

Critical reading of the arguments of the unity of existence

Sayyed Alireza Musavi¹ 

1. Corresponding, 4th level graduate of Theological Seminary Qom, Iran. E-mail: alirezamusavi70@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 8 April 2024

Received in revised form:
14 May 2024

Accepted: 30 May 2024

Published online: 23 June
2024

Keywords:

Personal unity,
mystic hadiths,
nearness of Nawafil,
unity of existence.

ABSTRACT

Objective: The personal unity of existence" or "the unity of existence and being" refers to the important and controversial theory of mystics and Sufis in the subject of monotheism and God-knowledge. It is known that the creator of this theory in the Islamic world is Muhyiddin Ibn Arabi of Andalus, however, it was the commentators of the school of Ibn Arabi who played a fundamental and important role in the development and interpretation of this point of view. Ibn Arabi and the commentators of his school stated in their various works that they have reached the understanding of the theory of personal unity with the help of the unseen and the power of illumination, and others will only come to understand it through discovery and intuition, but still for public persuasion. Music and non-Sufi audiences have relied on some of the Qur'anic and Hadith texts. Considering the scope of these texts, in this research only five of the most important and significant hadith texts are selected and after presenting the argument and explaining the location of the province of Arafah and Sufiyya, from an intellectual and hadith point of view, to explain the criticisms and It discusses the ambiguities in it and shows that it is difficult, if not impossible, to prove "absolute mystical unity" from hadith texts.

Cite this article: Musavi, S.R. (2024). Critical reading of the arguments of the unity of existence. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (1), 1-24. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.46620.1140>



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI : <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.46620.1140>

Introduction

The discussion of theology is the most important human knowledge. Its subject is around the highest beings and its content has a decisive role in the perfection and happiness of man and is the pinnacle of all knowledge and facts. Moreover, monotheism is the starting point of religion as well as its axis and basis, and none of human knowledge is meaningful without knowing God Almighty.

In the religion of Islam, each school of thought has presented a relatively different interpretation of monotheism, which of course has played a fundamental role in the formation of practical behavior and the theoretical and ideological foundations of each of them. Among these schools is Sufism, whose perspective as the most significant mystical/esoteric school in Islam becomes more important. What if the Sufis claim to go beyond the appearances and put aside the hijabs, and reach the reality, and with this claim, they have attracted many parts of the Islamic society. Therefore, their monotheistic views should be examined with a keen eye and more carefully and a more serious comparison should be made with the monotheistic topics of the revealed texts.

One of the most prominent and influential Sufi theorists is Muhyiddin Ibn Arabi, who is known as the founder of theoretical Sufism and creator and codifier of the principles and foundations of Sufi in the Islamic world. (Zarinkob: 1377, p.:110) Ibn Arabi, with the efforts of the interpreters of his books, presented a coherent and codified worldview based on a special reading of monotheism for the school of Sufism.

This particular reading is called the unity of existence in the general view, and in order not to be confused with the monotheistic theory of philosophers of transcendental wisdom, the personal adverb is added to it and they say the personal unity of existence. or the unity of being and existence.

Background

There have been several articles and writings about the revelation of the theory of personal unity. Mohammad Ali Saberi, in his article "Examination of Four Important Reasons from the Qur'anic Evidences of Unity" deals with the critical reading of the Qur'anic evidences of this view. Mustafa Azarakhshi and Mansour Pahlavan in the article "Research on the text and documents of the hadith An Allah created Adam, and criticism of Ibn Arabi's view" and Majid Ma'arif and Mustafa Azarakhshi in the article "The place of the hadith near Nawafil in the sources of the parties and a comparative study of the approach of the mystics and hadith scholars on the relationship" to it" they deal with two cases of the evidence of the unity of existence. But the distinction of the upcoming essay with the aforementioned articles is that, firstly, it focuses on narrative evidence, and secondly, it has increased the scope of the discussion and reduced the excesses and margins of the discussion, and finally examined 5 cases of the narrative evidence briefly.

Result

In this article, by carefully examining the most important narrative evidences of the unity of existence, we found that regardless of the many methodological and systematic problems that exist in Sufia's reference to the revelation texts, the proof of the two basic propositions of the personal unity of existence, i.e. "the negation of the existence of multitudes" and "the exclusiveness of existence in "The essence of truth" cannot be obtained from hadith texts, and as the great Sufi elders have stated, the proof and understanding of this mystical view is achieved more through illumination and intuition, and not from reflection on verses and traditions.

In addition, we know that some of Sufia's citations are based on texts that have not been reported with a sahih document and have not been proven to be hadiths, and some other citations are without forming a family of narrations and looking at the collection of narrations of those chapters.

References

- Ameli (Sheikh Harr) Muhammad bin Hasan, Al-Ithni al-Ashariya, Qom, Dar al-Katb al-Alamiya, Bitā.
Ameli, Seyyed Haider, (1367). My introduction to the book Nass al-Nusus fi Sharh Fuss al-Hakm, Tos Publishing, 2nd edition, Tehran.
- Barqi, Ahmed. (1371 AH) Al-Mahasen, Qom, Dar al-Katb al-Islamiya.
Bukhari, Muhammad bin Ismail, al-Jame al-Sahih, Beirut, Dar al-Fikr, Bitā.
- Faiz Kashani, Mohammad, (2007). Collection of Rasail Faiz, Shahid Motahari High School, Tehran.
- Farghani, Saeeuddin Saeed. (1379) Mashareq al-Darari (Sharh Ta'iyeh Ibn Faraz) Publications of the Islamic Propaganda Office, Qom.
- Ghazi Qomi, Saeed (1339). The secrets of worship and the truth of worship, University of Tehran, Tehran.
- Hali, Hassan bin Yusuf. (1421 AH) Nahj al-Haq and Kashf al-Sadiq, Qom, Dar al-Hijrah Printing and Publishing Institute, Qom.
- Hamadani, Ain al-Qadat. (1389) Tahmidat. Afif Asiran, Manochehri Publishing. Eighth edition.
Holy Quran.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (1405 AH) Al-Futuhāt al-Makiyya, Othman Yahya, Cairo.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (1946). Foss al-Hakm, publisher of Ahya al-Kitab al-Arabiyyah, first edition, Cairo.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (Without). Al-Futuhāt al-Makiyya, Arba Magaldat, Dar al-Esq, first edition, Beirut.
- Ibn Taus, Ali. (1409 AH). Al-Aman, Al-Al-Bayt Institute, Qom
- Ibn Hanbal, Ahmad, al-Musnad, Beirut, Darsader.
- Ibn Taus, Ali. (1379). Mahj al-Dawat, Raeha, Tehran.
- Jami, Abdul Rahman. (1370) Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus, corrected by Jalaluddin Ashtiani, Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization, 1 volume, second edition, Tehran.
- Kaysari, David. (1375) Sharh Foss al-Hakam, revised by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, 1 volume, Scientific and Cultural Publishing Company, Tehran.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub. (1365) Al-Kafi, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyeh
- Kilini, Muhammad bin Yaqub. (1375) Al-Kafi, camera translation, Aswah, Qom
- Makki, Abu Taleb. (1417 AH) The strength of the hearts in dealing with the beloved, edited by Bassel Ayoun Al-Soud, Dar Al-Kutub Al-Elamiya, Beirut.
- Maulvi, Mohammad Balkhi. (2006). Fieh Ma Fieh, Badiul Zaman Forozanfar, Negah, Tehran.
- Molvi, Jalaluddin Mohammad. (1364) Masnavi, Tolo Publishing House, Tehran.
- Mosuli, Abu Ya'ali Ahmad bin Ali, al-Musnad, Damascus, Dar al-Ma'mon, B. Ta.
- Sadouq, Muhammad bin. (1398 A.H.) Al-Tawheed, Publications of Qom Seminary Society of Teachers,
- Sadrudin, Muhammad. (1382). Al-Shawahid al-Rabbiyyah in al-Manahaj al-Salukiyya, Arab History Foundation, Lebanon.
- Sharif al-Reza, Muhammad bin Hossein. (1414 AH) Nahj al-Balagha (Lal Sobhi Saleh), 1 volume, Hijrat, Qom.
- Suhrvardi, Omar bin Mohammad. (1374) Awarif al-Maarif, Esfahani translator, Scientific and Cultural Publications, Tehran.
- Tabarani, Suleiman bin Ahmad, Al-Mu'jam Al-Kabir, Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi, B.

Tabarsi, Ali bin Mansour (1403 AH), Protest, Al-Mortaza Publishing House, Mashhad.

Tabatabaei, Muhammad Hossein (1419 AH). Al-Nu'man Institute, Lebanon.

Tehrani, Mohammad Hossein.(1417 AH) Scientific and objective monotheism, Allameh Tabatabai, Mashhad.

Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein.(1429 A.H.) The Single Soul, 1 volume, Allameh Tabatabayi Publications - Mashhad, 9th edition

Zarrin Kob, Abdul Hossein. (1377). the value of Sofia's heritage, Ch 8th, Amirkabir, Tehran.



بازخوانی انتقادی ادله روایی وحدت وجود

سیدعلیرضا موسوی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته، سطح ۴ حوزه علمیه قم، ایران. رایانامه: alirezamusavi70@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	«وحدت شخصیه وجود» یا «وحدت وجود و موجود» اشاره به نظریه مهم و جنجال برانگیز عرفا و صوفیه در مسئله توحید و خداشناسی دارد. مشهور است که مبدع این نظریه در عالم اسلام، محیی الدین ابن عربی اندلسی می باشد با این حال، شارحین مکتب ابن عربی بودند که در بسط و تشریح ابعاد مختلف این دیدگاه نقش اساسی و اصلی را ایفا کردند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۰	ابن عربی و شارحین مکتب او اگرچه در آثار مختلف خود تاکید کردند که با امداد غیبی و قوه اشراق به درک نظریه وحدت شخصیه وجود راه یافته اند و دیگران هم تنها از رهگذر کشف و شهود به درک آن نائل خواهند آمد، اما همچنان برای اقتناع عامه مسلمانان و مخاطبین غیر صوفی، به پاره ای از متون قرآنی و حدیثی استناد و تمسک ورزیده اند. با توجه به گستره این متون، در این جستار صرفاً پنج مورد از اهم این متون حدیثی گزینش شده و ضمن تقریر دقیق محل استناد عرفا و صوفیه، نقدها و ابهامات و چالش های موجود در آن واکاوی می شود و نشان می دهد که اثبات «وحدت مطلقه عرفانی» از این متون حدیثی، صعب و مستصعب بلکه ناممکن است.
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۲/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۵	
واژه های کلیدی:	
وحدت شخصی،	
احادیث عرفانی،	
قرب نوافل،	
وحدت وجود.	

استناد: موسوی، سید علیرضا (۱۴۰۳). بازخوانی انتقادی ادله روایی وحدت وجود. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۱)، ۱-۲۴

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.46620.1140>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

پیشینه

بررسی ادله وحیانی نظریه وحدت شخصیه وجود موضوع مقالات و نوشتارها و پالان نامه های متعددی واقع شده است و نفیا و اثباتا از جانب محققین مختلف مورد تحقیق و تامل قرار گرفته است.

از میان کتاب های موجود، کتاب «وحدت وجود از دیدگاه سه حکیم صدرالمتهلین شیرازی، علامه طباطبایی و حکیم آقا علی مدرس» به قلم سید محمد مهدی نبویان، کتاب «کثرت یا وحدت وجود» به قلم حسین عشاقی. «بررسی تطبیقی نظریه وحدت وجود از دیدگاه عارفان مسلمان و قرآن و روایات» اثر عبدالرضا سلامی زواره، «وحدت حقه حقیقیه خداوند در حکمت متعالیه و آیات و روایات» تالیف مرضیه خیرخواه، کتاب «وحدت وجود» به قلم فضل الله ضیا نور، کتاب «برهان ذوالفقار در رد نظریه وحدت وجود» به قلم عبدالله عصام رودسری عمدتا با رویکرد تاییدی و اثباتی به تبیین ادله روایی و قرآنی وحدت شخصیه وجود پرداخته اند و کتاب «بررسی ادله قرآنی و روایی وحدت وجود با تکیه بر آرای دانشمندان شیعه» از محمد علی صابری و «نقد مستندات روایی نظریه وحدت شخصیه وجود» از حمید نیکفر با رویکرد انتقادی در همین زمینه قلم زده اند.

محمد علی صابری در مقاله «بررسی چهار دلیل مهم از ادله قرآنی وحدت وجود» به خوانش انتقادی ادله قرآنی این دیدگاه می پردازد. مصطفی آذرخشی و منصور پهلوان در مقاله «تحقیق در متن و اسناد حدیث ان الله خلق آدم علی صورته و نقد دیدگاه ابن عربی» و مجید معارف و مصطفی آذرخشی در مقاله «جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن» به دو مورد از ادله روایی وحدت وجود می پردازند. اما وجه تمایز جستار پیش رو با مقالات مذکور این است که اولاً تمرکز بر ادله روایی دارد و ثانیاً دامنه شمول بحث را بیشتر و زوائد و حواشی بحث را کمتر کرده و ۵ مورد از ادله روایی را در نهایت اختصار مورد بررسی قرار داده است.

مقدمه

بحث از خدانشناسی مهم ترین دانش و معرفت بشری است. موضوع آن پیرامون اشرف موجودات است و محتوای آن نیز نقش تعیین کننده در کمال و سعادت انسان داشته و قله تمام معارف و

حقائق است. چه اینکه توحید هم نقطه آغازین دین و هم محور و اساس آن است و هیچ کدام از معارف انسان بدون شناخت خداوند متعال معنا پیدا نمی کند. در دین اسلام، هر کدام از مکاتب فکری، خوانشی نسبتاً متفاوت از توحید ارائه داده اند که بالطبع این تقریرها، نقشی اساسی در شکل گرفتن سلوک عملی و بنیاد های نظری و عقیدتی هر کدام از آنها داشته است. از جمله این مکاتب، جریان تصوف است که دیدگاه آن به عنوان شاخص ترین مکتب عرفانی/باطنی در اسلام اهمیت بیشتری پیدا می کند. چه اینکه صوفیان مدعی عبور از ظواهر و کنار زدن حجاب ها، و رسیدن به واقع می باشند و با این ادعا، بخش های متعددی از جامعه اسلامی را جذب خود کرده اند. از همین رو، دیدگاه توحیدی آنها نیز باید با نگاه تیزبینانه و دقت بیشتری بررسی شده و مقایسه جدی تری با مباحث توحیدی متون و حیانی صورت گیرد.

از جمله شاخص ترین و تاثیرگذارترین نظریه پردازان صوفیه محیی الدین ابن عربی است که او را به عنوان پایه گذار تصوف نظری و مبدع و مدون اصول و مبانی صوفیه در جهان اسلام می شناسند (زرینکوب، ۱۳۷۷، ص. ۱۱۰). ابن عربی با همت شارحین کتبش، یک جهان بینی منسجم و مدون مبتنی بر خوانش خاص از توحید برای مکتب تصوف ارائه کردند. این خوانش خاص را در نگاه عام وحدت وجود می نامند و برای اینکه با نظریه توحیدی فلاسفه حکمت متعالیه خلط نشود، قید شخصیه را هم بدان اضافه کرده و می گویند وحدت شخصیه وجود. یا وحدت وجود و موجود.

مفهوم شناسی

مفهوم «وحدت وجود» اشاره به مجموعه ای از انظار فلاسفه حکمت متعالیه، عرفا و صوفیه در حوزه خداشناسی دارد. این دیدگاه تقریر های مختلفی دارد و برخی محققین تا ۱۹ تقریر از آن را احصا کرده اند (هندی، ۱۴۰۰ ش، ص. ۲۱). اما در این نوشتار نظریه وحدت وجود با محوریت کتاب های ابن عربی (و برخی شارحین کتب او) تبیین و مفهوم شناسی می شود.

وحدت وجود و موجود یا وحدت شخصی وجود، به چه معناست؟ باور توحیدی ابن عربی یک اصل موضوعه و پیش فرض مهم دارد که عبارت است از اینکه «وجود دارای واقعیت عینی و خارجی است»^۱. اما خود نظریه وحدت وجود مبتنی بر دو اصل است به طوری که قائل به آن، باید

^۱ - یعنی از باب معقول ثانی فلسفی یا اعتبار محض نیست.

این دو اصل را توأمان بپذیرد. تنها در این صورت است که میتوان ادعا داشت شخصی وحدت وجود را پذیرفته است.^۲ این دو اصل عبارتند از:

۱- نفی وجود از ماسوی الله و عدمی دانستن عالم (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۹۶).

۲- انحصار وجود به الله تعالی (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۹۲) (ابن عربی، بی تا، ص. ۶۳).

طبق این دیدگاه، عالم هستی چیزی جز وجود واحد و یکپارچه و بسیط خدا نیست. بقیه مخلوقات با همه کثرت و تعددشان ذاتاً باطل، معدوم و موهوم اند.

ابن عربی و پیروان مکتب او معتقدند که برخی از متون قرآنی و حدیثی، صراحتاً همین دو گزاره وحدت وجود را بیان و اثبات کرده است. قید «صراحتاً» از این روست که ابن عربی بارها تأکید دارد که در استدلال به این متون و حیانی، تنها باید به معنای ظاهری و حقیقی الفاظ اکتفا کرد و کوچک ترین تأویل و کنایه و مجازی پنداری را روا نمی شمارد (ابن عربی، بی تا، ص. ۲۵۷ و ابن عربی، بی تا ص. ۴۷۰). این افراد به دسته هایی از روایات برای اثبات نظریه خود استناد کرده اند که در ادامه پنج مورد از مهم ترین و شاخص ترین احادیث این مجموعه را بررسی خواهیم کرد.

۱. آدم، بر صورت خدا

از جمله احادیثی که عرفا و صوفیه برای اثبات وحدت وجود و متحد پنداری خالق و مخلوق بدان استناد کرده اند روایت نبوی «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» است. این حدیث در منابع معتبر فریقین ذکر شده است. از جمله در کتاب المصنف صنعانی (م ۲۱۱ق) (صنعانی، بی تا، ص. ۴۴۵) و مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) (احمد بن حنبل، بی تا، ص. ۲۴۴) از اهل سنت و همچنین کتاب کافی کلینی (کلینی، ۱۳۶۵ش: ج ۱، ص ۱۳۴) و توحید شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸، ص. ۱۵۲) از شیعیان آمده است.

^۲- باید توجه داشت که در برخی تعبیر علما و یا حتی روایات، گفته شده است که خداوند واحد است به وحدت عددی و وحدت عددی یعنی خدا یکتا و بی همتاست و در وجود و صفات او، مثل و مانندی نیست. این تعبیر، وجود خدا را فراتر از وجود مخلوقات می داند اما واقعیت و هستی داشتن مخلوقات را نفی نمی کند لذا نباید پنداشت چنین تعبیری، موهوم وحدت وجود است بلکه وحدت وجود باید این دو گزاره فوق را توأمان داشته باشد.

تقریر استدلال عرفا

بحث در این است که ضمیر هاء در صورت «انالله خلقاً معلی صورت» به چه کسی باز می‌گردد؟ ابن عربی با استناد به کشف و شهود، می‌گوید این ضمیر به خدا باز می‌گردد و معنا چنین است که خدا، انسان را بر صورت خویش آفریده است؛ پس انسان، همان خداست و وجود متمایزی از وجود حق ندارد و این همان نظریه وحدت شخصیه وجود است (ابن عربی، بی تا، ص. ۱۰۶). در بین مستندات روایی صوفیه، ابن عربی بیشترین استناد را به این حدیث دارد و بیش از یکصد و پنجاه مرتبه این حدیث را مورد تمسک قرار می‌دهد. ابن عربی در فصوص می‌نویسد: «آدم بر اساس روایت ان الله خلق آدم علی صورته، جامع همه نعت‌های حضرت الهیه است که عبارت است از ذات و صفات و افعال، و صورت آدم جز صورت خداوند نیست» (ابن عربی، بی تا، ص. ۶۷) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۱۹۹).

نقد و بررسی

۱. ضمیر «ها» به خداوند باز نمی‌گردد.

توضیح بیشتر اینکه استناد به این روایت، از دیرباز توسط گروه‌هایی از غلات و مشبه رایج بود و غالب این استنادها نیز در گروه تقطیع و تحریفی است که در متن آن صورت گرفته است. در روایات اهل بیت علیهم السلام متن کامل این روایت ذکر شده است که اگر کسی آن را نظاره کند، معنای روایت را کاملاً درک خواهد کرد و درمی‌یابد که ضمیر «ها» به خداوند باز نمی‌گردد.

حسین بن خالد می‌گوید: به امام رضا (ع) گفتم: مردم روایت می‌کنند که رسول خداوند (ص) فرموده: خداوند آدم را بر صورت خودش آفریده است؟ امام علیها السلام فرمود: «خدا آنها را بکشد. اینان اول حدیث را حذف کرده اند و چنین معنای باطلی را به حدیث نسبت داده اند». رسول الله به دو مردی که به همدیگر دشنام می‌دادند برخورد کرد و شنید که یکی از آنها به دیگری می‌گفت: خداوند صورت تو و هر کسی که شبیه توست را زشتگر داند! رسول خدا فرمود: ای بنده خدا! چنین دشنامی را به برادرت نگو، خداوند حضرت آدم را که همه انسانها فرزندان اویند را بر صورت برادرت آفریده است.»

شیخ صدوق درذیل این روایت، تقطیع و تحریف مذکور را به مشبیه نسبت داده و مینویسد: «اهل تشبیه و تجسیم، اول این حدیث را حذف کردند و گفتند: انالله خلق آدم علی صورته»، پس هم خود گمراه شدند و همدیگران را گمراه کردند.» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص. ۱۵۳)

در روایتی دیگر امام صادق (ع) می فرماید: «صحاب تناسخ شیوه دین را پشت سر خود انداختند و گمراهی ها را برای خویش تزیین کردند ... و گمان کردند که تدبیرکننده جهان (خداوند) بر صورت مخلوقات است به دلیل (تفسیر غلط از) این روایت که انالله خلق آدم علی صورته» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص. ۳۴۴)

علامه حلی متکلم شیعه درباره تفسیر تشبیه یا شاعره از روایت «انالله خلق آدم علی صورته» مینویسد: «این خبر و مانند آن برای خداوند صورتی مانند صورت انسان ثابت کرده اند و خداوند را به خلقتش شبیه کرده اند. این قول، تجسیم و کفر است و قابل تاویل نیست. خداوند صورت کسانی را که چنین روایاتی را جعل کرده اند، او یا آنها را به غلط معنا کرده اند { زشت گرداند. » (علامه حلی، ۴۲۳ق، ص. ۱۶۷)

۲. حتی اگر ضمیر «ها» به خداوند باز گردد، این اضافه حقیقی نیست بلکه تشریفیه است مانند اضافه روح به خداوند در آیه شریفه نفخت فیہ من روحی (ص. ۷۲). خداوند متعال برای بیان شرافت و عظمت انسان، او را به خود نسبت داده است.

۳. کلمه آدم در این روایت، ناظر به یک نفر یعنی حضرت آدم علیه السلام است که از انبیاء الهی بوده است و نمی توان آدم را اسم عام به معنای انسان دانست.

۴. اگر بپذیریم ضمیر «ه» به خدا باز می گردد، همچنان این حدیث به تنهایی نمی تواند دلالت بر وحدت وجود داشته باشد زیرا در این حدیث تنها اتحاد انسان و خدا بیان شده است حال که مخلوقین خدا منحصر در انسان نیست و نظریه وحدت وجود مدعی است تمام مخلوقین، عین ذات خدا هستند. به همین جهت است که ابن عربی آفرینش بر صورت الهی را بر تمام هستی تعمیم داده است. به نظر او خلقت بر صورت الهی، تنها از آن جهت منحصر به آدم بیان شده که انسان، تمام حقایق عالم را که در متون عرفانی، اسماء الهیه خوانده و عین ذات خدا محسوب می شود، در خود جمع کرده است (ابن عربی، بی تا، ص. ۵۶۶). صوفیان انسان را نسخه ای از جهان قلمداد کرده

و او را عالم صغیر می دانند که نمایانگر عالم کبیر (یعنی جهان هستی) است الانسان هو الکلمة الجامعة نسخة العالم فکل ما فی العالم جزء منه (ابن عربی، بی تا، ص. ۱۳۶).

۵. روایات معارض؛ کسانی که برای اثبات نظریه وحدت وجود به روایات استناد می کنند، باید مجموعه روایات ابواب توحیدی را نظاره کرده و ثابت کنند که این دیدگاه مستند به مجموعه این روایات است و نه یک یا دو روایت. درحالیکه حتی اگر از حدیث قرب نوافل، معنای صریح وحدت وجود هم به دست بیاید، همچنان با مجموعه های زیادی از احادیث در تضاد است. اولاً احادیثی که صراحتاً وجود کثرات را پذیرفته است (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ص. ۸۲). ثانیاً احادیثی که صراحتاً خدا را باین و غیر از مخلوقات و کثرات می داند (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص. ۱۴۳). درحالیکه نظریه وحدت وجود خلاف این دو گزاره است؛ زیرا این دیدگاه کثرات را نفی کرده و مخلوقات را مظهر وجود حق می داند. از سوی دیگر، به محض اینکه روایتی، دارای معنای مختلفی دانسته شود، در زمره متشابهات قرار می گیرد که نباید در امور مهم اعتقادی مثل توحید مورد استناد قرار بگیرد و وظیفه مخاطب در این باره، رجوع به روایات محکم ابواب توحید است.

۶. اگر مجموعه روایات باب توحید نادیده گرفته شده و تنها به این روایت استناد شود می گوئیم که متن این روایت، با مبنای حلول و اتحاد سازگاری بیشتری دارد تا وحدت شخصیه وجود؛ زیرا وجود آدم مفروض گرفته شده است حال آنکه قائلین به وحدت وجود این نظریه را باطل می دانند.

۲. قرب نوافل

حدیث موسوم به «قرب نوافل» از مشهورترین احادیث قدسی نزد فریقین است که در تمام شاخه های علوم اسلامی اعم از اعتقادات، اخلاقیات و احکام عبادی مورد استناد قرار گرفته است (معارف، آذرخشی: ۱۳۸۹ ش، ص. ۱۵). قدیمی ترین مأخذ این حدیث میان اهل سنت، کتاب «المصنف» عبدالرزاق (م ۲۱۱ ق) است که به صورت مرسل از حسن بصری نقل شده است. در تشیع نیز حسین بن سعید اهوازی در نیمه اول قرن سوم در کتاب المومن از قدیمی ترین مأخذ این حدیث است که به صورت مرسل از امام صادق علیه السلام نقل شده است. در مجموعه باید گفت که این حدیث از طرق مختلفی نقل شده است که در میان آنها طرق صحیح هم وجود دارد. برخی دیگر مأخذ این حدیث عبارتند از: صحیح بخاری (بخاری، بی تا، ص. ۱۹۰)، محاسن برقی (برقی، ۱۳۷۱ ق، ص. ۲۹۲)، مسند ابویعلی موصلی (موصلی، بی تا، ص. ۵۲۰)، کلینی در کافی (کلینی،

۱۳۶۵ش ، ص.۳۵۲)، معجم الكبير طبرانی (طبرانی، بی تا، ص.۲۲۲) و کتاب التوحید صدوق (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص.۳۹۹) و مسند احمد (احمد بن حنبل، بی تا، ص.۲۵۶) و غیره.

متن حدیث

در کتاب کافی آمده است که امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه وآله فرمود:

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ... وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتَهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتَهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ. (کلینی، ۱۳۶۵ش: ج ۲، ص ۳۵۲)

خدای عزوجل فرمود:...هیچ بنده با عملی به من نزدیک نشود که محبوب تر باشد نزد من از عمل بدان چه بر او واجب کردم، و به راستی که او با انجام نماز نافله به من تقرب جوید تا آنجا که او را دوستدارم و چون او را دوست داشتم، گوش او شوم که با آن بشنود و چشم او شوم که با آن ببیند و زبان او شوم که با آن بگوید و دست او شوم که با آن بگزد، اگر مرا بخواند، اجابتش کنم و اگر از من خواهشی کند، به او ببخشم و من هرگز در کاری که انجام دهم در تردید نباشم مانند تردیدی که در مرگ مؤمن دارم، او از مرگ بدش آید و من ناخوش کردن او را بد دارم. (کلینی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۲۱)

تقریر استدلال عرفا

صوفیان برای وحدت شخصی وجود به این حدیث استناد کرده اند. ابن عربی، الفاظ حدیث قرب نوافل را حقیقی تلقی کرده و آن را شاهدهی برنظریه وحدت وجود و مشخصا در بحث توحید افعالی و اثبات جبر می داند (ابن عربی، بی تا، ص ۶۸). از نظر وی منظور از این که خدا چشم و گوش بنده مؤمن می شود، فنای انسان در صفات و افعال حق است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۳۵۰ - ۳۵۱). ابن عربی مصداق بارز این حدیث را فرعون می داند و می گوید: «هنگامی که فرعون دانست که خداوند، شنوایی، بینایی، زبان و تمام قوای مخلوفش است، از این رو با زبان حق گفت انا ربکم الاعلیٰ زیرا می دانست که خداست که بر زبان بنده اش می گوید انا ربکم الاعلیٰ» (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ص ۵۳۳).

سید حیدر آملی آن را شاهی بر «فنا فی الله» و یکی شدن محبوب دانسته است (آملی، ۱۳۶۷ش، ص. ۲۶۹).

برخی دیگر از صوفیان، این حدیث را برای نظریه فنا فی الله و اتحاد خالق و مخلوق مورد استناد قرار داده اند. ابن فارض می گوید:

و جاء حدیثی باتحادی ثابت*****روایتی فی النقل غیر ضعیفۀ
 یشیر بحث الحق بعد تقرب*****الیه ینقل او اداء فریضۀ
 و موضع تنبیه الاشارة ظاهر*****بکنت له سمعا کنور الظهیره (ابن فارض، ۱۴۱۰ق، ص ۸۰)
 ترجمه:

«و حدیث من آمده است به صحت و ثبوت اتحاد من که روایت آن حدیث، در نقل ثابت و صحیح است، نه ضعیف؛ و آن حدیث اشارت می کند به آن که محبت حق مر بنده و محبت بنده مر حق را محقق است، بعد از آنکه بنده تقرب و نزدیکی طلبد به حق، به گزاردن نوافل و فرائض عبادات و موضع آن که آن اشارت، آگاهی می دهد از اتحاد در این حدیث، سخت ظاهر است و صریح هم چون نور آفتاب در وقت چاشتگاه.»
 سعید الدین فرغانی (م ۶۹۱ق) شارح تائیه ابن فارض هم اشاره دارد که شاعر، آن را با توجه به مقام جمع الهی که نفی اغیار می کند، به خودش نسبت داده است (فرغانی، ۱۳۷۹ش، ص. ۷۲۵).

نقد و بررسی

از این حدیث مبنای وحدت شخصی وجود به دست نمی آید زیرا:
 ۱. پذیرش کثرات؛ در ابتدای حدیث از انسان و اعمال او سخن گفته شده است و به صراحت وجود کثرات و دوئیت را پذیرفته است درحالیکه طبق نظریه وحدت وجود، چیزی غیر از خدا وجود ندارد و اساسا عبد و انسانی در کار نیست که بخواهد در ذات خدا فانی شود. به عبارت دیگر، حدیث به صورت شرط و جزا بیان شده است و می گوید اگر انسان نوافل را انجام دهد، خدا سمع و بصر و ... بنده اش می شود. «کنت» به معنای «صرت» است. درحالیکه اگر بنده نوافل را انجام ندهد، خدا نیز اعضای او نمی شود، درحالیکه این سخن مخالف نظریه وحدت وجود است زیرا وحدت وجود متوقف بر شرطی نیست و ازلا و ابداء، وجود یکی است و آن وجود حق تعالی می باشد.

۲. تنافی با وحدت وجود؛ در ذیل حدیث مجدداً خداوند متعال غیر از انسان به تصویر کشیده شده است و می‌فرماید «إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُمْ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيَتْهُ» درحالی‌که اگر همه چیز خدا بود، دیگر انسان و خواسته‌های او معنا نداشت و اگر انسان با خدا متحد شده بود، دیگر معنا نداشت که از خدا بخواهد تا اجابت شود.

۳. تضاد درونی؛ این حدیث به تنهایی نمی‌تواند دلالت بر وحدت وجود داشته باشد زیرا در این حدیث اولاً تنها در مورد بندگان مومن نافله گزار است و مطلق انسان‌ها را در نظر ندارد. ثانیاً اگر مقصود مطلق بندگان باشد، از اتحاد برخی اعضا و قوای انسان گوش و چشم و زبان و دست و پا با خدا سخن گفته است و از سایر اعضای بنده مثل نفس و ... سخنی نگفته است. حتی اگر بگوییم این اعضا، کنایه از تمام قوای انسان است می‌گوییم این حدیث تنها از اتحاد انسان با خدا سخن می‌گوید حال که مخلوقین خدا منحصر در انسان نیست و نظریه وحدت وجود مدعی است تمام مخلوقین، عین ذات خدا هستند.

۴. تالی فاسد؛ حقیقی دانستن الفاظ حدیث، تالی فاسدهایی دارد که نمی‌توان به آنها ملتزم شد و این لوازم باطل، ما را وادار می‌کند که الفاظ را کنایه و مجاز در معنای دیگری بدانیم. از جمله تالی فاسدها این است که باید به حلول و اتحاد و تجسیم حکم کنیم یعنی بپذیریم که خدا دست و پا دارد درحالی‌که چنین نگاهی حتی از جانب صوفیه هم انکار می‌شود. به قرینه ابتدای حدیث و واژه قرب نیز نمی‌توان ملتزم به این معنا بود زیرا قرب در لسان آیات و روایات، قرب فیزیکی و جسمی نیست بلکه قرب معنوی و باطنی است و وقتی می‌گویند برای تقرب الی الله کار نیک انجام دهید، یعنی آن فعل، انسان را به رضا و رضوان الهی می‌رساند. تالی فاسد دیگر، پذیرش جبر و نفی اختیار و اراده انسان است. ابن عربی به صراحت این را بیان کرده و جبر را می‌پذیرد اما شیعیان با تکیه بر متون وحیانی و وجدان خود، جبر را نفی می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵ش: ص ۳۵۱).

۵. روایات معارض؛ همانطور که پیشتر بیان شد، استناد به تک روایت برای اثبات یک نظریه توحیدی صحیح نیست و باید مجموعه روایات را دید و برای روایات معارض هم چاره‌ای اندیشید. حتی اگر از حدیث قرب نوافل، معنای صریح وحدت وجود هم به دست بیاید، همچنان با مجموعه‌های زیادی از احادیث در تضاد است. اولاً احادیثی که صراحتاً وجود کثرات را پذیرفته است (کلینی، ۱۳۶۵ش، ص ۸۲). ثانیاً احادیثی که صراحتاً خدا را باین و غیر از مخلوقات و کثرات

می داند (صدوق، ۱۳۹۸ش، ص. ۱۴۳). درحالیکه نظریه وحدت وجود خلاف این دو گزاره است زیرا این دیدگاه کثرات را نافی کرده و مخلوقات را مظهر وجود حق می داند. از سوی دیگر، به محض اینکه روایتی، دارای معنای مختلفی دانسته شود، در زمره متشابهات قرار می گیرد که نباید در امور مهم اعتقادی مثل توحید مورد استناد قرار بگیرد و وظیفه مخاطب در این باره، رجوع به روایات محکم ابواب توحید است.

۶. اگر مجموعه روایات باب توحید نادیده گرفته شده و تنها به این روایت استناد شود می گوئیم که متن این روایت، با مبنای حلول و اتحاد سازگاری بیشتری دارد تا وحدت شخصیه وجود زیرا وجود آدم مفروض گرفته شده است حال آنکه قائلین به وحدت وجود این نظریه را باطل می دانند.

معنای مختار

در این حدیث آمده است که خداوند، بینایی و شنوایی و دست و پای بنده خود می شود. حال سوال اینجاست که در منظومه فکری شیعه و بر اساس مبانی توحیدی اهل بیت علیهم السلام چنین چیزی چگونه امکان دارد؟ شیخ حر عاملی (م ۱۰۴۱ق) در کتاب الاثنی عشریه می گوید: این حدیث را نمی توان بر حلول و اتحاد حمل کرد؛ زیرا در آن صورت، وجهی برای دعا و تقاضا از خداوند باقی نمی ماند و دیگر جایی برای تکلیف و اجابت نبود... و برای این حدیث، معانی صحیحی می توان در نظر گرفت که هر کس با حقایق قرآنی آشنا باشد، بلکه هر که موضوعات متعارف زبان عربی را بشناسد، بدان پی می برد (حرعاملی، بی تا، ص. ۸۰) (معارف، آذرخشی: ۱۳۸۹ش، ص. ۳۲).

عاملی سپس ۵ وجه برای حدیث بیان می کند:

۱. عنایت خداوند به بنده، آنچنان که با اعضا و جوارح خود، چیزی جز آنچه خداوند بدان راضی است، عملی نسازد.

۲. خداوند، یاور و کمک رسان بنده ای که دوست می دارد، می شود؛ آنچنان که اعضا و جوارح او وی را در کارهایش کمک می کنند.

۳. اینکه خداوند میگوید: «وقتی بندها مرادوست بدارم، او نیز مرا دوست خواهد داشت و مرا اطاعت خواهد کرد» پس در این حال، مانند اعضا و جوارح او، نزدش عزیز و محترم می شوم.

۴. ممکن است مقصود این باشد که هرگاه بنده ام با انجام نوافل به من تقرب جست، او را دوست خواهم داشت و موقفش می سازم؛ آنچنان که دیگر به گوش و چشم و زبان و دست خودش تکیه نمی کند؛ بلکه به من متکی می شود؛ مانند کسی که در مواجهه با کاری، بلافاصله از جوارح خود کمک می گیرد، بنده نایل به این مقام، در هرکاری به من رجوع و اعتماد می کند من نیز مانند جوارح، اجابتش می کنم.

۵. ممکن است، مقصود این باشد که، خداوند از جهت نزدیکی و توجه و عنایت ویژه و فزونی رحمت و رأفتش به بنده، مانند نزدیکی و قرب اعضا و جوارح شبه او می شود و این نزدیکی به معنای علم و احاطه خاص خداوند است؛ نه به معنای قرب جسمانی.

مورد اول در کلام شیخ حر عاملی، توسط علامه مجلسی و شیخ بهائی و دیگر بزرگان شیعه هم مطرح شده است و مدلول آیاتی چون «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (الإنسان: ۳۰) مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (النساء: ۸۰)» و غیره هم می باشد.

به این بیان که چون بنده مومنی تمام نیروی عقیده و قوای خود را وقف رسیدن به رضای حق تعالی بکند، خداوند متعال به مقتضای فضل و کرم خویش، کار او را چنین پاداش می دهد که خود مدبر جوارح او می شود یعنی از آن جوارح، چیزی جز رضای حق سر نمی زند و آن بنده مومن، نمادی برای مشیت و اراده الهی می شود که اینک حضرات معصومین علیهم السلام چنین بوده اند. عباراتی مثل «یدالله» و «اذن الله»، «عین الله» که درباره امیرالمومنین علی علیه السلام به کار رفته است موید دیگری برای همین معناست. کما اینکه اگر بنده ای در مسیر شیطان قدم بردارد، شیطان تمام اعضا و جوارح او را تحت نفوذ قرار می دهد و مدبر قوای او می شود چنانچه امیرالمومنین علی علیه السلام فرمود:

«شیطان را معیار کار خود گرفتند و شیطان نیز آنها را دام خود قرار داد و در دل‌های آنان تخم‌گذارد، و جوجه‌های خود را در دامانشان پرورش داد (تاجایی که) با چشم‌های آنان نگرست و با زبان آنان سخن گفت. پس آنها را بر مرکب گمراهی سوار کرد و کردار زشت را در نظرشان زیبا جلوه داد؛ مانند رفتار کسی که در تسلط و طغیان شیطان شریک است و با زبان شیطان، سخن باطل می گوید.» (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳).

۳. دخول در اشیاء

دسته ای دیگر از روایاتی که مورد استناد وحدت وجودیان قرار گرفته است احادیثی است که خداوند را «داخلدر اشیاء» می داند. متن برخی از این احادیث چنین است:

« لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوْلَجٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ » (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۷۴). خدا نه در موجودات و نه خارج از آنهاست.

« مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ » (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق، ص. ۴۰). خداوند با هر چیزی است نه از جهت قرین بودن و غیر از هر چیزی است نه از جهت جدایی و دوری.

تقریر استدلال عرفا

این روایت به دو تقریر مورد استناد قرار گرفته است:

تقریر اول) در این تقریر به کلمه «داخل» استناد شده است و گفته اند داخل بودن خدا در اشیاء، کنایه از عینیت و اتحاد است زیرا تداخل دو موجود در یکدیگر روا نیست (طهرانی، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۱۰).

تقریر دوم) در تقریر دوم به نفی دخول و خروج استناد کرده و گفته اند مقصود: «نفی وجود غیر، در کنار وجود خداوند {مقصود روایت} است. یعنی غیر او وجودی ندارد تا داخل بودن خداوند در آن و معیت خداوند با ذات آن، از قبیل التصاقی کشیء به شیئی غیر از خودش باشد یا به نحو تقارن و در کنار هم قرار گرفتند و موجود باشد» (عبداللهی، ۱۳۹۱ش، ص. ۳۱).

نقد و بررسی

۱. این روایات اگرچه با الفاظ مختلف در منابع گوناگونی آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص. ۱۷۳) اما البته اعتبار چندانی ندارد و خبر واحد است و استناد به خبر واحد در اصول اعتقادی جایز نیست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص. ۳۰۶).

در نقد تقریر اول باید گفت:

۲. ادعا این بود که در مواجهه با روایات، لازم است الفاظ را به صورت حقیقی معنا کرد و نه مجازی و کنایه ای. درحالیکه اینجا دخول خدا در اشیاء را کنایه از اتحاد گرفته است. حال می گوئیم اگر بناست از معنای حقیقی صرف نظر شود، باید به کنایه و مجازی اخذ کرد که قرائن و شواهد کافی برای آن وجود دارد حال آنکه با توجه به مجموعه روایات باب توحید و حتی همین

روایت، می‌گوییم کنایه از اتحاد گرفتن، نه تنها محفوف به قرائن نیست بلکه خلاف صریح دیگر روایات است.

نقد دیگر به تقریر اول چنین است که:

۳. چرا تنها به جانب دخول استناد شده و خارج را نادیده گرفته است؟ ضمن اینکه دخول از یک جهت اثبات و از یک جهت نفی شده است چرا صرفاً به جانب اثبات دخول استناد شده است و جانب نفی آن ملاحظه نشده است که فرمود: داخل فی الاشیاء «لَا بِمُقَارَنَةٍ». می‌گوید داخل در اشیاء است نه با مزج و آمیختن، درحالی‌که هر دخولی به معنای حقیقی آن، مستلزم مزج است و یا می‌گوید خارج است نه با جدایی و تمییز، درحالی‌که هر خروجی مستلزم جدایی و تمییز از آن است.

اما نقد تقریر دوم این است که:

۴. آیا نفی دخول و خروج خدا از اشیاء، به معنای انکار وجود کثرات است؟ آیا متصور نیست که خداوند، از زمان و مکان و مادیات منزله و باین باشد و داخل و خارج آنها نشود؟ باری اگر شیئی شأنیت اتصاف به آن وصف را داشته باشد، نفی دو طرف خروج و دخول، مستلزم تناقض است و نمی‌توان بدان ملتزم شد اما در اجیبی که موضوع یعنی حق تعالی، شأنیت اتصاف به وصف دخول و خروج را ندارد، می‌توان هر دو طرف را نفی کرد بدون آنکه لازم بیاید وجود کثرات را هم نفی کنیم.

بر همین اساس باید گفت در روایات بسیاری وجود کثرات مفروض گرفته است و هم تصریح شده است که خداوند داخل و خارج اشیاء نیست و دخول و خروج و مکان و زمان درباره او معنا ندارد. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص. ۱۷۳)

نقد دیگر به تقریر دوم این است که:

۵. این روایات نه تنها با مبنای وحدت شخصیه وجود نمی‌سازد، بلکه در رد و نفی آن می‌باشد زیرا ابتدا وجود اشیاء مطرح و مفروض دانسته می‌شود و سپس مسأله دخول در اشیاء را بیان می‌کند.

۶. این روایت با مبنای حلول و اتحاد سازگاری بیشتری دارد تا وحدت وجود زیرا تداخل اشیاء، مستلزم جمع نقیضین نیست و اگر سنخ موجودات را متفاوت بدانیم می توان گفت دخول خدا در اشیاء همچون دخول نوردرشیشه است که تزامم مکانی یا وجودی با همدیگرندارند.
معنای مختار:

باتوجه به مجموعه روایاتی که دخول و خروج خدا در اشیاء را نفی کرده و در عین حال مکان و کیفیت را از ساحت حضرت حق دور می کند باید گفت: معنای حقیقی دخول و خروج مد نظر نیست بلکه معنایی مجازی و کنایه ای مد نظر است و آن اینکه خداوند در نهایت احاطه و تدبیر و علم نسبت به مخلوقاتش است بدون آنکه لازم باشد داخل یا خارج آنها شود. مقصود این روایات چنین است که دخول و خروج و قرب و بعد مکانی و زمانی درباره خدا معنا ندارد زیرا خدا منزه از مکان است و داخل و خارج بودن، مستلزم مکان مندی شیء است. لذانسبت همه ی امور با خداوند متعال از حیث مکان برابرهستند همچنان که در روایتی می فرماید: «إِنَّمَا مَنظَرُهُ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ سَوَاءٌ» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ص. ۱۲۵)

علت تعبیر به دخول و خروج چیست؟ وقتی که علم خداوند متعال نسبت به پنهان ترین و داخلی ترین جزء انسان با آشکارترین و خارجی ترین مخلوق او یکسان است، میتوان گفت که خداوند متعال داخل یا نزدیک اوست لکن «لَا كَشْيَءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ» نه دخولی که انسان خیال می کند و چیزی را داخل در چیز دیگر می داند و مقصود دخول حقیقی نیست «لَا كَشْيَءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ» داخل بودن همچون دخول چیزی در چیزدیگرنیست همچنین خارج است لکن نه خروج شیئی از شیء دیگر لاکَشْيَءٍ خَارِجٍ مِنْهَا. در روایت دیگری می فرمایند: دخول خدا در اشیاء ازباب ممزوجشدن نیست وخروجش ازباب فاصله داشتن نیست بلکه از باب بینونت و تغایر وجودی است: خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مَبَايِنَةٍ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۳۰۵) فاصله ای بین خدا و اشیاء نیست همچنانکه می فرمایند: «الْبَائِنُ لَا يَتَرَاخَى مَسَافَةً» (کلینی، ۱۳۶۵ش، ص. ۱۴۰) خداوند متعال جدا است اما در اینجا بعد و فاصله و مکان مطرح نیست که خداوند متعال بین و مابینت ومسافت بین خدا وسایراشیاءندارد.

۴. لا هو الا هو

تعبیر «لا هو الا هو» یا «یا من لا هو الا هو» به معنای «خدا جز خودش نیست» از دیرباز مورد استناد صوفیه برای اثبات نظریه وحدت وجود بوده است. ابوطالب مکی (۳۸۶ق) از نخستین کسانی است که این ذکر را به عنوان ماثوره نقل می کند و می گوید: «اللهم انی اسئلك ... یا دهر، یا دیهور، یا دیهار... یا من لا هو الا هو» (ابوطالب مکی، ۴۱۷ق، ص. ۲۲) بعد از او عین القضاة همدانی (م ۵۲۵ق) (عین القضاة، ۱۳۸۹ش، ص. ۳۸) و شهاب الدین سهروردی (م ۶۳۲ق) در عوارف المعارف آن را نقل می کند. (سهروردی، ۱۳۷۴ش: ج ۲، ص ۴۲۲) و ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق) (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ص. ۵۰) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ش، ص. ۵۰) و قاضی سعید قمی (قاضی سعید، ۱۳۳۹ش، ص. ۲۷۸) برای بحث وحدت وجود بدان استناد می کنند.

تقریر استدلال عرفا

استدلال به این عبارت مبتنی بر این است که «لا» نفی جنس بوده و «هو» ضمیر نباشد بلکه اسم به معنای هویت و وجود گرفته شود. در این صورت معنای عبارت چنین می شود که هیچ هویت و وجودی غیر از خدا وجود ندارد. خلاصه آن عبارت «لا هو الا هو» خواهد بود که توحید خواص الخواص استو همان معنای وحدت وجود را می رساند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ص. ۷۳). مولوی می گوید: «لا اله الا الله ایمان عام است و ایمان خاص آن است که لا هو الا هو همچنانکه کسی در خواب می بیند که پادشاه شده است و بر تخت نشسته و غلامان و حاجیان و امیران بر اطراف او استاده می گویند که من می یابد که پادشاه باشم و پادشاهی نیست غیر من. این را در خواب می گوید. چون بیدار شود و کس را در خانه نبیند جز خود این بار بگوید که منم و جز من کسی نیست. اکنون این را چشم بیدار می باید، چشم خوابناک این را نتوان دیدن و این وظیفه او نیست» (مولوی، ۱۳۸۶ش، ص. ۱۳۵).

نقد و بررسی

۱) بررسی سند ذکر «یا هو یا من لا هو الا هو» در برخی از متون حدیثی شیعه نقل شده است. شیخ صدوق در روایتی طولانی، به این ذکر اشاره می کند. (صدوق، ۱۳۹۸ش، ص. ۸۹) اما روایت شیخ صدوق با سندی بسیار ضعیف و مجهول است و به هیچ وجه قابل اعتنا و اعتبار نیست. حسن بن فضل طبرسی در مکارم الاخلاق (طبرسی، ۱۳۷۰ش، ص. ۳۴۶) و سید بن طاوس در مهج

الدعوات (ابن طاوس، ۱۳۷۹ش، ص. ۳۰۷) و کتاب الامان (ابن طاوس، ۱۴۰۹ق، ص. ۸۳) نیز این ذکر را از معصومین نقل می کنند اما هیچ کدام از آنها سندی برای روایت خود نقل می کنند به همین علت روایت آنها ضعیف و غیر قابل اعتبار تلقی می شود.

۲) اشکال ادبی) لای نفی جنس بر سر اسم نکره می آید درحالیکه «هو» ضمیر و معرفه است. پس لا نمی تواند نفی جنس باشد و به دلیل وجود «الا» این لا شبیه به لیس نیز نمی باشد بلکه لا، حرف نفی غیر عامل است مانند «ما».

۳) اشکال ادبی) «یاهو» از نظر ادبی صحیح نیست زیرا ضمیر نمی تواند منادا واقع شود.

۴) برخی صوفیه گفته اند «هو» ضمیر نیست بلکه اسمی است به معنای هویت مطلقه حق تعالی. پس معنای «یا من لا هو الا هو» چنین می باشد «نیست هویت و وجودی غیر از او» درحالیکه اگر ضمیر باشد، معنا این است: «خدا جز خودش نیست» درحالیکه این تاویل صحیح نیست زیرا استعمال «هو» به معنای «هویت مطلقه» و «وجود مطلق» یک استعمال متاخر است که ریشه در کتب ابن عربی و شارحین مکتب او دارد و در متون حدیثی و حتی متون متقدم صوفیه، چنین کاربردی دیده نمی شود.

۵) حتی اگر گفته شود «هو» به معنای هویت و وجود است، باز هم معنای وحدت وجود از آن به دست نمی آید همانطور که از عبارت «لا قوه الا بالله» نیز وحدت وجود به دست نمی آید. این تعبیر اشاره به وحدت غیر عددی حق تعالی دارد که از معارف بلندمرتبه اهل بیت علیهم السلام است. خداوند واحد است به وحدت غیر عددی، به این معنا که در وجود و ذات و اسماء و صفات، مثل و مانند و شبیه و دوئی ندارد. دیگر موجودات و اسما و صفات مخلوقات، همه بالغیر و ممکن هستند اما تنها وجود بی مانند حق تعالی است که مستقل و بالذات است. پس تمام قوه ها و فعل ها و هستی ها، بالله موجود شده اند.

اگر گفته شود تفاوت این نگاه با وحدت وجود چیست؟ پاسخ می دهیم در نگاه وحدت وجود، وجود اغیار نفی می شود اما در این نگاه، وجود اغیار در تنافی با وجود حق تعالی شمرده نمی شود و هردو حقیقت و هستی دارند اما این دو وجود، کاملاً متمایز و غیر قابل مقایسه هستند.

۵. هو الان کما کان

یکی دیگر از روایات مورد استناد چنین است: «کان الله و لا شیء معه و هو الان کما کان» (صدوق، ۱۳۹۸ش: ص ۴۳۰). «خدا بود و چیزی با او نبود و او اکنون نیز همانگونه است (چیزی با او نیست)

تقریر استدلال عرفا

در این حدیث صحبت از وجود ازلی خدا پیش از خلقت شده است و می گویم خدا بود و هیچ موجودی با او نبود. در جمله دوم هم می فرماید اکنون که کثرات دیده می شوند نیز خدا هست و موجودی همراه با خدا وجود ندارد. پس دو گزاره مهم وحدت وجود یعنی انحصار وجود در حق تعالی و انکار موجودیت کثرات به اثبات رسید (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۰۰) (طهرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۹۲).

نقد و بررسی

۱. در هیچ کدام از منابع حدیثی شیعه و سنی، چنین روایتی وارد نشده است. این متن، مرکب از دو بخش است. بخش اول «کان الله و لا شیء معه» در احادیث شیعه آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ش، ص ۴۳۰). اما بخش دوم، طبق ادعای جامی و قیصری، نقل قولی از جنید بغدادی (م ۲۹۸ق) است (جامی، ۱۳۷۰ش، ص ۶۷). جالب اینجاست که ابن عربی هم بخش اول جمله را به عنوان حدیث نبوی می آورد سپس جمله دوم را ذکر کرده و تصریح می کند که این جمله در حدیث نبوی نیست و به آن اضافه گشته است (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۹۲). اما به نظر می رسد بعد از ابن عربی، این دو جمله به همدیگر متصل شده و به عنوان حدیث نبوی نقل می شود. این درحالیست که برای اثبات نظریه وحدت وجود، به هر دو بخش این عبارت نیاز است و با انتفاء بخش دوم، استدلال عرفا نیز منتفی می شود.

۲. این عبارت نمی تواند دلالتی بر وحدت وجود داشته باشد، زیرا آنچه در صدر و ذیل عبارت نفی شده است، «معیت با خداست» نه وجود داشتن کثرات. بدیهی است که هیچ چیزی، در وجود و افعال و صفات، در رتبه خدا نیست. اما اینکه هیچ چیزی موجود نیست از کدام بخش عبارت به دست می آید؟ باری، اگر عبارت چنین بود که «کان الله و لا شیء سواه موجودا و الان کما کان» وحدت وجود قابل استفاده بود.

نتیجه

در این نوشتار با بررسی موشکافانه مهم ترین ادله روایی وحدت وجود، دریافتیم که فارغ از اشکالات روشی و منهجی متعددی که در استناد صوفیه به متون وحیانی وجود دارد، اثبات دو گزاره بنیادین وحدت شخصی وجود یعنی «نفی وجود کثرات» و «انحصار وجود در ذات حق» از متون حدیثی به دست نمی آید و همانطور که مشایخ بزرگ صوفیه تصریح دارند، اثبات و فهم این دیدگاه عرفانی، بیشتر با اشراق و شهود حاصل می شود و نه از تامل در آیات و روایات. به علاوه دانستیم که برخی از استناد های صوفیه به متونی است که اساسا با سند صحیحی گزارش نشده و حدیث بودن آن ثابت نشده است و برخی دیگر از استنادها نیز بدون تشکیل خانواده روایت و نظر به مجموعه روایات آن ابواب است.

منابع

قرآن کریم.

ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دارصادر.

ابن طاوس، علی. (۱۳۷۹ش). مهج الدعوات، رانحه، تهران.

ابن طاوس، علی. (۱۴۰۹ق). الامان، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم

ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۵ق). الفتوحات المکیه، عثمان یحیی، قاهره.

ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. (چاپ اول). نشر دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.

ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. (چاپ اول). اربع مجلدات، دار الصادر، بیروت.

آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷ش). المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم. (چاپ

دوم). نشر توس، تهران.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). الجامع الصحیح، بیروت، دارالفکر.

برقی، احمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیه

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. (تصحیح جلال الدین

آشتیانی). (چاپ دوم). سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱ جلد، تهران.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۱ق). نهج الحق وکشف الصدق، مؤسسه الطباعة والنشر دار الهجرة، قم.

زرینکوب، عبدالحسین. (۱۳۷۷ش). ارزش میراث صوفیه. (چاپ هشتم). امیرکبیر، تهران.

سهروردی، عمر بن محمد. (۱۳۷۴ش). عوارف المعارف. (مترجم اصفهانی). انتشارات علمی فرهنگی،

تهران

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (للصبحی صالح). ۱ جلد، هجرت، قم.

- صدرالدین، محمد. (۱۳۸۲ش). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مؤسسه تاریخ العربی، لبنان. صدوق، محمد بن. (۱۳۹۸ ق). *التوحید*، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۹ق). مؤسسه النعمان، لبنان.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی تا). *المعجم الکبیر*، دار احیاء التراث العربی. طبرسی، علی بن منصور. (۱۴۰۳ق). *احتجاج*، نشر المرتضی، مشهد.
- طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۹ ق). *روح مجرد*. (چاپ نهم). جلد، انتشارات علامه طباطبایی - مشهد.
- طهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *توحید علمی و عینی*، علامه طباطبایی، مشهد عاملی (شیخ حرّ) محمد بن حسن. (بی تا). *الاثنی عشریة*، قم، دار الکتب العلمیة.
- عبداللهی، مهدی، (۱۳۹۱). «تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن» اندیشه نوین دینی سال هشتم زمستان، شماره ۳۱
- فرغانی، سعید الدین سعید. (۱۳۷۹ش). *مشارق الدراری* (شرح تائیه ابن فارض) انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- فیض کاشانی، محمد. (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فیض*، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران.
- قاضی قمی، سعید. (۱۳۳۹ش). *اسرار العبادات و حقیقه الصلوة*، دانشگاه تهران، تهران.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵ش). *شرح فصوص الحکم*، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). جلد، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵ش). *الکافی*، ترجمه کمره ای، اسوه، قم
- معارف، آذرخشی، مجید، مصطفی. (۱۳۸۹). «جایگاه حدیث «قرب نوافل» در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان نسبت به آن» *مشریه: پژوهشنامه قرآن و حدیث*، دوره: ۳ (۷)، ص.ص. ۴۵-۷۰
- مکی، ابو طالب. (۱۴۱۷ ق). *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*، (تصحیح باسل عیون السود). دار الکتب العلمیة، بیروت.
- موصلی، ابو ی علی احمد بن علی. (بی تا). *المسند*، دمشق، دار المأمون.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۴ ش). *مثنوی*، نشر طلوع، تهران.
- مولوی، محمد بلخی، (۱۳۸۶ش). *فیه ما فیه*، (بدیع الزمان فروزانفر)، نگاه، تهران.
- همدانی، عین القضاة. (۱۳۸۹ش). *تمهیدات، عقیف عسیران*. (چاپ هشتم). نشر منوچهری.