

Investigating the Idea of the Non-Social and Anti-Civilizational Reality of the "Particular Unity of Existence" Doctrine

Ali Reza Kermani / Associate Professor at the Department of Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research kermani@iki.ac.ir

 **Mojtaba Mohammadi**  / PhD Student of Philosophy, The Imam Khomeini Institute for Education and Research mojtaba.mohamadi@chmail.ir

Ahmad Saeidi / Associate Professor at the Department of Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research saeidi@iki.ac.ir

Received: 2024/12/28 - **Accepted:** 2025/05/04

Abstract

As the most fundamental doctrine in Islamic mysticism, the particular unity of existence has been criticized by some thinkers who regard it as non-social and consequently anti-civilizational. In their criticism, the concept of "unity of existence" is considered as incompatible with community-building and social behavior, not capable of serving as a basis for the construction of Islamic civilization. If Islamic mysticism is to be considered a part of Islam and an influential thought in civilization, it is essential to address such doubts or provide appropriate justifications. In this study, using the descriptive-analytical method, the aforementioned doubt has been analyzed and answered. In addition to accepting community and being compatible with community-building, the doctrine of "unity of existence" can offer the best justification for the necessity of and inclination toward social behavior. Without this doctrine, proving such necessity would seem difficult, if not impossible. Furthermore, the paper studies the civilizational characteristics of this doctrine, showing that this mystical teaching is not anti-social and anti-civilizational and even possesses the capability to fundamentally and sometimes uniquely resolve certain social issues, such as altruism (otherness). Taking this doctrine into consideration is deemed essential in the construction of Islamic civilization.

Keywords: mysticism, the particular unity of existence, community, the construction of Islamic civilization.

بررسی انگاره غیر اجتماعی و ضدتمدنی بودن آموزه «وحدت شخصی وجود»

kermani@iki.ac.ir

mojtaba.mohamadi@chmail.ir

saeidi@iki.ac.ir

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

مجتبی محمدی  / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

چکیده

وحدت شخصی وجود به مثابه بنیادی ترین آموزه در عرفان اسلامی، از سوی برخی اندیشمندان با شبهه غیراجتماعی بودن و مترتب بر آن ضدتمدنی تلقی شدن، مواجه گشته است. در این شبهه، اندیشه «وحدت وجود» با اجتماع سازی و همچنین با رفتار اجتماعی ناسازگار است و چنین اندیشه ای قابلیت بناسازی تمدن را ندارد. اگر بنا باشد عرفان اسلامی به منزله بخشی از دین اسلام و اندیشه ای اثرگذار در تمدن تلقی شود، ضروری است به چنین شبهاتی پاسخ داده یا توجیه مناسبی ارائه شود. در این تحقیق شبهه مزبور به روش «توصیفی - تحلیلی» بررسی و پاسخ داده شده است. در نتیجه این بررسی تبیین می شود که آموزه «وحدت وجود» علاوه بر پذیرش اجتماع و سازگاری با اجتماع سازی، می تواند بهترین توجیه را برای ریشه گرایش به رفتار اجتماعی و حتی ضرورت آن ارائه دهد که بدون این اندیشه، اثبات آن اگر ممتنع نباشد دست کم دشوار می نماید. در ادامه، ویژگی های تمدنی این آموزه بررسی و نشان داده شده که این آموزه عرفانی نه تنها غیراجتماعی و ضدتمدنی نیست، بلکه قابلیت حل و فصل اساسی و گاه انحصاری برخی مسائل حوزه اجتماعی (مانند دیگرگرایی) را دارا بوده و توجه به آن در ساخت تمدن اسلامی ضروری است.

کلیدواژه ها: عرفان، وحدت شخصی وجود، جامعه، تمدن سازی.

مقدمه

دین اسلام اصل «توحید» را محور اساسی و اندیشه بنیادین خود معرفی می‌کند. تبیین و فهم این اصل در حوزه‌های گوناگون علوم عقلی و نقلی یکسان نیست. آموزه «وحدت شخصی وجود» در عرفان اسلامی نیز در پی ترسیم صورتی دقیق از نگاه توحیدی دین اسلام است، نه صورت‌بندی دیگری فارغ از اندیشه دینی (طباطبائی، ۱۹۹۹، ص ۱۴؛ ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۹۱-۱۰۲). البته اندیشه‌های وحدت‌نگر از یونان باستان نیز وجود داشته است، هرچند شاید تفسیر آن با وحدت وجود در سنت‌های عرفانی هم‌تا نباشد.

در میان نوافلاطونیان و به‌ویژه در آراء فلوپتین، وحدت وجود آشکارا دیده می‌شود و حتی تفسیرهای آن به اندیشه‌های عرفان اسلامی نزدیک تلقی می‌شود. همچنین در عرفان مسیحی، اندیشمندانی همچون اکهارت، اسپینوزا، بونونتوره و یاکوب بومه و دیگریانی بوده‌اند که این آموزه را تبیین کرده‌اند (کاکایی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۰-۱۴۴؛ جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۴-۳۸؛ جهانگیری و توازیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۵؛ وینترز، ۱۹۲۵، بخش ۱۴).

بیان اجمالی تبیین عرفان اسلامی از توحید در ادامه ارائه می‌شود. باید توجه داشت که درستی و امکان پذیرش چنین تبیینی از توحید و کاربست آن در مسائل مختلف (از جمله تمدن‌سازی) از یک سو متوقف بر سازگاری آن با دیگر آموزه‌های دینی است، و اساساً در عرفان اسلامی، شریعت و تفسیر معصوم از حقایق به‌مثابه میزان ارزیابی معارف دانسته شده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

از سوی دیگر، پذیرش چنین اندیشه‌ای متوقف بر هماهنگی یا توان پاسخ‌گویی و توجیه اندیشه‌های غیردینی است تا بتواند در میان نخبگان مقبولیت یافته، مجالی برای گسترش و به‌کارگیری پیدا کند. این امر ضرورت پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده را نشان می‌دهد.

یکی از پرسش‌هایی که در مقابل آموزه «وحدت وجود» مطرح شده، سازگاری یا ناسازگاری آن با بعد اجتماعی و مسئله تمدن‌سازی است. برخی اندیشمندان حوزه جامعه‌اشکال‌هایی را از این جهت علیه عرفان اسلامی بیان کرده‌اند. توجه برخی از این اشکال‌ها به سوی آموزه «وحدت وجود» بوده و آن را غیراجتماعی و در نتیجه، ضدتمدنی تلقی کرده است.

مسئله این تحقیق بررسی و پاسخ این انگاره است. درک پاسخ عارفان به اشکال‌های واردشده به فهم دقیق تصور «وحدت شخصی وجود» و لوازم آن بستگی دارد تا بدون توجه به تبیین‌های فنی و دقیق ارائه‌شده از سوی عارفان، این آموزه به‌طور کلی متهم به غیراجتماعی بودن نگردد.

در این قسمت، ابتدا اشاره‌ای کوتاه به تقریر این اندیشه گردیده و سپس انگاره «ضدتمدنی بودن» تبیین خواهد شد. در بررسی و نقد این انگاره، علاوه بر اشاره به تفاوت موضع و مبانی اشکال‌کننده با عرفان اسلامی، نادرستی تلقی ذکرشده از رابطه آموزه «وحدت وجود» با اجتماع و تمدن نیز تبیین می‌گردد.

البته این انگاره تنها انتقاد و شبهه‌ای نیست که در مقابل آموزه‌های عرفانی از حیث بعد اجتماعی مطرح می‌گردد. به‌طور کلی، عزلت‌گزینی و دوری از اجتماع، ناسازگاری با اختیار ضروری در امور اجتماعی، بحث‌ها درباره ماهیت انسان

و چیستی سعادتمندی فرد و جامعه و موضوع‌هایی مانند آن وجود دارد که هر کدام به آموزه‌های مختلفی بازمی‌گردد و لازم است در تحقیق‌های مستقل بررسی گردد.

نویسندگان این مقاله در تحقیقی جامع، مجموع این انتقادات را بررسی کرده‌اند. در این تحقیق تنها به انتقاد مطرح‌شده از جنبه آموزه «وحدت شخصی وجود» پرداخته شده است.

۱. تقریر اجمالی «وحدت شخصی وجود» در عرفان اسلامی

از دیدگاه عارف، «وحدت شخصی» یعنی: «وجود شخصی بی‌نهایت که همه واقع را پر کرده است، به‌صورتی که وجود غیر و دوم قابل فرض نیست» (قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه، ص ۱۳ و ۱۴).

به عقیده عارفان، فهم و تبیین‌های متعارف و حتی تبیین‌های فلاسفه از «وحدت وجود» به‌اندازه کافی دقیق نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۵-۸۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰-۱۶۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶ و ۱۵۷). در این نگاه، وجود به‌معنای واقعی مطلق از قید است، به‌این‌صورت که حتی مطلق بودن هم قید او نیست (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۷).

به عبارت دیگر، اطلاق حق را هنگامی می‌توان فهم کرد که به صورت سلبی در نظر گرفته شود (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۷)؛ یعنی به‌خودی‌خود و لا بشرط، نه مقید به اطلاق است و نه مقید به تقیید، نه کلی است و نه جزئی و نه عام است و نه خاص، نه واحد عددی و زاید بر ذات است و نه کثیر (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). چنین مطلقی در مقابل مقید نیست (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۲۳). بدین‌روی اطلاق و وحدت حق، اطلاق و وحدت متعارفی که در مقابل آن کثرت و تقیید باشد، نیست. پس در عین منزهبودن از قیود، منحصر و محدود به تنزیه نیست و همه وحدت و کثرت‌های متقابل و مطلق و مقیده‌های متقابل را دربر دارد.

۲. انگاره غیراجتماعی و ضدتمدنی بودن وحدت شخصی وجود

اندیشه «وحدت شخصی وجود» گاهی با برچسب «پوچ‌انگاری» و توهم دانستن موجودات مورد انتقاد واقع می‌شود، هرچند عرفا کثرات خارجی را هیچ و پوچ و توهم محض نمی‌دانند (آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۶). با این حال، از قرون ابتدایی عرفان اسلامی تعبیرهای شائبه‌انگیزی مطرح شده است. شاید قدیمی‌ترین سخنان از عارفان قرن دوم و سوم نقل شده باشد. از معروف کرخی نقل شده: «در هستی هیچ چیز نیست غیر از خدا» (همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۵۶).

شبلی نیز معتقد بود: در بوستان وجود احدی غیر خدا نیست (همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۵۶)؛ همچنان که ابوالعباس آملی می‌گفت: «در دو جهان هیچ چیز غیر از پروردگار نیست و موجودات غیر از وجود او همه معدوم‌اند» (همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۵۶). این جماعات و سخنانی مانند آن زمینه را برای انگاره غیراجتماعی و ضدتمدنی دانستن وحدت وجود فراهم آورده است.

از دیدگاه منتقدان، تبدیل شدن اندیشه‌های عرفانی به مبنایی نظری برای نظام‌های سیاسی و اجتماعی، زمینه‌ساز زوال اندیشه سیاسی و زوال خردگرایی در تاریخ تحولات سیاسی ایران دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۸۵،

ص ۲۰۶ و ۲۰۷). برخی «وحدت وجود» را به معنای نفی جهان و زندگی متکثر این دنیا و در تضاد با غریزه میل به زندگی که لازمه تمدن سازی است، دانسته اند (شوایتزر، ۱۹۳۵، ص ۳).

پوچ انگاشتن عالم و حیات نیز به این معناست که شخص، وجود خود و دیگر موجودات جهان را به عنوان امری بی معنا می بیند و به فراخور آن تصمیم می گیرد که اولاً، با کشتن میل بقا در خود، دست از تکاپو برای زندگی بردارد و ثانیاً، از هرگونه فعالیتی که به بهبود شرایط در این دنیا بینجامد، دست بکشد (شوایتزر، ۱۹۳۵، ص ۱).

این نگاه ها مدعی ناسازگاری اندیشه «وحدت وجود» با هرگونه کنش و فعالیتی است که به زندگی دنیایی و اجتماعی وابستگی داشته باشد که بر اساس تنظیم روابط میان انسان ها و رابطه آن با جهان پیرامون آنها شکل می گیرد. بدین روی مدعی می شود:

اندیشه عرفانی ناتوانی مزمن خود را در بنیادگذاری اندیشه سیاسی و ناسازگاری مبانی نظری خود را با اصول و لوازم خرد سیاسی نشان داده است؛ [چراکه] عارفان... بنیاد عمر را بر باد می دانند، درحالی که در سیاست، اصل بر بقاست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷).

اندیشه عرفانی با تکیه بر پوچی و بی ثباتی دنیا، از پیش بنیاد هر کوشش برای بسط اندیشه سیاسی را متزلزل کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰).

به عقیده منتقد، برخی عارفان در اشعار خود با وضوح بیشتری به رویگردانی از فعالیت های دنیایی و عمرانی اشاره کرده و بر ضدتمدنی بودن آن صحنه گذاشته اند؛ از جمله مولوی در تفسیر حدیثی (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۴) از

معصومان علیهم السلام شعری سروده که ابیاتی از آن چنین است:

خرده کاری های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست

(مولوی، ۱۳۶۳، بخش ۵۶)

دیدگاه انتقادی فوق را به اجمال می توان این گونه بیان کرد:

همه فعالیت ها و ارزش های اجتماعی مترتب بر ویژگی های فردی (مانند وجود و تشخیص افراد، مالکیت شخصی، برقراری نسبت های عاطفی، مالی، سیاسی، تربیتی، فیزیکی و انواع نسبت ها و روابطی) است که از قرار گرفتن فرد در محیط یا در کنار دیگر افراد و سایر موجودات پدید می آید. درواقع، هرچه موضوع علوم اجتماعی قرار می گیرد و در آنها بحث می شود وابسته به تحقق اجتماع است و اجتماع نیز بدون وجود عناصر و مؤلفه های شکل دهنده و تحقق مناسبات ذکرشده، بی معناست.

این در حالی است که در جهان شناسی عرفانی، «وحدت وجود» به معنای نادیده انگاشتن مطلق کثرات و عناصر سازنده اجتماع است یا در فرض پذیرش کثرت و موجودات، این امور در نگاه عارف چیزی بیش از شئون حق نیست و هیچ وجود مستقلی ندارد تا کنش ارادی، خواست و مالکیت حقیقی و مناسبات اجتماعی درباره او معنا پیدا

کند. باز هم در دیدگاه عرفانی همه چیز منحصر در وجود حق و شئون اوست و هر چه بر شأنی از شئون حق بگذرد نیز در متن وجود حق است، نه جدای از او. به عقیده برخی از منتقدان با پذیرش چنین وجود یگانه‌ای در اندیشه عرفانی، جایی برای مسئولیت‌های اجتماعی و اخلاقی باقی نمی‌ماند (لوی، ۲۰۰۳، ص ۲۱۴).

در عرفان که ماسوی‌الله تنها با حیثیت تقییدیه شأنی حق تحقق دارند (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ص ۹۳ و پاورقی ملاحادی سبزواری؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹-۱۹۵؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۵۴-۱۶۹) و هیچ‌گونه استقلالی برای آنها لحاظ نمی‌شود، خودیت و غیریت واقعی قابل تصور نیست. نتیجه اینکه چنین کثرتی دارای شئون اجتماعی ذکر شده نیست تا اجتماع‌ساز بوده و دیگر آثار اجتماعی برای آن متصور باشد.

اشکال لازمه دیگری نیز دارد و آن مشکل در تغییر گرایش عارف است. دیگرگرایی و فعل اجتماعی فرع بر لزوم توجه به غیر است، اما عارف در اندیشه خود تنها توجه به حق را لازم می‌بیند و فقط او را هدف زندگی و سلوک قرار می‌دهد؛ به این معنا که سبک زندگی عارف مبتنی بر نیل به فناء فی الله است. به عبارت دیگر، نتیجه وحدت وجود جهت‌گیری طولی و یا به تعبیری عمقی است؛ اما امور اجتماعی به جهت‌گیری عرضی و این جهانی میان مردمان می‌پردازد. پس نمی‌توان انتظار داشت که این دو با یکدیگر ارتباط داشته باشند؛ یعنی عرفان اساساً ارتباطی با اغراض اجتماعی ندارد (جونز، ۱۴۰۰، ص ۵۹۹).

امور تمدنی و مرتبط با جامعه (مانند دادوستد و امور اقتصادی، سیاست، ازدواج و تداوم نسل، صنعت، حکومت، تقنین، قضاوت، سامان‌دهی امور نظامی و جنگ، تنظیم روابط بین‌الملل و حقوق بشر، تنظیم‌گری امور اداری و سازمانی) و به عبارت دیگر، هر چه به گونه‌ای برای ساخت و تداوم تمدن ضروری است، همه این دنیایی، کثرت‌محور و نیازمند نگاه ظاهرپینانه است. به لحاظ ارزش‌شناختی، نگاه عرفانی بالاترین ارزش و هدف زندگی انسان را توجه محض به حق و سیر باطنی تعیین می‌کند. اندیشه‌ها و تجربه‌های عرفانی عارف و سالک، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی او را دگرگون می‌کند. عارف نمی‌تواند معانی و ارزش‌هایی همچون «خدمت به مردم» و «محبت به همسایه» را در منظومه ارزشی خود داشته باشد (جونز، ۱۴۰۰، ص ۵۹۹).

حتی اگر عارفی در عمل، خدمات اجتماعی داشته باشد نیز تنها برای رشد و تعالی خود اوست و دیگران تنها ابزاری برای رشد معنوی شخص سالک تلقی می‌شوند (جونز، ۱۴۰۰، ص ۵۹۸). گویا «کمک تبریعی» و «خدمت به نفع دیگران» معنا ندارد؛ زیرا کارهای سالک مانند بوداییان برمه است.

بنابراین اگر شخصی نگاه عرفانی داشته باشد اساساً نمی‌تواند نیت و هدف اخلاقی و اجتماعی داشته باشد. با توجه به این اشکال‌ها، اندیشه «وحدت شخصی وجود» هرگز نمی‌تواند زیربنای نظری برای اندیشه‌های تمدنی باشد.

۳. نقد انگاره ناسازگاری وحدت وجود با بعد اجتماعی و تمدن‌سازی

این انگاره از مقدمه‌ها و پیش‌فرض‌هایی نسبت به عرفان و تمدن بهره گرفته که نیازمند تأمل و بررسی است. این مقدمه‌ها عبارت است از:

الف. اندیشه «وحدت وجود»، یا اساساً کثرات را نفی می‌کند یا کثرت را به گونه‌ای می‌پذیرد که استقلال وجودی و کنش ارادی واقعی و سایر رفتارهای اجتماعی برای آن ممکن نیست.

ب. برای ساخت اجتماع، کثرات مستقل ضرورت دارد.

ج. تمدن صرفاً ناظر به روابط عرضی است.

د. اگر اندیشه «وحدت وجود» برای انسانی حاصل شود، زمینه دیگرگرایی و رفتار اجتماعی و هدف‌گذاری عرضی را محو خواهد کرد.

دو مقدمه نخست ناسازگاری وحدت وجود با اجتماع‌سازی را ادعا می‌کند و به ضمیمه دو مقدمه بعد، ضدتمدنی بودن این آموزه را نتیجه می‌گیرد. در این قسمت طی چهار شماره این مقدمه‌ها ارزیابی شده، پاسخ داده می‌شود:

۱-۳. پذیرش کثرت در اندیشه عرفانی

در تقریر وحدت شخصی وجود بیان می‌شود که این اندیشه دارای پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی است (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص ۴۹۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۸) و به همین سبب، در تبیین این اندیشه از سوی منتقدان و گاه از سوی مدعیان و معتقدان به این اندیشه، کژتابی‌هایی دیده می‌شود (ویلیام چیتیک در مقاله‌ای درباره «معنای وحدت وجود در اندیشه مولوی»، به تعدادی از برداشت‌های نادرست اشاره می‌کند. ر.ک. چیتیک، ۱۹۹۴، ص ۸۸-۹۲). از جمله این انحراف‌ها، نفی کثرات و نفی ذات و نفس الامر داشتن ماسوی‌الله است. اشکال مد نظر به این انحراف بازمی‌گردد.

مشکل در فهم دیدگاه عرفان از اینجا ناشی می‌شود که برخی ادعا کرده‌اند: این اندیشه متناقض می‌نماید؛ زیرا به گمان ایشان، عرفان تنها یک وجود را پذیرفته، غیرحق را بی‌بهره از وجود می‌داند و نفی وجود نیز به معنای «عدم» است که کثرت و تمایز در آن بی‌معناست (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ص ۳۸)؛ اما عارف در همین حال، به کثرات اعتقاد دارد و خود را از نسبت پوچ‌پنداشتن کثرات مبرا می‌داند. به عبارت دیگر، چون شیئیت مساوق با وجود است، آنچه موجود نباشد شیئیت ندارد (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۹).

پس نفی وجود از غیر خدا به معنای نفی شیئیت از آنها و هیچ دانستن است و پذیرش کثرت برای معلوم دارای تناقض است. برخی از متفکران حوزه عرفان نیز بدون دقت کافی، وجود چنین تناقضاتی در عرفان را پذیرفته‌اند (ر.ک. استیس، ۱۹۶۱، ص ۷۳، ۷۶، ۲۵۱-۲۷۰) یا مدعی منطق خاصی برای عرفان شده‌اند که اصل «امتناع نقیضین» در آن مردود است (استیس، ۱۹۶۱، ص ۲۶۸، به نقل از: رودولف اوتو). این گونه اظهارنظرها اشکال وارد شده را تقویت کرده است.

در پاسخ، باید توجه داشت که عارف از نوعی تحقق در وجود سخن می‌گوید و کثرتی که او ادعا می‌کند از باب عدم یا عدم مضاف نیست. (باید توجه داشت که حتی در عدم نیز کثرت امکان دارد، اما نه از جهت خود عدم، بلکه در صورت اضافه و انتساب به وجود، از نوعی بهره وجودی برخوردار می‌شود که به سبب آن، بین عدم‌ها نیز تفاوت و تمایز حاصل می‌شود؛ اما ادعای عارف عدم بودن مخلوقات نیست.) عارف نه تنها مخلوقات و شئون حق را معدوم نمی‌پندارد، بلکه آنها را متصل به سرچشمه وجود دانسته، به ذات وجود، محقق و موجود می‌داند.

با اندکی تفاوت مانند چنین تحقیقی را صدرالمতألهین برای ماهیت با تفکیک دو معنای «وجود بالذات» و «وجود بالعرض» بیان کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷). در این تبیین، گرچه ماهیت به لحاظ مفهوم غیر از وجود است و آنچه تحقق خارجی و بالذات دارد، وجود است، اما ماهیت نیز هیچ تلقی نمی‌گردد، بلکه با حیثیت تقییدیه وجود تحقق دارد یا به بیان صدرالمتألهین، موجود بالعرض است و به عبارت دیگر، «مقید به وجود» است.

در اقوال عرفا، پذیرش تحقق ماسوی الله دیده می‌شود (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵) و علاوه بر تأیید کثرت، وجود آنها به ذات حق بیان شده است؛ در وجود، چیزی جز خداوند متعال و صفات و افعال او نیست. همه چیز به او وابسته است و از او نشئت می‌گیرد و به سوی او بازمی‌گردد. اگر خداوند، حتی برای یک لحظه از جهان غایب شود، جهان به یکباره نابود خواهد شد. پس بقای جهان به حفظ و توجه خدا به آن است (ترمذی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱). بنابراین همان گونه که وحدت وجود و نفی هر وجودی غیر حق عین واقعیت است، کثرت شئون حق نیز عین واقعیت است. از یک سو، حق با توجه به صفات ذاتی خود که منشأ کثرات است و شئون در متن همین واقعیت وجودی پدیدار می‌شود، نسبتی با این کثرات دارد، و از سوی دیگر، کثرات به خاطر داشتن حقیقتی واحد، نسبتی با وحدت دارند.

پس ممکن است شخص گاهی با لحاظ وحدت حقه، صرفاً از وحدت و نفی وجودی در عرض او سخن بگوید، یا ممکن است ناظر به شئون باشد و صرفاً از کثرت سخن بگوید. گاهی نیز ممکن است از جمع این دو صحبت کند؛ وحدت را در کثرات و حق را در تمام مخلوقات ببیند، یا کثرت را در وحدت لحاظ کند و بگوید: اسماء حق یا شئون حق (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۶ و ۶۵۷؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۵). البته وحدت صرف دیدن و یا کثرت محض دیدن نقص است و عارفان از این نقص برحذر می‌دارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۹۸-۵۰۱).

به عبارت دیگر، عارف نه تنزیه صرف را تأیید می‌کند و نه تشبیه مطلق را، بلکه تنزیه و تشبیه را با هم می‌بیند و جمع آنها را درست می‌داند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۷۰ و ۹۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱۱؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۹، ص ۲۱۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۳۷-۲۴۱).

این مسئله در فهم و تبیین درست جامعه و تمدن اسلامی - عرفانی و درک تمایز آن با نگاه‌های غیرعرفانی که صرفاً کثرت‌نگر هستند، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا در یک دسته‌بندی کلی می‌توان گفت: دیدگاه‌های تمدنی غیردینی با توجه صرف به کثرات، بلکه توجه منحصر به گوشه‌ای مادی از این کثرات، تبیین‌های تمدنی خود را صورت‌بندی می‌کند. دیدگاه‌های درون دینی غیرعرفانی نیز گرچه نگاه باطن‌گرا دارند، اما این اندیشه عرفانی است که پیوند کامل تمام امور دنیایی با حقایق ماورایی و حقیقت یکپارچه اجتماع و ضرورت توحیدی بودن در نظام‌سازی‌های اجتماعی و همه زیرساخت‌های تمدنی را به گونه‌ای دقیق تبیین می‌کند.

۲-۳. تمایز نسبی و وحدت؛ شرط تحقق جامعه

مقدمه دوم مدعی است: اجتماع‌سازی به کثرات مستقل نیازمند است و چون وحدت وجود کثرت مظاهر را قبول دارد، نه کثرات مستقل را، پس همچنان قابلیت اجتماع‌سازی ندارد. اگر این ادعا به معنای نفی هرگونه وحدت میان عناصر اجتماع

باشد، سخن نادرستی است؛ زیرا اجتماع سازی صرفاً مشروط به کثرت نیست، بلکه الزاماً باید جهت وحدتی داشته باشد. در غیر این صورت، اجتماع صورت نمی گیرد، بلکه صرفاً مجموعه ای از افراد یا اشیا خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۲۴). آنچه برای تحقق اجتماع ضروری است، کثرتی نسبی به همراه وحدتی میان عناصر تشکیل دهنده است.

حال پرسش این است که آیا آموزه «وحدت وجود» می تواند این کثرت را به همراه جهت وحدت ارائه دهد؟ ابتدای سخن تذکر داده شد که تقریرهایی از عرفان پذیرفتنی است که با شریعت اسلام سازگار باشد. اما اثبات کثرت با تقریرهایی که از نگاه شرع و عرفان مردود است، قابل پذیرش نیست. برای مثال، دیدگاه های «همه خدایی» و «همه خدا نگاری» اگرچه کثرت را اثبات می کنند، اما نادرست اند. «همه خدایی» به معنای اینکه مجموع عالم همان خدا است و «همه خدا نگاری» به این معنا که همه موجودات عالم خدا هستند یا خدا در همه موجودات است، درواقع تفسیرهایی از «پانتئیزم» (Pantheism) است (بریتانیکا، «پانتئیزم»).

گاهی هم وحدت وجود عرفانی با این عقیده ها یکی انگاشته شده یا دست کم با این نام معرفی گردیده است (کاکایی، ۱۳۹۳، ص ۶۰-۶۵).

برخی از این تفسیرها صراحت در نفی خدا دارد (چیتیک، ۱۹۹۴، ص ۸۸-۹۲). تفسیرهایی نیز خدا را به معنای آنچه در موجودات حلول کرده است یا با آنها اتحاد دارد، معرفی می نماید که در عرفان اسلامی قابل پذیرش نیست. این نگاه به روشنی با اندیشه دینی و عرفانی ناسازگار است و در آثار عارفان نفی آن به صراحت بیان شده است:

حلول و اتحاد اینجا حرامست ولیکن کار استغراق عامست

(عطار، ۱۳۸۶، بخش یازدهم، ح ۵۱)

در عرفان اسلامی، تفسیری که مخلوقات را موجود حقیقی و وحدت را امری اعتباری یا حلول کرده در موجودات بپندارد، در بطلان با تفاسیر صرفاً مادی و عرضی نگر تفاوتی ندارد. باید وجود یگانه حق به عنوان وجود حقیقی لحاظ شود و در عین حال، مخلوقات نیز بوج انگاشته نشود. در نتیجه، نباید با چنین تفسیری از «وحدت وجود»، اجتماعی بودن این آموزه را تبیین کرد.

سازگاری اندیشه عرفانی با کثرت اجتماع ساز قابل توضیح است. در تقریر «وحدت وجود» گذشت که هرچند آموزه های عرفان اسلامی تصور هرگونه وجود در عرض حق را خلاف توحید راستین دانسته و برای کثرات به این معنا، وجودی قائل نیست (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵ و ۱۰۶)، اما این به معنای نفی «ذوات» آنها نیست. اندیشه عرفانی به روشنی بیان می کند که ما و هرچه پیرامون خود می بینیم، هرکدام مظهر برخی از اسماء کلی یا جزئی الهی است (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۲۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، کلمه ۲۶، ص ۶۰).

اسم عرفانی به معنای ذات حق به همراه صفت و ویژگی خاصی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴). در هر کدام از مخلوقات، ذات خداوند با برخی از صفات او عمل می کند و حقیقت و تمام هویت آن مخلوق را تشکیل می دهد و با دیگر مظاهری که صفات دیگری در آنها بارز است، متفاوت می شود. به عبارت دقیق تر، وجود حق در تبیین های عرفانی از هر قیدی رهاست؛ نه مطلق است و نه مفید، و به همین سبب، در همه مظاهر اطلاقی و تقییدی خود، حضور دارد. از این رو گفته می شود:

در دار وجود چیزی نیست غیر از حق و مظاهرش که خلق و عالم و... نامیده می‌شود؛ هرچند که حق در هر یک از این مظاهر بر اساس اسماء و صفات و کمالات خود، حکمی دارد غیر از دیگر مظاهر (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۷).

سیدحیدر آملی در این سخن تصریح دارد که بازگشت همه عالم به وحدت حق، نباید سبب غفلت از کثرت حقیقی حکم صفات حق در مظاهرش شود. این مسئله با عبارت قرآنی «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ» (زخرف: ۸۴) قابل تأیید است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۶۱۹). پس باید توجه داشت که حق در هر مظهري به صفتی خاص حضور دارد و حکم همان صفت در آن اسم و مظهر خلقی آن جاری است و بر این اساس، ذات هریک از مخلوقات را باید همان اسمی دانست که خداوند با صفت آن ظهور پیدا کرده است.

نکته قابل توجه اینکه در این دیدگاه همان‌گونه که همه مخلوقات عالم مظهر اسماء الهی‌اند، روابط و مناسبات حاکم بین آنها نیز چنین است. پس جامعه و تمدن نیز که محصول روابط خاصی میان مظاهر انسانی است، مظهر مناسبات خاص میان اسماء الهی است. تنوع جوامع و تمدن‌ها نیز به معنای غلبه حکم برخی اسماء بر آن جامعه نسبت دیگر اسماء است که به تعبیر دینی، می‌توان آن را به جاری شدن سنت‌های الهی بر جوامع تعبیر کرد.

حاصل اینکه در نگاه عرفانی نیز حتی با نفی وجود از موجودات، کثرت به معنای واقعی و اجتماع ساز پذیرفته شده است و هرچه از خودگرایی و دیگرگرایی و اختیار و رفتار ارادی برای انسان در نگاه میانی حکمت متعالیه، بلکه در نگاه عادی برای انسان‌ها می‌توان در نظر گرفت، در عرفان نیز می‌توان، با این تفاوت که در نگاه عادی، این امور برای خود آن موجود به طور مستقل تلقی می‌شود. اما در نگاه عرفانی این حق است که در هر کدام از مظاهر متفاوت خود، با اسم «حاکم» بر آن ظهور دارد و همان اختیار و اراده و دیگر صفات را بروز می‌دهد و بدین وسیله تمایز نسبی مورد نیاز در اجتماع‌سازی تحقق دارد. علاوه بر آن، وحدتی که در عرفان میان عناصر اجتماع لحاظ می‌شود وحدتی حقیقی است و هویت اجتماع را نیز به صورت مظهري از روابط اسماء تبیین می‌کند.

این دیدگاه در فهم روابط و مناسبات امور دنیایی و تعریف جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی نیز تحولی ایجاد می‌کند و از این جهت می‌توان گفت: نگاه عرفانی در فهم، تبیین و تحقق تمدن اسلامی نقش ویژه‌ای دارد.

۳-۳. ضرورت نگاه باطنی برای تمدن

مقدمه سوم منتقدان در اعتقاد به ناسازگاری توحید عرفانی با تمدن که تمدن را تنها کثرت‌نگر می‌پنداشت، ناشی از غلبه نگاه انسان‌محوری و نوعی این‌دنیاگرایی است. نگاه‌هایی که تمدن را امری صرفاً ناظر به بقای دنیایی می‌بیند و سیاست را چاره‌کننده معاش دنیایی و حیات ظاهری انسان‌ها می‌داند، دچار این مشکل مبنايي است. سیاست و حکومت در این نگاه، چیزی جز تنظیم‌گر و تسهیل‌گر امور و روابط ظاهری و برآورده‌کننده نیازهای این دنیایی نیست.

به طور منطقی در این نگاه، نه تنها عرفان اسلامی، بلکه هر نوع نگرشی که این‌گونه امور اجتماعی (مانند حکومت و سیاست و فرهنگ و تمدن) را منحصر در مناسبات ظاهری نبیند و به گونه‌ای درون‌نگری و باطن‌گرایی متافیزیکی پایبند باشد یا به انسان و خواسته‌های او اصالت و محوریت ندهد، با تعریف آنها از تمدن ناسازگار است. مشخصاً پاسخ این رویکردها در چگونگی انسان‌شناسی نهفته است.

به تعبیر دقیق‌تر، آن هنگام که اندیشمند در بررسی‌های خود به تعریفی برای تمدن اقدام می‌کند، با توجه به انسانی بودن این پدیده، به صورت ناخودآگاه و چه‌بسا آگاهانه، نوع نگاه و تعریف خود از انسان و جایگاه او در جهان را در تعریف و تبیین تمدن دخالت می‌دهد. آنگاه با این تعریف مبتنی بر پیش‌زمینه‌های نظری، دست به نقد دیدگاه‌های دیگر می‌زند.

در نتیجه، مبانی منتقدان در مقدمه سوم، پیش از اینکه با آموزه «وحدت وجود» تقابل داشته باشد، با اندیشه‌های دینی و فلسفه اسلامی درباره ماهیت انسان و امور اجتماعی ناسازگار است. روشن است که عرفان و دین، تمدنی با تعریف صرفاً مادی و ظاهری را بر نمی‌تابد. گذشته از این، چنین نگاهی قادر نیست تفاوت معناداری، غیر از برخی اعتبارات میان اجتماع انسانی و اجتماع برخی حیوانات بیان کند.

این در حالی است که شریعت اسلام شرط اسلامی بودن اجتماع انسانی را محور قرار دادن الله و هویت الهی بخشیدن به تمام رفتارهای فردی و اجتماعی با عنوان «صبغة الله» (بقره: ۱۳۸) می‌داند و عرفان اسلامی عمیق‌ترین توجیه عقل‌پذیر را برای چرایی ضرورت این باطن‌گرایی ارائه می‌دهد.

۳-۴. امکان و انحصار توجیه دیگرگرایی در نگاه عرفانی

این بخش از انتقاد ناظر به لازمه گرایشی و رفتاری این آموزه بوده و مدعی است: حتی با پذیرش کثرت، اثر قهری آموزه «وحدت شخصی وجود» بر هر شخصی، محور و هدف قرارگرفتن حق در رفتارهاست که در باطن خود شخص حضور دارد و نتیجه آن خودگرایی و سلب امکان دیگرگرایی و بروز رفتار اجتماعی است.

دو پاسخ برای این تلقی قابل بیان است:

۱-۳-۴. پاسخ اول

این ادعا مبتنی بر پیش‌زمینه‌ای نادرست و متشکل از دو مقدمه است:

۱. برای زیست اخلاقی و اجتماعی، الزاماً باید دیگرگرا بود.

۲. دیگرگرایی با خودگرایی ناسازگار است و تا زمانی که شخص از خودگرایی جدا نشود به دیگرگرایی نمی‌رسد. چنین گزاره‌هایی ریشه در اندیشه‌های فضای مسیحی دارد. برخی متفکران مسیحی با این تلقی از کتاب مقدس که خداوند عالم را بر اساس عشق غیرخودخواهانه آفریده (قرنتیان، ۵: ۱۳)، معتقد شده‌اند: برای رسیدن به سعادت باید مانند خدا شد و باید از خودگرایی گذشت و به احسان (Charity) و دیگرگرایی رسید (برنارد، ۱۸۸۴، بخش ۸، ص ۳۷). درواقع، در این بین نوعی تلقی نادرست رخ داده است؛ زیرا وقتی سعادت انسان را در گرو احسان دانسته‌اند یعنی: فرد برای کمال و سعادت خود باید تلاش کند و به این معنا هیچ‌گاه امکان فرار از خودگرایی وجود ندارد. بله، دوری از خودگرایی منفی یا به اصطلاح اخلاقی «خودخواهی» توصیه‌ای اخلاقی است؛ اما در جهت کمال خود و خودگرایی است. پس چنین برداشتی از اساس نادرست بوده است.

اندیشه «وحدت وجود» دوگانه‌انگاری میان «خودگرایی» و «دیگرگرایی» را رد کرده و حقیقت آنها را جمع کرده است؛ زیرا در سیر همه موجودات به سوی خدا، هر موجودی در باطن خود که همان مراتب کمال اسم اوست، سیر می‌کند و به تعبیری «عبد» آن اسم است (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۴۰ و ۴۴۱).

ویژگی انسان در میان مخلوقات آن است که جامعیت دارد؛ به این معنا که قابلیت دارد تا مظهر تمام اسماء شود و از این رو در عرفان، انسان «کون جامع» نامیده شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۸). سلوک اسلامی و عرفانی زمینه این گسترش عبودیت اسمی را فراهم می‌کند، تا جایی که سالک بتواند از ربوبیت اسماء جزئی تحت ربوبیت اسماء کلی‌تر قرار بگیرد و در نهایت، به اسم جامع «الله» رسیده، «عبدالله» شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۵).

چون برای هر مظهري اسم اوست که ربوبیت می‌کند، مظهر اسم جامع «الله» بودن به معنای جامعیت نسبت به همه مظاهر و مخلوقات است و به این معناست که انسان در ذات خود، با مظاهر همه اسماء تناسب و ارتباط دارد. معنای این نگاه آن است که هر انسانی که جامع اسماء الهی است، خود اجتماع است؛ زیرا هر چه را در عالم ظاهر شده است در خود دارد و از این سو نیز اجتماع متشکل از افراد مظهر روابط اسماء الهی است.

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب، هر آن چه خواهی که تویی

(باباافضل کاشانی، ۱۳۱۱، ۴۳۳، ص ۱۷۶)

از این رو عرفان اسلامی نه تنها بی‌توجه به دیگر مخلوقات و شئون الهی نیست، بلکه اساساً خود انسان را تا زمانی که تحت اسماء جزئی است و با اسماء دیگر و مظاهر آنها بی‌ارتباط است، از شکوفایی نهایی دور می‌داند و سعادت را در گسترش خود وجودی و یکی شدن با خودهای دیگر انسان‌ها و همه عالم می‌بیند. چنین هدفی نه صرفاً با توصیه تحمیلی به «دیگرگرایی» و ندیدن خود، بلکه با تکامل خود و ارتباط پیدا کردن با وجود همه مخلوقات محقق می‌شود. از سوی دیگر، در اندیشه عرفانی مبتنی بر نقل «کنت کنزاً مخفياً...» و در فلسفه اثبات می‌شود که علت غایی و مبدأ فاعلی برای هر فاعل مختاری خود او یا به عبارت دیگر «حب ذات» است (صدرالماتلین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۳). همچنین در عرفان حقیقت و ذات همه امور، خود حق است و خود دوستی همه مخلوقات رشح‌های از «حب ذات» الهی است.

در دیدگاه غیرعرفانی، خودگرایی موجودات، مستقل و مربوط به خود آنهاست و به همین سبب دوگانه «خودگرایی» یا «دیگرگرایی» پدید می‌آید و این مسئله طرح می‌شود که اخلاق نیازمند دیگرگرایی است و برای این مقصود باید از خودگرایی رها شد. ارتباط وثیق همه مخلوقات و کثرات تنها در عرفان درک می‌شود و اساساً بعد اجتماعی و دیگرگرایی به معنای واقعی که با ریشه کنش‌های اختیاری انسان (یعنی حب ذات) هماهنگ باشد، تنها در اندیشه عرفانی به روشنی قابل تبیین است.

نتیجه رفع این دوگانه در اندیشه عرفانی، «دیگرگرایی» به معنای واقعی است که در عین حال که خارج از خود شخص نیست، با همه عالم مرتبط است و در ضمن چون هدف گذاری آن در راستای توحید است، در جهت به کمال رساندن دیگران است، نه هرگونه دیگرگرایی، حتی اگر سبب آسیب و گمراهی دیگران شود. به این معنا، می توان گفت: دیگرگرایی نیز قابل تقسیم به مثبت و منفی است. بر این اساس، بعد اجتماعی بدون نگاه عرفانی ناقص است و اساس مسئله گرایش اجتماعی انسان تنها در اندیشه عرفانی قابل تبیین و حل و فصل است.

۴. تبیین تمدن سازی آموزه «وحدت شخصی وجود»

«تمدن» پدیده ای است در حوزه زیست جمعی انسان و بر این اساس، نزدیک ترین پیش نیاز شکل گیری تمدن، جامعه انسانی است. برای «جامعه» تعریف های مختلفی ارائه شده است (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۲۷۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۲۴)، اما آنچه در همه تعریف ها به ناچار باید حضور داشته باشد، «افراد انسانی» و «مناسبات و نظامات» بین آنهاست (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۲۶).

ویژگی های هر جامعه تعیین کننده هویت تمدن پدیدآمده در آن است. پیش از این گفته شد که اجتماع انسان ها مظهر مناسبات میان آن اسماء است. بر این اساس باید گفت: جامعه و تمدنی اسلامی است که چه به لحاظ ساختارهای ظاهری و چه جهت گیری باطنی، در مظهریت اسماء به اعتدال رسیده و مظهر اسم جامع «الله» باشد. البته این نکته مهم است که نزدیک شدن به اعتدال و جامعیت اسمائی دارای مراتبی است و با این نگاه می توان تمدن را از جهت مطلوبیت دارای تشکیک دانست و هر قدر تمدنی در این مسیر به مطلوب نزدیک تر باشد، اسلامی تر تلقی می شود. بله، بالاترین مرتبه آن است که تمام ارکان ظاهری و باطنی یک جامعه از رأس تا ذیل حکومت و از نظام های علمی و اجتماعی تا ساختارهای اجرایی، بیشترین تطابق ممکن را با هدف توحیدی عرفان یا همان اعتدال و جامعیت اسماء داشته باشد.

با نگاه اجتماعی می توان گفت: طراحی و تنظیم نظام های اجتماعی و مناسبات حاکم بر آن که رفتاری اختیاری است، همچون همه رفتارهای انسانی مبتنی بر شناخت خود، روابط اجتماعی و مصالح و مفاسد آن است. در نتیجه، می توان گفت: زیربنای اساسی هر دو رکن جامعه «شناخت و آگاهی» است. از متکی بودن تمام رفتارهای فردی و اجتماعی انسان به «معناداری» رفتار اختیاری تعبیر می شود و انباشت معنا در فاهمه عمومی جامعه و حضور فعال آن در کنش های اجتماعی همگانی «فرهنگ» نامیده می شود (یزدان پناه، ۱۳۹۸، ص ۷۰۷).

از این رو عمده بحث های حوزه تمدن در رابطه با فرهنگ است (عالمی، ۱۳۸۹، ص ۴۶). به عبارت دیگر، تمدن نمود عینی و ظهور خارجی همان فرهنگ عمومی است. از این رو تمدن به «برون داد و عینیت یافتگی فرهنگ بسط یافته ناظر به واقع زندگی» (یزدان پناه، ۱۳۹۸، ص ۷۰۶) قابل تعریف است.

در نتیجه، اثرگذاری آموزه «وحدت شخصی وجود» به مثابه یک اندیشه جهان شناسانه عمیق و فرهنگ ساز درک می شود؛ زیرا فهم درست ویژگی های آن قابلیت ایجاد تحولی شگرف در ساختار بینشی و ارزش شناختی جامعه دارد که اثر نهایی آن در هویت جامعه و در نهایت، در بروز عینی آن، یعنی تمدن خود را نشان می دهد.

۵. ویژگی‌های تمدنی تقریر عرفانی توحید

به‌اجمال می‌توان گفت: اندیشه «وحدت شخصی وجود» ویژگی‌هایی دارد که سبب کارا بودن آن در تأمین برخی مؤلفه‌های تمدن مطلوب است:

۱-۵. ارتقای فهم عرفی از توحید دینی

اندیشه «وحدت شخصی وجود» فهم و تصور عرفی و نسبتاً عمومی از توحید دینی را ارتقا می‌بخشد و فهم دقیق‌تری از آن ایجاد می‌کند تا حضور حقیقی و بی‌فاصله حق در تمام هستی که از آن به «قرب وریدی» تعبیر می‌گردد، به‌درستی درک شود. نتیجه این افزایش آگاهی تسلیم آگاهانه‌تر و استوارتر نسبت به شریعت و پابندی و تقوای بیشتر در پیاده‌سازی آیین‌های فردی و اجتماعی آن است. همان‌گونه که در بخش‌های پیشین نشان داده شد، این نگاه در فهم مسائل اجتماعی و اصلاح دیدگاه تحلیلی نسبت به جامعه و تمدن اثر ویژه‌ای دارد که در ویژگی‌های بعد نیز به آن اشاره می‌شود.

۲-۵. تسهیل توحید عملی

دیگر ویژگی توحید عرفانی، تسهیل توحید عملی با تصحیح و تعمیق توحید نظری است. فهم حضور حقیقی و نزدیک خداوند در همه عالم و در عین حال، برتری مطلق او نسبت به همه عالم، بسیار روشن‌تر و آگاهانه‌تر صورت می‌گیرد و در نتیجه آن، درک نیازمندی محض و همیشگی مخلوق به خالق در اصل هستی خود و در بقا و در همه امور، تقویت خواهد شد. توحید در الوهیت و ربوبیت و استعانت و عبودیت و غیر آن، همه نتیجه همین درک عمیق قلبی است. وقتی انسان خدای قریب را شناخت: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) و دانست که حتی از رگ گردن به او نزدیک‌تر است: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) و هنگامی که دانست خداوند در هویت او هم حضور دارد: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴)، چنین معرفتی او را در مسیر تعالی و سلوک الی‌الله و برانگیخته شدن عشق ربانی و الهی مدد خواهد رساند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۷۵).

گسترش این دیدگاه در میان آحاد مردم، به عملی‌شدن توحید در یک جامعه و حرکت عمومی به سمت ولی‌اللهی‌شدن و پیدایش ثمرات آن می‌انجامد و این ویژگی در ساخت جامعه اسلامی که پیش‌نیاز تمدن اسلامی است، اثر تعیین‌کننده‌ای دارد.

۳-۵. درک جایگاه امام و انسان کامل

اندیشه عرفانی، درک جایگاه امام و انسان کامل را بهتر ممکن می‌سازد. با تبیین‌های عرفانی که پیوند حقیقی انسان‌ها را بیان می‌کند، انسانی که جامعیت اسم «الله» در وجودش به فعلیت رسیده، با حقیقت همه مخلوقات عالم پیوند خورده و در سراسر هستی و انسان‌ها سریان یافته و علم او به تمام مخلوقات و چگونگی روابط و مسیر سعادت و خوشبختی آنها، علم کامل الهی است. در نتیجه، نقش تربیتی و سازنده امام در زندگی بشر و اهمیت جایگاه او در جامعه و تمدن مطلوب آشکار می‌گردد. در نتیجه، ضرورت محوریت امام برای تمدن اسلامی و همراهی امت برای تحقق هدف آفرینش و زیست انسانی نشان داده می‌شود.

۴-۵. فهم عمیق تر برخی آیات و روایات

این اندیشه سبب فهم عمیق تر برخی آیات و روایات است. گرچه تفسیر و تبیین حقایق قرآن به عهده معصومان علیهم السلام است، اما فهم و درک این حقایق از سوی مخاطبان، چه در عصر حضور معصوم و چه در عصر غیبت، لازمه این تبیین است. تبیین و فهم برخی از آیات قرآن کریم و روایات، بدون دست بردن در متن و تأویل‌های بی‌جا، جز با دیدگاه عرفانی میسر نیست. این ویژگی در به‌کارگیری بهتر متون مقدس اسلام برای ساخت جامعه مطلوب و نظام‌های اجتماعی مورد نیاز، مهم است.

۵-۵. درک دقیق و التزام به ربوبیت تشریعی خداوند

این آموزه درک دقیق و التزام به ربوبیت تشریعی خداوند را در پی دارد؛ بدین معنا که حق ذاتی قانون‌گذاری و حکمرانی از آن خداست و هرگونه تصرف در عالم که شئون و دارایی حقیقی خداوند است، منوط به اذن اوست. این ویژگی، سبب خشکاندن ریشه اندیشه‌های انسان‌گرایانه (اومانیستی) است و در تدوین نظام‌های اجتماعی، همچون نظام حقوقی و سیاسی و اقتصادی و اخلاقی که از زیرساخت‌های تمدن محسوب می‌شود، اثرگذاری آشکاری دارد.

۶-۵. تأثیر ویژه بر مجموعه علوم تجربی

با جایگزینی تشان در اندیشه عرفانی به جای علیت ایجاد، آشکارا معلوم می‌شود که روابط و مناسبات حاکم بر امور مادی و علت‌ها و عوامل مادی پدیده‌ها، در عرض اراده و تأثیر خداوند در عالم هستی و جایگزین آن نیست. علوم تجربی از الزامات زیست‌دنیایی و تدارک ابزارها و شرایط مطلوب حیات مادی است و تحول دیدگاه در این علوم، می‌تواند در تمدن مطلوب، هم در محصولات مستقیم این علوم و هم در فرهنگ عمومی تولید و استفاده محصولات این علوم اثرگذار باشد و در نهایت، به تداوم و پایداری تمدن مطلوب در جهت اهداف و فرهنگ اسلامی منجر شود.

۷-۵. تأثیر عملی بر گسترش رفتارهای جامعه‌گرایانه

این آموزه را باید دارای تأثیر عملی بر گسترش رفتارهای جامعه‌گرایانه دانست. اندیشه «وحدت شخصی وجود» سبب افزایش حس وابستگی و عدم استقلال و در نتیجه، خشوع می‌شود و از گردن‌کشی و طغیان از حقوق و قوانین و ارتکاب رفتارهای جامعه‌ستیزانه بازمی‌دارد. در کنار آن، تضمین دیگرگرایی در خودگرایی و تأمین هر نیاز فطری در این نگاه و درک حقیقت مشترک و ذاتی با همنوعان، به افزایش سطح همبستگی و انسجام جامعه می‌انجامد. به‌طور کلی، می‌توان گفت: این آموزه با تحولی که در نظام ارزش‌شناختی ایجاد می‌کند، هنجارها و ضمانت اجرای درونی را در جهت ساخت جامعه مطلوب، هدایت و تقویت می‌کند.

نتیجه‌گیری

انگاره غیراجتماعی بودن آموزه «وحدت شخصی وجود» با این تصور که لوازم بینشی و گرایشی این آموزه غیراجتماعی و ضدتمدنی است، شکل می‌گیرد. برخی برداشت‌های متعارف چنین می‌نماید که این آموزه در پی نفی مطلق کثرت

است، درحالی که معنای مقبول عرفان اسلامی چنین لازمه‌ای ندارد و بلکه تصریح عارفان بر پذیرش کثرات، بکلی چنین تصویری را باطل اعلام می‌کند. اما ممکن است این پذیرش کثرت برای تحقق اجتماع ناکافی تلقی شود؛ زیرا برای این منظور، کثرات باید دارای نفس الامر باشند. از این رو در پاسخ آن، تحقق کثرت واقعی و وجود نفس الامر برای آنها بنا بر اندیشه «وحدت وجود» تبیین گشت. البته مبانی این انگاره با دیدگاه عرفان اسلامی سازگار نیست و پاسخ‌های لازم در این زمینه مطرح شده است.

در رتبه بعد، لازمه گرایشی و رفتاری این آموزه می‌تواند انگاره غیراجتماعی بودن را تثبیت کند؛ زیرا این جهان‌بینی به انحصار توجه به باطن و هدف‌گذاری وحدت‌محور می‌انجامد و ممکن است توجه به دیگر مخلوقات را در این هدف، نه تنها مفید نداند، بلکه مانع بپندارد. نتیجه این تلقی کم‌رنگ و بی‌معنا شدن کنش‌های اجتماعی و دیگرگرایی به مثابه پیش‌نیاز جامعه و تمدن‌سازی است.

پاسخ به این بخش از اشکال، به تبیین مسئله مهمی منجر شده است: دیدگاه عرفانی و اندیشه «وحدت وجود» نه تنها مانع دیگرگرایی نیست، بلکه اساساً زمینه اجتماعی و دیگرگرایی واقعی بدون دیدگاه عرفانی پستوانه نداشته و به سادگی قابل تبیین نیست. در نگاه عرفانی، علاوه بر انسان‌ها، جامعه و تمدن نیز از مظاهر و تجلیات حق شمرده می‌شود و یکپارچگی وجود در این بحث نیز آثار مشخص خود را در پی دارد.

پس از پاسخ به اشکال‌ها، به ویژگی‌های توحید عرفانی که در تمدن‌سازی اثرگذار است، اشاره شد. دین اسلام مجموعه‌ای کامل برای ترسیم سبک مناسب زندگی به هدف نیل به سعادت حقیقی فردی و اجتماعی است. شارع مقدس برای این هدف، آموزه «توحید» را محور و اساس همه افعال بشری معرفی کرده است. روشن است که فهم‌ها و تبیین‌های مختلف از این اصل بنیادین، آثار و پیامدهای خاص خود را در پی خواهد داشت. اندیشه «وحدت شخصی وجود» که تفسیر عرفانی این اصل اسلامی است، با توجه به ویژگی‌های ذکرشده، عمیق‌ترین معنا را به تفسیر می‌کشد تا آثار اجتماعی و تمدنی دین اسلام زمینه ظهور داشته باشد.

تمدن مطلوب عرفانی، تمدن توحیدی اسلام است که ظرفیت ظهور اسم جامع «الله» را - دست کم - به میزان حداقل نصاب این ظهور و مطلوب‌تر اینکه به نحو حداکثری دارا باشد. تبیین عرفانی آموزه توحید، زیرساخت انسانی این مطلوب را از جنبه بنیاد معرفتی فرهنگ، به بهترین نحو فراهم می‌کند و در تأمین مؤلفه‌های ساختاری جامعه نیز اثر غیرقابل اغماضی دارد.

منابع

قرآن کریم.

- آملی، سیدحیدر (۱۳۵۲). *المقدمات من کتاب نص النصوص*. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ الف). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. تهران: علمی و فرهنگی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸ ب). *نقد النقود فی معرفة الوجود*. تحقیق هانری کربن. تهران: علمی و فرهنگی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۲). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*. تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی. قم: نور علی نور.
- ابن ترکه، صافن‌الدین علی (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶ م). *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰). *حکمت عرفانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۸ ق). *کفیه السلوک الی رب العالمین*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۱). *مجموعه آثار (عرفان اسلامی)*. تدوین عبدالله نصری. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ ق). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)*. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- جونز، ریچارد (۱۴۰۰). *فلسفه عرفان*. ترجمه و نقد علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷ و ۱۳۸، ۳۳-۵۰.
- جهانگیری، محسن و توازیانی، زهره (۱۳۸۰). *نسبت مفهوم جسمانیت به خدا و نگاه اسپینوزا به آن*. *علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ۴۰، ۱-۲۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). *مدال‌الهمم در شرح فصوص الحکم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنی*. تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. مقدمه محمدرضا مظفر. چ دوم. مصطفوی.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. حاشیه ملاهادی سبزواری. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب‌فروشی داوری.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۵). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. نسخه دوم. تهران: کویر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ سوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۷ ق). *نهایه الحکمه*. چ دوم. تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹). *الرسائل التوحیدیه*. بیروت: دار النعمان.
- عالی، علیرضا (۱۳۸۹). *آسیب‌شناسی تمدن اسلامی مبتنی بر اندیشه‌های سیدحسین نصر*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶). *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

- غزالی، ابو حامد (۱۴۱۶ق). *روضه الطالبین و عمدة السالکین (مجموعه رسائل الامام الغزالی)*. بیروت: دار الفکر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۶۰). *کلمات مکنونه*. تحقیق عزیزالله عطاردی، چ دوم، تهران: فراهانی.
- قاضی سعید قمی، محمدسعید بن محمد مفید (۱۳۸۱). *مراقة الاسرار و معراج الانوار (الاربعینیات لکشف انوار القدیات)*. تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: میراث مکتوب.
- قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب (مصباح الانس)*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*. تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، محمد داود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۹۳). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. چ ششم، تهران: هرمس.
- کاشانی، بابا فضل (۱۳۱۱). *رباعیات*. به ضمیمه مختصری در احوال و آثار وی. به قلم سعید نفیسی. تهران: دانشکده.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). *اصطلاحات الصوفیه*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. چ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۲). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد البین نیکلسون. چ نهم، تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). *الانسان الکامل*. چ هشتم، تحقیق ماریژان موله. تهران: طهوری.
- هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة و تکملة منهاج البراعة*. ترجمه حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای. تحقیق ابراهیم میانجی. چ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- همدانی، عین القضاة (۱۳۴۱). *تمهیدات*. تحقیق عفیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سیدعطاء انزلی. چ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۸). *آیین بندگی و دلدادگی*. تحقیق و نگارش سعید هالالیان. قم: کتاب فردا.
- Bernard of Clairvaux (1884). *On The Love of God*. 2Ed. Trabslated By Marianne Caroline & Coventry Patmore. London: Burns And Oated.
- Britannica Encyclopedia. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/pantheism>.
- Chittick, William C.(1994). *Rumi and wahdat al-wujud, Poetry and mysticism in Islam :the heritage of Rumi*. Ed.by Richard Amin Banam.
- Levine, Michael P. (2003). *Pantheism A non-theistic concept of deity*. London & New Yourk: Routledge (Taylor & Francis e-Library).
- Schweitzer, Albert (1935). *Indian Thought and Its Development*. Trans. By Charles E. B. Russell. London: Hodder And Stoughton.
- Stace, Walter T. (1961). *Misticism and Philisophy*. London: Macmillan 8 CO. LTD.
- Winters, Carl (1925). *Spinoza Opera*. Ed. by Carl Gebhardt. Heidelberg 4 Bände pdf.