

سیر مسأله توحید در عالم اسلام تا قرن هفتم هجری

نوشته عثمان اسماعیل یحیی
ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو

مقدمه

التَّجَلِّيَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ از آثار مهمّ ابن عربی است که اولین بار به اهتمام عثمان یحیی (از متخصصان قدر اول تصوّف اسلامی مخصوصاً در زمینه آثار ابن عربی) در نه شماره از مجلّه المشرق (بیروت، ۷-۱۹۶۶) به چاپ رسیده بود. اخیراً مرکز نشر دانشگاهی به یک اقدام ارزشمند دست زده و این کتاب را بر اساس همان چاپ و با نظر خود عثمان یحیی همراه با فهرس متنوّع و دقیقی که شخص ایشان تهیه کرده در یک مجلد به صورت زیبایی عرضه نموده است که مسلماً مورد توجه خاصّ اهل تحقیق و مطالعات فلسفی و عرفانی قرار خواهد گرفت.

عثمان یحیی برای کتاب مقدمه‌ای دارد که در بخشی از آن (ص ۸۳-۵۷) به صورتی فشرده سیر مسأله توحید را در عالم اسلام خصوصاً از دیدگاه معتزله، سلفیان و متصوفه بررسی می‌کند و با جمع‌بندی خوبی توانسته است تصویر روشنی از مشکلات اندیشه توحید و راه‌حلهای آن تا قرن هفتم هجری به دست دهد. چون این بخش مستقل از آن کتاب و حتی مطالب دیگر آن مقدمه بود، و به نظر سودمند آمد، ذیلاً ترجمه فارسی آن را از لحاظ خوانندگان می‌گذرانیم.

جایگاه توحید در دین اسلام

توحید عقیده عمده و اصلی اسلام و شعار مشخص کننده آن است. در حقیقت شهرت رسالت محمدی در تاریخ ادیان به این بوده که دعوت توحید است، همچنانکه دانشها و باورداشتهای صوفیه اسلامی به همین عنوان شناخته شده است. اما در همان حال که «توحید» در کلام خصوصاً اشعریان و ماتریدیان يك مسأله نظری محض است، یعنی عبارت است از تحقیق و بیان وحدت الهی با آوردن دلایل عقلی و نقلی، همین قضیه توحید در عرصه معارف صوفیانه به منزله آزمایش کاملی است از وحدت و آگاهی کامل بر آن. موضع‌گیری صوفیانه توحیدی در درجه اول، اگر بشود گفت، ذوق و تجربه مستقیم وحدت الهی 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 درآمد 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، نظریات ویژه اسلامی در وحدت ادیان و عوالم و نوع بشر همه از وحدت خالق جریان می‌یابد.

نظریه توحید نزد اسلامیان

محقق هنگام واریسی 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 يك از این سه گروه، توحید میدان گشاده‌ای برای فعالیت اندیشه و مزرعه حاصلخیزی برای تولید و ابداع فکری بوده است و هر يك از سه گروه میراث علمی اصیل و عمیق و جامعی پیرامون

مسأله توحید برای آیندگان خود باقی گذاشته است.

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

توحید در نظر معتزلیان

به نظر می آید که نخستین بار سران معتزله بودند که در جو اهل سنت مشکلات مسأله توحید را برانگیختند و هم ایشان از جمله پیشاهنگان و پایه گذاران نظریه توحید بر شالوده نظریه ای استوار بودند که خالصانه کوشیدند اصل و مبدأ توحید خود را در عالم اندیشه و سیاست به یکسان متحقق سازند.

همه می دانیم 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 المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر.

در اینجا نکته درخور ملاحظه این است که عقیده توحید اصل همه آراء 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 يك اندیشه لاهوتی است در نظر اندیشه گران اسلامی اساس راه حل های عملی در سطح اخلاقی و اجتماعی است. حقیقت آن است که معتزله ابداع کننده 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»^۲ نامیده اند و این مایه افتخار و مباهات ایشان بوده است.

پایداری و تأکید به بالایش و والایش وحدت الهی محور مباحث و بنیاد تفکر معتزله در مسائل الهیات است، همچنانکه علاقه شدید به طرفداری از اصل توحید در زندگانی فردی و اجتماعی، فعالیت عملی آنان را در بر می گرفت. اشعری در مقالات الاسلامیین چند نص آورده که آراء معتزله را در توحید به بهترین صورت تلخیص و تصویر می کند، که از آن جمله این را برگزیده و نقل می کنیم:

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 يك از صفات مخلوقات که دلیل بر حدوث باشد متصف نمی‌شود، محدود نیست... نه پدر است نه پسر... حواس او را درك نمی‌کنند... و به هیچ گونه شبیه خلق نیست... چشمها او را نمی‌بینند و دیدگان او را در نمی‌یابند و پندار بر او احاطه نمی‌یابد. «شیء» است، اما همچون اشیاء نیست، دانا، توانا و زنده است، امانه مانند این دانایان و توانایان و زندگان... او تنها قدیم است، غیر از او قدیمی نیست و خدایی نیست... برای آفرینش کسی یاریش نکرده و برای پدیدار کردن نمونه و سرمشقی نداشته است.

این نصّ - و امثال آن که کم نیست - بسیار اهمّیت دارد. زیرا از جهتی میزان نفوذ الفاظ فلسفی را در مباحث معتزله نشان می‌دهد و برداشت و غوررسی آنان را از گرایشهای غالب فکری آن زمان می‌نمایاند، مثلاً کلمات «شخص»، «جوهر»، «عرض»، «حلول»، «قدم و حدوث» معانی معین فلسفی دارد و بویژه در حوزه‌های فلسفی و لاهوتی (= کلامی) آن عصر و پیش از آن رایج بوده است.

از جهت دیگر این نصّ مهم موضعگیری توحیدی معتزلیان را در برابر دیگر مذاهب و فرقه‌ها معلوم می‌دارد، مثلاً آنجا که آمده است: «خدا... به هیچ يك از صفات مخلوقات... متصف نمی‌شود» و یا «چشمها او را نمی‌بینند و دیدگان او را در نمی‌یابند» مخالف با اهل سنت است.

و آنجا که آمده است: «... نه پدر است 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. و آنجا که آمده است: «برای آفرینش، کسی یاریش 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 «مُثل 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» ردّ نظریه «فیض» است که افلوطین گفته بود و فیلسوفان مسلمان از او گرفته بودند.

پوشیده نماند که افراط معتزله بر تثبیت وحدت الهی و دفاع از آن، ضمناً موضعگیری 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 اقنوم 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 الهی قاصر است و نظریه ایشان در باب وحدت نیز کامل و در برگیرنده نیست. اندیشه ایشان در باره خدا مقید به اطلاق است، و بهتر بود که الوهیت را از هر قیدی - حتی قید اطلاق - منزه می‌داشتند.

بدین‌گونه از قول معتزلیان در مسأله توحید، مشکلات بزرگی پیدا شد که پژوهش‌های عمیقی در همه جهان اسلام داشت و آن مشکلات عبارت است از: «رؤیت الهی»، «مخلوق بودن قرآن» و «صفات الهی».

معتزله بر آن بودند که صفات الهی حقیقتی در ورای عقل انسانی ندارند و در جوهر خود عبارت‌اند از معانی مجردی که فکر از خودش انتزاع می‌کند و به عنوان نعت 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 الهی 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 هست) کشیده می‌شود که با اعتقاد توحید سامی (= ادیان ابراهیمی) منافات دارد.

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

اما چندگانگی و چندگونگی صفات الهی به نظر معتزله با وحدت ذات تناقض دارد. اما 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 هرگاه 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 آیا تفسیر پذیر خواهد بود؟

اگر ذات الهی را برهنه از صفات ببنداریم، یعنی همه صفات و نعوت و شؤون را از آن نفی نماییم، مثل تصوّر يك 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 يك «حکمت آفریده شده» می‌نگردد در گردش ادبی خود از حدود «جهان آفریده شده» بیرون نمی‌رود و نتیجتاً به «آفاق آفریده نشده» نمی‌پرد، و انگهی 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 الهی «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.^۳

و بالأخره اگر در بهشت هم - طبق نظر معتزله - رؤیت الهی 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؟

هرچه هست نظریه توحیدی معتزله گرچه در زمینه الهیات 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 تحوّل فکر است. و در نتیجه آزادی دیباچه تکامل ذاتی شخص، و معیار درستی است برای سنجش تبعات فردی و اجتماعی آن.

اما لزوم 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 این است که در اینجا ملاحظه می‌شود معتزله در دایره الهیات از پیروان نظریه ماهیت مجرد (essentialistes) و در دایره اخلاقیات و اجتماعیات از پیروان فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیست) بودند، اما آن «آزادی انتخاب» و امر به معروفی که مطلوب معتزله است هردو 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 هردوی اینها از يك 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 وجدان انسانی است در مطلقیت وجودش به یکسان، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی.

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 در برمی‌گیرد.

جنبش سلفیان همچنانکه مستشرق لاثوست اشاره کرده بر اصل توحید ایستاده است. توحید در نظر عالمان سلفی از لحاظ الهی 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 الهی و انسانی و دینی و زمانی.

به نظر پیشوایان سلفی هیکل 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 انسانی است، و «کلمة الله» یعنی همان قانون و نظام ازلی و ابدی خدا، و یاوری آن یعنی کمک کردن به وجدان بشر در جهاد پیوسته اش برای تحقق بخشیدن همیشگی آنچه برتر و بهتر است، و این ضمانت کافی است برای هرگونه پیشرفت و شکوفایی مادی و معنوی، و کلید جادویی گنجهای زمینی و آسمانی است.

طبق تقریر ابن تیمیه مبدأ توحید از سه حقیقت تشکیل می شود یا در سه مظهر تجلی می یابد که هر یک از آن سه، ذات الهی را در جهتی از کمال مطلقش نشان می دهد و دیدگاه انسان را از پروردگارش مشخص می نماید و آن سه عبارت است از: عقاید، عبادات و معاملات. بدین گونه اندیشه توحید در شکل اصول کلی در برگیرنده جنبه های الهی و انسانی، که هر دو را توأم دارد، جلوه می کند و در سایه آن عظمت خالق و مخلوق به هم می رسند.

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 می شود، 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 گونه گونه است و به همه آنها باید ایمان داشت، البته فقط مادام که شرع آن را آورده باشد، در این صورت بی هیچ تأویلی یا تعطیلی در معنای ظاهری پیاده می شود.

پس توحید الوهیت ما را بر کمال مطلق جناب الهی در وحدت ذات و کثرت صفاتش مطلع می نماید. وحدت و کثرت در مقام الوهیت متعارض نیستند و مستلزم محالی نیستند بلکه در آن مقام هماغوش 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 الهی ذاتاً دارای اطلاق کلی و شامل است و از اینجاست که از هر گونه تراحم و تعارض تناقض آمیزی منزّه است.

از همین روی ایمان به صفات تشبیهی وارده در قرآن و در حدیث بی شائبه 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 دودست گشاده و دو قدم استوار و چشمانی دارد، اینها صفات و شؤون حقیقی و نه مجازی خداست. این صفات و شؤون در مخلوقات دلالت بر حدوث و امکان می کند و در خالق دلالت بر ازلیت و ابدیت، چون وقتی بر ذات مقدّس الهی اطلاق شود نشانه های حدوث و امکان و محدودیت از آن بر می خیزد، و به تعبیر واضحتر وقتی صفات تشبیهی از زبان شارع در باره خدا به کار می رود ویژگیهای امکانی و حدوثی این صفات به طور اعجاز آمیزی تبدیل به ویژگیهای ازلی و جاودانی و ایجابی می گردد.

به همین قیاس فراوانی و گونه گونی صفات با وحدت ذات منافات ندارد بلکه کاشف از آن است و دلالت بر آن می کند. 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 الهی دارد.

توحید ربوبی

در نظر ابن تیمیّه مظهر دوّم توحید «توحید ربوبی» است و آن اقرار بنده است به اینکه پروردگاری یکی است و احساس اینکه فعل او همه چیز را در بر می گیرد و تقدیر و هدایت او شامل همه چیز است، اما می شود پرسید که فرق این با توحید الوهیت چیست؟ در روش تفکر و کلامی ابن تیمیّه «اندیشه صفات» دو نقش مهم را به عهده داشته و نشانه دو امر اساسی بوده است، یکی اطلاع بر صفات خاصّ خدا با همان معانی و حقایقی که دارد مانند حیات و قدرت و اراده و علم و کلام... و مانند آن. اینها را صفات ذاتی یا نفسی می نامند و موضوع ویژه آن توحید الوهیت است، دیگر پرده برداشتن از شؤون و افعال خاصّ خدا که یا در سطح وجود است (مانند آفرینش و میرانیدن و زنده کردن) یا در سطح کمال بخشیدن به وجود (مانند هدایت و آمرزش و رحمت...) و موضوع ویژه این صفات توحید ربوبی است. پس توحید الوهیت به جهت وجود ذاتی جناب مقدّس الهی 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 می شود.

اما توحید ربوبیت به وجود الهی از جهت شؤن و افعال از رهگذر اشیاء و کائنات مربوط می‌شود، پس از این لحاظ جنبه عملی دارد و اگر بشود گفت در عرصه واقعیت مطرح می‌شود. بار دیگر (دقت کنیم): شؤن و افعال الهی در سطح وجود و در سطح کمال وجود، این به چه معناست و اساس این تقسیم چیست؟ مگر نه اینکه همه افعال الهی صفت کمال و اطلاق دارد؟ واقع این است که این سؤالات در نهایت اهمیت است و موضوع جداً خطیر است، لذا برای رفع هرگونه 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 الهی موجود و با حفظ او باقی‌اند. و ایجاد و ابقاء مظهر عنایت عام الهی است که در همه اشیاء سر بیان دارد و آنها را نگاه می‌دارد.

اما خداوند يك 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 می‌تراود و انسان را به سوی حق پیش می‌برد.

و این بدان لحاظ است که موجود بشری - همچنانکه قرآن می‌گوید - 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 بازمی‌گردد. 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 می‌شود. اما شؤن الهی که در سطح کمال وجودی مطرح می‌گردد مربوط است به زندگانی و وجود والای انسان در سایه جاودانگی.

از دید این تیمیه 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 نگرشش بر هستی و زندگی. و این بدان لحاظ است که توحید الوهیت در دسترس بشر هست، عقل به خودی خود و مستقلاً می‌تواند در گذرگاه اشیاء و کائنات وجود خدا را ادراک کند. اما مشکل

انسان در همهٔ زمانها و مکانها این است که کاملاً چیرگی و فراگیرندگی و سریان وحدت فعل الهی را در هر چیز دریابد، این دریافت و آگاهی کامل از توان نیرومندترین قوای ادراکی فطری و کسبی انسان بیرون است، و لذاست که از نگرهٔ اندیشهٔ انسانی سببهای آفرینش و فعل متعدّد می‌شود و خواه ناخواه به دنبال آن چندگانگی خدایان پیش می‌آید....

پس همچنانکه در دایرهٔ توحید الوهیت (انسان دریافته است که) ذات حق در کمال و اطلاق وجود یگانه است، همچنین در حیطهٔ توحید ربوبی نیز (باید دریابد که) ذات حق در آفرینش و فعل و ایجاد و کمال بخشیدن به آفرینش و فعل و ایجاد یگانه است. پس «لا اله الا الله» شعار توحید الوهیت است و «لا خالق ولا هادی سواه» شعار توحید ربوبی. بدین گونه در وجدان بشری توحید خدا تحقق می‌یابد چه از لحاظ وجود و چه از لحاظ فعل، در نتیجه پرده‌های میان خدا و انسان فرو می‌افتد و واسطه‌ها حذف می‌گردد.

توحید عبودیت

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

جنبهٔ 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 اینجاست 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 اوست نه از غیر او، تنها به او می‌توان پناه جست و تنها بدو می‌توان امید بست.

براستی این وحدت عبودیت است که برای وجدان انسانی وسایل آزادی از همهٔ 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 سرچشمهٔ هر حقیقت و محبت و حیاتی می‌باشد؟

اما وحدت عبادت که جنبهٔ دوم توحید عبودیت است مظهر خارجی آن و ثمرهٔ عملی و نشانهٔ آن می‌باشد، اگر انسان فقط بندهٔ خداست پس بندگی کردن هم برای خداست و بس، پس موضوع والای هرگونه نیکی و خوبی و نذر و قربانی خداست (یا اینکه باید او باشد).

از نظر اسلام «عبادت» همهٔ فعالیت‌های فردی و اجتماعی اعم از دینی و دنیوی و بشری را شامل می‌شود، به شرط اینکه این فعالیتها بر پایهٔ محکمی از دانش و آگاهی ساخته شده باشد

و به وسیله آن مصالح فردی و اجتماعی تحقق یابد. و مقصود از آن تنها رضای خدا و نزدیکی جویی به ذات مقدّسش بوده باشد.

اما رأس همه عبادات و تاج گوهرین 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 ازورای هر تغییر و تحوّل و از پشت هر موجود فانی رخ می نماید، حق است که در کتاب وحی - این نور کشیده شده از خدا به سوی خلق - از لابه لای هر حرف و کلمه و جمله ای پیداست. و دوّمین 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 تحوّل یابنده یا فانی هویدا است 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 يك مشکل فکری و اخلاقی بود و نزد سلفیان يك مشکل دینی و اجتماعی، در نظر صوفیان پیش از هر چیز يك مشکل روحی بود مربوط به آزادسازی ضمیر انسان از همه قيود مادی و روانی.

توحید در پرتو آزمایش صوفیانه يك امتحان سخت و دشوار اندیشه وحدانیت است توأم با اشک، اندوه و درد. توحید یعنی ادراك 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؟ پس وحدت یعنی همه چیز و به عبارت دیگر وحدت یعنی کلیت هر چیز، در تك تك چیزها:

یوسف بن الحسین گوید کسی نزد ذوالنون مصری بر پا خاست و گفت به من بگو توحید چیست؟ ذوالنون گفت: توحید آن است که بدانی که قدرت خدا در اشیاء هست بی آنکه به آن آمیخته باشد و خدا اشیاء را ساخته بی آنکه تمرین کرده باشد، خدا علت هر آفریده ای است بی آنکه آفرینش او سببی داشته 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 پهننداری خدای تعالی غیر از آن است. و از جنید درباره توحید خاصّ پرسیدند، گفت: آن است که بنده به محضر خدا همچون شبحی باشد که در راههای اجرای احکام خدا و در امواج دریای یگانگی خدا تصرفات تدبیر الهی بر او جاری شود به وسیله فنای از نفس. و دعوت حق از او و پذیرفتن او حقایق وحدانیت را در حقیقت قرب الهی، در از بین رفتن حس و حرکت او، و اینکه حق بر آنچه از او اراده کرده خود قیام می کند، ظاهر گردد. و نیز جنید گفته است که توحید خاصّ 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 حقّ یکتا برای من خیر 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 نزدیکش انگارد دور است و هر کس یافته اش پندارد بی حضور، هر چیز که با وهمهای خود مشخص نماید و با عقلهای خود ادراک کنید، در کاملترین معنا و مقصدی که منظور دارید، آن به شما بر می گردد و برگردانیده می شود و مخلوق نوپدید است مثل خودتان.^۲

و این آهنگ جدیدی بود که در مایه توحید نواخته می شد که نه از معتزلیان پیشین شنیده شده بود و نه از سلفیان واپسین. *گاه علم انسانی و مطالعات فرهنگی*
نصّ 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، چنانکه اهلش می داند که تعبیرات «قدرت در اشیاء»، «آمیختگی»، «تمرین»، «علت» و «مدبّر» مفردات مربوط به کیمیا است، 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 غیرمادی که به توحید افعال تعبیر می شود، وجود دارد.

پس توحید ذاتی که تعبیر وحدت ذات الهی است و توحید قائم بر ازل است، عقل بشری مطلقاً بدان راه ندارد و پی نمی برد زیرا آن «خاصّ 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.

اما توحید افعال که تعبیری است از تجلیات خارجی، این چیزی است که از زبان بنده می تواند بیرون آید و در این میدان است که بشر می تواند کَر و فری بنماید، با این حال ذوالنون در باره همین توحید افعالی است که می گوید: «هر چه در پندار تو آید کان خداست، غیر اوست»، و همین است که شبلی می گوید: «هر چیز که با وهمهای خود مشخص نماید و با عقلهای خود ادراک کنی در کاملترین معنا و مقصدی که منظور دارید آن به شما بر می گردد و بر گردانیده می شود، و مخلوق نوپدیدی است مثل خودتان».

حال سؤالی که در ذهن سر بر می آورد این است که چرا این گونه توحید را «معلول و مصنوع و نوپدید» نامیده اند و چرا از درگاه حقیقت بازگردانیده و به سوی مخلوق بازگشت داده می شود؟

در پاسخ گوئیم: اولاً توان قوای حسی و ملکات معنوی انسان کوتاه است و تجربه ها و شناختی که کسب می نماید محدود است، پس نمی تواند وحدت فعل الهی را در شمول و اطلاق بی پایانش 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.

ناتیا اگر پدیده های هستی را مزرعه حاصلخیزی فرض کنیم که انسان با کار تجربه بار معرفت از آن بر می دارد، این مزرعه فی نفسه دارای همه عناصری نیست که دلالت بر وحدت فعل الهی از آن بر آید و بر حقیقت توحید ره نماید. زیرا پدیده های هستی نوپدید و در حال تغییر است، حال آنکه فعل الهی قدیم است و ازلی. پدیده های هستی چندگانه و چندگونه است، حال آنکه فعل الهی بسیط است و واحد. شکاف و فاصله این دو خیلی زیاد است، پس «هیكل توحید» چگونه بر چنین نهادهایی قائم شود و به چنین مصالحی ساخته آید؟

و بالأخره جواب جنید به سؤال «توحید خاص» در نظر اول و آن گونه که در قالب روش عقلی ریخته شود مربوط است به نظریه فَنای او، با این تفاوت که فنا در نظر جنید جز با يك حقیقت ایجابی که با سلبيت ذاتی فنا مقابل افتد، کامل نیست زیرا فَنای محض و مطلق، خلائی است که با منطق زندگانی روحی صوفی نمی سازد، آن حقیقت ایجابی (که این خلأ را پر می کند) عبارت است از اینکه «حق بر آنچه از بنده خواسته (از قبیل قربانی و عبادت و کوشندگی) خود قیام می کند».

در يك نصّ معروف (دیگر) جنید صورت کامل نظریه اش را در مورد توحید و مراتب آن،

فنا و مظاهر آن، و بقاء و شواهد آن عرضه می‌دارد:

بدان که آغاز بندگی خدای عزّ و جلّ شناخت اوست و اصل شناخت او توحید اوست و سررشته توحید او نفی صفات (به لحاظ چونی و چرایی و کجایی) از اوست^۵، که از او بدو استدلال توان کرد و به توفیق او بدوراه 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 حَقّانیت باور می‌دارند و با حق دانستن 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 با 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.....^۶

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 الهی در سطح اراده و در عرصه سلوک و زندگانی عملی، و در اینجاست 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 نابود 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 علیه السلام 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 و خالصانه روی به آن کس آوردم که آسمانها و زمین را سرشته، و از جمله شرک آورندگان نیستم» [سوره انعام، آیات ۹-۷۸]. و نیز نمونه والای او به ویژه مسیح علیه السلام 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 زندگانی معنوی بر اصل «مجرد ساختن اراده»^۷ یعنی درست کردن آن و متمرکز کردن آن گذارده شده است و آن با جمع کردن همه از پراکندگی و منحصر ساختن در موضوع واحد شدنی است. و 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 در این باب وحدت شخصیت از جهت اراده را به وحدت عقیده از راه ایمان ربط می‌دهد، 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 همه 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 اراده اش را نابود کند ظاهر نمی‌شود، بلکه به صورت ذات مشخصی ظاهر می‌شود که صاحب توحید شهودی آشفته جمال و شیفته 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، ولله 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 را 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 اراده بنده در اراده پروردگار آن چنان که در توحید ارادی بیان شد، برکشیدن و بالا بردن اراده بشر است به آسمان اراده 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، بی آنکه این پدیده اعجازآمیز هیچ گونه تغییری در کمال لایتناهی و یا طبیعت ذات الهی ایجاد کرده باشد. تغییر اینجا برای بنده حاصل می شود. اکنون وی انسانی ربّانی است، اما فقط انسان است.

اگر پرسیده شود آن موضوع والا در توحید ارادی که اراده بنده آن فانی می گردد بلکه به سوی اراده الهی برکشیده می شود و بالا می رود چیست؟ گوییم آن وحی آسمانی و هدایت پیامبران و روش زندگی اولیا و اوصیا و امناست.

و اگر پرسیده شود که جلوه گاه کامل توحید شهودی که در آن وجود بنده فانی می گردد بلکه به سوی وجود الهی برکشیده می شود و بالا می رود چیست؟ گوییم آن حقیقت ازلیّه محمدیه است در ظهور بی درپیش در طول زمان و مکان در قالب پیامبران و اولیا و اوصیا و امنا. و اگر پرسیده شود که وسایل توحید ارادی چیست؟ گوییم: ایمان است و ایقان و احسان، و اگر بپرسند وسایل توحید شهودی چیست؟ گوییم عشق و شیفتگی که از شدت عیان از اعماق دل سرچشمه بگیرد. در توحید ارادی، حق بر آنچه از عبد اراده کرده (از قبیل قربانی و عبادت و کوشندگی) خود قیام می کند. 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 جلوه گاههای ذات مقدّسش» و بر زبان و دل و همه وجود بنده.

توحید وجودی

و بالأخره گونه سوّمی 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 ویژه ای 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 طبیعت آزمونهای معنوی بسیار دور هستیم و در حقیقت با يك نظریه پیچیده درباره چیستی وجود و احکام شوون 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 بی پایانش 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 اتولوژی (= الهیات) معتقدان آن را به وحدت وجود در دایره اتولوژی (= وجودشناسی) فرامی خواند و از اینجاست که صوفیان اندیشمند توانسته اند میان دو نوع توحید، یکی «توحید الوهی» که یکی دانستن خداست و «توحید وجودی» که یکی دانستن هستی است فرق بگذارند.

به قول طرفداران وحدت وجود، توحید الهی 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 الهیات به وحدت الهی یقین داریم در وجودشناسی نیز باید به همان دلیل بر وحدت وجود گردن نهیم.

اما معنی وحدت وجود 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 معنی 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 خارجیش 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 معنی ایجاد است یعنی فعل وجودی آفریننده که همه موجودات در صورتهای شخصی و نوعی آن تحقق می یابند، از ماده بی زیان بگری 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 اشیاء موجود را منظم 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 متعدّدند، او قدیم است و اینها حادث اند، او باقی است و اینها فانیند، 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 گونه‌های وجود به مظاهر مختلف همان «وجود مطلق لا بشرط شیء» و اثری از آثار آن هستند.

در واقع سه نوع وجود می‌توان تصور کرد:

- (۱) «وجود بشرط شیء» که همین وجود جزئی مقید و محدود به زمان و مکان و ماده است.
- (۲) «وجود بشرط شیء» و این عبارت است از وجود کلی و مطلق (در مقایسه با وجود جزئی پیشگفته). 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، و یا برعکس آن، قابل تصور است و می‌شود درست باشد و اما در دایره نوع سوم از وجود، هرگونه 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 هرگونه دوگانگی یا چندگانگی محال است، عقیده به ثنویت یا کثرت در مطلق همچون قول به دوخدایی یا چندخدایی است. در لاهوت هر دو شرك است و احتراز کردنی است، حتی می‌توان گفت شرك در سطح وجود مطلق باریکتر و خطرناکتر (مهمتر) است از شرك در سطح لاهوت مقدس، چون دومی شرکی است دینی (و جلی) و اولی شرکی است خفی و عقلی.

اندیشمندان اسلامی در پرتو نظریه وحدت وجود می‌تواند برای شماری از مشکلات لاهوتی که علم کلام در تطوّر تاریخی خود بدان پرداخته و یا در آنجا لغزیده است راه‌حلهای منطقی

بیاید. برای مثال اگر معتزله درك کرده بودند که وجود الهی «وجود لا بشرط شیء» است قول به چندگانگی صفات الهی 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 محال باشد؟ چرا ظهور اعجاز آمیزش را در گذر صورتهای جاودانی بهشت آسمانی نشدنی ببنداریم؟

یادداشتها

۱. کلمه ذوق به معنی چشیدن است، در این معنا بین عرفای متأخر ایران عبارتی مشهور هست که «حلوای تن تنانی، تا نخوری ندانی»-م.
۲. سید مرتضی علم‌الهدی عالم معروف شیعی که دوستدار معتزله بوده و از ایشان به‌شمار است، اهل اعتزال را «اهل توحید و عدل» می‌نامد. رك: امالی مرتضی-م.
۳. اینجا نویسنده دچار احساسات شده است، و گرنه با اعتقاد به مخلوق بودن قرآن نیز همه نتایجی را که فرض کرده است، می‌شود که مسلمان به دست بیاورد-م.
۴. نقل از نسخه خطی کتاب «جذوة الاصطلاء و حقیقة الاجتلاء» منسوب به ابن عربی.
۵. یادآور این عبارات از خطبه اول نهج البلاغه است:
اول‌الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحید و کمال توحید الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه... فمن وصف الله فقد قرنه من قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن جهله فقد اشار الیه و من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه....-م.
۶. نقل از [کتاب التوحید] جنید [نسخه خطی شهید علی باشار استانبول.
۷. نزدیک است به آنچه از آن به «حضور قلب» و یا «خلوص نیت» تعبیر می‌شود-م.