

نقد و بررسی مهم‌ترین ادله قرآنی وحدت شخصی وجود

محمدحسین افتخاری^۱، محمدعلی پاکدل^۲

چکیده

بررسی و تبیین مفهوم توحید در اسلام، همواره از مباحث مناقشه‌برانگیز میان اندیشمندان بوده است، به‌گونه‌ای که تفاوت در برداشت‌ها و تفسیرها از توحید اسلامی، گاه به ظهور فرقه‌های متعدد انجامیده است. اهل تصوف با تکیه بر دریافت‌های درونی و ذوقی، نظریه‌های متنوعی را در باب توحید مطرح کرده‌اند که نظریه «وحدت شخصی وجود»، از برجسته‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود. این نظریه که در ابتدا مبتنی بر مکاشفات قلبی و تجارب عرفانی بود، به تدریج مورد استناد به آیه‌ها و روایت‌های اسلامی قرار گرفت و به‌نوعی تلاش شد تا ادله‌ای نقلی برای آن ارائه شود. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی و نقد ادله قرآنی صوفیه در زمینه وحدت شخصی وجود پرداخته‌ایم.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم و پژوهشگر حوزه مطالعات عرفان و تصوف.

۲. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و پژوهشگر حوزه مطالعات عرفان و تصوف.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که استنادهای قرآنی صوفیان برای اثبات این نظریه از منظر روش‌شناسی دارای کاستی‌هایی بوده و از منطق علمی بهره نمی‌برد. افزون بر این، آیه‌های مذکور که صوفیه به آن‌ها استناد کرده‌اند، هیچ‌گونه دلالتی بر نفی کثرت موجودات و اثبات وحدت مطلق ندارند؛ بنابراین، چنین برداشت‌هایی از آیه‌های قرآن، نیازمند دقت بیشتری است تا به نتایج متقن‌تری منجر گردد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر به رأی، تفسیر عرفانی، توحید عرفانی، فناء فی الله، وحدت وجود، هو الأول.

مقدمه

بحث از خداشناسی مهم‌ترین دانش و معرفت بشری است. موضوع آن درخصوص اشرف موجودات است و محتوای آن نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در کمال و سعادت انسان داشته و قله تمام معارف و حقایق است. چه اینکه توحید هم نقطه آغازین دین و هم محور و اساس آن است و هیچ‌کدام از معارف انسان بدون شناخت خداوند متعال، معنا پیدا نمی‌کند. در دین اسلام، هرکدام از مکاتب فکری، خوانشی نسبتاً متفاوت از توحید ارائه داده‌اند که بالطبع این تقریرها، نقشی اساسی در شکل گرفتن سلوک عملی و بنیادهای نظری و عقیدتی هرکدام از آن‌ها داشته است؛ از جمله این مکاتب، جریان تصوف است که دیدگاه آن به‌عنوان شاخص‌ترین مکتب عرفانی-باطنی در اسلام اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. چه اینکه صوفیان مدعی عبور از ظواهر و کنار زدن حجاب‌ها و رسیدن به حاق واقع هستند و با این ادعا، بخش‌های متعددی از جامعه اسلامی را جذب خود کرده‌اند. از همین رو، دیدگاه توحیدی آن‌ها نیز باید با نگاه تیزبینانه و دقت بیشتری بررسی شود و مقایسه جدی‌تری با مباحث توحیدی متون و حیانی صورت گیرد.

نظریه وحدت وجود صوفیه همانند دیگر نظریات، به‌نوعی با متون وحی پیوند زده شده است و صوفیان برای اثبات دیدگاه خود به دسته‌هایی از آیه‌های قرآن استناد کرده‌اند. بحث از ادله نقلی توحید صوفیه هم از جهت بررسی استواری خود این نظریه، حائز اهمیت است و هم از جهت فهم نگاه قرآن در توحید ضرورت دارد؛ زیرا نظریه وحدت شخصی وجود را مخ توحید اسلامی معرفی می‌کنند و لذا با بررسی این ادله و نوع و محل استناد آن‌هاست که می‌توان نسبت خداشناسی صوفیه با خداشناسی قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام را دریافت.

پیشینه پژوهش

پژوهش در خصوص ادله نقلی وحدت وجود، موضوع تحقیقات متنوعی بوده است. آقای محمدعلی صابری در کتاب سرّ فاش، ادله قرآنی و روایی نظریه وحدت وجود را با رویکرد انتقادی بررسی کرده است.^۱ همچنین مقاله «وحدت وجود در آیات قرآن کریم و روایات» از سید مجتبی موسوی و محمدعلی حیدری^۲ و مقاله «مؤیدات قرآنی نظریه وحدت وجود» از محسن حاکمی^۳ به بررسی ادله قرآنی وحدت وجود پرداخته‌اند؛ اما وجه تمایز این تحقیق با موارد مشابه این است که اولاً بررسی ادله صوفیان را صرفاً محدود به مستندات آن‌ها نکرده است، بلکه مبانی، روش‌ها و اصول استناد آن‌ها را نیز به بحث و بررسی گذاشته و نقدهای بنیادین بر عموم استدلال‌ها و مستندات صوفیه مطرح کرده است. همچنین در بررسی مستندات صوفیه با رویکرد انتقادی، بر مهم‌ترین مستندات قرآنی صوفیه انگشت نهاده است.

مفهوم وحدت وجود

با توجه به اختلاف‌های زیادی که در تبیین نظریه وحدت وجود جریان دارد، پیش‌از پرداختن به ادله نقلی آن، لازم است معنا و تقریر این دیدگاه به صورت واضح تبیین شود. محیی‌الدین ابن عربی موسوم به شیخ‌الاکبر، ابن‌الافلاطون یا پدر عرفان، پایه‌گذار عرفان نظری و مبدع و مدون مبانی اعتقادی صوفیان شناخته می‌شود.^۴ وی تحولی شگرف در یکایک تعالیم متصوفه ایجاد کرده و به آن‌ها صبغه‌ای فلسفی بخشید. او مکاشفات متصوفه در زمینه‌های مختلف را نظام‌مند نموده و ذوق تصوف را به علم تصوف و حکمت نظری تبدیل کرده و رفتار و گفتار آن‌ها را تنویریه کرد، به طوری که در قاموس اندیشه‌های او، تمام گفتار و اعمال صوفیان از شریعت‌گریزی آن‌ها گرفته تا شطحیات‌شان توجیهی مقبول در حوزه عرفان و تصوف پیدا کرد.^۵ ابن عربی که با فلسفه نوافلاطونی آشنایی کافی

۱. صابری، محمدعلی، سر فاش «نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود» مجموعه مطالعات شیعی و انتشارات مکتبه الصدیقه الشهیده، ۱۴۰۰ش.

۲. فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۲، شماره ۴۸.

۳. دو فصلنامه پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره ۴، شماره ۷ - شماره پیاپی ۷، صفحه ۲۹۸-۳۲۴.

۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰.

۵. عفیفی، ابوالعلا مقاله ابن عربی، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۶۱.

داشت، بر این باور بود که صوفیان پیشین به طور دقیق به ابعاد مسئله توحید نپرداخته‌اند و وجوه مختلف آن را موشکافی نکرده‌اند و در کتاب التجلیات الالهیه ضمن گفت‌وگویی خیالی با مشایخ متصوفه، باورهای توحیدی آن‌ها را به بوته نقد می‌کشد.^۱ او بر این شد تا سخنان ایشان در زمینه توحید را بازخوانی کرده و آن‌ها را در قالب فلسفی ریخته و بر مبنای نظریات وجودشناسی فلاسفه نوافلاطونی مانند پارمنیدوس و پلوتینوس از مجموع مکاشفات توحیدی صوفیه نظریه «وحدت وجود» را استخراج کند.

باور توحیدی ابن عربی یک پیش فرض دارد که عبارت است از اینکه «وجود دارای واقعیت عینی و خارجی است»^۲ بر همین اساس، نظریه او بر این دو اصل مبتنی است:

۱. نفی وجود از ماسوی الله؛^۳

۲. انحصار هستی و وجود به خدا.^۴

طبق این دیدگاه، عالم هستی چیزی جز وجودی واحد نیست که این وجود واحد، همان حقیقت یک پارچه و بسیط ذات خداست.^۵ پس در سرتاسر هستی، یک شخص و یک موجود و یک وجود، بیشتر نیست که آن هم خدای تبارک و تعالی است. خدای تعالی، یگانه واقعیت عالم هستی است و بقیه موجودات با همه کثرت و تعددشان ذاتاً باطل، معدوم و موهوم‌اند و غیریت خدا با دیگران تلبیسی بوده و موجود پنداشتن کثرات، حاصل

۱. ابن عربی، محی‌الدین، التجلیات الالهیه، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۱۰، همراه با تعلیقات ابن سودکین و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۷ ش. جهانگیری، ابن عربی، محی‌الدین، ص ۱۹۷

۲. یعنی از باب معقول ثانی فلسفی یا اعتبار محض نیست.

۳. «ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها.» ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۶.

«ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني، بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية»

ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، ص: ۵۱

«وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ونحن وإن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم.»

ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص ۲۷۹.

همان، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۶۱-۶۵.

۴. ابن عربی عبارات زیادی درباره تأکید بر انحصار وجود به خدا دارد مانند: «فما في الوجود مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يصاد نفسه.» «و ما في الوجود غير الله»، «و الوجود كله حق»، «لا موجودا الا الله».

رک: ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۲؛ ج ۱، ص ۴۰۶؛ همان، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۳.

۵. ابن عربی، محی‌الدین، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷۱۶.

قصور در معرفت و درک آدمی است. عبدالرزاق کاشانی در این رابطه می‌گوید:

«غير الوجود الحق الظاهر (و الباطن عدم محض) فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، و ما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة»^۱.

تمام اشیایی که در عالم هستی به چشم انسان می‌آیند، به‌عنوان طوری از اطوار و تعینی از تعینات و شأنی از شئون اعتباری وجود واحد خدا هستند که هیچ شدت و ضعفی در حقیقت و وجود خویش ندارند و عارف، بعد از زدودن غبار از قلب خویش و ترک تعلقات، این حقیقت و وحدت محضه را که در مقام نظر و تعقل حاصل نمی‌شود، شهود و وجدان خواهد کرد.

البته در اینجا صوفیان راه خود را از افرادی که با عنوان جهله صوفیه معرفی می‌شوند، جدا می‌کنند، به این بیان که آن‌ها معتقدند وجود خدا منحصر در این عالم نیست و قسمتی از ذات خدا که از آن با عنوان مقام «هو» و یا «لا اسم و لا رسم له» یا «غیب الغیوب» یاد می‌شود، هیچ تعین و تشخیصی پیدا نکرده و خدا در این مقام، هیچ اسم و صفت و حکمی نمی‌پذیرد و حتی معرفت به این مقام نیز از عهده هیچ‌کس حتی انبیا بر نمی‌آید. پس خدا، شامل تمام این عالم، به ضمیمه یک بخش غیر متعین است که شباهتی با تجلیات و مقامات دیگر خود نداشته و از آن‌ها منزّه است؛ اما جهله صوفیه که سخت مورد انکار و مذمت محققان صوفیه و نظریه‌پردازان آن‌ها هستند، معتقدند وجود خدا چیزی فراتر از وجود این مظاهر نیست و خداوند حقیقت غیر متعین و غیر ظهور یافته‌ای سوای از تجلیات خلقی خویش ندارد.^۲ عزیزالدین نسفی می‌گوید:

«چون دانستی که وجود یکی بیش نیست، اکنون بدان که این وجود هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن، هم خالق است و هم مخلوق، هم رازق است و هم مرزوق، هم ساجد است و هم مسجود، هم عابد است و هم معبود، هم شاهد است و هم مشهود، هم حامد است و هم محمود، هم عالم است و هم

۱. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۵؛ ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، فص اول، ص ۷.

۲. قونوی، صدرالدین، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ص ۱۱۶.

معلوم، هم مرید است و هم مراد، هم قادر است و هم مقدور، هم محب است و هم محبوب، هم عاشق است و هم معشوق، هم مرسل است و هم مرسل، هم خیال است و هم حقیقت و در جمله صفات همچنین می‌داند»^۱.

دکتر سید یحیی یثربی که از محققان عرصه عرفان و تصوف است، از قول عرفا و صوفیه درباره وحدت وجود می‌نویسد:

«هستی حقیقت واحدی است که در باطن با وحدت کامل خویش از هرگونه تفرقه و کثرتی منزّه است و ظاهری دارد که منشأ نمایش کثرت است و این کثرت‌ها ظاهری و خیالی هستند نه واقعی و حقیقی که جناب حضرت حق را دوئی نیست — در آن حضرت من و ما و توئی نیست من و ما و تو و او هست یک چیز — که در «وحدت» نباشد هیچ تمییز»^۲.

حقیقت به منزله آب دریا و پدیده‌ها و حادثه‌ها، همچون امواج و حباب‌اند که در نگرش سطحی، حباب و امواج حقایق جداگانه به نظر می‌رسند؛ اما با یک نظر عمیق، روشن می‌شود که در آنجا هرچه هست آب است و بس و بقیه جلوه‌ها و مظاهر آن آب‌اند و دارای تحقق و ذاتی جداگانه و مستقل نیستند و در حقیقت نیستی‌های هستی‌نما هستند.

موج‌هایی، که بحر هستی راست

جمله — را حباب بود

گرچه آب و حباب باشد دو

در حقیقت حباب، آب بود

پس از این روی هستی اشیا

راست چون هستی سراب بود^۳

بررسی آیات مورد استناد

در این بخش به مهم‌ترین آیه‌هایی که برای اثبات و استناد نظریه وحدت شخصی وجود،

۱. نسفی، عزیزالدین، الإنسان الکامل (نسفی)، ص ۲۷۰.

۲. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز.

۳. یثربی، یحیی، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، ص ۳۸-۳۹.

مورد استناد اهل تصوف قرار گرفته است، پرداخته و ادعای قائلان به وحدت وجود را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۱. آیات قرب

«آیات قرب» از جمله آیه‌هایی می‌باشد که برای اثبات وحدت شخصیه وجود به آن تمسک شده است. در این آیه‌ها خداوند متعال خود را به بندگان، قریب (نزدیک) دانسته است؛ مانند «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ»^۱ ما انسان را آفریدیم و علم داریم به چیزی که نفسش به آن وسوسه می‌کند. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۲ ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر هستیم».

کیفیت استدلال

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «ما از نفس یا رگ گردنش به او نزدیک‌تریم». رگ گردن جزء وجود انسان است و حد فاصلی میان او و انسان وجود ندارد تا خدا در آنجا فرض شود؛ از این رو باید آیه را این‌گونه معنا کرد: ما از انسان، به خودش نزدیک‌تر هستیم؛ بنابراین دویستی در اینجا فرض نمی‌شود تا قرب معنا داشته باشد؛ در نتیجه باید گفت: ما خود انسان هستیم و وجود انسان همان وجود خداست.

عبدالرزاق کاشانی می‌گوید:

«و نحن اقرب اليه من حبل الوريد، تمثيل للقرب المعنوي بالصورة الحسية المشاهدة وانما كان اقرب مع عدم المسافة بين الجزء المتصل به و بينه، لان اتصال الجزء بالشئ يشهد بالبينونة و الاثنية الرافعة للاتحاد الحقيقي و معيته و قربه من عبده ليس كذلك، فان هويته و حقيقته المندرجة في هويته و تحققه ليست غيره بل ان وجوده المخصوص المعين انما هو بعين حقيقته التي هي الوجود من حيث هو وجود و لولاه لكان عدما صرفاً و لا شيئاً محضاً»^۳.

ابن عربی می‌گوید:

۱۵. ق، ۱۶.

۲. ق، ۱۶.

۳. کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات، ج ۲، ص ۲۷۸.

«و نحن اقرب اليه من حبل الوريد و ما خص انسانا من انسان... فلا
قرب اقرب من ان تكون هويته عين اعضاء العبد و قواه و ليس العبد
سوى هذه الاعضاء و القوى. فهو حق مشهود فى خلق متوهم. فالخلق
معقول و الحق محسوس مشهود عند المؤمنين و اهل الكشف و
الوجود. و ما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول و الخلق
مشهود»^۱.

نقد و بررسی

۱. در این استدلال از ظاهر آیه عدول کرده و به تأویل گرویده‌اند. به این صورت که
اقرب بودن را در صورت عدم فاصله، بدون معنا فرض کرده و از واژه قرب، «عینیت»
را برداشت نموده‌اند. در حالی که تأویل قرب به عینیت بدون دلیل موجه است؛ زیرا
در صورت معنا نداشتن قرب، نباید آن را به عینیت و وحدت، تأویل کرد، بلکه
تأویل‌های دیگری هم که از نقل و عقل شاهد داشته باشد، امکان‌پذیر است؛ مانند
تأویل به قرب معنوی. موضوعی که این آیه‌ها و روایت‌ها برای آن، دلالت تام و تمام
دارند، بیان دوئیت میان مخلوق و خالق است؛ زیرا اساساً قرب و بعد، در فرض
وجود دو طرف است و اگر تنها خدا باشد و بس، قرب و بعد معنا ندارد.
۲. هنگام أخذ به تأویل، باید تأویلی کرد که به معنای ظاهری آیه، اقرب باشد که
شاهدی از عقل و نقل نیز داشته و با سیاق آیه نیز سازگار باشد؛ برای مثال در آیه
شریفه: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» مقصود این است که «خداوند متعال حتی به
وسوسه‌هایی که در اعماق دل انسان هست، نیز آگاه است؛ در حالی که خود انسان
گاهی از آن‌ها غافل است و منشأ آن را نمی‌داند». یا در آیه: «إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ
قَلْبِهِ» خداوند متعال دعوت به استجاب خدا و رسول می‌کند و سپس می‌گوید:
«ما می‌دانیم در قلب شما چه می‌گذرد و آیا حقیقتاً و قلباً خدا و رسول را استجابت
کرده‌اید یا خیر». در آیه: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» سخن از لحظه‌های احتضار

۱. ترجمه: خدا در آیه «ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم» انسان خاصی را منظور نداشت... و هیچ قربی نزدیک‌تر از این نیست
که هویت خدا عین اعضا و قوای بنده باشد؛ زیرا بنده چیزی جز همین اعضا و قوا نیست. پس او خدایی است که به صورت
خلقی مورد توهم و تعقل، مشاهده می‌شود. پس نزد مومنان و اهل کشف، خدا محسوس و خلق، معقول است و نزد غیر
از این دو گروه خدا معقول و خلق مشهود و محسوس‌اند. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۸.

و مرگ است که شخص در این لحظه‌ها از ماسوای خود انقطاع حاصل کرده و به اطرافیان‌ش التفاتی ندارد و سیطره و سلطنت و علم الهی به تمام لحظه‌های فرد تعلق می‌گیرد؛ در نتیجه معنای عامی که می‌توان از آیه‌های قرب استفاده کرد، احاطه و سیطره و علم تام حضرت حق به مخلوقات خود و تمام ساحات وجودی و درونی آن‌هاست. ۳. ابعاد و اقرب بودنی که برای انسان متجزی و ذو ابعاد، مطرح است، درخصوص خداوند متعال معنا ندارد؛ زیرا خدا، خود خالق زمان و مکان است و به آنچه خلق کرده است محدود نمی‌شود و به همان اندازه‌ای که به ظاهر سیطره دارد به باطن نیز احاطه و سیطره دارد، پس قرب و بعد مکانی برای حضرت حق بی‌معناست. در روایت‌های زیادی از خداوند مکان و زمان نفی شده^۱ و خداوند، خالق زمان و مکان و مسیطر بر آن‌ها دانسته شده است.^۲

۲. آیات وجه‌الله

دسته دوم از آیه‌هایی که برای وحدت شخصیه وجود به آن‌ها تمسک شده، آیه‌هایی هستند که در آن‌ها واژه «وجه‌الله» به کار رفته است: «فَإَيُّمَا تَوَلَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ»^۳ به هر سمتی که رو کنید آن وجه‌الله است.

کیفیت استدلال

انسان به هر سمتی که رو کند، وجه خداست و وجه، جدای از ذی‌وجه نیست، پس به هر سمت و مکانی که روی و نظر کند در واقع خدا را دیده است، حتی با نظر به خود نیز خدا را مشاهده می‌کند و این همان مبنای وحدت شخصیه وجود است. یا در آیه‌هایی که می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۴ هر چیزی جز خدا ذاتاً معدوم است و وجود ندارد. مشتق (هالک) حقیقت در متلبس بالمبدأ است. آیه شریفه، زمان حال را بیان می‌کند؛ لذا باید این گونه معنا کرد: اکنون هر چیزی نابود و عدم است و فقط وجه‌الله باقی است و وجه‌الله همان خداست، پس همه چیز خدا بوده و غیر از او هیچ چیزی نیست.^۵

۱. کلینی، الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۹۰.

۳. بقره، ۱۱۵.

۴. قصص، ۸۸.

۵. کاشانی، عبدالرزاق، تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۲۲۶.

سید حیدر آملی مقصود این آیه‌ها را همان توحید وجودی صوفیه، یعنی نفی کثرات و اثبات وجود واحد پنداشته و می‌نویسد:

«معنای توحید از نظر لغت و اصطلاح، دو چیز را یک چیز کردن است یا یک چیز شدن دو چیز است. اهل ظاهر می‌گویند: هیچ معبودی جز الله نیست و این توحید اهل شریعت است که نامش توحیدالوهمی است و اما توحید از جهت باطن که -راه اولیاء است- برای نفی وجودهای متعدد و اثبات وجود واحد است. اهل باطن می‌گویند: هیچ وجودی جز الله نیست؛ زیرا خدا فرموده: هر چیزی جز وجه او نابود است و این توحید اهل طریقت و نامش توحید وجودی است».^۱

نقد و بررسی

۱. در تمسک به این آیه‌ها نیز از ظاهر عدول شده و تأویل صورت گرفته است؛ زیرا وجه‌الله به حسب اطلاق لفظی و کلامی با خود الله تفاوت دارد و حتی اگر به نحو جسمانی فرض شود، وجه جزء است و با کل متفاوت است و نمی‌توان حکم جزء را به حکم کل سرایت داد. اگر خداوند متعال ذات، دارای صورت باشد به حسب ظاهر این آیه‌ها، فقط آن صورت باقی می‌ماند و حتی ذات نیز از بین می‌رود.
۲. از واژه «وجه‌الله» معانی مختلفی فهمیده می‌شود (جدای از اینکه ماده وجه و مشتقات آن مثل مواجهه، بر چه معنایی دلالت می‌کنند). چه بسا معنای حقیقی «وجه» قبل از اینکه برای «صورت» وضع شده باشد، در معنای دیگری استعمال شده است. بسیاری از الفاظ متون وحیانی، یک حقیقت شرعیه در آن معانی دارند. همچون واژه صلات که به معنای دعاست، ولی در قرآن کریم برای نماز مرسوم، استعمال شده است. با بررسی معانی وجه در آیه‌های قرآن، می‌توان یافت که معنایی که از وجه‌الله اراده شده، غیر از الله است؛ زیرا در موارد متعددی، امکان استفاده از واژه الله بود، لکن واژه وجه‌الله به کار رفته است. چنان‌که با بررسی موارد مشابهی، که سخن از وجه مخلوقین به میان آمده است، می‌توان فهمید که

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار، ص ۷۵.

مقصود، «صورت ظاهری» شخص نیست، همچون این آیه شریفه: ﴿أَقْرَبُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾.^۱

۳. اگر پذیرفته شود که «وجه‌الله» همان الله است، چگونه از لفظ «هالک»، معنای نیستی و عدم، اراده شده است؟ بعضی از کتاب‌های لغت برای اثبات این موضوع، به خود واژه هلاک که در آیه به کار رفته است تمسک کرده‌اند؛ درحالی‌که این مصادره به مطلوب است.^۲ معنای اولی و ظاهری هلاک و فنا، عدم و نیستی (که معانی فلسفی است) نیست، بلکه آنچه به ذهن تبادر می‌کند «نابود شدن و از بین رفتن عرفی» است و در این معنا فراوان به کار رفته است.^۳

۴. «مشتق به نحو فعلی، حقیقت در متلبس بالمبدأست» لکن استعمال آن در آینده، مجاز نیست و می‌توان از آن، معنای نابود شدن را نیز استفاده کرد. حتی اگر این مشتق را به نحو فعلی بدانیم به این معناست که «الآن همه اشیا نابود شده و از بین رفته‌اند». نابود شدن فرع بر ثبوت اشیاست و هیچ ربطی به وحدت شخصیه وجود ندارد. آیا اگر کسی بگوید فلان شیء نابود شده است، دیگران به ذهنشان خطور می‌کند که از ابتدا نبوده و وجود نداشته است؟! حتی اگر «هالک» و «فان» به معنای نیستی و عدم فلسفی دانسته شود با تقاریر دیگری از وحدت وجود هماهنگ شده که آن را به جهله صوفیه نسبت می‌دهند و آن به معنای هیچ‌وپوچ بودن حقیقی و خیال محض بودن عالم است و نسبت دادن وجود به اشیا به صورت عرضی و مجازی، نیاز به قرینه دارد. حال باید پرسید که از کجای آیه‌های شریفه، این قرینه استفاده شده که مقصود خدای تعالی از «کل شیء» این است که وجود به صورت مجازی به اشیا نسبت داده شده است؛ درحالی‌که در آیه‌هایی فرموده است: «کل شیء هالک» و این دلالت بر ثبوت ابتدایی و سپس نابود شدن دارد؟! همچنین در آیه ﴿فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا﴾ واژه «أین» ظرف مکان است و در این آیه شریفه، وجود ظرف مکان و خود شخص ثابت شده و این نشانه پذیرش کثرت و تعدد حقیقی است؛

۱. یونس، ۱۰۵.

۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات، ص ۸۴۴.

۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۷۷.

درحالی که بنابر مبنای وحدت شخصیه وجود، چیزی غیر از خدا وجود ندارد.

مفسران حقیقی قرآن، اهل بیت علیهم السلام هستند و آن‌ها معنای وجه را امامان معصوم علیهم السلام دانسته و در برخی از روایت‌ها وجه را همان دین خدا دانسته‌اند.^۱

۳. آیات توحید افعالی

دسته دیگر از آیه‌های مورد استناد وحدت وجودیان، آیه‌های موسوم به توحید افعالی در قرآن کریم است. این آیه‌ها بیان می‌کنند که هر عملی که از موجودی سر می‌زند، با نیرو و اراده خدا انجام می‌شود؛ مانند آیه شریفه: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۲؛ شما آن‌ها را به قتل نرسانده‌اید، بلکه خدا آن‌ها را به قتل رساند و شما تیر نینداخته‌اید هنگامی که تیر را در کمان می‌کشیدید و می‌انداختید، بلکه خداوند متعال تیر را انداخت.^۳ «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ»^۴؛ آیا آن‌ها ندانستند که خداوند متعال توبه را می‌پذیرد و صدقه را می‌گیرد.^۵ «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۶؛ شما هیچ چیزی را اراده نمی‌کنید مگر اینکه خدا اراده کرده باشد. بدون اینکه خدا بخواهد انسان نمی‌تواند چیزی را بخواهد.^۷

کیفیت استدلال

در این آیه‌ها، تمام افعال بشر به خدا نسبت داده شده است؛ مانند نسبت دادن فعل قتل و پرتاب سنگ‌ریزه و ... یعنی در همان موطنی که نسبت فعلی به انسان داده می‌شود، از او سلب شده و آن فعل به خدا هم نسبت داده می‌شود، پس باید گفت: ذات انسان هم مانند فعل او، با ذات خدا یکی است و اساساً انسان و مخلوقی غیر خدا وجود ندارد که فعل بدو منسوب باشد.^۸

۱. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ جَلِيسَ لَابِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ فَيَهْلِكُ كُلُّ شَيْءٍ وَبَقِيَ الْوَجْهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُوَصَّفَ بِالْوَجْهِ وَلَكِنْ مَعْنَاهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَالْوَجْهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ.

صدوق، توحید، ص ۱۴۹؛ باب تفسیر قول الله عز وجل كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.

۲. انفال، ۱۷.

۳. توبه، ۱۰۴.

۴. الإنسان، ۳۰.

۵. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۸۵؛ لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ص ۱۳۱.

سید حیدر آملی می نویسد:

«هیچ فاعل و هیچ موجودی جز خدا وجود ندارد که همو به اعتبار
اطلاقش خداست و به لحاظ تقییدش معبود است. پس ذات عبد به
همان عدم خود باقی است. پس عبد و عبادت، محو و نابودند. چنان که
خدا فرمود: تو نبودی که تیر انداختی، بلکه خدا انداخت.»^۱

نقد و بررسی

۱. ظاهر این دسته از آیه‌ها همانند آیه‌های گذشته دلالتی بر وحدت شخصی وجود ندارد. باری در این آیه‌ها بعضی از افعال همانند کشتن، رمی، پذیرش صدقه، رازقیت، فعل خدا دانسته شد؛ اما در خارج، یک «فعل» و یک «صاحب فعل» وجود دارد و بین فعل و صاحب فعل، جدایی و انفکاک هست و نمی‌توان گفت خود فعل، عیناً همان صاحب فعل است. خداوند متعال در این آیه‌ها به حسب ظاهر، «فعل» را به خود نسبت داده است؛ به عبارت دیگر، خداوند وجود انسان را نفی نکرده است، بلکه تنها صدور فعل را از آن‌ها نفی می‌کند؛ درحالی که برای اثبات نظریه وحدت وجود، باید وجود انسان و ماسوی الله هم نفی شود.
۲. نسبت دادن افعال به خدا، به معنای پذیرش وحدت وجود نیست، بلکه تبیین‌های مختلف دیگری هم دارد. یک تبیین این است که گفته شود: چون خداوند قدرت جسمی و روحی و توفیق به افعال نیک و غیره را به انسان عطا کرده است، اصل فعل را هم به خود نسبت می‌دهد یا در مواردی همچون آیه ﴿وَمَارَمَيْتَ﴾؛ چون یاری خاص خدا مطرح بوده و ریگ‌ها به صورتی معجزه‌آسا موجب شکست مشرکان، دشمن پیامبر، شدند عمل پرتاب ریگ به خداوند نسبت داده شده است.
۳. در تمام این آیه‌های شریفه، خداوند متعال، ابتدا نسبت فعل را به انسان می‌دهد و سپس از او نفی می‌کند ﴿وَمَارَمَيْتَ﴾؛ پس خداوند متعال وجود انسان‌ها و مخلوقات دیگر را ثابت می‌کند و از طرفی دیگر وجود خود را نیز ثابت می‌نماید و احکامی را به آن‌ها نسبت می‌دهد همچنان که احکامی را به خود نسبت داده

۱. آملی، سید حیدر، تفسیر محیط الاعظم، ج ۵، ص ۲۴۰.

است.^۱ تمام این قراین نشان می‌دهد که میان خدا و مخلوق، دوئیت حقیقی است

و استفاده وحدت وجود، حتی با تأویل‌های بعید نیز امکان‌پذیر نیست.

۴. طبق مبنای صوفیه، تمام افعالی که در دنیا انجام می‌شود، اعم از افعال شرارت‌آمیز

و پلید و نادرست، همه فعل خداست و انسان هیچ نقشی در انجام افعال ندارد؛

زیرا اساساً انسانی وجود ندارد و این سخن تالی فاسدهای متعددی دارد که از جمله

این تالی فاسدها بحث جبر است.^۲

طبق این مبنا باید گفت: شمر نبود که امام حسین (ع) را سر می‌برید، بلکه خدا چنین

کاری انجام می‌داد و ابن ملجم نبود که فرق امیرالمؤمنین علی (ع) را شکافت، بلکه خدا

شکافت؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو

زانکه این را من نمی‌دانم ز تو

آلت حق تو فاعل دست حق

چون ز من بر آلت حق طعن و دق^۳

در حالی که از نظر عقلی و عرفی و دینی، نمی‌توان چنین نسبتی را پذیرفت.

۴. آیات سوره حدید

از جمله آیه‌هایی که کراراً مورد استناد وحدت وجودیان قرار گرفته است، آیه‌های ابتدایی

سوره حدید است که خداوند متعال می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ».^۴

کیفیت استدلال

در شریفه مذکور، وصف اول و آخر و ظاهر و باطن بودن را تنها به خدا متصف کرده و

چون لسان آیه حصر است، باید گفت: همان نظر قائلین به وحدت وجود را بیان می‌کند

که سرتاسر عالم از ازل تا ابد و از ظاهر تا باطن را خدا و صفات و افعال او می‌دانند.^۵

سید حیدر آملی می‌نویسد:

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۱۱۵.

۲. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص، ص ۲۱۱.

۳. مولوی، مثنوی، ص ۱۵۴.

۴. الحدید، ۳.

۵. آملی، سید حیدر، تفسیر محیط الاعظم، ج ۳، ص ۲۱۵؛ یزدان‌پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۲۷۰.

«أنه إذا لم يكن في الخارج إلا هو فكلّ معبود في الحقيقة لا يكون إلا هو، لقوله: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱.

نقد و بررسی

۱. این شریفه ظهور در وحدت شخصی وجود ندارد؛ زیرا آیه تنها می‌فرماید: موجود «اول» و «آخر» و چیزی که به نحو مطلق «ظهور» و «بطون» دارد خداست. خداوند متعال فرمود: «این چهار چیز، وصف خداست». حال چگونه این چهار وصف را به معنای همه موجودات دانسته و می‌گویند: خدا تمام هستی و تنها وجود هستی است؟ به عبارت دیگر، آیه شریفه نمی‌گوید که خدا اول و آخر و ظاهر و باطن هستی یا کثرات یا موجودات است و واژه «هستی» یا «همه موجودات» به عنوان «مضاف‌الیه» در آیه نیامده، بلکه صوفیان این واژگان را در تبیین مباحث به آن افزوده‌اند تا دلالت بر معنای مورد نظر خود داشته باشد.^۲

۲. اگر آیه این گونه بود: «الْأَوَّلُ هُوَ، الْآخِرُ هُوَ، الظَّاهِرُ هُوَ، الْبَاطِنُ هُوَ»، لسان آیه به حصر نزدیک‌تر بود و اگر الف‌ولام را ماهیت و جنس یا استغراق معنا بدانیم، چه بسا دلالت بر حصر داشت؛ لکن ممکن است الف‌ولام عهد باشد؛ یعنی یک اول و آخر و ظاهر و باطن خاصی مورد نظر خداوند متعال بوده است، چنان‌که روایت‌هایی، این دیدگاه را تأیید می‌کنند.^۳ مضافاً بر اینکه لفظ «هو» مقدم شده است؛ از آن‌رو در ترجمه باید گفت: او اول است؛ یعنی اول از همه مخلوقات بوده است. او آخر است و او ظاهر و باطن است؛ یعنی ظهور و بطون دارد. همچنان‌که

۱. ترجمه: از آنجاکه درحقیقت، جز خداوند وجود ندارد، پس هر معبودی درحقیقت جز خدا نیست؛ به دلیل این سخن خدا که فرمود: او اول و آخر و ظاهر و باطن است. آملی، سید حیدر، تفسیر محیط الاعظم، ج ۴، ص ۳۵۵.

۲. جالب اینجاست که این صفات حتی به صورت مفرد آمده و نفرموده خدا اول‌ها و آخرها و ظاهرها و باطن‌هاست که مجموع آن‌ها را مجموع موجودات دانسته و بگوییم همه چیز خداست.

۳. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ فَضِيلِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي يَغْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ قُلْتُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ عَرَفْتُهُ وَ أَمَّا الْآخِرُ فَيَبِينُ لَنَا تَفْسِيرُهُ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نَقْصَانٍ وَ مِنْ نَقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَ لَا تَخْتَلِفُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تَرَاباً مَرَّةً وَ مَرَّةً لَحْماً وَ دَمًا وَ مَرَّةً رُفَاتًا وَ رَمِيمًا وَ كَالْبَيْسَرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحًا وَ مَرَّةً بَسْرًا وَ مَرَّةً رَطْبًا وَ مَرَّةً ثَمَرًا فَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ وَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ. كليني، الكافي (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۱۵.

وقتی گفته می‌شود: «هو العالم و هو السامع و هو القادر» مقصود این نیست که هیچ موجودی علم و شنوایی و قدرت ندارد؛ در نتیجه لسان آیه، حصر نیست.

۳. در انتهای همین آیه شریفه، می‌فرماید: «وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ»؛^۱ خداوند متعال به هر چیزی علم دارد که این اثبات شیئیت و تعدد و تکثر و اختلاف دیگر اشیاست و اینکه خداوند متعال در مقابل آن‌ها قرار داشته و به آن‌ها علم دارد. لسان و ظهور آیه، کثرت حقیقی را می‌رساند و نه مجازی.

۴. در روایت‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) معنای این واژگان ذکر شده است، به طوری که هیچ شباهت و سنخیتی با دیدگاه وحدت وجود پیدا نمی‌کند.

امام کاظم (علیه‌السلام) درباره معنای اول و آخر فرمودند:

«وَهُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ - وَ الْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَ هُوَ الْقَدِيمُ وَ مَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحْدَثٌ تَعَالَى»؛^۲ اول است؛ یعنی هیچ چیزی قبل از او نبود و آخر است؛ یعنی پس از هر چیزی باقی است و قدیم می‌باشد و ماسوی الله مخلوق و محدث است.

امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) درباره معنای ظاهر و باطن فرمود:

«مَعَاشِرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُسْلِمِينَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَثْنَى عَلَى نَفْسِهِ فَقَالَ هُوَ الْأَوَّلُ يَعْنِي قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ الْآخِرُ يَعْنِي بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ وَ الظَّاهِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَ الْبَاطِنُ لِكُلِّ شَيْءٍ سِوَاهُ عِلْمُهُ عَلَيْهِ...»؛^۳ ای مؤمنین و مسلمان‌ها، خدای عز و جل خود را ستوده و ثنا گفته و فرموده است که او اول است؛ یعنی پیش از هر چیز و آخر است؛ یعنی بعد از هر چیز و بر هر چیز ظاهر (غالب) است و بر هر چیز باطن است، [یعنی] علم او بر [تمام اجزاء] آن چیز یکسان است.

۵. سوره توحید

سوره مبارک توحید و آیه‌های «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ»؛^۴ به خصوص واژه «أحد» و «صمد»

۱. سوره حدید، ۳.

۲. صدوق، التوحید، ص ۷۶.

۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۳۹، ص ۳۴۸.

۴. اخلاص، ۱-۲.

از جمله عباراتی هستند که برای اثبات وحدت شخصی وجود، به آن‌ها تمسک شده است.

کیفیت استدلال

در روایت‌ها آمده است که أَحَد بودن خداوند، مثل یک باب اعداد نیست که در مقابل آن دو و اعداد دیگر قرار داشته باشد «أحد بلا تأویل عدد».^۱ خدا «یک و تک» است به این معنا که در وجود و صفات و افعال، دویی ندارد. دو نداشتن خدا در وجود، به این معناست که وجودی غیر خدا نیست و هر چه هست وجود خداست.^۲

نقد و بررسی

۱. احد در لغت به معنای یک و فرد است که جمع آن آحاد است و چنان‌که از ظاهر آیه‌ها و روایت‌ها مشهود است، احد به این معناست که پروردگار و رب و خالق و الله و إله و آنکه مستجمع جمیع کمالات است، فقط خداوند متعال است و چیز دیگری که هم‌شأن و هم‌رتبه خداوند باشد، وجود ندارد. خداوند متعال در این رتبه و خالقیت و ربوبیت و کمالات، منحصر به فرد و یکتاست و هیچ شراکتی با کسی ندارد. خدا در وجود هم با مخلوقات اشتراک نداشته و یکتاست؛ زیرا وجود مخلوقات، ممکن بوده و وابسته به غیر است؛ اما وجود خدا وابسته به غیر نیست و بالذات است.^۳

۲. باری در روایت‌ها آمده است که خداوند متعال واحد عددی نیست (بلا تأویل عدد) و احد است و این بدان معناست که خداوند همچون یک عددی نیست که بتوان برای او دومی و سومی و... فرض کرد، بلکه او یگانه و بدون شبیه و نظیر است و هیچ‌گونه کثرت و تعددی در ذاتش راه ندارد.

حتی برخی فلاسفه هم برای «احد» دو معنا ذکر کرده‌اند که چنین است:
۱. قابل تکثر و تعدد نیست؛^۴

۱. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۴۰.

۲. ملاصدرا، شرح أصول کافی، ج ۴، ص ۸۸.

۳. البته باید توجه داشت که خدا و مخلوقات در مفهوم وجود که همان نفی عدم و اثبات هستی است، اشتراک دارند؛ اما از اشتراک در مفهوم وجود، نمی‌توان اشتراک در مصداق وجود را نتیجه گرفت و این خطایی است که بسیاری مرتکب شده‌اند.

۴. سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۳۷.

۲. خداوند متعال در صفاتش نظیری ندارد.^۱

مورد دوم را می‌توان به همین معنای اول بازگرداند، به این صورت که بگوییم: خداوند متعال قابل تکثر و تعدّد نیست و به همین دلیل ذاتش نظیری در ذهن و وهم و تصوّر ندارد.

بررسی مبانی و روش های استناد

در این بخش سعی داریم برخی از مهم‌ترین ابهامات و اشکالاتی را که به نحوه استناد صوفیه به آیات وجود دارد، از دیده بگذرانیم.

۱. اشکال روشی

یکی از اصلی‌ترین اشکال‌هایی که به عمده استنادات دینی اهل تصوف وارد است، اشکال روشی است. آن‌ها به صورت روشمند و طبق قواعد مقبول علمی، به متون و حیانی استناد نمی‌ورزند، بلکه رویه آن‌ها استناد به یک آیه یا روایت یا حتی کلمه و جمله‌ای از روایت، بدون لحاظ داشتن قرائن پیرامونی و بدون نظاره مجموعه آیه‌ها و روایت‌ها، هم‌خانواده و هم‌راستاست که این روش نزد اهل فن مردود است؛ زیرا برای استناد یک مطلب به خدای متعال، آن هم با اهمیت بالایی مثل خداشناسی، باید کلمات و عبارات صادره از دین درخصوص آن موضوع را ملاحظه و مذاقه نمود؛^۲ اما صوفیان، درحالی برای اثبات توحید از برخی الفاظ قرآن استفاده کرده‌اند که روایت‌ها و آیه‌های زیادی در نفی دیدگاه آن‌ها وجود دارد و حتی در ذیل همان آیه هم انگاره آن‌ها رد شده است.

۲. اشکال تمسک به تشابهات

اگر یک لفظ، دارای چندین معنای مختلف بود، به طوری که هرکس می‌توانست ظاهر لفظ را در معنای مورد نظر خود حمل کند، آن لفظ متشابه خواهد بود و ما نمی‌توانیم با تمسک به یک لغت متشابه، نظام توحیدی عظیمی را بپذیریم که پیامدها، لوازم و بایسته‌های فراوان و متفاوتی برای زندگی دنیوی و اخروی انسان داشته و تکلیف زندگی ابدی در روز قیامت او را مشخص می‌کند. بسیاری از استنادات صوفیه به آیه‌ها و روایت‌ها، در زمره همین تشابهات قرار می‌گیرد و صرفاً با تأویل آیه‌ها، امکان رسیدن به مقصود صوفیه

۱. همان، شرح الأسماء الحسنى، ج ۱، ص ۱۲۵، مکتبه بصیرتی.

۲. خدای متعال در قرآن کریم این روش استناد را با عبارت ذیل مذمت می‌کند:

النساء، ۱۵۰: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ...»

هست. این درحالی است که ابن عربی و دیگر صوفیان، تأویل گران را نکوهش کرده و جایگاه آن‌ها را دوزخ می‌دانند.^۱

۳. اشکال تحریف معنا و قلب محتوا

مفهوم‌سازی نظام‌مند و دخل و تصرف و تغییر دادن معانی الفاظ دینی، از دیگر اشکالات وارده به صوفیان است که منجر به مغالطه اشتراک لفظی می‌شود. صوفیان، لغتی را که در نصوص دینی، معنای مشخصی دارد، اخذ کرده و معنایی عرفانی بر تن آن پوشانده‌اند و براساس این معنای جدید، لوازمی بر آن مترتب کرده‌اند و این ناشی از خلط اصطلاحات و تعابیر دو نظام و جهان‌بینی کاملاً متفاوت است.

اگر لفظ و عنوانی به صورت مبهم و متشابه در نظام اعتقادی مذهب تشیع بیان می‌شود، باید آن را در همان قالب و نظام اعتقادی و جهان‌بینی مذهب تشیع معنا کرد نه اینکه آن را در چارچوب نظام عرفانی و با معانی و اصطلاحات رایج آن معنا کنیم؛ برای مثال واژه «لقاء الله» که باید دید در آیه‌ها و روایت‌ها در چه معنایی به کار رفته است و مقصود چه موضوعی است؟ آیا مقصود صرف یقین و قطع به توحید و حشر است یا مقصود شهود ذات خدا یا فانی شدن در ذات خدا یا موارد دیگر می‌باشد؟ معنای لقاء در روایت‌ها بیان شده است و هرگز به معنای شهود ذات خدا نیست؛ درحالی‌که عرفا چنین معنایی را لحاظ کرده‌اند. در کتاب شریف توحید شیخ صدوق، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به صراحت لقاء را نهایت یقین و ایمان دانسته‌اند:

«مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ يَعْنِي مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِأَنَّهُ
مَبْعُوثٌ فَإِنَّ وَعْدَ اللَّهِ لَآتٍ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَالَلِّقَاءُ هَاهُنَا لَيْسَ
بِالرُّؤْيَا وَاللِّقَاءُ هُوَ الْبَعْثُ»^۲

۴. تنافی با قاعده لطف

۱. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۵۷ و ج ۲، ص ۳۱۹.
در جای دیگر می‌گوید:

اهل تأویل به ادراک حقیقت نمی‌رسند و مرتکب حرام شده‌اند و روز قیامت خداوند متعال از آن‌ها بازخواست می‌کند؛ چون آن‌ها از ظاهر قرآن دست برداشته و آن را تأویل کرده‌اند و کار حرام انجام داده‌اند و خدا هم روز قیامت از این‌ها بازخواست می‌کند. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲. صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۲۶۷.

قاعده لطف در علم کلام به معنای لزوم انجام کاری ازسوی خداست که به سبب آن، مُکَلَّف، به اطاعت، نزدیک و از گناه دور می شود.^۱ متکلمان امامیه از این قاعده در اثبات عقلی بسیاری از اعتقادات اسلامی مانند لزوم تشریع تکالیف دینی، لزوم ارسال پیامبران، لزوم تعیین و نصب امام و غیره بهره برده اند. بر همین اساس باید گفت: معرفی توحید و خداشناسی به عنوان اولین و مهم ترین اصل دین، اگر به صورت واضح و آشکار نباشد، در تنافی با قاعده لطف است.

توحید در دین به حدی اهمیت دارد که باید با الفاظ مختلف و عبارات متعدد، بدان تصریح شود و جای تأویل و توجیهی نداشته باشد؛ زیرا توحید پایه ایمان انسان را تشکیل داده و سعادت و کمال او را رقم می زند. حال اگر توحید اسلام، همان نظریه وحدت وجود باشد، اکثریت مسلمانان در طول تاریخ چنین دیدگاهی نداشته، بلکه حتی عنوان و نام آن را هم نمی دانند.

۵. فهم نوظهور و متأخر

اولین رگه های پیدایش نظریه وحدت وجود به قرن ششم ه. ق می رسد. بر همین اساس استناد به آیه ها و روایت ها برای اثبات وحدت وجود نیز فهمی متأخر و نوپدید است و اصحاب رسول خدا و امامان اهل بیت علیهم السلام دست کم در سه قرن ابتدایی اسلام، چنین برداشتی از این متون وحیانی نداشته اند و در آثار خود هم کوچک ترین اشاره ای به مدلول آن نکرده اند؛ در حالی که فهم و برداشت مخاطبان اولیه وحی در صدر اسلام، نقشی تعیین کننده در معناشناسی واژه ها دارند. از این موضوع فهمیده می شود که متون مورد استناد قائلان به وحدت وجود، چنین ظرفیتی نداشته و نباید این نظریه نوپدید را با تأویل های بعید، حمل بر دین کرد.

اگر بگویند فهم بشر روبه تکامل است و مردم اعصار پیشین، گنجایش درک و تحمل این نظریات را نداشتند، پاسخ می گوئیم:

اولاً) در بحث از خداشناسی، که مرز توحید و شرک با جابه جا کردن یک واژه و تغییر در معنای یک کلمه دگرگون می شود، نمی توان چنین سخنی را بیان کرد؛ زیرا باید حکم به شرک و کفر بخش عمده ای از مسلمانان کنیم.

۱. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶.

لازمه این سخن، قائل شدن به شرک مسلمانان و شیعیان دست‌کم در پنج قرن ابتدایی اسلام است که _نعوذبالله_ اهل بیت علیهم‌السلام و اصحاب بزرگوار آن‌ها نیز شامل همین حکم می‌شوند.

مضاف بر اینکه حتی در مسائل ظاهری دین و امور فقهی هم، فهم مخاطبان اولیه را ملاک قرار می‌دهند، پس چطور در گوهر و حقیقت دین که توحید باشد، فهم آن‌ها ملاک نیست؟

ثانیاً) اینکه گفته شود، فهم متأخرین کامل‌تر از متقدمین است، در مواردی جاری است که بین این دو فهم، تعارض و تضادی نباشد و سخن از امور مقول به تشکیک و نسبی باشد تا بتوان گفت در گذشته کمتر بود و امروزه بیشتر و عمیق‌تر شده است؛ مثلاً در مباحث امامت، فهم برخی از قاصرین در قرون گذشته بسی کمتر بود و امام را دارای مقام عصمت مطلق و علم غیب و غیره نمی‌دانستند و ۱۰ درصد از ۱۰۰ درصد مقامات حضرات را تصدیق می‌کردند؛ اما در قرن‌های بعد این فهم ازدیاد پیدا کرد و کامل شد و مقام امام را بهتر شناختند، تاجایی که به بیش از ۹۰ درصد از مقامات حضرات تصدیق صورت گرفت؛ اما در بحث توحید و در مانحن فیه، این مقایسه جاری نمی‌شود؛ زیرا اساساً فهم گذشتگان از خدا، با فهم متأخرین (قائلین به وحدت شخصی وجود) متعارض است. خدای پیشینیان، یک خدای تنزیهی بود که جهان خلقت را آفرید و آن را هدایت و تدبیر می‌کند؛ اما خدای وحدت وجود، مساوی است با هستی مطلق که چیزی را نیافریده، بلکه خودش به صورت‌های مختلف ظاهر شده است. از نظر منطقی، بین این دو نظریه، تضاد حاکم است و این‌ها با ادعای کامل شدن فهم بشر، قابل جمع نیستند.

نتیجه

اگرچه نخستین نظریه‌پردازان نظریه وحدت وجود، این دیدگاه را حاصل مکاشفه‌های عرفانی و تجارب باطنی خود دانسته‌اند؛ اما در سال‌های بعد و در میان طبقات دیگر از نویسندگان صوفیه، تلاش شده است که نظریه وحدت وجود از دل آیه‌های قرآن کریم نیز استخراج و استنباط شود. این نوشتار سعی داشت در دو بخش، ادله قرآنی وحدت شخصی وجود را بررسی کند. در نگاه عام و زیربنایی، اشکالات روشی و مبنایی صوفیه در استناد به آیه‌ها مورد بررسی قرار گرفت و بیان شد که فارغ از مستندهایی که برای وحدت وجود ذکر می‌شود، این شیوه استناد به متون وحیانی، از نظر روشی دچار اشکال

بوده و از اصول اولیه تحقیقات علمی به دور است. همچنین در بخش ابتدایی در نگاهی مصداقی، چندی از مهم‌ترین آیه‌های مورد استناد وحدت وجودیان، مورد بحث و نظر قرار گرفت و دانستیم که از مفاهیم و مدلول‌های ظاهری و باطنی این آیه‌های شریفه، نظریه وحدت شخصی وجود و قول به عینیت خالق و مخلوق به دست نخواهد آمد، بلکه در سرتاسر آیه‌های شریفه، سخن از دوئیت و تمایز خلق و خالق است و هر نوع تأویل کثرت به وحدت، نیازمند تکلف بسیار و قول بدون دلیل است. موضوع این نوشتار تنها مهم‌ترین ادله قرآنی وحدت وجود بود و بررسی تفصیلی دیگر ادله نقلی صوفیان، به تحقیقات مفصل و متعدد دیگری نیاز دارد که پژوهشگران این عرصه باید به سرانجام برسانند.



منابع

- (۱) ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم: الزهراء، تهران.
- (۲) ابن عربی، محمد بن علی، (۲۰۰۴)، التجلیات الإلهیة، اسماعیل بن سودکین نوری، چاپ دوم: دارالکتب العلمیة، بیروت.
- (۳) زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، ارزش میراث صوفیه، چاپ هفدهم: امیرکبیر، تهران.
- (۴) سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۶ق)، شرح المنظومة، نشر ناب.
- (۵) سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء الحسنی، مکتبه بصیرتی، (بی تا).
- (۶) سید مرتضی، (۱۴۱۱ق) الذخیره فی علم الکلام، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
- (۷) عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۲)، مقاله ابن عربی، تاریخ فلسفه در اسلام، غلامرضا اعوانی، نشر دانشگاهی.
- (۸) قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول: قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۹) کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، مجید هادی زاده، چاپ اول: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
- (۱۰) مجهول، (۱۴۲۵ق)، کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، نمری، محمد عبدالکریم، چاپ دوم: دارالکتب العلمیة، بیروت.
- (۱۱) یثربی، یحیی، (۱۳۷۵ش)، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، بوستان کتاب، قم.