

نقد و بررسی

وحدت وجود عرفانی در منابع و حیانی*

□ محمد اسدی گرمارودی^۱

چکیده

از مهم‌ترین ویژگی انسان قدرت شناخت اوست و از برترین و مؤثرترین شناخت‌ها هستی‌شناسی است. عرفا و فلاسفه اسلامی در باور هستی‌شناسی و اعتقاد به خالق و مخلوق به چند دسته تقسیم می‌شوند. جمعی تباین وجود خالق با مخلوق را پذیرفته و گروهی تساوی همه موجودات با خالق را طرح نموده و عده‌ای وحدت خالق و نفی کثرات را ذکر کرده‌اند. در میان فلاسفه وحدت تشکیکی وجود برترین تفسیر وحدت و کثرت با مثنی فلسفی است که به وسیله ملاصدرا به اثبات رسیده، لکن او در مراحل تکامل بینش، به وحدت وجود عرفانی قائل شده که در آن، حقیقت وجود تنها و تنها حضرت حق است و کثرات، ظهور و جلوات و نمود آن حقیقت‌اند، لذا مخلوقات نه عین حقیقت وجودند و نه مثل و نه مابین آن.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، وحدت تشکیکی، ذوق تالّه، ظهور، تجافی، تجلی، عینیت، سنخیت.

مقدمه

ارزش انسان به توانایی او در کسب شناخت و به کارگیری صحیح آن است. این توانایی، حواس و عقل و دل را در بر می‌گیرد و باعث معرفت علمی و فلسفی و عرفانی می‌شود.

از نگاه قرآن به کار نبستن این توانایی و محرومیت از ثمرات آن به قدری زشت شمرده شده که چنین انسانی را از حیوانات هم گمراه‌تر و پست‌تر دانسته و فرموده است:

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَاقِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۹).

با توجه به این آیه می‌توان گفت که در بینش قرآنی، انسانیت انسان به قوه درآکه و به کارگیری آن است. نبود این استعداد یا به کار نگرفتن آن انسانیت را سلب می‌کند و چنین فردی در واقع انسان نیست. انسان با به کارگیری صحیح این توان، معرفت درست پیدا می‌کند و با نحوه معرفت، هدف و مسیر و چگونگی ادامه حیات انسانی خود را رقم می‌زند، چه اینکه ارزش هر معرفت، به موضوع آن بستگی دارد.

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوعات در معرفت انسانی، موضوع هستی است. لذا هستی‌شناسی از مهم‌ترین معرفت‌هاست.

لازمه چنین شناختی این است که انسان حقیقت هستی و یا مطلق هستی را بشناسد، هستی‌نماها را از هستی واقعی تمیز دهد، هستی خود را دریابد و موقعیت هستی خود را در عالم هستی بداند.

انواع هستی‌شناسی

در مباحث فلسفی توضیح داده می‌شود که تفاوت اساسی شناخت تجربی یعنی علم به معنای «Science» با شناخت عقلی یعنی فلسفه و به معنای «Knowledge» در این است که در علم، آثار وجود مطالعه می‌شود ولی در فلسفه، خود وجود موضوع شناخت است. لذا در تعریف فلسفه گفته می‌شود:

علم به موجودات از آن جهت که وجود دارند (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۸-۲۹؛ سجادی، ۱۳۷۳:

ملاصدرا در تعریف فلسفه می گوید:

فلسفه استکمال نفس انسانی است با معرفت به حقایق موجودات، معرفتی مطابق با واقع و حکم به موجودیت آن‌ها از روی تحقیق با براهین (به قد وسع و توانایی انسان)، نه بر مبنای ظن و تقلید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱).

فلسفه با توجه به موضوع آن می‌تواند با عرفان اشتراک داشته باشد، زیرا در تعریف عرفان گفته می‌شود:

عرفان نظری عهده‌دار تفسیر هستی یعنی خدا و جهان و انسان است (فناری، ۱۴۱۶: ۲۷).

استاد مطهری در این اشتراک می‌افزاید:

عرفان نظری در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر کند (بی‌تا: ۶۷-۷۷).

البته بین فلسفه و عرفان در هستی‌شناسی تفاوت‌هایی هم وجود دارد که بررسی خواهد شد اما چون هستی‌شناسی کاری عقلی یعنی فلسفی و یا شهودی یعنی قلبی و عرفانی است، باید در فلسفه و عرفان بررسی شود.

هستی‌شناسی فلسفی

تاریخ فلسفه گواهی می‌دهد که فلاسفه در شناخت وجود، نظریات مختلفی داشته‌اند. گروهی وجود را حقایق متباین بالذات دانسته و گفته‌اند: حقیقت وجودات با یکدیگر متباین‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲-۲۵).

متکلمان و فلاسفه‌ی مشاء، تباین وجود واجب و ممکن را مطرح کرده و حکمای اشراق به جهت اعتقاد به اصالت ماهیت، چاره‌ای جز قول به تباین موجودات را نداشتند (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۲۲).

دسته‌ای دیگر از فلاسفه، اشتراک وجود در موجودات مختلف را اشتراک معنوی می‌شمارند و حقیقت وجود را واحد می‌دانند. اینان در مقابل اشتراک لفظی وجود قرار دارند. فلاسفه‌ی مشاء نیز از این دسته‌اند که وجود را مشترک معنوی دانسته‌اند. اینان خود به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف) وحدت وجود و کثرت موجود: این گروه معتقدند که وجود فقط و فقط از آن ذات اقدس الهی است و سایر اشیا منسوب به اویند. این نظریه به «ذوق تالّه» معروف است. از پیشگامان این تفکر در فلسفه اسلامی علامه دوانی است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۲۵-۲۲).

ب) وحدت وجود و کثرت تشکیکی آن: در این نظریه گفته شده است که سنخ وجود یکی است، هستی در واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود به یک معناست، اما درجات آن مختلف و دارای شدت و ضعف است، لذا وحدت تشکیکی وجود نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۴). نظریه وحدت تشکیکی وجود از آن ملاصدراست، لکن ایشان در تکامل بینش فلسفی خود به هستی‌شناسی عرفانی نزدیک شد و از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود گرایید. وی این امر را تحولی فکری دانسته و در صدد برهانی کردن آن برآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷-۳۸۶/۲).

تا قبل از ملاصدرا در تقسیمات فلسفی وجود گفته می‌شد:

- ۱- وجود مستقل یا فی‌نفسه لنفسه، که منحصر در خداوند است.
 - ۲- فی‌نفسه لغیره یا وجود رابطی که وجود اعراض است.
 - ۳- فی‌غیره که بر خلاف وجود رابطی از هرگونه نفسیتی (اعم از فی‌نفسه یا لغیره) فاقد است و تنها متعلق به غیر برای او مطرح می‌شود که وجود رابط است و در واقع چیزی جز همان وابستگی به غیر نیست.
- ملاصدرا رابط را وجود نمی‌داند، لذا این تقسیم سه‌گانه را نپذیرفته و اطلاق لفظ وجود بر وجود مستقل و رابط را اشتراک لفظی دانسته است (همان: ۷۹/۱).
- وی وجود معلول را در قیاس به علت و هستی‌بخش خود، از همین سنخ یعنی وجود رابط می‌داند و می‌فرماید:
- لا وجود للممکنات إلا بارتباطها به، لا بأن یفیض علیها وجودات مغایرة للوجود الحقیقی (همو، بی‌تا: ۲۱۰).

ملاصدرا با این مطلب مدعی شد که فلسفه او تکمیل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲). لذا معتقد است که:

حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و ما سوی الله معالیل هستند و معالیل در برابر حضرت حق نفسیتی نداشته بلکه لمعات نور و شئون ذات و تجلیات و ظهورات جمال و جلال اویند (همو، ۱۹۸۱: ۶۵/۱ و ۲۰۵/۲).

ایشان بر خلاف بسیاری از عرفا معتقد است که این مطلب طوری ورای عقل نیست، بلکه عقل با هدایت الهی می‌تواند آن را دریابد (همان: ۳۳۷/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۱۹/۳).

هستی‌شناسی عرفانی

در هستی‌شناسی عرفانی وحدت وجود و موجود مطرح می‌شود، یعنی هستی یکی نیست و آن فقط ذات اقدس الهی است. اگر وجود معنای واحد دارد که وحدت وجود را می‌فهماند، موجود نیز متکثر نیست و تنها یکی است، لذا وحدت وجود و موجود گفته می‌شود. بر این مبنا در اشعار عرفانی آمده است:

یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۷۳)

و یا به قول سعدی:

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

در بینش عرفانی، کثرات و اشیای متکثر، ظهورات و جلوات ذات حق تعالی هستند، لذا عرفای اسلامی وحدت وجود و موجود را پذیرفته و مدعی‌اند که این حقیقت را شهود کرده‌اند. اینان در عرفان نظری به اثبات آن پرداخته و دلایل مفصلی هم ذکر نموده‌اند.

ابن عربی حقیقت وجود و کثرت ظهورات او را این‌گونه توضیح می‌دهد:

چون انسان تصویر خود را در آینه ببیند دریابد که صورت خود را به نحوی دریافته است و نتواند انکار کند که صورتش را دریافته است. در حالی که داند که آنچه در آینه بوده خود صورت نیست، میان او و آینه هم کسی نیست، اگر بگوید صورت خود را دیده نه دروغ گفته و نه راست، پس این صورت و عکس دیده شده چیست؟ و جایش کجاست؟ که هم متفی است و هم ثابت، هم موجود است و هم معدوم، هم معلوم است و هم مجهول. خداوند این حقیقت را عنوان مثال برای

بنده‌اش نمایانده است تا بداند او در حالی که از این جهان مادی است از درک این حقیقت عاجز و ناتوان است، پس از درک خالق خود عاجزتر و ناتوان‌تر خواهد بود (بی‌تا: باب ۶۳، به نقل از: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۴۸).

جامی در توضیح این مطلب گفته است:

صورتی که در آینه دیده می‌شود، حال در آینه و متحد با آن نیست، بلکه بین آن دو (صورت و آینه) نسبت مخصوصی است که ظهور صورت را در آینه سبب شده است. به همین گونه بین حضرت حق که متجلی است و کثرات که متجلی له هستند نسبتی مخصوص است که مجهول‌الکیفیه بوده و سبب انکشاف حق می‌شود بدون آنکه توهم حلول یا اتحاد پیش آید (بی‌تا: ۸۴-۸۵).

با توجه به تفاوت تجلی با تجافی که در تجافی، بود و وجود به بود و وجود درجه کمتر نزول می‌یابد ولی در تجلی وجود نمود پیدا می‌کند، معنای عبارت فوق این می‌شود که همه ما سوی الله نمودی از بود حضرت حق‌اند.

بر همین مبنا ملاصدرا معتقد است:

کثرات در اعیان ثابته حاصل تجلی و ظهور حق تعالی و اسمای او در حضرت علمی خویش و وقع کثرت در خارج حاصل تجلی فعلی حضرت حق است که رحمت فعلیه نام می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۳/۶).

دقت در هستی‌شناسی عرفانی و توجه عمیق به حقیقت وجود باعث می‌شود که عرفا سرگرم کثرات مظاهر نشوند و مراتب مختلف ظهورات و تجلی، آن‌ها را از حقیقت واحد هستی غافل ننمایند. علامه حسن‌زاده آملی در تبیین این مطلب می‌نویسد:

اگر عکس کسی در آینه‌های متعدد بیفتد و از نظر رنگ و جهت و جنس و صافی و کدری آینه انعکاس‌های مختلف داشته باشد، کسی که آن عکس‌ها را می‌بیند تعدد و کثرت را می‌فهمد ولی خود فرد را نبیند وحدت را دریافته است، اما اگر کسی فقط صاحب عکس را می‌بیند و توجهی به آینه‌ها و عکوس نمی‌کند از فرط عشق غرق تماشای خود صاحب عکس است. این وحدت وجود در نظر وحدت شهود و فنای در صورت است (۱۳۷۹: ۴۵).

ظهور کثرات عکس صاحب عکس در آینه‌های مختلف برای کسانی که قدرت دید صاحب عکس را ندارند عنوان کثرت درست می‌کند، ولی افراد دقیق و با معرفت عمیق که توان شناخت و دید صاحب عکس را داشته‌اند هیچ‌گاه جذب کثرات نشده و توجه به کثرات آن‌ها را از حقیقت واحدی که باعث این همه ظهورات شده است باز نمی‌دارد، لذا واحد را واحد می‌بیند ولی ظهورات و تجلیات واحد را دارای کثرات و مراتب می‌شناسد.

میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در این خصوص چنین نگاه داشته است:

اگر ذات اقدس الهی را مطلق هستی بدانیم و او را از هیچ کمالی فاقد نینیم، پس جایی برای موجودیت غیر او باقی نمی‌ماند. با فرض وجود برای غیر خدا در واقع هستی الهی را محدود و مقید نموده‌ایم (۱۳۶۸: ۲۳۱).

ملا عبدالرزاق کاشانی هم می‌نویسد:

حقیقت حق که ذات احدیت باشد غیر از وجود محض نیست، یعنی نه شرط تعیین دارد و نه شرط لاتعین، پس وجود از آن حیث که وجود است از اسماء و صفات منزه است، نه صفتی دارد و نه رسمی و نه اسمی و به هیچ وجه جای اعتبار کثرت در آن نیست (۱۹۸۷: ۴).

هستی‌شناسی در مکتب وحی

شناخت دقیق هستی و درک عمیق معنای آن کار ساده‌ای نیست و برای همه افراد بشر هم ممکن نمی‌باشد. اما این سخن بدان معنا نیست که انسان مکلف نیست و معرفه‌الله و هستی‌شناسی مذهبی را تعبدی بدانیم، به ویژه در مکتب اسلام و مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌بایم که باید در این مسیر تلاش کرد و شیوه درست هستی‌شناسی را یافت. نیز توجه به نقش معرفت و تأثیر نظر در نحوه عمل و چگونگی تلاش روزمره را نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا نحوه توحید نظری سبب چگونگی توحید عملی می‌شود. از امام جواد (علیه‌السلام) سؤال شد که آیا جایز است که به خداوند شیء گفته شود؟ آن حضرت فرمود: بله، از دو حد تعطیل و تشبیه خارج نمایم (کلینی، ۱۳۸۱: ۸۲/۱).

علامه مجلسی در شرح این حدیث آورده است:

حدّ تعطیل، عدم اثبات وجود خدا و صفات کمالی و فعلی و اضافی اوست و حدّ

تشبیه، حکم به اشتراک خداوند با ممکنات در حقیقت صفات و عوارض ممکنات است (مجلسی، بی‌تا: ۲۸۲/۱).

نگاه عقلی به معارف دینی روشن می‌کند که تعبد در احکام عبادی پذیرفته است و معرفه‌الله از احکام عبادی نیست که تعبد در آن راه داشته باشد، بلکه امری اعتقادی است و نیازمند تحقیق و تدبّر است. لکن افراد از نظر قدرت فهم و درک حقایق در یک سطح نیستند و علاوه بر آن تلاش فراوان نظری و عملی لازم برای دریافت این حقایق را برنمی‌تابند و در نتیجه به درک عمیق آن نایل نخواهند شد.

شاعر چه خوب گفته است:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
پس این آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند

...

عظیم است پیش تو دریا به موج	بلند است خورشید تابان به اوج
همه هر چه هستند از آن کمترند	که با هستی‌اش نام هستی برند
چو سلطانِ عزّتِ عَلم برکشند	جهان سر به جیب عدم درکشد

(سعدی، ۱۳۶۹).

مخالفان وحدت وجود عرفانی

برخی از متدینان و متشرعان معتقد به وحی، با عقیده وحدت وجود عرفانی سخت به مخالفت برخاسته و در این مخالفت تا حد تکفیر هم پیش رفته‌اند. این مطلب بس مهم و در خور تعمق است که چرا برخی بزرگان دین و متفکران برجسته مذهبی به شدت از وحدت وجود عرفانی دفاع کرده و آن را لازمه توحید صحیح اسلامی شمرده‌اند. اینان با اعتقاد به حقیقت مطلق وجود بودن ذات اقدس الهی، موجودیت غیر حضرت حق را نوعی شرک دانسته‌اند. اما از طرف دیگر، برخی متشرعان و معتقدان به توحید اسلامی اعتقاد به وحدت وجود عرفانی را باطل و آن را فکری وارداتی و تفکری التقاطی و کاملاً منافی با توحید اسلامی پنداشته‌اند.

نویسنده مقاله «توحید یا وحدت وجود» که همین تفکر را دارد، فشرده نظریه مخالفان وحدت وجود را این گونه می‌نگارد:

در دیدگاه فلاسفه و عرفا جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست و خداوند متعال هیچ وجودی خلق نکرده است، بلکه جهان هستی و وجود سایر اشیا همان وجود خداوند است که به صورت‌ها و شکل‌ها و تعینات مختلف درآمده است، حتی وجود شیطان هم غیر وجود خدا نیست.

ولی در عقیده مکتب برهان و وحی، جهان هستی غیر وجود خداوند متعال است و همه اشیا مخلوق و آفریده او می‌باشند که همه آن‌ها را پس از نیستی حقیقی خلق نموده است. بنابراین مخلوقات نه پدیدآمده از ذات خداوند و نه مرتبه یا جلوه یا اجزا یا تعینات و اشکال و صورت‌های وجود اویند (میلانی، ۱۳۹۰: ش ۶/۱۵۰-۱۷۵).

ریشه این مخالفت‌ها می‌تواند متعدد باشد، از جمله:

الف) عدم درک صحیح از منظور و محتوای سخن عرفا. مخالفان آنان پنداشته‌اند که مفهوم وحدت وجود عرفانی یعنی همه موجودات عالم خود خداوند است و یا به عبارت دیگر مجموعه همه موجودات عالم با هم، خداوند هستی نامیده شده است.

ب) سخنان بی‌اساس برخی عارف‌نمایان یا جاهلان. اینان مطالبی بر زبان رانده‌اند که عارفان حقیقی نیز آن را نپذیرفته و رد نموده‌اند، لکن در نظر دیگران اعتقادی عرفانی مطرح شده و سبب مخالفت گشته است.

ملاصدرا خود بر این مطلب معترض بوده و نوشته است:

این نوع برداشت از وحدت وجود، نظر جاهلان صوفیه، و کفر آشکار است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۵/۲).

قبل از ایشان خواجه نصیرالدین طوسی به این برداشت غلط اشاره کرده است:

اتحاد به آن معنا نیست که برخی از کوتاه‌فکران می‌پندارند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خداوند است، (تعالی الله عن ذلك علوًا کبیرًا) بلکه مراد آن است که همه او را می‌بینند و نیازی به این تکلف ندارند که بگویند هر چه غیر از اوست از اوست. پس همه یکی هستند، بلکه به نور تجلی الهی بینا گشته و غیر او را نمی‌بینند و دیده و دیداری در کار نیست و همه یکی می‌شوند... و در این مقام معلوم می‌شود آن که گفت: «أنا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» ادعای خدایی نکرده، بلکه

ادعای نفی ائیت خود و اثبات ائیت غیر خود کرده است (۱۳۸۳: ۱۱۵).

ج) عمده مخالفت مخالفان تمسک به ظواهر برخی آیات و روایات است که به نظر آن‌ها مغایر با وحدت وجود عرفانی است. در این مقاله به نقد و بررسی همین علت توجه بیشتری شده است.

وحدت وجود عرفانی و منابع وحیانی

الف) نظر مخالفان

مخالفان اعتقاد وحدت وجود عرفانی با توجه به ظواهر منابع وحیانی گمان کرده‌اند که این عقیده کاملاً با بینش اسلامی مغایر است و معتقدان به آن را مخالف شرع و آیین الهی شمرده‌اند. رؤس مطالب آن‌ها ذیل عناوین سنخیت و عینیت و بینونت مخلوق با خالق جای می‌گیرد. در بحث خداشناسی این سخن مطرح است که آیا ذات اقدس الهی با مخلوقات سنخیت و یا عینیت دارد یا آنکه رابطه بینونت برقرار است.

در عینیت ادعا می‌شود که وجود خالق و مخلوق عین هم بوده و یا بین آن‌ها سنخیت وجود داشته باشد، ولی بینونت به این معناست که بین وجود خالق و مخلوق هیچ اشتراک حقیقی وجود ندارد.

مخالفان وحدت وجود عرفانی با توجه به برخی آیات و روایات معنای بینونت و عدم سنخیت بین خالق و مخلوق را چنین دریافته‌اند:

در قرآن کریم آمده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری / ۱۱). از این آیه شریفه استنباط نموده‌اند که هیچ چیز مثل او (خدا) نیست، پس این آیه شریفه نفی مثلیت و سنخیت می‌نماید. اگر بنا بود بین سایر موجودات یعنی مخلوقات الهی و ذات اقدس خداوند عینیت و یا سنخیتی وجود می‌داشت، عبارت ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مطرح نمی‌شد، پس آیه شریفه تصریح دارد که هیچ مخلوقی را نباید مثل ذات الهی دانست.

عقیده به وحدت وجود، وحدت در هستی خدا و مخلوقات را مطرح می‌کند و این سنخیت همان مثلیت است که در شرع نفی شده، پس اعتقاد به وحدت وجود مخالف نص صریح قرآنی است.

این گروه به روایاتی هم متمسک می‌شوند که آن را دال بر اثبات نظر خود می‌دانند، از جمله:

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«الذی بان من الخلق فلا شیء کمثله» (صدوق، بی‌تا: ۳۲)؛ اوست خدایی که با خلق بینونت دارد پس هیچ چیز مثل او نیست.

این حدیث شریف بینونت را مطرح می‌کند و مثل بودن ما سوی الله را با الله نفی می‌نماید.

در روایات امام رضا علیه السلام آمده است:

«فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکل ما یمکن فیہ یمتنع من صانعه» (همان: ۴۰)؛ هر آنچه در خلق باشد در خالق نیست و هر آنچه در خلق ممکن باشد در صانع وی ممتنع است.

برداشت از این روایت در استنباط مخالفان وحدت وجود این است که عبارت «هر چه در مخلوق است در خالق نیست» مؤید عدم سنخیت بین مخلوق و خالق است، زیرا اگر بنا بود سنخیتی باشد نفی کل ما فی الخلق از خالق نمی‌شد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی دیگر می‌فرماید:

«حدّ الأشياء کلها عند خلقه ایّها ایّانة لها من شبهه وایّانة له من شبهها» (همان: ۴۲)؛ همه اشیا را در آفرینش محدود کرد تا نه آن‌ها شبیه او باشند و نه او شبیه آن‌ها.

روایت دیگر از امام هشتم است که شباهت مخلوق با خالق را دلیل بر عدم خداشناسی دانسته است: «ما عرف الله من شبهه بخلقه» (همان: ۴۷).

مجموعه روایات معصومان علیهم السلام در نفی مثلثیت خدا با خلق کم و بیش همین گونه است که بیان شد. مخالفان عقیده وحدت وجود می‌گویند که این دسته از روایات دلالت واضح و صریح دارد که خدا با مخلوقات تباین دارد و سنخیت ندارد، پس با عقیده وحدت وجود منافات پیدا می‌کند. اینان با تأکید بر روایاتی که جز راه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله راه درستی را نمی‌شناسد، نتیجه می‌گیرند که راه عرفا مغایر راه اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله است، لذا تا حد تکفیر هم پیش می‌روند (علی‌نوری، ۱۳۸۵: ش ۴/۲۱-۴۱).

ب) نظر موافقان

نخستین مطلبی که ذهن هر پژوهشگر بی غرضی را به خود مشغول می‌دارد این است که شخصیت‌های برجسته‌ای که در طول تاریخ اسلام و تشیع قائل به این نظر بوده‌اند، آیا این دسته از روایات را ندیده و بدان توجهی ننموده‌اند یا بنای مخالفت با روایات را داشته‌اند؟ قطعاً چنین نخواهد بود. پس باید به مطالب آن‌ها با دقت بیشتری توجه داشت تا حقیقت امر روشن شود.

این مطلب دغدغه متفکران بسیاری بوده و تلاشگران صادق معتقد به وحدت وجود عرفانی بدان پرداخته‌اند. آیه‌الله شیخ محمدحسین آل کاشف الغطاء که از بزرگان علمای شیعه و از مراجع تقلید برجسته در حوزه علمیه نجف و جامع معقول و منقول بوده، در این زمینه فرموده است:

قائلان به وحدت وجود عرفانی کوشیده‌اند که برای خداوند شریک قرار ندهند، نه تنها شریک در ربوبیت، بلکه حتی شریک در وجود را هم نفی می‌کنند و لذا می‌گویند: «لا موجود سوی الحق» ... اینان همه کائنات اعم از مجردات و مادیات و... را تطورات و ظهورات حضرت حق می‌دانند. آن‌ها برای غیر خدا موجودیتی قائل نیستند.

وی پس از بحث مفصل و استدلال در اثبات این مطلب به اشکال معروف مخالفان پرداخته و فرموده است:

اگر در خصوص قاذورات سؤال شود، گفته می‌شود که وقتی نور شمس بر قاذورات بتابد همان نور طاهر است و نجاست بر آن اثری ندارد.

نور خورشید از بیفتد بر حدث نور همان نور است نپذیرد خبیث ... در این موضوع اسرار عمیق و مباحث دقیقی مطرح است که در عبارات نمی‌گنجد و باید به اهلش وانهاد. دور از عدل و انصاف است که آنانی را که در توحید مبالغه شدید دارند و به شرع پایبندند، تکفیر نمایند (۱۴۲۶: ۲۵۹، ۲۶۵ و ۲۶۸).

علامه حسن‌زاده آملی در این خصوص نوشته است:

در ابتدای جوانی در محضر اساتید برجسته چون مرحوم شیخ محمدتقی آملی، میرزا ابوالحسن شعرانی، میرزا مهدی الهی قمشه‌ای و... درس می‌خواندم و برخی از مطالب آن‌ها برایم گران می‌آمد و می‌خواستم از ادامه تحصیل در محضر آنان

خودداری کنم ولی با کمی تفکر به این نتیجه رسیدم که اگر تدین باشد قطعاً آن‌ها از من متدین‌ترند و اگر علم باشد آنان استاد من هستند، حتماً چیزی می‌فهمند که من نمی‌فهمم، بهتر است صبر کنم و اکنون خدا را شاکرم که ترک تلمذ نمودم و توانستم بفهمم که آنان چه می‌گویند (۱۳۷۴: ۳۴).

قائلان به وحدت وجود عرفانی با شهود عرفانی به یقین رسیده‌اند که ذات اقدس الهی وجود بحث و محض و مطلق هستی است، پس جایی برای موجودیت غیر او نیست، لذا طرح بحث عینیت یا سنخیت یا بینونت مطرح نمی‌شود، چون همه این عناوین فرع بر پذیرش دو طرف به عنوان دو وجود است تا بینونت یا عینیت آن‌ها مطرح شود. آن‌ها برای غیر خدا موجودیتی قائل نیستند.

استاد جوادی آملی در این خصوص می‌فرماید:

بر اساس وحدت شخصی وجود چیزی در کنار او نیست تا قسم آن قرار گیرد... جریان فیض مبسوط از سنخ ظهور وجود است نه خود وجود (۱۳۸۷: ۱۷/۲).

عرفا نسبت به ذات اقدس الهی اعتراف به عجز در فهم دارند و همگی متفق‌اند که احدی بدان راه ندارد و اصلاً در خصوص ذات حضرت حق نمی‌توان سخن گفت. آن را هویت غیبیه محضه می‌دانند و لذا گفته‌اند: «وَأَمَّا الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ فَحَارٌّ فِيهَا جَمِيعُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ» (قیصری، بی‌تا: ۶۹-۷۰). آنان معتقدند که در خصوص ذات الهی همه انبیا و اولیا متحیرند و لذا عبارت «ما عرفناك حقَّ معرفتك» از پیامبر اسلام و آیه شریفه ﴿وَيُحَدِّثُكَ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران / ۲۸) را هم به همین معنا گرفته‌اند.

در بینش عرفانی گفته می‌شود: وجود در عرفان مخصوص واجب است و بر ممکن اطلاق نخواهد شد مگر به یکی از دو راه: نخست از باب مجاز عقلی در اسناد باشد یعنی اسناد وجود به واجب «اسناد الی ما هو له» و به ممکن «اسناد الی غیر ما هو له» باشد؛ دوم آنکه از باب مجاز لغوی در کلمه باشد، یعنی اطلاق وجود بر واجب به معنای حقیقی و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجاز باشد و در مجاز لغوی لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۲/۱).

در واقع، در عرفان به کارگیری کلمه «وجود» برای خالق و مخلوق اشتراک لفظی است و لذا از دید عرفا بود و نمود مطرح است.

عالم ظهورات ذات الهی است. احدی در ذات راه ندارد ولی در ظهورات که اسما و صفات اند بحث می کنند و همه آنها را نمود آن بود می دانند. با توجه به این شهود و معرفت وحدت وجود مطرح می شود، یعنی حقیقت وجود فقط و فقط خداوند است و بقیه عنوان وجود ندارند که عینیت یا بینونت قابل طرح باشد. ما سوی الله نمود آن بود و یا ظهور آن حقیقت هستند.

میرزا جواد آقا ملک تبریزی می نویسد:

هستی حقیقی مختص خداوند و ذات اقدس اوست که بود است و مخلوقات نمود آن بودند. ... نفی وجود حقیقی از اشیا به این معنا نیست که همه آنها را خدا یا اتحاد خالق و مخلوق بدانیم (۱۳۶۸: ۲۳۱-۲۳۴).

عارفان دقیق و صاحبان معرفت عمیق معتقدند که آیات و روایات بسیاری در منابع اسلامی مؤید وحدت وجود عرفانی است و باید با درایت صحیح و جمع بندی درست به نتیجه مطلوب رسید.

آیات و روایات مؤید نظر عرفا

۱- آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/ ۳) می فهماند که هر چه هست اوست. او هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، پس جایی برای غیر باقی نمی ماند. با توجه به این نکته که همه خبرها در آیه شریفه معرفه است، پس مفید حصر است، چون تعریف مستند با الف و لام جنس، مفید انحصار آن در مستدالیه خواهد بود. پس این ویژگی ها منحصر در خداوند است.

علامه طباطبایی می فرماید:

«هُوَ الظَّاهِرُ» می فهماند که جایی برای ظهور غیر باقی نمی ماند و لذا کلمه «شاهد» در آیه شریفه «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۴) به معنای مشهود است نه شاهد که همان لقاء الله است (طریق عرفان، بی تا: ۱۷۰).

مولوی نیز این معنا را چنین می سراید:

پیش بی حد هر چه محدود است «لا» است

کُلُّ شَيْءٍ غَيْرِ وَجْهِ اللَّهِ فَنَاسِتٌ

۲- آیه شریفه «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ» (حدید/ ۴) تصریح در معیت دارد و البته واضح است که این معیت به معنای عینیت نیست و ظرافتِ بحث، فهم همین معانی است. معیت خداوند مختص انسان نیست، بلکه با توضیح روایات معلوم می‌شود که معیت با همه چیز است. روایات ذیل نمونه‌ای از آنهاست که از مولی‌الموحدین عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل است:

- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيَّمَا كَانُوا... (صدوق، بی‌تا: ۱۸۴).

- هو فی الأشياء علی غیر ممازجة، خارج منها علی غیر مبانیة، فوقَ کُلِّ شیءٍ ولا یقال شیءٌ فوقه، أَمَامَ کُلِّ شیءٍ ولا یقال له أَمَامَ، داخل فی الأشياء لا کشیء فی شیءٍ داخل، و خارج منها لا کشیء من شیء خارج (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷/۴ و ۱۹۹/۱۰).

نیز از همان حضرت روایت است:

داخل فی الأشياء لا کشیء داخل فی شیء، وخارج من الأشياء لا کشیء خارج من شیء (کلینی، ۱۳۸۱: ۸۶/۱).

از مولی‌الموحدین عَلَيْهِ السَّلَامُ در این خصوص در نهج البلاغه چنین آمده است:

- مع کُلِّ شیءٍ لا بمقارنةٍ و غیر کُلِّ شیءٍ لا بمزایلة (۱۳۷۴: خطبه اول).

- لم یقرَّب من الأشياء بالتصاقٍ ولم یبعُد عنها بافتراقٍ (همان: خطبه ۱۶۳).

در این روایات وجود غیر نفی می‌شود، غیری پذیرفته نیست تا دخول در آن به صورت التصاق باشد. لذا این مطلب با بحث وجود رابط معلول نسبت به علت که ملاصدرا طرح کرده و توضیح داده شد، تطبیق می‌کند، زیرا وجودی که مجعول به جعل بسیط است در ذات خود هیچ هویتی ندارد مگر به جاعل خود. پس قوام مجعول که متقوم به وجود جاعل است به نحو مداخلة جاعل در مجعول نیست. از طرف دیگر، مجعول غیر از جاعل است ولی نه به نحو مزایلت.

علامه تهرانی در تبیین این مطلب نوشته است:

ظاهر از مظهر جدا نیست و متجلی از متجلی فیه انفکاک نمی‌تواند داشته باشد و گرنه دیگر ظهور و تجلی نیست، آن وجودی است جدا و این وجودی است جدا. در این صورت، عنوان مخلوق و ربط و رابط برداشته می‌شود و تمام کائنات خدا می‌گردد،

در حالی که «لم یلدا» است.

عینیت حق با اشیا عینیت ذات بسیط «ما لا اسم له» و «لا رسم له» با اشیا نیست، زیرا آن قابل وصف نیست و این اشیا به وصف می‌آیند. او تعین ندارد، این‌ها همگی محدود و متعین هستند. عینیت به معنای عینیت علت با معلول و خالق با فعل و ظاهر با ظهور است، بدین معنا که اگر فرض رفع حدود و تعینات شود دیگر غیر از وجود بحت و بسیط مجرد چیز دیگری در میان نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند (حسینی تهرانی، ۱۴۱۴: ۳۷۳).

ایشان با توجه به حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «وَلِلَّهِ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلْقُهُ خَلْقٌ مِنْهُ» (صدوق، بی‌تا: ۱۴۳) می‌فرماید:

معنای خَلْو همان معنای «ولیس بشیء منها» است، یعنی مسلماً خداوند با مخلوق و موجود متعین و ممکن و فقیر و عاجز و ضعیف عینیت ندارد، ولی معنای خلو، خلو حقیقی و بینونت ذاتی نیست، زیرا این موجود مخلوق و معلول حق است و تمام وجود قائم به اوست و چگونه متصور است که خدا از او جدا باشد و او از خدا جدا باشد؟ این انزعال خداست از ربوبیت و الوهیت، سبحانه و تعالی عمّا یقولون علواً کبیراً (حسینی تهرانی، ۱۴۱۰: ۳۱۲).

۳- آیات توحیدی قرآن از جمله مواردی است که در منابع وحیانی دلالت محکم بر وحدت وجود عرفانی دارد. در سوره مبارکه توحید آمده است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». در خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه از مولی‌الموحدين علیه السلام نقل شده است: «واحد لا بالعدد» باید به تفاوت واحد حقیقی با واحد عددی توجه داشت تا دلالت صحیح این گونه آیات و روایات را دانست. در وحدت عددی گرچه وحدت مطرح است، نفی غیر آن نمی‌شود. در نتیجه، مصداق واحد به وحدت عددی گرچه واحد است، فاقد حقیقت هستی‌های غیر از خود می‌باشد. لذا ذات اقدس الهی را واحد عددی نمی‌توان نامید، زیرا در این صورت هستی او هستی مطلق نبوده و فاقد برخی از هستی‌ها خواهد بود که با صرف‌الوجود و مطلق هستی بودن آن حضرت منافات خواهد داشت. پس اگر خداوند را واحد غیر عددی یعنی واحد حقه حقیقه دانستیم، خود مؤید وحدت وجود به معنای عرفانی آن خواهد بود. علامه طباطبایی در این خصوص چنین فرموده است: اخباری که بر نفی وحدت عددی از خداوند دلالت می‌کند، تصریح بر صرف‌الوجود

بودن او داشته و در نتیجه، فاقد هیچ وجودی نیست وگرنه باید غیر از او هم وجودی به معنای واقعی کلمه موجود باشد که در این صورت آن دو قابل شمارش می‌شوند، ولی چون وحدت عددی از خداوند نفی می‌شود پس هیچ موجودی غیر از او تحقق نداشته مگر آنکه به وجود حق تعالی قوام ذاتی داشته باشد (۱۳۸۴: ۱۳).

علامه نکته‌ظریفی را در این رابطه از آیات توحیدی قرآن استنباط نموده و با توجه به آیه شریفه ﴿هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ می‌فرماید:

آیاتی که خداوند را به قهاریت توصیف می‌کنند ابتدا صفت وحدت را ذکر می‌کنند تا دلالت نمایند که وحدت حق مجالی برای فرض مماثل برای او باقی نمی‌گذارد، چه رسد به اینکه آن مماثل در پهنه هستی ظاهر شده، واقعیت و ثبوت داشته باشد (المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۹۱/۶).

با دقت در بحث توحید افعالی در آیات قرآن کریم و توجه به این امر که توحید افعالی نتیجه توحید ذاتی است معلوم می‌شود که اگر موجود حقیقی فقط ذات اقدس الهی باشد، پس همه صفات وجودی باید صفات آن ذات باشد که توحید صفاتی مطرح می‌شود و نیز همه افعال هم افعال آن ذات مقدس خواهد بود که توحید افعالی به شمار می‌رود. آیات ذیل بینش توحید افعالی قرآنی را مشخص می‌نماید:

آیه ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال / ۱۷) و نیز آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر / ۲۹)، یا ذکر مأثور و مشهور «لا حول ولا قوه إلا بالله»، روشنگر همین معنایند، چون مسلم است که بحث جبر در بین نیست و تنها تفسیر صحیح این آیات با توحید افعالی توجیه‌پذیر است. البته سخن در توحید افعالی با «أمر بین الأمرین» که باور شیعه در بحث جبر و اختیار است هماهنگ می‌نماید، یعنی نه تفویض است و نه جبر. قدرت «شاء» در «ماتشأون» مربوط به مرتبه ظهور انسانی است که ضمن اعتقاد به وحدت وجود عرفانی با «أمر بین الأمرین» هم جمع می‌گردد. ۴- روایات و عرفا همه عالم را تجلی خدا می‌دانند. تجلی بدون متجلی معنا ندارد. تجلی در آفرینش عیناً از گفته‌های امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرموده‌اند: «الحمد لله المتجلی لخلقهِ بخلقهِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴: خطبه ۱۰۸). در این فرمایش مخلوقات تجلی خدایند. خداوند متجلی است هم به وسیله خلق و هم برای خلق. فهم تجلی و ظهور

است که حقیقت را روشن می‌نماید.

استاد جوادی آملی در این توضیح می‌فرماید:

باید توجه داشت که تنزل انسان از نشئه علم حق به عین و خارج به نحو (تجلی) است و نه (تجافی)، یعنی بی‌آنکه نشئه علم خداوند از وجود انسان خالی شود، آدمی به عالم خارج می‌آید و پس از آمدن به خارج، وجود علمی او همچنان در مرحله علم الهی محفوظ می‌ماند، چنان که علم با تعلیم استاد به شاگرد منتقل می‌شود، اما نه به نحو تجافی و ترک قلب استاد و ورود به سینه شاگرد، بلکه به حفظ در هر دو ظرف (۱۳۸۵: ۴۷/۱۴).

با توجه به ظهور و نمود و تجلی بودن همه مخلوقات می‌توان گفت که مخلوقات جز نمود چیزی نیستند و همان بحث وحدت وجود عرفانی پذیرفته می‌شود. اگر در روایات عنوان تباین خالق و مخلوق مطرح شده است، می‌تواند ناظر به همین معنا باشد که ظهور محض در عین باطن محض بودن فقط از آن خداست. گرچه در مخلوقات هم می‌توان نوعی از ظهور و بطون را شاهد بود، این اشتراک عینیت نمی‌سازد و در عین حال در سطح بینونت هم نمی‌تواند باشد.

این مطلب از فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام استنباط می‌شود که فرمود:

«کُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرِهِ غَيْرِ بَاطِنٍ وَكُلُّ بَاطِنٍ غَيْرِهِ غَيْرِ ظَاهِرٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴: خطبه ۶۵):
مظاهر وجود از سنخ ظهور وجودند نه اینکه خود وجود باشند.

در روایت دیگر، امیرالمؤمنین علیه السلام تمایز خالق با مخلوق را بینونت صفت دانسته نه بینونت کلی که ربط ظهور به مظهر را هم نفی نماید:

«تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۴).

در روایات معصومان علیهم السلام مخلوقات به «ظَلٌّ» و گاهی به «تصویر در آینه» تعبیر شده‌اند که دقت در این گونه روایات معرفت عارفانه در توحید صمدی را تأیید می‌نماید.

از امام باقر علیه السلام روایت شده است:

ثُمَّ بَعَثَهُمْ (أَيَ الْخَلْقِ) فِي الظَّلَالِ. قُلْتُ وَ أَى شَيْءِ الظَّلَالِ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرِ إِلَى ظَلِّكَ فِي

الشمس، شیءٌ وليس شیء (همان: ۲۴۴/۵؛ کلینی، ۱۳۸۱: ۴۳۶/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۶/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳۸۹/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۵۳/۲؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۲۶۳/۸).

تعبیر «ظل و سایه» نشانگر چیزی بودن و در عین حال نبودن است، سایه‌ای که در پرتو نوری پیدا می‌شود، بهره آن از نور تنها سایه بودن آن است. سایه نور نیست و حقیقتش هم نور نیست، لکن بر اثر نور جلوه می‌کند و نمودار می‌گردد. تجلّی و ظل که در روایات معصومان علیهم‌السلام آمده است جز ربط و وابستگی چیز دیگری نیست. تأیید این مطلب روایات دیگری است. امام رضا علیه‌السلام حجاب بین خلق و خالق را خود خلق دانسته و امام صادق علیه‌السلام شعاع نور الهی را حجاب خلق با خالق معرفی نموده است، یعنی خلق همان شعاع نور الهی است و مسلم است که شعاع نور حق هیچ‌گاه بیگانه از آن نیست، لذا نفی تباین کلی می‌کند ولی در عین حال عینیت هم مطرح نمی‌شود (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۳۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۹۴).

در روایت دیگری از امام باقر علیه‌السلام این مطلب را برای همه مخلوقات و در همه مراحل آفرینش چنین فرموده‌اند: «كان الله ولا شيء غيره، نورًا لا ظلام فيه وصادقًا لا كذب فيه وعالمًا لا جهل فيه وحيًا لا موت فيه وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال أبدًا» (صدوق، بی تا: ۱۳۶)؛ یعنی همیشه و لایزال و الی الابد خداوند نور محض است، همان‌گونه که در آیه شریفه آمده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور/ ۳۵). کل هستی و ما سوی الله ظهور آن نور است و ظهور و آشکاری غیر نور بر اثر نور است و این حقیقت بر عالم وجود همیشگی است.

نیز روایت مشهور امام رضا علیه‌السلام که به عمران صابی فرمودند:

به من بگو که وقتی در برابر آینه ایستاده‌ای، آیا تو در آینه‌ای یا آینه در توست؟ (قطعاً هیچ یک نخواهد بود) پس اگر هیچ یک از شما در دیگری حلول نکرده چگونه تو به وسیله آینه خود را می‌بینی؟ (همان: ۴۳۴).

با این مثال به خوبی فهمیده می‌شود که مخلوقات هم هستند و هم نیستند، هستند به صورت هستی اسنادی و ظل و سایه و تصویر در آینه، و نیستند یعنی در برابر حقیقت وجود، وجودی مستقل ندارند.

شبستری در همین زمینه چنین سروده است:

بنه آینه‌ای اندر برابر

در او بنگر بین آن شخص دیگر

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس

نه این است و نه آن پس کیست آن عکس

(شبستری، ۱۳۷۱)

با توجه به این حقایق، از دید عارف ایجاد و اعدام به معنای فلسفی آن مطرح نیست، چون عارف همه مخلوقات را ظهورات حضرت حق می‌بیند، لذا اظهار و اخفا را می‌پذیرد و از این دید، مرگ اعدام نیست، بلکه اذهاب است.

ابن عربی با توجه به آیه شریفه «إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ أَهْلَ النَّاسِ وَيَأْتِ الْآخِرِينَ» (نساء/ ۱۳۳) می‌گوید:

خداوند نفرمود: «یعدمکم»، چون اعدام برای موجود پذیرفتنی نیست و موجود و مّصّف حقیقی به وجود، فقط حق تعالی است که در اعیان مظاهر، ظهور دارد و عدم بر او مطلقاً عارض نمی‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۷۲۹/۱).

دقت در آیات و روایاتی که مخالفان وحدت وجود عرفانی، دالّ بر تباین دانسته‌اند و نمونه‌هایی از آن ذکر شد می‌فهماند که نفی مثلثیت و شباهت و عینیت است که عرفا آن را می‌پذیرند و هیچ عینیتی بین آن‌ها قائل نیستند.

اشکال و جواب

اشکالی مهم که سبب مخالفت مخالفان وحدت وجود شده است، اشکال عینیت است. آن‌ها می‌گویند که نظر عرفا نه تنها سنخیت را لازم دارد بلکه عینیت را هم بیان می‌کند، به این معنا که همه مخلوقات عین خدا و خود خدا هستند. این مطلب با عقل هر موحدی مغایرت دارد و نیازی به بحث روایی ندارد و با اندک دقت عقلی بطلان آن ثابت است.

اکثر مخالفان به این عبارت ابن عربی استناد نموده‌اند که می‌گوید:

«فسبحان من أظهر الأشياء وهو عینها» (همان: ۴۵۹/۲).

اینان پنداشته‌اند که منظور ابن عربی یا همه عرفا این است که اشیا گرچه ظهورات الهی‌اند، خود اله‌اند، پس عینیت از آن فهمیده می‌شود و این معنا عقلانی نیست و با توجه به روایات که تباین را بیان داشته و سنخیت را هم رد کرده است، به طریق اولی عینیت مردود خواهد بود. این برداشت از معنای وحدت وجود توهمی غلط است، زیرا گمان کرده‌اند که ذات حضرت حق همان است که در مظاهر تجلی نموده است و دیگر ورای این تجلیات هیچ تحقق ندارد.

به نظر ابن عربی و نگرش عرفانی، ذات اقدس الهی را به دو گونه می‌توان نگریست: یکی از حیث ذات بسیط و مجرد از هر نسبت و اضافه که از این حیث نه مشهود عارف است و نه مفهوم فیلسوف. نگاه دیگر از آن حیث که ذاتی متّصف به صفات است (همان: فص ابراهیمی).

عرفا بر این مبنا صفات حدوث و قدم و محو و اثبات و احکام کثرت را وصف تجلی حق و نیز فعل و ظهور او می‌دانند و گرنه در مقام ذات حضرت حق، حق است و اشیا، اشیا.

ابن عربی موطن و محیط سببیت و ظهور و ایجاد را رتبه و احدیت و الوهیت دانسته است (همان: ۱/۱۹۱).

وی می‌گوید:

التجلی فی الأحدیة لا یصحّ لأنّ التجلی یطلب الاثنین ولا بدّ من التجلی فلا بدّ من الاثنین (همان: ۱/۲۰۷).

همو در این خصوص در فص ادربیسی *فصوص الحکم* گوید:

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فاذکروا
جمع و فرّق فإنّ العین واحدة وهی الکثیرة لا تبقى ولا تذر

در توضیح این مطلب چنین گفته شده است:

در عرفان ابن عربی گاهی دیده می‌شود که حق و خلق عین هم شناخته می‌شود و گاهی غیر هم. آنجا که عین هم شناخته می‌شوند مقصود از حق مخلوق به است و آنجا که غیر هم و متمایز از هم شناخته می‌شوند مقصود از حق ذات احدیت حق است که متعالی و منزّه از خلق است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۰۰).

ملاصدرا با توجه به این اشکال عبارت محی‌الدین را به صورت کامل نقل کرده و توضیح داده است:

فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذاتها، سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۷/۲).

با توجه به این عبارت معلوم می‌شود که عینیت در ظهور مطرح است نه عینیت ظهور با مظهر، لذا «ما» در «ما هو عين الأشياء» مای نافیه است که نفی عینیت می‌کند.

برای تبیین بیشتر توضیح ذیل مفید است. اگر بگوییم: «زید قائم» یعنی زید از جهت قیام مساوی با قیام است و یا «زید کاتب» زید از نظر فعل کتابت مساوی با کاتب است، ولی اگر بگوییم: «زید ناطق» اینجا خصیصه ذاتی را به او نسبت داده‌ایم. قطعاً «زید مساوی با قیام است» به معنای «ذات زید مساوی با قیام است» نخواهد بود، بلکه زید از جهت قیام چون «هو قائم» است مساوی با آن می‌شود. دقت در مطالب عرفا می‌فهماند که آن‌ها برای ظهور و نمود، وجودی قائل نیستند، پس چگونگی می‌شود که عین حقیقت وجود باشند. ظهورات عین ظهور الهی اند نه عین اله.

نتیجه‌گیری

بحث وحدت وجود بحثی بسیار دقیق، ذوقی و تخصصی است و مبانی قرآنی، روایی و فلسفی دارد. با توجه به توضیحات عرفا در وحدت وجود عرفانی اصلاً بحث عینیت یا مثلیت و بینونت مطرح نمی‌شود، بلکه وجود یکی است و آن تنها و تنها ذات اقدس الهی است و بقیه، مظاهر و تجلیات آن وجود مقدس است که نمودند و نه بود. این مظاهر عین ظهور مظهرند نه عین خود مظهر و لذا مظهر در ظهور عین مظاهر است نه در ذات.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، تصحيح صبحي صالح، بيروت، ۱۳۷۴ ق.
۲. آل کاشف الغطاء، محمد حسين، الفردوس الاعلى، تعليقات سيد محمد علي قاضي طباطبائي، قم، دار انوار الهدى، ۱۴۲۶ ق.
۳. ابن عربي، محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، بی تا.
۴. جامي، عبدالرحمان، اشعة اللمعات، تحقيق حامد رباني، تهران، کتابخانه حامدی، بی تا.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسير موضوعی قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۶. همو، عين نضاح، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. جهانگیری، محسن، محي الدين ابن عربي، چهرة برجسته عرفان اسلامي، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
۸. حسن زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدايي ندارند، تهران، قیام، ۱۳۷۴ ش.
۹. همو، لقاء الله، ترجمه ابراهيم احمدیان، قم، قیام، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. حسینی تهرانی، سيد محمد حسين، توحيد عینی و علمی، تهران، کلمه، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. همو، روح مجرد، تهران، کلمه، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. رحيميان، سعيد، آفرینش از منظر عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحيح حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. سجادی، سيدجعفر، فرهنگ معارف اسلامي، تهران، کوشش، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. سعدی شیرازی، مصلح الدين، کلیات سعدی، تصحيح محمد علي فروعی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. شبستری، محمود، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. صدرالدين شیرازی، محمد، الحكمة المتعالية فی الاسفار العنقلية الاربعه، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. همو، شرح اصول الکافی، تصحيح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶ ش.
۱۹. همو، شرح الهدایة الاثیریة، تصحيح محمد مصطفی فولادکار، بيروت، مؤسسه التاريخ العربی، بی تا.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحيد، تصحيح سيد هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۲۱. همو، عيون اخبار الرضا علیه السلام، تصحيح حسين اعلمی، بيروت، منشورات الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. طباطبائي، سيد محمد حسين، الرسائل التوحيدیه، چاپ چهارم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. همو، الميزان فی تفسير القرآن، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامي، بی تا.
۲۴. همو، بداية الحكمة، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۷ ق.
۲۵. همو، طريق عرفان، ترجمه صادق حسن زاده، قم، مؤسسه تحقیقاتی و نشر معارف اهل البيت علیه السلام، بی تا.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدين، اوصاف الاشراف، بازنویسی سيد محمد رضا غیائی کرمانی، چاپ چهارم، قم، حضور، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. علی نوری، علی رضا، «وحدت وجود از نگاه وحی»، فصلنامه تخصصی علوم اسلامي، سال دوم، شماره ۴، ۱۳۸۵ ش.

۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۱. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تحقیق محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن، *التفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، بی تا.
۳۴. کاشانی، ملا عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چاپ سوم، بیروت، مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۸۷ م.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، قم، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ ق.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی و عبدالرحیم ربانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. همو، *مرآة العقول*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۳۸. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)*، قم، صدرا، بی تا.
۳۹. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا، *لقاء الله*، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۶۸ ش.
۴۰. مولوی، محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام الدین خرمشاهی و نیکلسون، تهران، ناهید، ۱۳۷۸ ش.
۴۱. میلانی، حسن، *توحید یا وحدت وجود*، *دوفصلنامه سمات*، شماره ۶، ۱۳۹۰ ش.
۴۲. هاتف اصفهانی، احمد، *دیوان اشعار*، تصحیح وحید دستگردی، تهران، نگاه، ۱۳۷۳ ش.