

اشاره

مسئله توحید و باورمندی انسان به مبدأ اعلی، از مهم‌ترین مباحث و دغدغه‌های بشری است. این باورمندی است که آرامش درونی را به آدمیان می‌بخشد و همان‌طور نبود آن باعث پریشانی احوال در این سرا و احوال آن سرامی شود و در درون کسانی که این باور در دل و جان آنها رخنه نکرده و یا سُست است، یک نوع بی‌ثباتی و ناامیدی ایجاد می‌کند. همین توحید است که موحد با عبودیت خودار تباط مستقیم با آن برقرار می‌کند. مقاله پیش رو جایگاه توحید را با توجه به گونه‌های آن مورد بررسی دقیق علمی قرار داده است و دیدگاه‌فرقه‌ها و مشرب‌های گوناگون را به اختصار بیان کرده است.

جایگاه توحید در دین اسلام

نوشته عثمان اسماعیل یحیی
ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو*

توحید عقیده عمده و اصلی اسلام و شعار مشخص‌کننده آن است. در حقیقت، شهرت رسالت محمدی در تاریخ ادیان به این بوده که دعوت توحید است، همچنان که دانش‌ها و باورداشتهای صوفیه اسلامی به همین عنوان شناخته شده است. اما در همان حال که «توحید» در کلام خصوصاً اشعریان و مائتریدیان یک مسئله نظری محض، یعنی عبارت است از تحقیق و بیان وحدت الاهی با آوردن دلایل عقلی و نقلی، همین قضیه توحید در عرصه

* استاد ذکاوتی، عضو هیأت تحریریه فصلنامه میثاق‌امین، محقق، منتقد و پژوهشگر توانا و برجسته معارف اسلامی. از ایشان تاکنون آثار محققانه‌ای در قالب کتاب، مجموعه مقاله و مقاله چاپ و منتشر شده است.





معارف صوفیان به منزله آزمایش کاملی است از وحدت و آگاهی کامل بر آن. موضع‌گیری صوفیانه توحیدی در درجه اول، اگر بشود گفت، ذوق^۱ و تجربه مستقیم وحدت الاهی است در مطلق بودنش از همه چیز و ساری بودنش در همه چیز.

شک نیست که توحید اساس همه ادیان و قدر مشترک همه آنهاست و در نظر قرآن توحید غرض اصلی وحی آسمانی و بعثت انبیاست، الا اینکه توحید در سایه دعوت محمدی مفهوم جدید یافته و به صورت نوآیین و مشخصی درآمده است. دیدگاه توحیدی اسلام سرچشمه سایر عقاید و نیز منبع قوانین شریعت و شعایر اسلامی است. اندیشه اسلامی در موضوعات خدا، هستی و انسان همه رنگ توحید دارد و نظریات ویژه اسلامی در وحدت ادیان و عوالم و نوع بشر همه از وحدت خالق جریان می‌یابد.

نظریه توحید نزد اسلامیان

محقق هنگام واری نظریه توحید و تحولات آن نزد مسلمانان، خصوصاً اهل سنت، درمی‌یابد که نزد سه گروه توحید نقش مهمی داشته است: معتزلیان، سلفیان و صوفیان. برای هر یک از این سه گروه، توحید میدان گشاده‌ای برای فعالیت اندیشه و مزرعه حاصلخیزی برای تولید و ابداع فکری بوده است و هر یک از سه گروه میراث علمی اصیل و عمیق و جامعی پیرامون مسئله توحید برای آیندگان خود باقی گذاشته است.

مورخ اندیشه اسلامی بدون هیچ زحمتی از خلال آرای بزرگان معتزله و سلفیون و صوفیه در مباحث توحید می‌تواند صورتهای واقعی تفکر مثبت را دریابد که هم مشکلات و هم مواد آن در موضوع و موضع اسلامی است، و سپس در قالب یک نظریه عمومی که می‌تواند به جنبه‌های گوناگون زندگی دینی و اخلاقی و اجتماعی تطبیق یابد، ریخته شده است.

توحید در نظر معتزلیان

به نظر می‌آید که نخستین بار سران معتزله بودند که در جو اهل سنت مشکلات مسئله

۱. کلمه ذوق به معنای چشیدن است. در این معنا بین عرفای متأخر ایران عبارتی مشهور هست که «حلوای

تن تنانی، تا نخوری ندانی». - م.

توحید را برانگیختند و هم ایشان از جمله پیشاهنگان و پایه‌گذاران نظریه توحید بر شالوده نظریه‌ای استوار بودند که خالصانه کوشیدند اصل و مبدأ توحید خود را در عالم اندیشه و سیاست به یکسان متحقق سازند.

همه می‌دانیم که توحید یکی از پنج اصل مشهور معتزلی است که اعتزال جز با گرایش به آن و دفاع از آن کامل نیست. پنج اصل مزبور عبارت است از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلین، امر به معروف و نهی از منکر.

در اینجا نکته درخور ملاحظه این است که عقیده توحید اصل همه آرای دینی معتزله است در صفات و ذات خدا، و مخلوق بودن قرآن، و اینکه خدا قابل رؤیت نیست. و نیز همین عقیده توحید پیوند استواری با مباحث ایشان در عدل الهی و آزادی اراده انسانی و لزوم امر به معروف و نهی از منکر دارد. بدین گونه مبدأ توحید که در ذات خود یک اندیشه لاهوتی است، در نظر اندیشه‌گران اسلامی اساس راه‌حلهای عملی در سطح اخلاقی و اجتماعی است. حقیقت آن است که معتزله ابداع‌کننده قول به توحید یا تنها قائلان به توحید نبودند، چون توحید شعار عمومی مسلمانان است. اما معتزلیان در این دریافت یا برداشت خاص و دقیق از وحدت الهی از دیگر فرق اسلامی ممتاز بودند، لذا در تاریخ عقاید ایشان را «اهل توحید»^۱ نامیده‌اند و این مایه افتخار و مباهات ایشان بوده است.

پایداری و تأکید به پالایش و الایش وحدت الهی، محور مباحث و بنیاد تفکر معتزله در مسائل الهیات است، همچنان که علاقه شدید به طرفداری از اصل توحید در زندگانی فردی و اجتماعی، فعالیت عملی آنان را در بر می‌گرفت. اشعری در مقالات الاسلامین چند نص آورده که آرای معتزله را در توحید به بهترین صورت تلخیص و تصویر می‌کند، که از آن جمله این بخش را برگزیده‌ایم و نقل می‌کنیم:

به درستی که خدا واحد است، چیزی همانند او نیست... خدا جسم نیست و شخص نیست... و جوهر و عرض نیست... زمان بر او نمی‌گذرد و نمی‌شود گفت که در مکانی حلول می‌نماید و به هیچ یک از صفات مخلوقات که دلیل بر

۱. سید مرتضی علم‌الهدی، عالم معروف شیعی، که دوستدار معتزله بوده و از ایشان به شمار است، اهل

اعتزال را «اهل توحید و عدل» می‌نامد. ر.ک: امالی مرتضی. - م.





حدوث باشد متصف نمی شود، محدود نیست... نه پدر است نه پسر... حواس او را درک نمی کند... و به هیچ گونه شبیه خلق نیست... چشمها او را نمی بینند و دیدگان او را در نمی یابند و پندار بر او احاطه نمی یابد، «شیء» است، اما همچون اشیا نیست؛ دانا، توانا و زنده است، امانه مانند این دانا یان و توانا یان و زندگان... او تنها قدیم است، غیر از او قدیمی نیست و خدایی نیست... برای آفرینش کسی یاری اش نکرده و برای پدیدار کردن نمونه و سرمشقی نداشته است.

این نص - و امثال آن نیز که کم نیست - بسیار اهمیت دارد. زیرا از جهتی میزان نفوذ الفاظ فلسفی را در مباحث معتزله نشان می دهد و برداشت و غوررسی آنان را از گرایشهای غالب فکری آن زمان می نمایاند. مثلاً کلمات «شخص»، «جوهر»، «عرض»، «حلول»، «قدم و حدوث» معانی معین فلسفی دارد و به ویژه در حوزه های فلسفی و لاهوتی (- کلامی) آن عصر و پیش از آن رایج بوده است.

از جهت دیگر، این نص مهم موضع گیری توحیدی معتزلیان را در برابر دیگر مذاهب و فرقه ها معلوم می دارد. مثلاً آنجا که آمده است «خدا... به هیچ یک از صفات مخلوقات... متصف نمی شود» یا «چشمها او را نمی بینند و دیدگان او را در نمی یابند» مخالف با اهل سنت است. و آنجا که آمده است: «... نه پدر است و نه پسر...» در مقابل مسیحیان است که عقیده داشتند مسیح فرزند خداست که پیش از روزگاران از او زاده شده و در جوهر برابر با اوست. آنجا که آمده است: «برای آفرینش، کسی یاری اش نکرده»، منظورشان استقلال خدا در خلقت و نفی وسایط مادی یا معنوی است، و آنجا که آمده است: «برای پدیدار کردن نمونه و سرمشقی نداشته است»، منظورشان معارضه با نظریه «مُثُل افلاطونی» است که برای هر شیء محسوس، مثالی در عالم نامحسوس قائل است که این صورت زیرین بر حسب آن مثال زبرین و به وسیله آن پیدا شده است.

و تأکید بر اینکه خدا «آفریننده است»، رد نظریه «فیض» است که افلوطنین گفته بود و فیلسوفان مسلمان از او گرفته بودند.

پوشیده نماند که افراط معتزله بر تثبیت وحدت الهی و دفاع از آن، ضمناً موضع گیری

مشخص علیه دوگرایی مجوس است که الوهیت را متشکل از دو عنصر متضاد خیر (= نور) که مظهر آن اورمزد است و شر (= ظلمت) که مظهر آن اهریمن است می‌شمردند، و نیز موضع‌گیری علیه سه‌گرایی مسیحیان است که الوهیت را متشکل از سه اَقنوم اب و ابن و روح القدس می‌انگاشتند.

با این همه و علی‌رغم اعتراف به حاصل زحمات سران اعتزال در عرصه‌های اندیشه و علم و ادب، حقیقت این است که نظریه ایشان در مورد ذات الاهی قاصر است و نظریه ایشان در باب وحدت نیز کامل و دربرگیرنده نیست. اندیشه ایشان درباره خدا مقید به اطلاق است، و بهتر بود که الوهیت را از هر قیدی - حتی قید اطلاق - منزه می‌داشتند.

بدین گونه، از قول معتزلیان در مسئله توحید، مشکلات بزرگی پیدا شد که پژوهش‌های عمیقی در همه جهان اسلام داشت و آن مشکلات عبارت‌اند از: «رؤیت الاهی»، «مخلوق بودن قرآن» و «صفات الاهی».

معتزله بر آن بودند که صفات الاهی حقیقتی در ورای عقل انسانی ندارند و در جوهر خود عبارت‌اند از معانی مجردی که فکر از خودش انتزاع می‌کند و به عنوان نُعوت کمالیه برای ذات مقدس و ماهیت متعالی آن به کار می‌برد، اما اینکه خدا در واقع موصوف به آن صفات باشد، به یک نوع کثرت ناخوشایند - که خدا منزه از آن است - منجر می‌شود.

معتزله کتابهای آسمانی و از جمله قرآن کریم را البته به عنوان پدیده‌های الاهی برجسته می‌شمردند، الا اینکه این پدیده‌ها مثل دیگر پدیده‌های هستی مخلوق و حادث است، و اعتقاد به ازلیت قرآن و تورات و انجیل به عقیده تعدد قدما (یعنی اینکه غیر از خدا چند قدیم دیگر هم است) کشیده می‌شود که با اعتقاد توحید سامی (= ادیان ابراهیمی) منافات دارد.

اما «رؤیت الاهی» را معتزلیان به کلی منکر بودند، چه در دنیا و چه آخرت، چون مستلزم محال عقلی است و ذات خدا را در کمربند زمان و مکان و ماده محدود می‌سازد. آن نصوص دینی را که در این موضوع وارد شده نیز تأویل می‌نمودند.

اما چندگانگی و چندگونگی صفات الاهی به نظر معتزله با وحدت ذات تناقض دارد. ولی صفات در حقیقت محل ظهور و تجلی کمالات ذات‌اند و اگر ذات را از «الوهیت» برهنه سازیم





دیگر چه از آن خواهد ماند؟ به عبارت روشن‌تر، هر گاه صفات ثبوتیه از ذات حق تعالی نفی گردد، پیوند انسان با خالق چگونه فهمیده می‌شود؟ چگونه در عبادت و پارسایی می‌توان امید و آرزو بست، حتی پدیده‌های آفرینش دقیقاً تفسیرپذیر خواهد بود؟

اگر ذات الاهی را برهنه از صفات بیندازیم، یعنی همه صفات و نعوت و شئون را از آن نفی نماییم، مثل تصویر یک چاه خالی خواهد بود که نه آبی درون آن هست و نه گل و سایه‌ای پیرامونش. آیا لب تشنه بیابان زندگی چگونه عطشش را در کنار چنین چاهی رفع نماید؟

این بود یکی از نتایج خطیر گفتار معتزلیان در نفی صفات و موضع‌گیری سلبی ایشان در این باب. همچنین است موضوع «مخلوق بودن قرآن». اگر وحی آسمانی که نماد ارتباط زنده میان آفریدگار و آفریدگان و مظهر غیابت والای خدا به انسان است، همچون دیگر پدیده‌های هستی حادث باشد، من می‌پرسم: نتایج این عقیده در وجدان بشری در ارتباط با سرنوشت نهایی و کمال مطلقش چیست؟

مسلمانی که در قرآن به عنوان یک «حکمت آفریده شده» می‌نگرد، در گردش ادبی خود از حدود «جهان آفریده شده» بیرون نمی‌رود و نتیجتاً به «آفاق آفریده نشده» نمی‌پرد. وانگهی خود در توان او هست که در تجارب آوردگاه زندگی به «حکمت آفریده شده‌ای» همانند آن از محصول فکر بشری دست یابد. آری، مسلمانی که به ازلیت قرآن معتقد باشد، مجال آن را دارد که در حین تأمل در صفحات کتاب الاهی «ناموس ازلی» را کشف کند و آن را قانون زندگی خویش سازد و به «حکمت آفریده نشده‌ای» برخورد کند که وی را به آسمان جاودانگی فرا می‌برد. بدین گونه مسلمان (با این اعتقاد) می‌تواند روی این زمین مملو از اشک و درد، و عرق جبین، همچون فرشتگان بزید.^۱

وبالآخره اگر در بهشت هم -طبق نظر معتزله- رؤیت الاهی ممکن نباشد، آن چه جور بهشتی است و به چه دردی می‌خورد؟ مگر نه اینکه نظر به روی حبیب تنها بهشت است و ندیدن روی او تنها دوزخ؟

۱. اینجا نویسنده دچار احساسات شده است، وگرنه با اعتقاد به حادث بودن قرآن نیز همه نتایجی را که فرض

کرده است، می‌شود که مسلمان به دست بیاورد. - م.

هر چه هست، نظریه توحیدی معتزله گرچه در زمینه الاهیات به خاموشی گرایید، اما در اجتماعیات و اخلاقیات توفیق کامل یافت. نظریه «عدل» ایشان که خود از اصل توحید سرچشمه می‌گیرد، منشأ رأی شجاعانه ایشان به «اختیار» و «لزوم امر به معروف و نهی از منکر» است که این هر دو سنگ زاویه زندگانی اخلاقی و اجتماعی انسان است. همانا با مزیت اختیار، یا به تعبیر بهتر «آزادی انتخاب» است که شخص می‌تواند به شخصیت عالی خویش از جنبه ارادی و فکری تحقق بخشد، چون آزادی اساس تربیت اراده و تحول فکر است. در نتیجه، آزادی دیباچه تکامل ذاتی شخص، و معیار درستی است برای سنجش تبعات فردی و اجتماعی آن.

امالزوم امر به معروف و نهی از منکر، یعنی اینکه فرد و جامعه متقابلاً مسئول یکدیگرند. موجود انسانی در نظر معتزله دارای مسئولیتهای شخصی است تحت عنوان آزادی انتخاب و دارای مسئولیتهای اجتماعی است تحت عنوان لزوم امر به معروف و نهی از منکر (و این بی شک نمودار زیبایی است از آنچه امروز از آن به افکار عمومی و عدالت اجتماعی تعبیر می‌کنیم)، و این همه می‌تواند ضامن پیشرفت پیوسته بشر طی عصرها و نسلها باشد و اصول ارتباط و تعاون میان افراد و طبقات را ترویج کند.

جالب توجه این است که در اینجا ملاحظه می‌شود معتزله در دایره الاهیات از پیروان نظریه ماهیت مجرد (essentialists) و در دایره اخلاقیات و اجتماعیات از پیروان فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیست) بودند، اما آن «آزادی انتخاب» و امر به معروفی که مطلوب معتزله است، هر دو از عدل الهی سرچشمه می‌گیرد. عقاید پیشوایان اعتزال در «عدالت الهی» است که بنیاد نظریه ایشان درباره اختیار فردی و لزوم امر به معروف اجتماعی می‌باشد و این گونه ویژه از اندیشه‌گری، اصول ایشان را سرشار از والایی و کمال می‌سازد. در نظر معتزلیان، تنها انگیزه‌های اخلاقی و روانی نیست که انسان را به آزادی انتخاب فرا می‌خواند و فقط ضرورت‌های اجتماعی نیست که امر به معروف و نهی از منکر را توجیه می‌نماید، بلکه هر دوی اینها از یک انگاره عمیق از مفهوم عدالت الهی آب می‌خورد. این «عدل» که مظهر ذات متعال در وحدت مطلق اوست، در عین حال سرچشمه اساسی آزادی





انسان بر روی زمین و لزوم امر به معروف و نهی از منکر هم هست. آزادی انسانی نیز همچون لزوم امر به معروف همانا نماینده کامل وجود انسانی در مطلقیت وجودش به یکسان، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی است.

توحید نزد سلفیان

سرنوشت این بود که اندیشه توحید در حوزه سلفیان نیز همان نقشی را بیابد که نزد معتزله داشت، لکن به شیوه‌ای دیگر. همچنین اندیشه توحید این فرصت را یافت که نزد سلفیان نیز مورد توجه خاص باشد، بلکه بیشتر. در حقیقت این اندیشه نزد بزرگان متأخر سلفیه به صورت جدیدی درآمد که هم الوهیت را و هم فعالیت‌های انسانی را از همه جوانب نشان می‌دهد و دربرمی‌گیرد.

جنبش سلفیان همچنان که مستشرق لائوست اشاره کرده، بر اصل توحید ایستاده است. توحید در نظر عالمان سلفی از لحاظ الاهی هم عقیده است و هم عبادت، و در عین حال از جهت انسانی هم سلوک فردی است و هم رفتار اجتماعی. بدین گونه، توحید اصلی است در عین حال الاهی و انسانی و دینی و زمانی.

به نظر پیشوایان سلفی، هیكل دین به تمامی، شامل عقاید و شعایر و قوانین، تعبیری است از همه والایی و عظمتی که اصل توحید در بردارد و صورت تجسم یافته همین اصل است در اوج کمالش. به نظر ایشان هدف نهایی توحید یاوری «کلمة الله العلیا» در زندگانی فردی و اجتماعی انسان است، و «کلمة الله» یعنی همان قانون و نظام ازلی و ابدی خدا، و یاوری آن یعنی کمک کردن به وجدان بشر در جهاد پیوسته‌اش برای تحقق بخشیدن همیشگی آنچه برتر و بهتر است، و این ضمانت کافی است برای هر گونه پیشرفت و شکوفایی مادی و معنوی، و کلید جادویی گنجهای زمینی و آسمانی است.

طبق تقریر ابن تیمیه، مبدأ توحید از سه حقیقت تشکیل می‌شود یا در سه مظهر تجلی می‌یابد که هر یک از آن سه، ذات الاهی را در جهتی از کمال مطلقش نشان می‌دهد و دیدگاه انسان را از پروردگارش مشخص می‌نماید و آن سه عبارت‌اند از: عقاید، عبادات و معاملات. بدین گونه، اندیشه توحید در شکل اصول کلی دربر گیرنده جنبه‌های الاهی و انسانی، که هر دو را توأمأ دارد، جلوه می‌کند و در سایه آن عظمت خالق و مخلوق به هم می‌رسند.

توحید الوهیت

ابن تیمیه مظهر اول توحید را توحید الوهیت نامیده و آن اعتراف بنده است به وجود خدا، و اینکه غیر از او خدایی نیست. مفهوم الوهیت در نظر ابن تیمیه شامل وجود مطلق و ماهیت مطلق می‌شود، بدین معنا که خدا حقیقتی است موضوعی دارای صفات ایجابی و ثبوتی. صفات خدا در نظر ابن تیمیه از لحاظ شماره فراوان و از لحاظ دلالت گونه‌گون است و به همه آنها باید ایمان داشت، البته فقط مادام که شرع آن را آورده باشد. در این صورت، بی‌هیچ تأویلی یا تعطیلی، در معنای ظاهری پیاده می‌شود.

پس توحید الوهیت ما را بر کمال مطلق جناب الاهی در وحدت ذات و کثرت صفاتش مطلع می‌نماید. وحدت و کثرت در مقام الوهیت متعارض نیستند و مستلزم محال نیستند، بلکه در آن مقام هم‌آغوش و متحدند. و این درست نقطه مقابل دیدگاه معتزله است و این اختلاف نهایت اهمیت را دارد.

سبب اینکه در مقام الوهیت وحدت و کثرت انسجام یافته بلکه یکی شده، آن است که جناب الاهی ذاتاً دارای اطلاق کلی و شامل است و از اینجاست که از هر گونه تراجم و تعارض تناقض‌آمیزی منزه است.

از همین روی، ایمان به صفات تشبیهی وارد در قرآن و در حدیث بی‌شائبه و پیاده کردن آن در معنای ظاهری واجب است. مانند: استواء بر عرش [سوره طه، آیه ۵] و بشاشت یا خنده یا غضب که به خدا نسبت داده شده [در احادیث] و اینکه خدای سبحان دو دست گشاده و دو قدم استوار و چشمانی دارد، اینجا صفات و شئون حقیقی و نه مجازی خداست. این صفات و شئون در مخلوقات دلالت بر حدود و امکان می‌کند و در خالق دلالت بر ازلیت و ابدیت، چون وقتی بر ذات مقدس الاهی اطلاق شود، نشانه‌های حدود و امکان و محدودیت از آن برمی‌خیزد. به تعبیر واضح‌تر، وقتی صفات تشبیهی از زبان شارع درباره خدا به کار می‌رود، ویژگیهای امکانی و حدودی این صفات به طور اعجاز‌آمیزی تبدیل به ویژگیهای ازلی و جاودانی و ایجابی می‌گردد.

به همین قیاس، فراوانی و گونه‌گونی صفات با وحدت ذات منافات ندارد، بلکه کاشف از آن است و دلالت بر آن می‌کند. چندگانگی و چندگونگی در اینجا کیفی است نه کمی. کثرت، در ماده و مادی نیست، بلکه روحی و معنوی است و دلالت بر غنای ذات الاهی دارد.



توحید ربوبی

در نظر ابن تیمیه، مظهر دوم توحید «توحید ربوبی» است و آن اقرار بنده است به اینکه پروردگار یکی است و احساس اینکه فعل او همه چیز را دربرمی‌گیرد و تقدیر و هدایت او شامل همه چیز است. اما می‌شود پرسید که فرق این با توحید الوهیت چیست؟ در روش تفکر و کلامی ابن تیمیه «اندیشه صفات» دو نقش مهم را به عهده داشته و نشانه دو امر اساسی بوده است: یکی اطلاع بر صفات خاص خدا با همان معانی و حقایقی که دارد، مانند حیات و قدرت و اراده و علم و کلام و مانند آنها. اینها را صفات ذاتی یا نفسی می‌نامند و موضوع ویژه آن توحید الوهیت است. دیگر پرده برداشتن از شئون و افعال خاص خدا که یا در سطح وجود است (مانند آفرینش و میرانیدن و زنده کردن) یا در سطح کمال بخشیدن به وجود (مانند هدایت و آموزش و رحمت) و موضوع ویژه این صفات توحید ربوبی است. پس توحید الوهیت به جهت وجود ذاتی جناب مقدس الاهی و صفات نفسی او، من حیث هو، اختصاص دارد، و به این اعتبار جنبه نظری محض دارد و اگر بشود گفت در عرصه فکر و منطق مطرح می‌شود. اما توحید ربوبیت به وجود الاهی از جهت شئون و افعال از رهگذر اشیا و کائنات مربوط می‌شود. پس از این لحاظ جنبه عملی دارد و اگر بشود گفت در عرصه واقعیت مطرح می‌شود.

بار دیگر دقت کنیم: شئون و افعال الاهی در سطح وجود و در سطح کمال وجود، این به چه معناست و اساس این تقسیم چیست؟ مگر نه اینکه همه افعال الاهی صفت کمال و اطلاق دارد؟ واقع این است که این سوالات در نهایت اهمیت است و موضوع جداً خطیر است، لذا برای رفع هر گونه اشتباه در این قضیه می‌گوییم:

خداوند به طور کلی دو نوع تدبیر در آفرینش مخلوقات به کار می‌برد. یکی در رابطه با هستی و زندگی آنان، دیگر راجع به بقا و حفظ آنان. کائنات همگی با ایجاد الاهی موجود و با حفظ او باقی‌اند. و ایجا و ابقا مظهر عنایت عام الاهی است که در همه اشیا سریان دارد و آنها را نگاه می‌دارد.

اما خداوند یک تدبیر خاص انسان نیز دارد که انسان با آن از دیگر موجودات ممتاز می‌شود و آن مربوط به کمال وجود و زندگانی انسان است، یعنی وجود و



حیات ابدی انسان. مظهر این تدبیر خاص و در حقیقت وسیله و طریقه این رحمت والا و عنایت ویژه الهی به انسان عبارت از وحی آسمانی است، نوری که از سرچشمه حقیقت مطلق می تراود و انسان را به سوی حق پیش می برد.

و این بدان لحاظ است که موجود بشری - همچنان که قرآن می گوید - دارای روحی الهی است که طبیعت جاودانگی دارد و مایه قوام ابدی و خلود بشر همین است. انسان با همین روح است که از خدا آغاز شده و بدو باز می گردد. پس وجود حقیقی انسان یا کمال او محدود به این زندگی خاکی نیست، بلکه به عروج اوست به اوج آسمانها، و زندگانی راستین یا کمال زندگانی بشر نه با فعالیتش در میدان هست و بود، بلکه با درخشش او در آفاق ابدیت خواهد بود. پس صفات افعال الهی در سطح وجود به زندگی و وجود طبیعی انسان در عالم کون و فساد مربوط می شود. اما شئون الهی ای که در سطح کمال وجودی مطرح می گردد، مربوط است به زندگانی و وجود والای انسان در سایه جاودانگی.

از دید ابن تیمیبه غرض از آداب و تعالیم همه ادیان عبارت بوده است از تقریر توحید ربوبی و پرده برداشتن از حقایق و معانی آن و اصل قرار دادن آن برای رفتار بشر و نگرش بر هستی و زندگی. و این بدان لحاظ است که توحید الوهیت در دسترس بشر هست، عقل به خودی خود و مستقلاً می تواند در گذرگاه اشیا و کائنات وجود خدا را ادراک کند. اما مشکل انسان در همه زمانها و مکانها این است که کاملاً چیرگی و فراگیرندگی و سربان وحدت فعل الهی را در هر چیز دریابد. این دریافت و آگاهی کامل از توان نیرومندترین قوای ادراکی فطری و کسبی انسانی بیرون است، و لذاست که از نگره اندیشه انسانی سببهای آفرینش و فعل متعدد می شود و خواه و ناخواه به دنبال آن چندگانگی خدایان پیش می آید.

پس همچنان که در دایره توحید الوهیت (انسان دریافته است که) ذات حق در کمال و اطلاق وجود یگانه است، همچنین در حیطة توحید ربوبی نیز (باید دریابد که) ذات حق در آفرینش و فعل و ایجاد و کمال بخشیدن به آفرینش و فعل ایجاد یگانه است. پس «لا اله الا الله» شعار توحید الوهیت است و «لا خالق و لا هادی سواه» شعار توحید ربوبی. بدین گونه، در وجدان بشری توحید خدا تحقق می یابد، چه از لحاظ وجود و چه از لحاظ فعل. در نتیجه، پرده های میان خدا و انسان فرو می افتد و واسطه ها حذف می گردد.



توحید عبودیت

سومین مظهر توحید را ابن تیمیه «توحید عبودیت» نامیده است که دو جنبه به خود می‌گیرد: وحدت عبودیت (بندگی) و وحدت عبادت (بندگی نمودن).

جنبه اول مقتضی آن است که شخص تنها برای آفریننده‌اش خاضع باشد، به طوری که از ژرفای هستی خود طبیعت پیوند با آفریدگار بزرگ را درک کند. در اینجا است که برای انسان روشن می‌شود که وی «از خدا» و نه از غیر او برای عناصر زندگی‌اش مدد می‌گیرد و استواری شالوده و پایداری او نیز به دست خداست نه دیگری، و کسب فیض تنها از او می‌شود نه از غیر او، تنها به او می‌توان پناه جست و تنها بدو می‌توان امید بست.

به راستی این وحدت عبودیت است که برای وجدان انسانی وسایل آزادی از همه قیود و زنجیرهایی که گرد او را گرفته و او را فرو بسته فراهم می‌سازد، چون عبودیت الله یعنی بندگی حق مطلق و کمال مطلق. مگر نه اینکه خدا در ذات خود حقیقت و محبت و حیات محض است و سرچشمه هر حقیقت و محبت و حیاتی؟

اما وحدت عبادت که جنبه دوم توحید و عبودیت است، مظهر خارجی آن و ثمره عملی و نشانه آن است. اگر انسان فقط بنده خداست، پس بندگی کردن هم برای خداست و بس. پس موضوع والای هر گونه نیکی و خوبی و نذر و قربانی خداست (یا اینکه باید او باشد).

از نظر اسلام «عبادت» همه فعالیت‌های فردی و اجتماعی، اعم از دینی و دنیوی و بشری، را شامل می‌شود، به شرط اینکه فعالیتها بر پایه محکمی از دانش و آگاهی ساخته شده باشد و به وسیله آن مصالح فردی و اجتماعی تحقق یابد. و مقصود از آن تنها رضای خداوند یکی جوئی به ذات مقدسش بوده باشد. اما رأس همه عبادات و تاج‌گوهرین همه عبادات عبارت است از محبت و معرفت یا به تعبیر دقیق‌تر، معرفتی که همانا محبت است و محبتی که همانا معرفت است.

نخستین مظهر عبادتها محبت حق تعالی است و محبت او فقط. و این حق است که در کتاب طبیعت و وجود از ورای هر تغییر و تحولی و از پشت هر موجود فانی رخ می‌نماید. حق است که در کتاب وحی - این نور کشیده شده از خدا به سوی خلق - از لابه‌لای هر حرف و کلمه و جمله‌ای پیداست. و دومین مظهر عبادتها معرفت حق تعالی است و معرفت او فقط. و



این حق است که در کتاب طبیعت و وجود از رهگذر امواج نور وحدتش در هر موجود تغییر و تحول یابنده یا فانی هویداست و در کتاب وحی - این نور کشیده شده از خدا به سوی انسان - از رهگذر امواج نور وحدتش که در هر حرف کلمه و جمله سریان دارد پیداست.

توحید در عرصه معارف صوفیه

در حالی که توحید نزد معتزلیان یک مشکل فکری و اخلاقی بود و نزد سلفیان یک مشکل دینی و اجتماعی، در نظر صوفیان پیش از هر چیزی یک مشکل روحی بود مربوط به آزادسازی ضمیر انسان از همه قیود مادی و روانی.

توحید در پرتو آزمایش صوفیانه یک امتحان سخت و دشوار اندیشه وحدانیت است توأم با اشک، اندوه و درد. توحید یعنی ادراک ذوقی (چشیدن) مفهوم وحدانیت و دریافت کامل آن هم در ژرفای وجود شخص و هم در همه موجوداتی که او را احاطه کرده است. هدف صوفی و تنها هدف او عبارت است از پیدا کردن راه نجات و پیمودن آن به سختی. و راه نجات همان وحدت و وحدانیت است، وحدت خالق و مخلوق است، مگر نه اینکه همه چیز از وحدت صادر شده است؟ پس وحدت یعنی همه چیز و به عبارت دیگر وحدت یعنی کلیت هر چیز، در تک تک چیزها:

یوسف بن الحسین گوید کسی نزد ذوالنون مصری برپا خاست و گفت: به من بگو توحید چیست. ذوالنون گفت: توحید آن است که بدانی که قدرت خدا در اشیا هست بی آنکه به آن آمیخته باشد و خدا اشیا را ساخته بی آنکه تمرین کرده باشد. خدا علت هر آفریده‌ای است بی آنکه آفرینش او سببی باشد [یعنی غایتی غیر از خدا در خلقت منظور نیست]. در آسمانهای بلند و بر زمین پست مدبری غیر از الله نیست و هر چیز که در ذهن پنداری خدای تعالی غیر از آن است. و از جنید درباره توحید خاص پرسیدند، گفت: آن است که بنده به محضر خدا همچون شبیحی باشد که در راههای اجرای احکام خدا و در امواج دریای یگانگی خدا تصرفات تدبیر الاهی بر او جاری شود به وسیله فنا از نفس. و دعوت حق از او و پذیرفتن او حقایق وحدانیت را در حقیقت قرب الاهی، در از بین رفتن حس و حرکت او و اینکه حق بر آنچه از او اراده کرده خود قیام می‌کند، ظاهر گردد. و نیز





جنید گفته است که توحید خاص آن است که پایان بنده به آغازش برگردد. پس چنان شود که پیش از پیدایشش بود. و کسی به شبلی گفت: از توحید محض به زبان حق یکتا برای من خبر ده. گفت: وای بر تو، هر کس سؤال توحید را با عبارت پاسخ دهد ملحد است، و هر کس بدان اشاره کند دوگانه پرست است، و هر کس بر آن انگشت نهد بت پرست است، و هر کس در باب آن سخن بگوید نادان است، و هر کس سکوت کند غافل است، و هر کس پندارد که رسیده بی حاصل است، و هر کس نزد بکش شمارد انگار دور است و هر کس یافته اش پندارد بی حضور. هر چیز که با و همهای خود مشخص نماید و با عقلهای خود ادراک کنید، در کامل ترین معنا و مقصدی که منظور دارید، آن به شما برمی گردد و برگردانیده می شود و مخلوق نو پدید می آید مثل خودتان.^۱

و این آهنگ جدیدی بود که در مایه توحید نواخته می شد که نه از معتزلیان پیشین شنیده شده است و نه از سلفیان واپسین. نص نقل شده از ذوالنون به روشنی میزان نفوذ الفاظ و مصطلحات مربوط به کیمیا را در محیط صوفیانه و میزان استقبال صوفیه از آن و انس گرفتنشان به آنها و غوررسی آنها را نشان می دهد. چنان که اهلش می داند که تعبیرات «قدرت در اشیا»، «آمیختگی»، «تمرین»، «علت» و «مدبر» مفردات مربوط به کیمیاست، و گویای این پدیده یگانه است (یعنی کاربرد مصطلحات کیمیا در تصوف).

اما جوابی که شبلی داده است، اشاره دارد به تفاوت باریکی که میان وحدت ذات الهی و توحید ذاتی (که تعبیر ویژه آن است) با وحدت شئون و افعال الهی و تجلیات او در کائنات مادی و غیر مادی که به توحید افعال تعبیر می شود، وجود دارد.

پس توحید ذاتی که تعبیر وحدت ذاتی الهی است و توحید قائم بر ازل است، عقل بشری مطلقاً بدان راه ندارد و پی نمی برد، زیرا آن «خاص حق است و دیگری شایسته آن نباشد» و هر کس عبارتی در پاسخ آن بگوید ملحد است و هر کس بدان اشاره کند دوگانه پرست است و هر کس بر آن انگشت نهد بت پرست است.

۱. نقل از نسخه خطی کتاب جذوة الاصطلاء و حقیقة الاجتلاء، منسوب به ابن عربی.

اما توحید افعال که تعبیری است از تجلیات خارجی، این چیزی است که از زبان بنده می‌تواند بیرون آید و در این میدان است که بشر می‌تواند کَرّ و فَرّی بنماید. با این حال، ذوالنون دربارهٔ همین توحید افعالی است که می‌گوید: «هر چه در پندار تو آید کان خداست، غیر اوست»، و همین است که شبلی می‌گوید: «هر چیز که با وهمهای خود مشخص نمایید و با عقلمهای خود ادراک کنید، در کامل‌ترین معنا و مقصدی که منظور دارید، آن به شما برمی‌گردد و برگردانیده می‌شود، و مخلوق نوپدیدی است مثل خودتان.»

حال سؤالی که در ذهن سر بر می‌آورد این است که چرا این‌گونه توحید را «معلول و مصنوع و نوپدید» نامیده‌اند و چرا از درگاه حقیقت بازگردانیده و به سوی مخلوق بازگشت داده می‌شود.

در پاسخ گوییم: اولاً، توان قوای حسی و ملکات معنوی انسان کوتاه است و تجربه‌ها و شناختی که کسب می‌نماید محدود است. پس نمی‌تواند وحدت فعل الاهی را در شمول و اطلاق بی‌پایانش به طور تام درک کند. لذا توحیدی که از زبان انسان بیرون آید، نشان کوتاهی و محدودیت قوای حسی و ملکات معنوی انسان را حتماً با خود دارد. ثانیاً، اگر پدیده‌های هستی را مزرعهٔ حاصلخیزی فرض کنیم که انسان با کار تجربه بار معرفت از آن برمی‌دارد، این مزرعه فی‌نفسه دارای همهٔ عناصری نیست که دلالت بر وحدت فعل الاهی از آن برآید و بر حقیقت توحید ره نماید. زیرا پدیده‌های هستی نوپدید و در حال تغییر است، حال آنکه فعل الاهی قدیم است و ازلی. پدیده‌های هستی چندگانه و چندگونه است، حال آنکه فعل الاهی بسیط است و واحد. شکاف و فاصلهٔ این دو خیلی زیاد است. پس «هیكل توحید» چگونه بر چنین نهادهایی قائم شود و به چنین مصالحی ساخته آید؟ و بالاخره جواب جنید به سؤال «توحید خاص» در نظر اول و آن گونه که در قالب روش عقلی ریخته شود مربوط است به نظریهٔ فنای او، با این تفاوت که فنا در نظر جنید جز با یک حقیقت ایجابی که با سلبيت ذاتی فنا مقابل افتد، کامل نیست، زیرا فنای محض و مطلق، خلائی است که با منطوق زندگانی روحی صوفی نمی‌سازد. آن حقیقت ایجابی (که این خلأ را پر می‌کند) عبارت است از اینکه «حق بر آنچه از بنده خواسته (از قبیل قربانی و عبادت و کوشندگی) خود قیام می‌کند».





در یک نص معروف (دیگر)، جنید صورت کامل نظریه‌اش را در مورد توحید و مراتب آن، فنا و مظاهر آن، و بقا و شواهد آن عرضه می‌دارد:

بدان که آغاز بندگی خدای عز و جل شناخت اوست و اصل شناخت، او توحید اوست و سررشته توحید او نفی صفات (به لحاظ چونی و چرایی و کجایی) از اوست. ^۱ که از او بدو استدلال توان کرد و به توفیق او بدو راه توان یافت. پس با توفیق اوست که (عقیده) توحید او صورت می‌بندد، و با (عقیده) توحید اوست که تصدیق به او حاصل می‌شود، و با تصدیق به اوست که او را به حقانیت باور می‌دارند، و با حق دانست اوست که حکم معرفت بر او جاری می‌شود، و با معرفت اوست که دعوت او را اجابت می‌کنند، و با اجابت دعوت اوست که می‌توان به سوی او ترقی کرد، و با ترقی به سوی اوست که می‌توان بدو رسید، و با رسیدن بدوست که می‌توان بیانش کرد، و با بیان اوست که حیرت دست می‌دهد، و با حیرت است که بیان از میان می‌رود، و با از میان رفتن بیان است که از وصف باز می‌ایستند و باز ایستادن از وصف حقیقت دریافت (= وجود) اوست و از حقیقت دریافت (= وجود) شهود راستین واقع می‌شود، یعنی با از میان رفتن همان وجود و دریافت. و با گم کردن و از دست دادن وجود (= دریافت) است که وجود (= هستی) صافی می‌شود و صفای وجود غیبت از صفات رخ می‌دهد، و با غیبت از صفات حضور کلیت حاصل می‌شود و با حضور کلیت، فقدان کلیت، پیش می‌آید. پس کسی که به این رسید، موجودی است مفقود و مفقودی است موجود، در حالی و جایی که هست نیست و در حالی و جایی که نیست هست. ^۲

۱. یادآور این عبارات از خطبه اول نهج البلاغه است: «أول الدین معرفته و کمال معرفته التّصديق به و کمال التصديق به توحید و کمال توحید الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه... فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه...» - م.

۲. نقل از کتاب التوحید جنید، نسخه خطی شهید علی پاشا استانبول.

توحید ارادی

اندیشه توحید در عرصه معارف صوفیانه سه دوره را گذرانده است و در هر دوره دارای پیوندهای استواری با روحیه عصری که در آن ظهور نموده بوده است، ضمن آنکه ارتباطات محکمی با خود تصوف که نمایندگان آن احساس وجود و رسالت در وجدان عالم اسلامی می‌کردند داشته است.

دوره‌ای هست که می‌توان اندیشه توحید را در آن «توحید ارادی» نامید و آن عبارت است از آزمون و چشیدن وحدت الاهی در سطح اراده و در عرصه سلوک و زندگانی عملی. در اینجا است که اراده بنده در اراده پروردگار ذوب می‌شود، بنده همان می‌خواهد که خدا می‌خواهد و همان را دوست دارد که خدا دوست دارد. در این نبود کردن اراده شخصی و به عبارت دیگر بالا بردن اراده (شخصی) است که اسلام در کامل‌ترین شکل عملی و عالی‌ترین معانی مثبتش تحقق می‌یابد.

نمونه والا برای صاحب «توحید ارادی» ابراهیم (ع) است که پس از کشف بزرگش (سیر از ستاره به ماه و از ماه به خورشید و از خورشید به پروردگار) چنین اعلام موضع می‌کند: «... ای قوم، من بیزارم از آنچه شما شریک خدا می‌پندارید. من با تمام وجود خالصانه روی به آن کس آوردم که آسمانها و زمین را سرشته، و از جمله شرک آوردندگان نیستم» [انعام، آیات ۷۸- ۷۹]. و نیز نمونه والای او به ویژه مسیح (ع) است که (به روایت انجیل) در آخرین ساعات زندگی چنین دعا کرد: «ای پدر، اگر بخواهی این پیاله را از من بگردان، لیکن نه به خواهش من بلکه به اراده تو» [انجیل لوقا، باب ۲۲، آیه ۴۳].

شک نیست که در همه مذاهب و ادیان بنیاد زندگی معنوی بر اصل «مجرد ساختن اراده»^۱ یعنی درست کردن آن و متمرکز کردن آن گذارده شده است و آن با جمع کردن همت از پراکندگی و منحصر ساختن در موضوع واحد شدنی است. همین مجرد ساختن اراده است که علامت مشخصه و قالب درست برای هر گونه آزمون معنوی اصیل و هر گونه تجربه سالم آزادسازی است، چرا که از راه مجرد ساختن اراده است که وحدت شخصیت در عین شکوفا شدن و کامل گردیدن آن تحقق می‌یابد. الا اینکه ویژگی برجسته تصوف اسلامی آن است که

۱. نزدیک است به آنچه از آن به «حضور قلب» یا «خلوص نیت» تعبیر می‌شود. - م.





در این باب وحدت شخصیت از جهت اراده به وحدت عقیده از راه ایمان ربط می‌یابد. پس وحدت الوهیت در میدان عقاید، ستون وحدت شخصیت است در میدان اراده و رفتار.

توحید شهودی

و نیز دوره‌ای هست که به عنوان توحید شهودی شناخته شده، و آن عبارت است از آگاهی کامل و احساس ژرف به وحدت مطلق در اوج تأمل و مشاهده، و این یعنی یکی شدن بنده بالکل با خدا در عیان (نه در اعیان) پس از نیست شدن او از همهٔ مراحل هست و بود. و فرق اساسی میان توحید شهودی و ارادی این است که حقیقت الهی در اینجا به صورت «کن و مکن» و شریعتی که بنده را خاضع سازد و اراده‌اش را نابود کند ظاهر نمی‌شود، بلکه به صورت ذات مشخصی ظاهر می‌شود که صاحب توحید شهودی آشفتهٔ جمال و شیفتهٔ کمال آن می‌شود و در آن نیست می‌گردد. موضع عبد در برابر آن حقیقت مشخص الهی همچون موضع مجنون است در برابر لیلی (بلا تشبیه، و لله المثل الاعلی)؛ به این بیان که هرگاه حرف می‌زد، سخن عشق او بود و هر جا می‌نگریست، تنها او را می‌دید، و هر چه می‌شنید، حدیث او بود و جز حدیث او نمی‌شنود، و چون تأمل می‌کرد، جز امواج نور او نمی‌دید. بنده هم برای همیشه در اوست و (قائم) به اوست و برای اوست و با اوست و از اوست و به سوی اوست.

در حقیقت فنای ارادهٔ بنده در ارادهٔ پروردگار آن چنان که در توحید ارادی بیان شد، برکشیدن و بالا بردن ارادهٔ بشر است به آسمان ارادهٔ الهی، و فنای وجود بنده در وجود پروردگار، آن چنان که در توحید شهودی گفته شد، بالا رفتن و برکشیدن وجود مقید بشری است به اوج وجود مطلق الهی، بی‌آنکه این پدیدهٔ اعجاز‌آمیز هیچ‌گونه تغییری در کمال لا یتناهی یا طبیعت ذات الهی ایجاد کرده باشد. تغییر اینجا برای بنده حاصل می‌شود. اکنون وی انسانی ربانی است، اما فقط انسان است.

اگر پرسیده شود: آن موضوع والا در توحید ارادی که ارادهٔ بندهٔ آن فانی می‌گردد، بلکه به سوی ارادهٔ الهی برکشیده می‌شود و بالا می‌رود چیست؟ گوییم: آن وحی آسمانی و هدایت پیامبران و روش زندگی اولیا و اوصیا و امناست.

و اگر پرسیده شود: جلوه‌گاه کامل توحید شهودی که در آن وجود بنده فانی می‌گردد، بلکه به سوی وجود الاهی برکشیده می‌شود و بالا می‌رود چیست؟ گوییم: آن حقیقت ازلیه محمدیه است در ظهور پی‌درپی‌اش در طول زمان و مکان در قالب پیامبران و اولیا و اوصیا و امنا.

و اگر پرسیده شود: وسایل توحید ارادی چیست؟ گوییم: ایمان است و ایقان و احسان، که از اعماق دل سرچشمه بگیرد. در توحید ارادی، حق بر آنچه از عبد اراده کرده (از قبیل قربانی و عبادت و کوشندگی) خود قیام می‌کند. پس حقیقت توحید ارادی عبارت خواهد بود از گواهی خدا به خودش برای خودش «در مظاهر وحی و شرع» و بر زبان و دل و همه وجود بنده. و معنای توحید شهودی و اساس آن عبارت است از گواهی خدا به خودش برای خودش «در جلوه‌گاههای ذات مقدسش» و بر زبان و دل و همه وجود بنده.

توحید وجودی

و بالاخره گونه‌سومی از توحید هست که نزد متأخران صوفیه (ابن عربی و پیروان او) پیدا شد و در تاریخ اسلام به توحید وجودی مشهور است. صاحبان این عقیده از این نامگذاری معنای تازه و مفهوم ویژه‌ای از جهت عقلی محض برای وحدت در نظر دارند.

واقع این است که ما در مقابل این نوع خاص از توحید، از عرصه ذوقیات صوفیانه و طبیعت‌آزمونهای معنوی بسیار دور هستیم و در حقیقت با یک نظریه پیچیده درباره چیستی وجود و احکام و شئون آن مواجهیم. اما اگر در این عقیده ژرف بنگریم خواهیم دید که تأکید صاحبان آن صرفاً نظری نیست، بلکه دینی و روحی هم هست. هدف طرفداران نظریه توحید وجودی آن است که اولاً اندیشه «الوهیت» را از جهت وحدت مطلق و کمال بی‌پایانش در حوزه و دایره خاص خودش قرار دهند، دیگر اینکه از همین «الوهیت» به عنوان موضوع والای ایمان و معرفت و عبادت و محبت دفاع نمایند.

پس وحدت الوهیت در دایره ائولوژی (= الاهیات) معتقدان آن را به وحدت وجود در دایره ائولوژی (= وجودشناسی) فرا می‌خواند و از اینجا است که صوفیان اندیشمند توانسته‌اند میان دو نوع توحید، یکی «توحید الوهی» که یکی دانستن خداست و «توحید وجودی» که یکی دانست هستی است فرق بگذارند.





به قول طرفداران وحدت وجود، توحید الاهی جز بر پایه توحید وجودی درست در نمی آید... زیرا هر دوگانگی یا کثرتی در سطح وجود در واقع دوگانگی و کثرتی است در سطح لاهوت، و چون در الاهیات به وحدت الاهی یقین داریم، در وجودشناسی نیز باید به همان دلیل بر وحدت وجود گردن نهیم. اما معنای وحدت چیست؟ مشخصاً از این کلمه چه اراده می کنند؟ آیا این عقیده مستلزم آن است که در دایره وجود خالق و مخلوق یکی است؟ صاحبان این نظریه چنین پاسخ می دهند: اما معنای وجود، شایسته است که از دو لحاظ در نظر گرفته شود و در نتیجه به دو نحو فهمیده شود. یک بار وجود را از نگره جلوه گاه و آثار خارجی اش ملاحظه می کنیم و یک بار از جهت خودش، آن چنان که هست، یعنی حقیقت و مفهوم ذاتی آن. اما وجود به اعتبار اول به معنای ایجاد است، یعنی فعل وجودی آفریننده که همه موجودات در صورتهای شخصی و نوعی آن تحقق می یابند، از ماده بی زبان بگیر تا روح اعظم. پس هر چه در جهانهای گوناگون از موجودات دیدنی و نادیدنی هست، مظهر همین وجود واحد (به عبارت بهتر: ایجاد واحد) است و اثری از آثار آن. و این وجود واحد یعنی ایجاد واحد همه اشیا موجود در منظّم می سازد و از تمام جوانب بر آنها احاطه دارد و همه چیز موجودات در آشکار و نهان و حقیقت و عیان همان وجود واحد است. زیرا در دایره موجودات هیچ چیز از تأثیر «فعل ایجادی» مستثنا نیست. و این وجود واحد در معنای فعل ایجادی به تمام معنا از حیث طبیعت و ماهیت از همه موجودات متمایز است. او یکی است و اینها متعددند، او قدیم است و اینها حادث اند، او باقی است و اینها فانی اند، او آفریننده است و اینها آفریده اند، او مطلق است و اینها مقیدند.... اما وجود به اعتبار دوم یعنی از جهت مفهوم ویژه و حقیقت ذاتی خودش عبارت است از «مطلق لا بشرط شیء» و به این اعتبار نه ذهنی است نه خارجی، نه حتی مطلق مقید به اطلاق... نه کلی است و نه جزئی، نه عام است نه خاص، و نه حتی واحد به وحدت زاید بر ذات... زیرا همه این گونه های وجود به مظاهر مختلف، همان «وجود مطلق لا بشرط شیء» و اثری از آثار آن هستند. در واقع سه نوع وجود می توان تصور کرد:

(۱) «وجود بشرط شیء» که همین وجود جزئی مقید و محدود به زمان و مکان و

ماده است. (۲) «وجود بشرط لا شیء» و این عبارت است از وجود کلی و مطلق

(در مقایسه با وجود جزئی پیش گفته). وصف اطلاق در این نوع از وجود مقید است. ۳) «وجود لا بشرط شیء» این وجودی است مطلق، حتی مانند کلی مقید به اطلاق نیست و مانند جزئی گرفتار تقیید نیست.

اینکه نوع اول از وجود را مزاحم یا مانع یا معارض وجود نوع دوم بدانیم، یا بر عکس آن، قابل تصور است و می‌شود درست باشد و اما در دایره نوع سوم از وجود، هر گونه مزاحمت و ممانعت و معارضه رفع می‌شود و در نتیجه کثرتی هم آنجا نیست. زیرا عرصه کثرت ثبوت است، کثرت در عرصه ثبوت پیدا می‌شود، ثبوت کثرات با وجود مطلق و از وجود مطلق است. پس کثرت ثبوتی (= کثرت موجودات) خود عبارت است از ظهورات وحدت وجود در معنای مطلقش. این وحدت وجود است که در کثرت ثبوتی پیدا است.

بدیهی است که از سه نوع وجود مذکور، آنچه کاربردش درباره حق تعالی صحیح است نوع سوم خواهد بود. پس وجود سبحانش واحد است و وحید.

وحدت وجود در این معنا عبارت است از وحدت وجود مطلق. هم وحدت مطلق است و هم وجود. مطلق واحد است نه به وحدتی زاید بر ذات خویش، مطلق وجود است اما نه به وجودی زاید بر ذات خویش، در دایره این مطلق هر گونه دوگانگی یا چندگانگی محال است. عقیده به ثنویت یا کثرت در مطلق همچون قول به دو خدایی یا چند خدایی است. در لاهوت هر دو شرک است و احتراز کردنی است. حتی می‌توان گفت شرک در سطح وجود مطلق باریک‌تر و خطرناک‌تر (مهم‌تر) است از شرک در سطح لاهوت مقدس، چون دومی شرکی است دینی (و جلی) و اولی شرکی است خفی و عقلی.

اندیشمند اسلامی در پرتو نظریه وحدت وجود می‌تواند برای شماری از مشکلات لاهوتی که علم کلام در تطور تاریخی خود بدان پرداخته یا در آنجا لغزیده است، راه‌حلهای منطقی بیابد. برای مثال، اگر معتزله درک کرده بودند که وجود الاهی «وجود لا بشرط شیء» است، قول به چندگانگی صفات الاهی یا قدیم بودن قرآن یا امکان رؤیت خدا را محال نمی‌انگاشتند. مگر نه اینکه وجود خدا مطلق است، حتی از قید اطلاق آزاد است. پس چگونه تجلی ذاتی او از خلال صفات و کمالات بی‌پایانش بر او مجال باشد؟ چرا ظهور اعجاز‌آمیزش را در گذر صورتهای جاودانی بهشت آسمانی نشدنی بپنداریم؟

