته از احکام فقهی گردد که بدون توجه به این تحقیقات فلسفی حکم کفر و ضلالت صادر می‌نمایند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دو اصطلاح را استاد مطهری به عنوان مفاهیم متشابه با وحدت وجود جعل نموده تا مصداق حقیقی بحث وحدت وجود در تعبیر ابن عربی روشن شود. رک: مطهری، ۱۳۸۹ ج، ص ۹۹ و مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹.
۲. استاد مطهری این مطلب را نشانه و شاهدهی در رد کسانی که عرفان اسلامی را متأثر از فلوطین می‌دانند، آورده است.
۳. برخی از محققین وحدت وجود ابن عربی را مصداقی از پانن تئیس Pantheism تلقی می‌نمایند. با این توضیح که وجود خدا شامل همه موجودات است و در همه جهان سریان دارد اما برخلاف Pantheism فراتر از جهان است و با جهان مساوی نیست. رک: قاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایسترا اکهارت، صص ۸۱، ۵۸۶ و ۶۳۱.
۴. شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء نیز در «مبادی الایمان» نظیر استاد مطهری وحدت وجود به معنای وحدت حقیقت یا وحدت موجود را به مادی‌گرایان نسبت داده است.
۵. استاد مطهری در کتاب عرفان حافظ وحدت شهود را به عنوان یکی از تقریرهای وحدت وجود برشمرده‌اند اما چنان که خود در سایر آثارشان تصریح نموده‌اند این معنا پیش از وحدت وجود هم رایج بوده و وابسته به حقیقت وجودی که ابن عربی طرح نموده، نیست. به‌علاوه این نکته مهم که وحدت شهود جنبه عملی و گرایشی دارد نه نظری و بهتر است در عرض سایر تقاریر وحدت وجود که از جنبه نظری و معرفتی برخوردارند، مطرح نشود.
۶. ان الوجود الرابطة بالمعنى الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها على الاستقلال و هو من المعانى الحرفية و يستحيل أن يسلب عنه هذا الشأن و يؤخذ معنى إسمياً بتوجيه الإنتفات إليه فيصير الوجود المحمولى. اسفار، ج ۱، ص ۸۲.
۷. استاد جوادی آملی در کتاب تبیین براهین اثبات خدا برهان اثبات واجب در مقاله چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم را نیز شامل همین نگاه وحدت شخصیه علامه تلقی نموده‌اند و استاد مطهری را به عدول از مبنای متن برهان متصف نموده‌اند اما چنانچه از تبیین استاد مطهری در صص ۱۲۳-۱۲۴ جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم روشن است برهان علامه در این کتاب به وحدت شخصیه بازمی‌گردد.
۸. هناك طورا آخر من التوحيد وراء هذا الطور لكنه مع ذلك بنى تعليمه على هذا النحو تسهيلاً وأسس أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلف في الشدة و الضعف. على هذا المبنى ان كانت الموجودات الممكنة ساقطة عن الاستقلال و التحقق في قبال الواجب تعالى و تقدس من كل وجه لكن مع ذلك ثبت عليه وجوداً ما للممكن قبال الواجب. رسائل توحیدی، صص ۱۱-۱۲.
۹. برهان حکیم قمشه‌ای این است: «الوجود من غير نظر إلى انضمام حیثیة تقییدیة كانت او تعلیلیة حتى حیثیة عدم الانضمام ينتزع عنه أنه واجبٌ يمتنع عليه عدم مطلقاً. انتهى ملخصاً.» متن برهان علامه طباطبایی نیز چنین است: و هذه هي الواقعية التي تدفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت او مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا (أي الواقعية ثابتة) و كذا السوفسطى لو رأى الاشياء موهومة او شك في واقعيته فعنده الاشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكه واقعا (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و اذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات؛ فهناك واقعية واجبة بالذات و الاشياء التي لها واقعية مقتررة اليها في واقعيته قائمة الوجود بها. طباطبایی، ۱۹۸۱ م، ج ۶ صص ۱۴-۱۵.
۱۰. شیخ محمد تقی آملی نظر میرداماد را نیز ذیل همین معنا برشمرده است. رک: درالفوائد ص ۸۸.
۱۱. القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثره الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمة التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالاً و أكثر الناس في هذا المقام و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفية و إما أن يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعا في عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامی و الثالث توحيد خاصی و الثاني توحيد خاص الخاص و

الرابع توحيد أخص الخواص فللتوحيد أربع مراتب على و في مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي توحيد الآثار و توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۱، تعليقه سبزواری.

۱۲. و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقيقته كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و ستقيم البرهان القطعي على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة و ليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا. ملاصدرا، ۱۳۶۸، جلد ۱، ص ۷۱.

۱۳. ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية و أكابر الفلسفة الإلهية أن وجود الطبايع المادية في نفسها هو عينه وجودها لموادها و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالی المحيط بجمله السافات فقالوا إن الممكنات طراً مادياتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع و وراء الجملة و هو الواجب تعالى. و لا يسع لأولئك الأكابر و لم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد و هو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى. و أما نحن فبفضل الله تعالى و برحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقب القول و مستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبة إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى - و عقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لثلا يقع اللفظ من اشتباه أحد المعنيين بالآخر - بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض. اسفار، ج ۱، صص ۳۲۹-۳۳۰

۱۴. فقيه بزرگوار آیه الله شبیری زنجانی این کتاب را از جواهر الکلام نیز برتر می‌دانند. شبیری زنجانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹۶

۱۵. إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الأحدية و غيب الهوية و غيب الغيوب مجردة عن المظاهر و المجالی بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانية و الحسية - و الله هو الظاهر المجموع لا بدونه و هو حقيقة الإنسان الكبير و الكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخه مختصرة عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه - لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم و نسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية و رؤسائهم افتراء محض و إفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم. و لا يبعد أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق و تارة على المطلق الشامل و تارة على المعنى العام العقلي فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات و الوجودات الخاصة فيجری عليه أحكامها. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۵. عدهای از جاهلان منسوب به تصوف، از آن مقلدانی که طریق عالمان عارف را تحصیل نکرده‌اند و به مقام عرفان نرسیده‌اند، به دلیل ناتوانی فکری و سستی اعتقاد و سلطه وهم بر باطنشان، چنین گمان کرده‌اند که ذات احدیت که در زبان عرفا از آن به عنوان «مقام احدیت» و «غیب هویت» و «غیب الغیوب» تعبیر می‌شود، به صورت مجرد از مجالی و ظهور، دارای تحقق بالفعل نیست، بلکه متحقق همان عالم صورت است و قوای روحانی و حسی آن و «الله» همان ظاهر مجموع است نه حقیقتی غیر از آن و آن ظاهر مجموع عبارت از حقیقت انسان کبیر و کتاب مبین که این انسان صغیر، نمونه و نسخه مختصری است از آن. و این سخن و عقیده، کفری است رسوا و زندقه محض است. و هر کسی که دارای اندک مایه علمی باشد، چنین سخنی بر زبان نمی‌راند. و نسبت این امر به اکابر صوفیه و رؤسای ایشان، افترا محض و افک عظیم است و ضمیر و باطن آنان از این سخنها منزّه است و بعید نیست که عامل چنین گمان جاهلانهای اشتباه در اطلاقات وجود باشد که گاهی وجود بر ذات حق اطلاق می‌شود و گاهی بر مطلق شامل و گاهی بر معنای عام عقلی.

۱۶. قول رد وحدت وجود در کتاب حدیقه الشیعه طرح شده اما محققین زیادی در انتساب این کتاب به شیخ تشکیک کرده‌اند و یا بر این باورند بخش مربوط به متصوفه این کتاب توسط شخص دیگری به کتاب شیخ مقدس اردبیلی اضافه گشته است. رک: جعفری، ۱۳۸۷ و زمانی نژاد، ۱۳۷۵.

۱۷. و القائلین بوحدة الوجود من الصوفیه اذا التزموا بأحكام الاسلام فالأقوی عدم نجاستهم.
۱۸. البته به نظر ما این اصرار دور از خواست خود عرفاست و با لوازم سخنان ایشان تنافی دارد. این بیان در مشروح مکتوبات میان مرحوم کمپانی و سید احمد کربلایی قابل پیگیری است.

منابع

- آقا محمدرضا، مریم، محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۵)، «نقد و بررسی وحدت شخصی وجود بر اساس تقریر ملاصدرا»، حکمت صدرایی، ش ۹، ۱۱۳-۱۲۸
- آملی، محمدتقی، (بی تا) دررالفوائد، قم، اسماعیلیان.
- آهنگران، محمدرسول، جلیلی خامنه، مهدی، (۱۳۹۹)، «وحدت وجود عرفانی در سنجه فقه امامیه»، پژوهشهای اعتقادی-کلامی، شماره ۳۹، ۶۷-۹۰.
- ابن عربی، محی الدین، (بی تا) فتوحات مکیه، بیروت، دار صادر.
- اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۱۹) الحاشیة علی الیهیات الشرح الجدید لتجرید، قم.
- امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴) «خداشناسی عرفانی از نگاه فلسفی شهید مطهری»، مجموعه مقالات همایش بین المللی اندیشه‌های فلسفی استاد شهید مطهری، تهران، بنیاد علمی فرهنگی علامه شهید مرتضی فرهنگی، ۲۸۷-۳۱۱.
- بحرالعلوم، سید محمد، (۱۴۰۳) بلغة الفقیه، ج ۴، تهران، منشورات مکتبه الصادق.
- بحرانی، یوسف، (۱۴۲۳)، الدرر النجفیة من الملتقطات البوسفیة، بیروت، دارالمصطفی لإحیاء التراث.
- تبریزی، جواد، (۱۴۲۶) تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، ج ۲، قم، دارالصدیقة الشهیدة(س).
- جعفری، محمدعسی، (۱۳۸۷)، «بررسی انتساب کتاب حدیقة الشیعه به مقدس اردبیلی»، معارف عقلی، شماره ۱۲، ۴۶-۷.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۴) تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲) تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهرا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) الف) ریحیق مختوم، بخش اول از جلد اول، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) ب)، ریحیق مختوم، بخش سوم از جلد اول، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷) ریحیق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم، اسراء.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۳) ابن عربی وارث انبیا، تهران، نشر پیام امروز.
- حکیم، سید محسن، (۱۴۱۶) مستمسک عروة الوثقی، ج ۱، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۶) جستاری در عرفان نظری و عملی، قم، بوستان کتاب.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۳۹۲) تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۳۹۰) شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۳۷۴) شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۴۲۱) کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸) موسوعه امام خوئی، ج ۳، قم، مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.
- زمانی نژاد، علی اکبر، (۱۳۷۵)، «کتابشناسی محقق اردبیلی»، آینه پژوهش، شماره ۳۹، ۹۳-۱۲۲.
- سبزواری، هادی، (۱۳۸۰) شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۵، تهران، ناب.
- سند، سید محمد، (۱۴۱۵) سند العروة الوثقی - الطهارة، ج ۲، قم، صحفی.
- شیرازی زنجانی، سید موسی (۱۳۹۲) جرعه‌ای از دریا، ج ۱، قم، مؤسسه کتابشناسی شیعه.

- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، (۱۳۹۱) معارف دین، ج ۳، ۵، قم، انتشارات حضرت معصومه سلام‌الله علیها.
- صدر، محمداقبر، (۱۴۰۸) بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، قم، مجمع الشهداء آیه الله الصدر العلمی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد قوام شیرازی، (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱ و ۲، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد قوام شیرازی، (بی تا) *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد قوام شیرازی، (۱۳۹۱)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸) *بداية الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، قم، دارالفکر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۹۸۱ م) *تعلیقات اسفار*، ج ۶ بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۹) *الرسائل توحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۰۵) *نهایة الحکمة*، همراه با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، ج ۱، تهران، الزهرا.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۰۹) *عروة الوثقی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۹) *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، مشهد، علامه طباطبایی.
- طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۳۱) *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبایی.
- عاملی، شیخ بهاء‌الدین، (۱۴۰۳) *کشکول*، اعلمی.
- عاملی، شیخ بهاء‌الدین، (۱۴۱۵) *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة*، قم، مؤسسه نشرالاسلامی.
- عاملی، شیخ حر محمد بن حسن، (۱۴۰۳)، *الفوائد الطوسیة*، قم، چاپخانه علمیه.
- عاملی، شیخ حر، محمد بن حسن، (۱۴۱۸)، *رسالة فی الغناء*، قم، مرصاد.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران، سمت.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۳) *تمهیدات*، تحقیق عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱) *ترجمه رساله قشیریة*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۵۵) *تعلیقه تمهید القواعد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- قمی، سید تقی طباطبایی، (۱۴۲۳) *انوار البهیة فی القواعد الفقهیة*، قم، محلاتی.
- کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر، (۱۴۲۲)، *انوار الفقاهة - کتاب المکاسب*، نجف، مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کاشف‌الغطاء، عباس بن حسن، (بی تا) *شرح الدرّة*، نجف، مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کاشف‌الغطاء، محمدحسین، (۱۴۲۶) *الفردوس الاعلی*، قم، دار أنوارالهدی.
- کاشف‌الغطاء، محمدحسین، (بی تا) *مبادی الایمان*، قم، مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۹۳) *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- لاری، سید عبدالحسین، (۱۴۱۸) *مجموعه مقالات*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة.
- مدرس طهرانی، آقا علی، (۱۳۷۵)، *بداية الحکم*، تهران، علمی فرهنگی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ الف) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳ تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ ب) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، تهران، صدرا.
- مطهری مرتضی، (۱۳۸۹ ج) *عرفان حافظ*، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ د) *مجموعه آثار*، ج ۶ تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ ه) *مجموعه آثار*، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ و) *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا.

- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷) *الفتاوی الجدیة لمکارم*، ج ۱، قم، مدرسه امام علی (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۵) *مبانی تفسیر قرآن*، قم، مدرسه امام علی (ع).
- نراقی، مهدی، (۱۳۸۹) *لوامع الأحکام فی فقه شریعة الاسلام*، قم، بی نا.
- نسفی، عزالدین، (۱۳۵۲) *مقصد اقصی، ضمیمه کتاب اشعة اللمعات جامی*، تهران، گنجینه.
- نوری، ملاعلی، (۱۳۹۸) *رسائل فلسفی - بسط الحقیقة کل الاشیاء*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹) *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه امام خمینی.
- Aghamohammedreza, Maryam, Mohaghegh Damad, Seyyed Mostafa, (2015), "Criticism and examination of personal unity of existence based on Mulla Sadra's interpretation", *Hikmat Sadraei*, Vol. 9, 113-128. [In Persian].
- Amoli, Mohammad Taqi, (Bita) Derr al-Fouad, Qom, Ismailian. [In Arabic].
- Ahangaran, Mohammad Rasul, Jalili Khamene, Mahdi, (2019), "The Unity of Mystical Existence in the Jurisprudence of the Imamiyyah", *Religious-Theological Researches*, No. 39, 67-90. [In Persian].
- Ibn Arabi, Mohi al-Din, (Bita) Fatuhat Makiya, Beirut, Dar Sadir. [In Persian].
- Ardabili, Ahmed bin Muhammad, (1419) *al-Hashiya Ali Ilhiyat al-Sharh al-Jadeed*, Qom. [In Arabic].
- Amininejad, Ali, (2014) "Mystic theology from the philosophical perspective of Martyr Motahari", collection of papers of the international conference on the philosophical thoughts of Martyr Motahari, Tehran, Allameh Shahid Morteza Farhangi Scientific and Cultural Foundation, 311-287. [In Persian].
- Bahr al-Uloom, Seyyed Mohammad, (1403) *Bilgha al-Faqih*, Vol. 4, Tehran, al-Sadiq School pamphlets. [In Arabic].
- Bahrani, Youssef, (1423), *Al-Dar al-Najafiyah Man al-Maqtitat al-Yusafiyah*, Beirut, Dar al-Mustafa for the revival of tradition. [In Arabic].
- Tabrizi, Javad, (1426) revision of the basics of al-Urwa - *Kitab al-Tahara*, vol. 2, Qom, Dar al-Sadiqah al-Shahida (pbuh). [In Arabic].
- Jafari, Mohammad Eisa, (2007), "Investigation of the attribution of Hadiqa al-Shi'a book to the Ardabili saint", *Maarif Aqli*, No. 12, 7-46. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah, (1374) *Explanation of God's proofs*, Qom, Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdallah, (1372) *Tahrir Tahmhid al-Qasas*, Tehran, Al-Zahra. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah, (1389 A) *Rahiq Makhtoum*, the first part of the first volume, Qom, Isra. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah, (1389), *Rahiq Makhtoum*, the third part of the first volume, Qom, Isra. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah, (2017) *Rahiq Makhtoum*, the fourth part of the second volume, Qom, Isra. [In Arabic].
- Chittick, William, (2013) *Ibn Arabi Waris Anbiya*, Tehran, Payam Mozor Publishing. [In Persian].
- Hakim, Seyyed Mohsen, (1416) *Mustamsk Urwa al-Waghti*, vol. 1, Qom, Dar al-Tafsir Institute. [In Arabic].
- Khosropanah, Abdul Hossein, (2016) *A survey of theoretical and practical mysticism*, Qom, Bostan Kitab. [In Persian].
- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (2012) *Tafsir of Surah Hamad*, Tehran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian].

- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (2013) Commentary on 40 Hadiths, Tehran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian].
- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (1374) description of dawn prayer, Tehran, Imam Khomeini Institute for editing and publishing works. [In Persian].
- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (1421) Kitab al-Tahara, Tehran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic].
- Khoi, Seyyed Abul Qasim, (1418) The Encyclopedia of Imam Khoi, Volume 3, Qom, Foundation for Revival of the Works of Imam Al Khoi. [In Persian].
- Zamaninejad, Ali Akbar, (1375), "Bibliography of Mohaghegh Ardabili", Ayane Research, No. 39, 122-93. [In Persian].
- Sabzevari, Hadi, (1380) description of the poem, correction and suspension of Hasan Hassanzadeh Amoli, vol.5, Tehran, Nab. [In Persian].
- Sanad, Seyyed Muhammad, (1415) Sanad al-Arwa al-Waqhi-Al-Tahara, vol. 2, Qom, Safi. [In Arabic].
- Shabiri Zanjani, Seyyed Musa (2012) A sip of the sea, vol. 1, Qom, Shia Bibliography Institute. [In Persian].
- Safi Golpayegani, Lotfollah, (2011) Religious Studies, Vol. 3, Ch. 5, Qom, Hazrat Masoumeh Publications, peace be upon him. [In Persian].
- Sadr, Muhammad Baqir, (1408) Researches in the description of al-Uruwa al-Waghti, vol. 3, Qom, Majma al-Shaheed Ayatollah al-Sadr al-Alami. In Arabic
- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Muhammad Qawam Shirazi, (1368) al-Hikma al-Mut'aliyyah fi al-Asfar al-Uqli al-Araba, vol. 1 and vol. 2, Qom, Al-Mustafawi school. [In Arabic].
- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Mohammad Qavam Shirazi, (Bita) Al-Risalai, Qom, Al-Mustafawi school. [In Arabic].
- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Mohammad Qawam Shirazi, (2013), al-Shawahed al-Rabbiyyah in Al-Salukiya methods, edited and researched by Seyyed Mostafa Mohagheq Damad, Tehran, Sadra Islamic Hikmat Foundation. [In Arabic].
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1388) The beginning of wisdom, translated and explained by Ali Shirvani, vol. 1, Qom, Dar al-Fikr. [In Persian].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1981 AD) Asfarat Asfar, Volume 6, Beirut, Dar Ahya Al-Tarath Al-Arabi. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1419) Al-Rashee Tawhidiya, Beirut, Al-Nu'man Institute. [In Persian].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1405) Nahayah al-Hikmah, along with the annotations of Mohammad Taqi Misbah Yazdi, Vol. 1, Tehran, Al-Zahra. [In Persian].
- Tabatabaei Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem, (1409) Urwa al-Waghti, Beirut, Al-Alami Publishing House. [In Arabic].
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, (1419) Scientific and objective monotheism in religious and mystical schools, Mashhad, Allameh Tabatabai. [In Persian].
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, (1431) Mehr Taban, Mashhad, Allameh Tabatabai. [In Persian].
- Ameli, Sheikh Bahauddin, (1403) Kashkul, Alami. [In Persian].
- Ameli, Sheikh Bahauddin, (1415) Miftah al-Falah fi amal al-Iyum wa al-Laila, Qom, Nashr al-Islami Foundation. [In Arabic].
- Ameli, Sheikh Har Muhammad bin Hassan, (1403), al-Faida al-Tusiyah, Qom, Ilmia printing house. [In Arabic].

- Ameli, Sheikh Hur, Muhammad bin Hasan, (1418), Rasala fi al-Ghannah, Qom, Mursad. [In Arabic].
- Abdout, Abdur Rasul, (2008) An Introduction to the Nizam of Hekmat Sadraei, Volume 1, Tehran, Smit. [In Persian].
- Ain al-Qadat Hamdani, Abdullah bin Mohammad, (1373) Preparations, Afif Asiran's research, Manouchehri, Tehran. [In Arabic].
- Qashiri, Abu al-Qasim (1361), translation of Qashiriyeh's treatise, corrected by Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Qomshaei, Mohammadreza (1355) Ansanaheh Tahmhid al-Qasas, Tehran, Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Arabic].
- Qomi, Seyyed Taqi Tabatabaei, (1423) Anwar al-Bahiya fi al-Qasas al-Fiqhah, Qom, Mahalati. [In Arabic].
- Kashif al-Ghita, Hasan bin Jafar, (1422), Anwar al-Faqaha - Kitab al-Makasab, Najaf, Kashif al-Ghita Institute. [In Arabic].
- Kashif al-Ghita, Abbas bin Hasan, (Beita) Sharh al-Dura, Najaf, Kashif al-Ghita Institute. [In Arabic].
- Kashif al-Ghita, Mohammad Hossein, (1426), Al-Fardous Al-Ali, Qom, Dar Anwar Al-Hadi. [In Arabic].
- Kashif Al-Ghita, Mohammad Hossein, (BTA) Al-Ayman Foundation, Qom, Kashif Al-Ghita Institute. [In Arabic].
- Kakaei, Qasim, (2013) The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart, Tehran, Hermes. [In Persian].
- Lari, Seyyed Abdul Hossein, (1418), collection of articles, Qom, Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Arabic].
- Modares Tehrani, Agha Ali, (1375), Badai-ul-Hakm, Tehran, cultural science. [In Arabic].
- Motahari, Morteza, (1389 A) Principles of philosophy and the method of realism, 3rd volume, Tehran, Sadra. [In Persian].
- Motahari, Morteza, (1389b) Principles of philosophy and the method of realism, vol.5, Tehran, Sadra. [In Persian].
- Motahari Morteza, (1389) Irfan Hafez, Tehran, Sadra Publications. [In Persian].