

وحدت چرخ

سفر

محمد علی صابری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرّ فاش!

نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود



دکتر محمد علی صابری



سرشناسه	: محمد علی صابری، ۱۳۵۶
عنوان	: سرفاش! (نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود)
مشخصات نشر	: مکتبه الصدیقه الشهیده، ۱۴۰۰
شابک	: ۹۷۸-۶۲۲-۹۸۲۰۸-۳-۴
فهرست نویسی	: فپا
موضوع	: توحید وحدت وجود
موضوع	: کلام فلسفه و عرفان
رده بندی کنگره	: ۱۴۰۰، ۲ س ۲ ص ۴/۲۸۶ BP
رده بندی دیویی	: ۲۷۹/۸۳
شماره مدرک	: ۷۵۴۱۵۴۱
فروست	: مطالعات شیعی



سرفاش!

نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

دکتر محمد علی صابری

ناشر: مکتبه الصدیقه الشهیده | نوبت چاپ: اول، تابستان ۱۴۰۰ | تیراژ: ۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: یاس | طراح جلد: مهدی دلجو

مرکز پخش: قم، بلوار عمار یاسر، بین کوچه ۳۲ و ۳۴، پ ۶، تلفن: ۰۹۱۹۳۹۰۸۹۵۰

فروشگاه: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه ۲، پ ۲۲۰

قیمت: ۱۶۰/۰۰۰ تومان

پیشکش به آموزگاران توحید،

چهارده نور پاک

پس از حمد و ثنای پروردگار یکتا، سپاس فراوان دارم از:
پدر و مادر عزیزتر از جانم،
همسر شکیبا و فرزندان نازنینم،
و استاد اندیشمند و متکلم گرانمایه، جناب شیخ حسن میلانی
که بنیاد این نوشتار، وام دار افاضات و تألیفات ارزشمند ایشان است.

نوشتار پیش رو در اصل رساله دکتری اینجانب با عنوان «بررسی
ادله قرآنی و روایی وحدت وجود با تکیه بر آرای دانشمندان شیعه» بوده
که شهریور ۱۳۹۷ از آن دفاع و موفق به کسب درجه «عالی» شده است.
بجاست سپاسگزاری کنم از اساتید ارجمند:

دکتر پرویز رستگار، استاد راهنما
دکتر محسن قاسم پور، استاد مشاور
و داوران محترم، آقایان: ..

دکتر محمد رضایی، دکتر دشت بزرگی و دکتر عباسی مقدم

فهرست

پیشگفتار.....	۱۷
فصل اول:	۲۱
کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن.....	۲۱
۱-۱- کلیات.....	۲۳
۱-۱-۱- موضوع پژوهش.....	۲۳
۱-۱-۲- پیشینه پژوهش.....	۲۴
۲-۱- تعریف وحدت وجود و نتایج آن.....	۲۸
۱-۲-۱- تعریف وحدت وجود.....	۲۸
۱-۲-۱-۱- تعابیر «مطلق و مقید»، «نامتناهی و منتهای» در تبیین وحدت وجود.....	۳۵
۱-۲-۱-۲- وحدت موجود، وحدت شخصی وجود، وحدت تشکیکی وجود.....	۵۱
۲-۲-۱- نتایج وحدت وجود.....	۵۶
۱-۲-۲-۱- نفی خلقت و آفرینش.....	۵۶
۲-۲-۲-۱- متجزی دانستن ذات خداوند.....	۶۱
۲-۲-۳-۱- تأیید پرستش غیر خدا.....	۶۹
۲-۲-۴-۱- پلورالیسم مطلق و صلح کل.....	۷۹
۲-۲-۵-۱- جبرگرایی.....	۸۷

فصل دوم:	۹۷
بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود	۹۷
۱-۲- آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»	۱۰۰
۱-۱-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود	۱۰۰
۲-۱-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود	۱۰۱
۳-۱-۲- تفسیر مشهور از آیه	۱۱۱
۴-۱-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه	۱۱۸
۵-۱-۲- تفسیر آیه در روایات	۱۱۹
۲-۲- آیه «فَقَرَّ وَجْهَ اللَّهِ»	۱۲۳
۱-۲-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود	۱۲۳
۲-۲-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود	۱۲۴
۳-۲-۲- تفسیر مشهور از آیه	۱۳۶
۴-۲-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه	۱۴۲
۵-۲-۲- تفسیر آیه در روایات	۱۴۳
۳-۲- آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ»	۱۴۴
۱-۳-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود	۱۴۵
۲-۳-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود	۱۴۵
۳-۳-۲- تفسیر مشهور از آیه	۱۵۳

۱۵۶	۴-۳-۲- تفسیر آیه در روایات
۱۵۸	۵-۳-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
۱۶۱	۴-۲- آیه ﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾
۱۶۱	۲-۴-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود
۱۶۲	۲-۴-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود
۱۶۹	۳-۴-۲- تفسیر مشهور از آیه
۱۷۵	۴-۴-۲- تفسیر یا تأویل آیه در روایات
۱۷۶	۵-۴-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
۱۷۸	۵-۲- آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾
۱۷۸	۲-۵-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود
۱۷۹	۲-۵-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود
۱۸۷	۳-۵-۲- تفسیر مشهور از آیه
۱۹۷	۴-۵-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
۱۹۹	۵-۵-۲- تفسیر آیه در روایات
۲۰۰	۶-۲- آیه ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾
۲۰۰	۲-۶-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود
۲۰۱	۲-۶-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود
۲۱۰	۳-۶-۲- تفسیر مشهور از آیه

۱۰ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

- ۲۱۵..... ۴-۶-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
- ۲۱۶..... ۵-۶-۲- تفسیر آیه در روایات
- ۲۱۷..... ۷-۲- آیه ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
- ۲۱۸..... ۱-۷-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود
- ۲۱۸..... ۲-۷-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود
- ۲۲۸..... ۳-۷-۲- تفسیر مشهور از آیه
- ۲۳۱..... ۴-۷-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
- ۲۳۵..... ۵-۷-۲- تفسیر آیه در روایات
- ۲۳۷..... ۸-۲- آیه ﴿حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾
- ۲۳۷..... ۱-۸-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود
- ۲۳۸..... ۲-۸-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود
- ۲۴۶..... ۳-۸-۲- تفسیر مشهور از آیه
- ۲۵۳..... ۴-۸-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
- ۲۵۴..... ۵-۸-۲- تفسیر آیه در روایات
- ۲۵۵..... ۹-۲- آیه ﴿كُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾
- ۲۵۵..... ۱-۹-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود
- ۲۵۶..... ۲-۹-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود
- ۲۶۸..... ۳-۹-۲- تفسیر مشهور از آیه

۲۷۰	۲-۹-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه
۲۷۲	۲-۹-۵- تفسیر آیه در روایات
۲۷۵	فصل سوم:
۲۷۵	بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود
۲۷۷	۳-۱- حدیث «کنز مخفی»
۲۷۸	۳-۱-۱- گونه‌های مختلف متن حدیث
۲۷۹	۳-۱-۲- سیر تاریخی نقل حدیث
۲۸۸	۳-۱-۳- «کنز مخفی» در منابع حدیثی و دیدگاه عالمان شیعه و سنی
۲۸۹	۳-۱-۴- «کنز مخفی» در غیر از منابع حدیثی و دیدگاه عالمان شیعه و سنی
۲۹۴	۳-۲- حدیث «رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»
۲۹۵	۳-۱-۲- سیر تحوّل متن روایت در گذر زمان
۲۹۷	۳-۲-۲- سیر تحوّل در انتساب روایت
۳۰۷	۳-۲-۳- نتیجه
۳۰۷	۳-۳- حدیث «لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»
۳۰۸	۳-۱-۳- ذکر «یا من لا هوَ إِلَّا هو» در آثار متصوفه و غیر آنها (بجز منابع روایی)
۳۱۲	۳-۲-۳- ذکر «یا من لا هوَ إِلَّا هو» در منابع روایی
۳۱۵	۳-۳-۳- بررسی سند ذکر «یا من لا هوَ إِلَّا هو»
۳۱۹	۳-۴- حدیث «حبل»

- ۳۲۰-۱-۴-۳- استناد به این متن در متون صوفیه و عرفا ۳۲۰
- ۳۲۲-۲-۴-۳- حدیث جبل در منابع روایی و اسناد آن ۳۲۲
- ۳۲۶-۵-۳- حدیث «وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ» ۳۲۶
- ۳۲۷-۱-۵-۳- استناد به این متن در آثار اهل عرفان ۳۲۷
- ۳۳۰-۲-۵-۳- متن (كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان) و سند آن در منابع حدیثی... ۳۳۰
- ۳۳۵-۳-۵-۳- نظر عالمان دینی درباره متن (كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان)..... ۳۳۵
- ۳۳۷-۶-۳- حدیث «قرب نوافل» ۳۳۷
- ۳۳۸-۱-۶-۳- متن و سند حدیث قرب نوافل در منابع روایی شیعه ۳۳۸
- ۳۴۳-۲-۶-۳- متن و سند حدیث قرب نوافل در منابع روایی سنی ۳۴۳
- ۳۴۶-۷-۳- بخش دوم دعای عرفه ۳۴۶
- ۳۴۷-۱-۷-۳- تاریخچه استناد به این متن به عنوان دعای امام حسین (علیه السلام) ۳۴۷
- ۳۴۸-۲-۷-۳- بررسی سندی بخش الحاقی دعای عرفه ۳۴۸
- ۳۵۶-۳-۷-۳- دعای امام حسین (علیه السلام) یا مناجات ابن عطاء اسکندرانی؟! ۳۵۶
- ۳۶۴-۸-۳- روایات «دَاخِلٌ فِي الْأُمِّيَاءِ» ۳۶۴
- ۳۶۵-۱-۸-۳- بررسی اسناد این روایات ۳۶۵
- ۳۷۳-۹-۳- روایات «ظَلَّ» ۳۷۳
- ۳۷۳-۱-۹-۳- بررسی سند روایت «يَمْسِكُ الْأُمِّيَاءَ بِأَظْلَعَتِهَا» ۳۷۳
- ۳۷۵-۲-۹-۳- بررسی سند روایت «بَعْثَهُمْ فِي الظَّلَالِ» ۳۷۵

۳۷۶	۳-۹-۳- بررسی سند روایات «كَفَى الظَّلَال»
۳۸۳	فصل چهارم:
۳۸۳	معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود
۳۸۵	۱-۴- حدیث «کنز مخفی»
۳۸۶	۱-۱-۴- معنای این متن در دیدگاه وحدت وجودی ها
۳۹۴	۲-۱-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از متن «کنز مخفی»
۴۰۱	۲-۴- حدیث «رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»
۴۰۲	۱-۲-۴- استناد اهل تصوف به این متن
۴۱۲	۲-۲-۴- بررسی دلالت متن بروحدت وجود
۴۱۵	۳-۴- حدیث «لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»
۴۱۶	۱-۳-۴- استناد به ذکر «یا من لا هوالا هو» در آثار متأخران و معاصران
۴۱۹	۲-۳-۴- سابقه تعبیر «لا هوالا هو» در آثار متصوفه
۴۲۴	۳-۳-۴- بررسی دلالت «لا هوالا هو» بروحدت وجود
۴۲۷	۴-۴- حدیث «حبل»
۴۲۷	۱-۴-۴- شیوه استناد به حدیث در متون صوفیه و عرفا
۴۳۵	۲-۴-۴- بررسی دلالت حدیث حبل بروحدت وجود
۴۴۰	۵-۴- حدیث «و هو الآن کما کان»
۴۴۱	۱-۵-۴- برداشت اهل عرفان از این متن

۱۴ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

- ۴-۵-۲- بررسی دلالت این متن بروحدت وجود ۴۵۱
- ۴-۶- حدیث «قرب نوافل» ۴۵۵
- ۴-۶-۱- استناد به حدیث در متون عرفانی ۴۵۵
- ۴-۶-۲- بررسی دلالت حدیث بروحدت وجود ۴۶۹
- ۴-۷- بخش دوم دعای عرفه ۴۷۶
- ۴-۷-۱- استناد اهل عرفان به فرازهایی از متن الحاقی دعای عرفه ۴۷۶
- ۴-۷-۲- بررسی دلالت بخش الحاقی دعای عرفه ۴۸۲
- ۴-۸- روایات «داخل فی الاشياء» ۴۸۳
- ۴-۸-۱- استناد به این روایات برای وحدت وجود ۴۸۴
- ۴-۸-۲- بررسی دلالت این روایات بروحدت وجود ۴۸۷
- ۴-۹- روایات «ظَلَّ» ۴۹۴
- ۴-۹-۱- استناد به روایات «ظَلَّ» برای وحدت وجود ۴۹۴
- ۴-۹-۲- بررسی دلالت این روایات بروحدت وجود ۴۹۹
- فصل پنجم: ۵۰۹
- نقد دیگر ادله وحدت وجود ۵۰۹
- ۵-۱- کشف و شهود ۵۱۱
- ۵-۱-۱- درستی آزمایشی مکاشفات ۵۱۴
- ۵-۱-۲- مکاشفات شیطان در زمان اتمه هدی ۵۱۹

- ۵۲۱..... ۳-۱-۵- دو گونه دیگر از مکاشفات شیطانی
- ۵۲۴..... ۲-۵- برهان عقلی بروحدت وجود
- ۵۲۴..... ۱-۲-۵- برهان نامتناهی
- ۵۲۹..... ۲-۲-۵- نفی تناهی و عدم تناهی از خداوند
- ۵۳۲..... ۳-۲-۵- محال بودن نامتناهی در عالم مقادیر
- ۵۳۴..... ۴-۲-۵- نامتناهی لایقی (غیرایستا)
- ۵۰۱..... فصل ششم:
- ۵۳۷..... تبیین توحید در برابر وحدت وجود
- ۵۴۰..... ۱-۶- پذیرش واقعیت و نفی سفسطه
- ۵۴۱..... ۲-۶- متن واقعیت، موجودات اند، نه وجود
- ۵۴۲..... ۳-۶- عقل، تنها راه اثبات خدا
- ۵۴۴..... ۴-۶- عدم امکان درک ذات خدا با عقل یا قلب
- ۵۴۵..... ۵-۶- ممنوعیت تفکر در ذات و چپستی خدا
- ۵۴۸..... ۶-۶- تبیین ذاتی خدا و خلق
- ۵۵۱..... ۷-۶- نفی موجود مجردی غیر از خدا
- ۵۵۳..... ۸-۶- یگانگی ذات خدا
- ۵۵۵..... ۹-۶- نفی تجزّی و مراتب از خدا
- ۵۵۶..... ۱۰-۶- تفاوت میان ذات و فعل خدا

- ۵۵۷ ۱۱-۶- فعل خدا بدون تغییر در ذات اوست
- ۵۵۸ ۱۲-۶- ننی تجلی ذاتی
- ۵۶۰ ۱۳-۶- ننی هرگونه ارتباط ذاتی بین خدا و خلق
- ۵۶۴ ۱۴-۶- اثبات رابطه فعلی بین خدا و خلق
- ۵۶۷ ۱۵-۶- عالم، حادث است
- ۵۶۹ ۱۶-۶- معنای خلق لا من شیء/ نه از چیزی/ از عدم
- ۵۷۰ ۱۷-۶- خلقت، مناف با ازلیت
- ۵۷۲ ۱۸-۶- فرق صانعیت خدا با مخلوقات
- ۵۷۴ ۱۹-۶- مخلوق بودن زمان و مکان
- ۵۷۷ جمع بندی و نتیجه گیری
- ۵۸۵ منابع
- ۶۲۵ فهرست آیات مورد استناد وحدت وجودی ها
- ۶۲۵ فهرست روایات مورد استناد وحدت وجودی ها
- ۶۲۷ نمایه ها

پیشگفتار

گفت آن یار کز وگشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدامی کرد
گفته اند حافظ شیرازی در این بیت به حلاج^۱ و سر خود خدایی
او که "أنا الحق" گویان هویدایش کرد، اشاره کرده است.
این سر بجز حلاج، از سوی برخی دیگر از صوفیان نیز افشا شد
همانان که نعره مستانه «سُبْحانی ما أعظم شأنی!»^۲ زدند و بر طبل «فلا
إله إذا فکرت إلاّئی!»^۳ کوبیدند و شعرهایی چنین سرودند:
ولا تحسبن الأمر عنی خارجا فما ساد إلاّ داخل فی عبودتی
وامری را خارج از من ندان پس کسی بزرگ نشد مگر به دلیل بندگی من

۱. طبرسی در الاحتجاج می گوید که از جانب امام زمان (عج) توقیعی در لعن او صادر شده است؛ نک: صابری، محمد علی، «نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت (ع) و عالمان متقدم شیعه»، فصلنامه سمات، شماره هشتم.

۲. «منزه ام من! چه بزرگ است شأن من!». این سخن مشهور در بسیاری از آثار عرفانی به بایزید بسطامی نسبت داده شده است. نک: صدری نیا، باقر، فرهنگ مآثورات متون عرفانی، ص ۲۷۲.

۳. «اگر تفکر کنی معبودی جز من نیست!». این سخن منسوب به شبلی است. نک: بقلی شیرازی، روزبهان، عبهر العاشقین، ص ۱۴۷.

ولولای لم یوجد وجود ولم یکن مشهود و لم تعهد عهود بذمة^۱
و اگر من نبودم وجودی موجود نمی شد و مشهودی نبود و پیمانی
بسته نمی شد.

خود خدایینی نتیجه همه خدایینی / وحدت وجود است، چنان که
اهل این فن گفته اند:

این حرف حلاج، مخ وحدت وجود است.^۲

وحدت وجود یعنی در دار هستی یک وجود حقیقی بیشتر نیست
که همان خداست و هر چه غیر او در نظر آید چیزی جز تجلی و نمایش
ذات او نیست؛ چنان که گفته اند: لیس فی الدار غیره دَیَّارٌ.

پیدا است که با چنین نگاهی به هستی، «خود» عارف که انسان
کاملش نیز نامند همان خداست که بدین قالب ظهور و تجلی کرده
است.^۳

۱. از قصیده تائیه ابن فارض مصری (م ۶۳۲ ق). فرغانی، سعیدالدین، مشارق
الدراری، ص ۶۶۵ و ۶۶۶.

۲. <http://www.buali.ir/fa/news/488> مصاحبه با غلام حسین ابراهیمی دینانی.

۳. «عرفا... توحید آنها وحدت وجود است... در این مکتب، انسان کامل در آخر
عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی، خود خداست.» مطهری،
مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۱۶۸.

این انگاره که گذشته‌ای بسیار کهن در سرزمین‌هایی چون ایران، هند و یونان دارد^۱، پس از ظهوری جسته و گریخته در عالم اسلامی به وسیله کسانی چون بایزید و حلاج، با ابن عربی (م ۶۳۸ ق) - که پدر عرفان اسلامی اش خوانند - و کسانی از پیروان مکتب او همچون حیدر آملی (زنده تا ۷۸۷ ق) بازتابی بسیار گسترده در آثار عرفانی این دوره یافت، تا اینکه با ظهور ملاصدرا (م ۱۰۵۰ ق) و حکمت متعالیه اش، که زبانی علم‌نما تر از عرفان داشت - فلسفه را نیز به گونه تمام فتح نمود، و هسته مرکزی عرفان و فلسفه اسلامی، وحدت وجود و خودخدا بینی شد و بس! تا جایی که گفته‌اند:

تاریخ تعقل اسلامی، پانویشت بر «أنا الحق» منصور حلاج است.^۲

هر چه هست با اینهمه گفتارها و نوشتارهای اهالی عرفان در گذر این قرن‌ها به ویژه در روزگار ما و نیم قرن اخیر دیگر نباید وحدت وجود را سری از اسرار دانست! آن هم سری عالی و بلند که در بیان نیاید و بر قلم نشاید!^۳ که اگر این بود این همه فاش‌گویی و این همه شرح و بیان آن

۱. نک: زنجانی، ابوعبدالله، تاریخ نظریه وحدت وجود، صص ۲۳-۷.

۲. <http://www.buali.ir/fa/news/488> مصاحبه با غلام حسین ابراهیمی دینانی.

۳. «وحدت وجود مطلبی است عالی و راقی؛ کسی قدرت ادراک آن را ندارد».

حسینی تهرانی، سید محمد حسین، روح مجرد، ص ۵۴۶. که منظور از این

۲۰ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

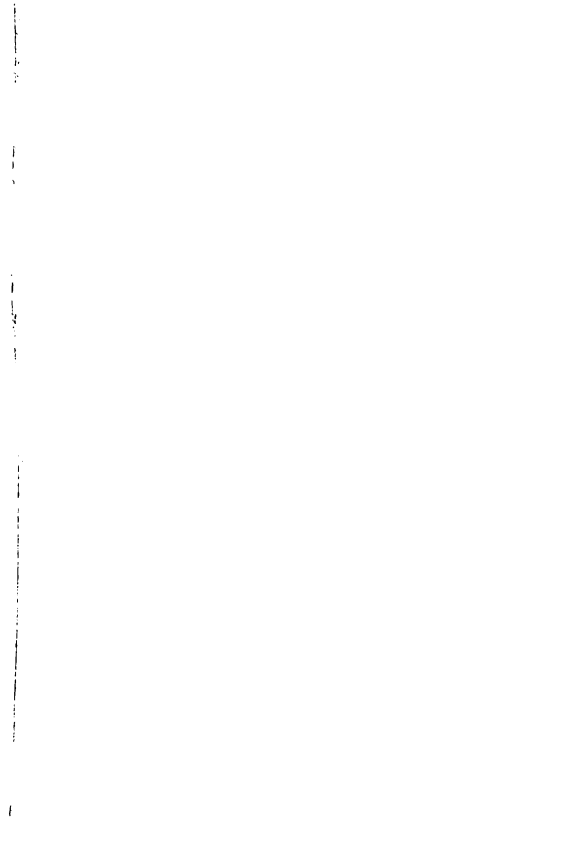
از سوی صاحبانش، با زبانی عامی فهم و عالم دوست، در قالب نظم و نثر و از همه مهم تر با آویختن به کتاب خدا و درآمیختن با روایات منسوب به حجت های خدا روا نبود.

به هر روی، حال که این «سرّ فاش» را بی پروا گفتند و نوشتند، گریزی نیست از اینکه نقدهای بی پرده آن را نیز بشنوند و ببینند. امید که این گفت و شنود تشنگان معرفت را گوارا افتد!

«کسی» همه اند بجز معتقدان به وحدت وجود! و جالب اینکه در دو سطر پایین تر برای توضیح همین مطلب عالی و راقی! می نویسد: «من نگفتم این سگ خداست. من گفتم غیر از خدا چیزی نیست!» همان.

فصل اول:

کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن



۱-۱- کلیات

۱-۱-۱- موضوع پژوهش

وحدت وجود مهم‌ترین موضوع و اصلی‌ترین مقصود در مباحث عرفان نظری و عملی و فلسفه عرفانی رنگ صدرایی در عالم اسلامی است. البته این انگاره سابقه‌ای کهن و پیش از اسلام و در عرض ادیان آسمانی دارد؛ چنان‌که در متون هندی دوران ودائی آمده است: «هستی یکی است و شعرا آن را بسیار گویند».^۱ اما در دوره اسلامی از مقطعی به بعد مورد استقبال بزرگان تصوف قرار گرفته و در جهت تبیین رابطه ذات خدا با جهان هستی در برابر نظریه «تباین» و «سنخیت» مطرح شده است.

عرفا معتقدند ارتباط خدا با جهان هستی چیزی غیر از نظریه تباین خالق و مخلوق، مطرح در میان متکلمان و محدثان و نیز تنگاتنگ‌تر از انگاره سنخیت و صدور در فلسفه است. عرفا می‌گویند که غیر از خدا اصلا وجودی / موجودی نداریم و آنچه غیر از خدا به نظر می‌آید در واقع تجلیات و نمایش‌های ذات خداست.

۱. یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، ص ۸۴.

در مورد ادله وحدت وجود گرچه عرفا و پیروان حکمت عرفانی صدرای مدعی اند اساس تصدیق آن مبتنی بر مکاشفه و شهود است و نه استدلال عقلی و یا استناد به نقل، اما جای جای آثار ایشان، خصوصاً ابن عربی، سید حیدر آملی، ملاصدرا و معاصران طرفدار این انگاره، آیات و روایاتی به عنوان دلیل یا شاهد وحدت شخصی وجود مورد استفاده قرار گرفته است؛ آیاتی همچون: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...»، «...وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ...»، «...هُوَ مَعَكُمْ أَتَيْنَ مَا كُنْتُمْ...» و «...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»، و روایات و شبه روایاتی نظیر حدیث «کنز مخفی»، حدیث «قرب نوافل» و عبارات انتهایی دعای عرفه.

این نوشتار بر آن است ضمن ارائه فهرستی از مهم ترین این شواهد قرآنی و روایی و بیان تاریخچه استناد به هریک، به بررسی و نقد آنها بر مبنای قواعد متداول در حوزه علوم تفسیر و حدیث بنشیند.

۱-۲- پیشینه پژوهش

آثار علمی معاصران درباره وحدت وجود با توجه به شیوع این انگاره در نیم قرن اخیر، بیشتر معطوف به دفاع از آن است.

در دوره های پنینش تربه ویژه در عصر صفویه نقدهایی درباره وحدت وجود نگاشته شده است. این نقدها نه به طور مفصل، بلکه

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۲۵

بیشتر به صورت گذرا، ضمن ردیه‌هایی است که بر تصوف نوشته می‌شده که می‌توان در آثار عالمانی چون ملا محمد طاهر قمی، محمد باقر مجلسی و شیخ حرّ عاملی نمونه‌هایی از آنها را سراغ گرفت. علت این عدم تفصیل در نقد را می‌توان بدیهی بودن بطلان وحدت وجود در منظر این عالمان و یا عدم شیوع جدی این انگاره در عالم تشیع آن روزگار دانست.

بنابراین تا پیش از یک قرن اخیر اثری مستقل و مفصل در نقد وحدت وجود یافت نمی‌شود، اما پس از آن، آثاری مفصل در این باره نوشته شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

اولین اثر مهم، رساله‌ای مفصل در نقد انگاره اصالت وجود، که مبنای وحدت وجودش دانند نوشته محمد صالح حائری مازندرانی^۱ معروف به علامه سمنانی (۱۲۹۸-۱۳۹۱ق) است که در جلد سوم اثری از وی به نام حکمت بوعلی سینا منتشر شده است.^۲ شیوه بحث در این کتاب استدلالی است و به ادله نقلی مورد استناد وحدت وجودی‌ها اشاره نکرده است.

۱. نام اشخاص، در سراسر این نوشتار بدون همراهی لقب‌های رایج می‌آید.

۲. حائری مازندرانی، محمد صالح، حکمت بوعلی سینا، ج ۳، صص ۱۲۴-۲۵.

دومین نمونه‌ای که از آثار منتقد وحدت وجود در یک قرن اخیر می‌توان سراغ داد، برخی از نوشته‌های محمدتقی جعفری است؛ وی در کتاب‌های *ارتباط انسان و جهان*^۱، *مبدأ اعلی*^۲، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*^۳ و *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*^۴ و نیز در تقریظی بر جلد سوم حکمت بوعلی سینا^۵، مخالفت خود را با وحدت وجود اعلام داشته، مباحثی را به روش عقلی تحلیلی ارائه داده، اما به مستندات نقلی وحدت وجودی‌ها نپرداخته است.

سومین نمونه از این‌گونه آثار متعلق به میرزا حبیب‌الله خوئی (۱۲۶۱-۱۳۲۴ق) نویسنده *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه* است که در جلد سیزدهم این کتاب به مناسبت شرح خطبه ۲۰۸ نهج البلاغه وارد نقد تصوف شده، بخشی را به نقد وحدت وجود اختصاص داده است.^۶ وی در دو بخش ادله عقلی و نقلی، در مقام

۱. به عنوان نمونه، نک: جعفری، محمدتقی، *ارتباط انسان و جهان*، ج ۲، ص ۲۶۰.

۲. همو، *مبدأ اعلی*، صص ۷۵-۷۳.

۳. به عنوان نمونه، نک: همو، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، ج ۱۰، ص ۱۳۹ و ج ۷،

ص ۱۵۰.

۴. به عنوان نمونه، نک: همو، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۱۵، ص ۷۸.

۵. حائری مازندرانی، محمد صالح، *حکمت بوعلی سینا*، ج ۳، ص ۶.

۶. خوئی، میرزا حبیب‌الله، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، ج ۱۳،

صص ۴۳۷-۱۳۲.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۲۷

رد وحدت وجود برآمده و متقابلاً به برخی ادله نقلی مورد استناد وحدت وجودی‌ها به اختصار پاسخ داده است.^۱

اما گسترده‌تر و ژرف‌تر از همه این آثار در نقد انگاره وحدت وجود، افاضات و تألیفات استاد معاصر، حسن میلانی‌اند که دو کتاب *فراتر از عرفان*^۲ و *معرفة الله تعالى بالله*^۳ از مهم‌ترین آنهایند. در این آثار نیز اشاره‌هایی به ادله نقلی مورد ادعای وحدت وجودی‌ها یافت می‌شود. به هر روی به نظر می‌رسد تا کنون پژوهشی گسترده که به آیات و روایات مورد استناد برای وحدت وجود و تاریخچه این استنادها و نقد و بررسی آنها پرداخته باشد، سامان نیافته است.

۱. همان، صص ۲۲۰-۱۷۰.

۲. میلانی، حسن، *فراتر از عرفان*، اول (مشهد، اعتقاد ما، ۱۳۹۵).

۳. همو، *معرفة الله تعالى بالله لا بالالوهام الفلسفية والعرفانية*، دوم (مشهد، اعتقاد ما، ۱۴۳۵ق).

۱-۲- تعریف وحدت وجود و نتایج آن

۱-۲-۱- تعریف وحدت وجود

وحدت وجود از نظر لغت معنای روشنی دارد که می‌تواند به «یکی بودن وجود/ هستی» ترجمه شود. این انگاره در عالم اسلامی توسط عرفا برای تبیین رابطه خدا و سایر موجودات (ما سِوَى الله) مطرح شده است. اینکه ریشه‌های این انگاره به چه سرزمین‌ها و فرهنگ‌هایی برمی‌گردد مورد بحث این نوشتار نیست.

انگاره وحدت وجود می‌گوید: وجود در سراسر عالم هستی یکی است که همان خداست و وجودی جز خدا در هستی نیست و آنچه از موجودات دیگر- در نگاه سطحی- به عنوان غیر خدا وجود دارند از منظر عمیق عرفانی همان ذات خدا است که به این صورت‌ها نمود و ظهور پیدا کرده است.

برای مستند نمودن این تعریف، نمونه‌هایی از سخنان معتقدان به این انگاره گزارش می‌شود.

ملاصدرا در *اسفار می‌نویسد*:

إِنَّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس
للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي... وَإِنَّ الظاهر
في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشؤون

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۲۹

والتعینات لیس إلا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدّد شؤونه و تكثر حیثياته... بل الممكنات باطله الذوات هالكة الماهیات ازلًا و ابدًا و الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمدًا... فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف و الشهود من أن الماهیات الإمكانية أمور عدمية... بمعنى أنها غير موجودة لا فی حدّ أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع...^۱

همانا "وجود"، حقیقت واحدی است که عین حق (خدا) است و ماهیات و اعیان امکانی دارای وجود حقیقی نیستند... و آن چیزی که در همه مظاهر و ماهیات، ظاهر و در همه شؤون و تعینات، آشکار است چیزی جز حقیقت وجود نبوده، بلکه چیزی جز وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شؤون و تكثر حیثیات آن نمی باشد...

بلکه ممکنات ازل و ابد ذاتشان باطل و ماهیتشان نابود است، و آنچه پیوسته و دائماً موجود است همان

۱. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲،

ذات حق است... بنابراین حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق دارند ظاهر می شود که می گویند ماهیات امکانی اموری عدمی و غیر موجوداند... به این معنا که آنها اصلاً موجود نیستند نه در حد نفس خود و به لحاظ ذاتشان، و نه به لحاظ واقع...

و نیز می نویسد:

إِنَّ لْجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَصْلًا وَاحِدًا أَوْ سَنَخًا فَرْدًا هُوَ الْحَقِيقَةُ وَالْبَاقِي شَيْئُونُهُ، وَهُوَ الْذَاتُ وَغَيْرُهُ أَسْمَاءُ وَنَعْوَتُهُ، وَهُوَ الْأَصْلُ وَمَا سِوَاهُ أَطْوَارُهُ وَشَيْئُونُهُ، وَهُوَ الْمَوْجُودُ وَمَا وَرَاءَهُ جِهَاتُهُ وَحِثِّيَاتُهُ...^۱

همانا جمیع موجودات را ریشه و اصلی واحد یا نوعی منفرد است که واقعیت تنها اوست و بقیه همه شئون اویند، تنها او حقیقت است و غیر او اسامی و اوصاف اویند، اصل، اوست و ما سوای او گونه ها و شئون اویند، موجود تنها اوست و غیر از او همه، جهات و حیشیابت اویند...

و باز تأکید می‌کند:

فالحقیقة واحدة وليس غيرها إلا شؤونها وفنونها و
حيثياتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها و
تجليات ذاتها، كل ما فى الكون وهم أو خيال أو عكوس
فى المرايا أو ضلال [ظلال].^۱

پس حقیقت، چیز واحدی است و چیزهای غیر از
آن جز شؤون و فنون و حیثیات و دگرگونی‌ها و شعاع‌های
نور و سایه‌های پرتو و نمودهای ذات او نیستند. همه
موجودات یا وهم و خیالند، و یا صورت‌های آئینه‌ای و یا
گمراهی‌ها [سایه‌ها] ی‌ند.

عرفا انگاره حلول و اتحاد را تخطئه می‌کنند نه از جهت تنزیه
خداوند از مجانست با مخلوقاتش، بلکه از این جهت که در نظر
ایشان اصلاً چیزی جز خدا وجود ندارد که خدا بخواهد در آن حلول
کند یا با آن متحد شود.

شبستری در گلشن راز که از مهم‌ترین منظومه‌های عرفانی در نزد
این طایفه است در همین باره می‌سراید:

أنا الحقّ كشف اسرار است مطلق	بجز حق کیست تا گوید انا الحقّ
هر آن کس را که اندر دل شکی نیست	یقین داند که هستی جز یکی نیست
جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد ^۱

عرفا به شیوه‌های مختلف، از جمله تشبیه، تمثیل و داستان و در قالب نثر و نظم تاکید می‌کنند که چیزی جز خدا وجود ندارد و تنها خداست که در دار وجود جلوه‌گری می‌کند.

داستان منظوم سیمرغ در منطق الطیر عطار یکی از این نمونه‌هاست؛ شماری از مرغان به رهبری هدهد برای یافتن پادشاه خویش به راه می‌افتند و پس از طی هفت مرحله و منزل دشوار که باعث جابجایی بسیاری از آنها می‌شود تنها سی مرغ از مرغان باقی می‌مانند که به منزل آخر می‌رسند و در آنجا سیمرغ (خدا) که در واقع باطن خود آن سی مرغ (مظاهر خدا) است با ایشان سخن می‌گوید و ایشان را دعوت می‌کند تا با فنای در ذات او کمالاً از خود بینی رها شده و تنها او باقی بمانند:

این همه وادی که از پس کرده‌اید	وین همه مردی که هرکس کرده‌اید
جمله در افعالِ ما می‌رفته‌اید	وادی ذات و صفت را خفته‌اید
چون شما سی مرغ حیران مانده‌اید	بی دل و بی صبر و بی جان مانده‌اید
ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم	زان که سیمرغ حقیقی گوهریم
محو ما گردید در صد عز و ناز	تا به مادر، خویش را یابید باز
محو او گشتند آخرب. دوام	سایه در خورشید گم شد و السلام
تا که می‌رفتند و می‌گفت این سخن	چون رسیدند و نه سر ماند و نه بُن
لا جرم اینجا سخن کوتاه شد	رهرو و رهبر نماند و راه شد ^۱
عطار در جایی دیگر می‌گوید:	
اینجا حلول، کفر بود اتحاد هم	لیک وحدت است به تکرار آمده
این را مثال هست به عینه یک آفتاب	کز عکس او دو گون پرانوار آمده ^۲
حافظ می‌سراید:	
این همه عکس می‌ونقش نگارین ^۳ که نمود	یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد ^۴
و نیز:	

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، منطق الطیر، ص ۳۶۷.

۲. همو، دیوان عطار، ص ۸۱۸.

۳. در برخی نسخ: نقش مخالف.

۴. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، ص ۲۶۹، غزل ۱۱۱.

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم^۱
مرتضی مطهری^۲ می نویسد:

از اشعار حافظ که از همه صریح تر به این معنا [یعنی وحدت وجود] دلالت دارد غزلی است که با این شعر شروع می شود:

سحرگاهان که مخمور شبانه گرفتم باده با چنگ و چغانه
نهادم عقل راره توشه از می ز شهر هستی اش کردم روانه
نگار می فروشم عشوه ای داد که ایمن گشتم از مکر زمانه
تا آنجا که می گوید:

که بندد طرف وصف از حسن شاهی که با خود عشق ورزد جاودانه
خودش محب است، خودش هم محبوب است. از نظر عارف
غیری در کار نیست.

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه
بده کشتی می تا خوش برانیم از این دریای ناپیدا کرانه
وجود ما معمایی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

۱. همان، ص ۴۴۳، غزل ۳۶۳.

۲. چنانکه گذشت، نام اشخاص در سراسر این نوشتار بدون همراهی لقب های رایج می آید.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۳۵

یعنی وقتی تحقیق بکنی، وجود ما اصلاً خیال محض است، ظهور است، حقیقت نیست، باطل است.^۱

مولوی نیز مثنوی خود را منادی گرو وحدت می‌داند:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر وحدت هر چه بینی آن بت است^۲

و به عنوان نمونه در تبیین این وحدت می‌سراید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تونه این باشی نه آن در ذات خویش ای برون از وهم‌ها و از بیش بیش^۳

۱-۲-۱- تعابیر «مطلق و مقید»، «نامتناهی و متناهی» در تبیین

وحدت وجود

اینکه مولوی، اول می‌گوید خدا گاه خورشید است و گاه دریا اما در بیت دوم می‌گوید خدا نه آن است و نه این، مربوط به دو نگاه اطلاقی و تقيیدی/تعینی است؛ بدین شرح که عرفا خدا را وجود مطلقى در نظر می‌گیرند که در قالب تقييدات و تعینات به صورت‌هایی (خورشید و دریا و...) ظاهر می‌شود؛ حال اگر خدا را به لحاظ اطلاقش بنگریم هیچ یک از این صورت‌ها به تنهایی نیست.

۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۴۰۰.

۲. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، ص ۸۷۵.

۳. همان، ص ۱۶۴.

اما اگر خدا را به لحاظ تعینش بنگریم این صورت‌ها جز خدا چیزی نیستند.

به عبارت دیگر یک حقیقت بیشتر نداریم که اگر به اعتبار اطلاقش لحاظ شود خداست و اگر به اعتبار تقییدش لحاظ شود موجودات دیگر است. موجوداتی که چیزی جز او نیستند گرچه هر یک به تنهایی همه او نیستند؛ و این مفاد قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها» است:

مسأله وحدت وجود و وحدت موجود؛ و کثرت ماهیات و تعینات و ظهور حق اول تعالی شأنه در مظاهر موجودات؛ و امثال این مطالب که از عرفا و صوفیه شنیده می‌شود؛ از يك جهت ارتباط پیدا می‌کند با قاعده کلی عرفانی و فلسفی که می‌گویند «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لا شئی منها» و اساس و پایه آن قاعده نیز مسأله «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است؛ که در اصطلاح عرفا جمع و فرق و اجمال و تفصیل وحد و محدود و رتق و فتق و لف و نشر نیز می‌گویند؛... قاعده «بسیط الحقیقه» که اشاره کردیم مبتنی بر وحدت وجود و وحدت موجود و تجلی حق در مظاهر موجودات... و

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۳۷

مسأله اتحاد وجود واحد مطلق با موجودات متکثره است؛ از این جهت که مقام بساطت حقیقی مقام اجمال و مرتبه جمع و لف حقایق متکثره در وحدت است و همان بسیط حقیقی است که در مقام نشر و تفصیل با موجودات متحد، و به عبارت روشن تر در موجودات ظاهر و متجلی می گردد بدون اینکه عین موجودی خاص شده و در حصه‌یی از وجودات عینی، محصور و محدود افتاده باشد همان طور که نفس ناطقه در جمیع قوی و حواس انسانی و حیوانی ظاهر، و با آنها در مقام ظهور متحد می شود بدون اینکه در قوه‌ای مخصوص، مشخص و محدود شده باشد.^۱

مثال دریا و امواج نیز در تبیین این مطلب راهگشاست:

وحدت وجودی که حکمای قائلین به اصالت وجود مشکک صاحب مراتب می گویند، غیر از وحدت وجودی است که عرفای شامخین می گویند، اگر چه هر دو فریق وجود را حقیقت واحده می دانند، ولی عرفا حقیقت واحده شخصیه می دانند که اختلاف در ظهورات اوست

۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۱۰.

که از آن تعبیر به مراتب می‌کنند،... مثلاً کثراتی که ملحوظ می‌شود به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان يك وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم و روی جهاتی که همان لحاظات و اعتبارات است، بر آنها اسماء نهادیم... چون از جنبش دریا امواج گوناگون پدید آمده، ما نام‌های فراوان بر آنها نهاده‌ایم. با اینکه جز شکن آب چیز دیگری نیستند و از آن شکن این تعین‌ها پیش آمد. کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ و هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات اسماء مختلف بر آنها نهادیم.

مشوأحول مسمی جزیکی نیست اگر چه ما بسی اسماء نهادیم.^۱
و در جایی دیگر:

امواج دریا تطورات شتون و شکن‌های آب دریایند.
هر موجی، آب متشأن به شکن و حدی است و این امواج را استقلال وجودی نیست اگر چه هیچ يك دریا نیستند
لیك جدای از دریا هم نیستند. ذات آب با شکن

۱. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۱۵۶.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۳۹

خاصی موجی است و این موج یکی از اسماء است. و
موجی دیگر اسمی دیگر است.^۱

نعمت الله ولی نیز در همین باره می گوید:

دیدیم وجود جز یکی نیست	در بودن آن یکی شکی نیست
عالم همه سایه وجودند	بی جود وجود خود نبودند

يك عين به نام صد هزار است	يك ذات و صفات بی شمار است
---------------------------	---------------------------

اما این ها مراتب اوست	يك ذات نگر که بحروهم جواست
در مرتبه ایش بحر خوانند	در مرتبه ایش قطره دانند
گه ظلمت و گاه نور دانش	گه خاص و گهی به عام خوانش
يك عين و مراتبش فراوان	در وحدت و کثرت آن چنان دان ^۲

عبدالرحمن جامی نیز در اشعة اللمعات که شرح لمعات عراقی
است می گوید:

به درستی که ما متحقق وقائم به وی ایم و اوقیوم
ماست و از برای وی ایم تا در ما به اسماء و صفات خود

۱. همو، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۸۰.

۲. ولی، نعمت الله، دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی، صص ۹۶۶-۹۶۵.

ظاهر شود و رجوع ما نیز به استهلاك در وی است؛ پس محب و محبوب و طالب و مطلوب و مسمع یعنی شنونده که حق سبحانه است، و سمیع یعنی شنونده که بنده است، و مطاع که حق است سبحانه و مطیع که بنده است، از روی ظهور یکی اند؛ زیرا که ظاهر و مظهر اگرچه فی حد أنفسها به اعتبار اطلاق و تقید مختلفند، اما به حسب ظهور متحدند؛ زیرا که ظاهر در مرتبه مظهر عین مظهر است و وی را بی مظهر در آن مرتبه، ظهوری نیست.^۱

و قیصری می گوید:

ذواتنا عین ذاته لا مغایرة بینهما إلا بالتعین و الإطلاق^۲

ذات ما عین ذات خداست و مغایرتی بین این دو نیست مگر از جهت تعین و اطلاق. (خدا مطلق است و ما تعین او).

و دیگری می گوید:

۱. جامی، عبدالرحمن، اشعة اللمعات، ص ۱۱۶.
۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۳۸۹.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۴۱

از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق، و از اطلاق وجود تا تقید شهود، يك ذات است که به حسب اختلاف تجلیات و تعینات مسمی به مراتب و حضرات گشته است. و این تعینات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است چنانکه اگر واحد، رابع اربعه و ثلث ثلاثه و نصف اثنین و ضعف نصف گویند این نسب و اضافات قادح واحدیت او نیست. همچنین اطلاق اسماء مراتب و حضرات به اعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات مانع احدیت او نیست.^۱

همچنین گاهی تعبیر «نامتناهی و متناهی» یا «نامحدود و محدود» - به ویژه در میان پسینیان - به جای «اطلاق و تقیید» به کار می‌رود؛ می‌گویند: خداوند، موجودی نامتناهی و بدون حد است که تمام دار هستی را فرا گرفته است و بنابراین وجود دیگری غیر از او نمی‌تواند وجود داشته باشد و آنچه به عنوان مخلوقات به نظر می‌آید در واقع حدودی‌اند که بر همان موجود نامحدود اعتبار می‌شوند، همچون دریایی بی‌نهایت که موج‌ها حدود وجودی آن‌اند و چیزی غیر از آن نیستند.

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۱۳۲.

یکی از معاصران می نویسد:

ليس الموجود الأزلي إلا واحداً مطلقاً غير محدود، فلا
غير هناك حتى تباین معه، إذ لا مجال للغير في تجاه
الموجود الغير المتناهی.^۱

موجود ازلی جزو واحدِ مطلق نامتناهی نیست، پس
غیر از او چیزی وجود ندارد که از او تمایز داشته باشد، زیرا
در مقابل موجود بی انتها، مجالی برای وجود غیرِ او باقی
نمی ماند.

و نیز:

إنَّ غیر المتناهی قد ملأ الوجود کلّه... فأین المجال
لفرض غیره.^۲

نامتناهی تمام هستی را پر کرده است... پس دیگر
چگونه می توان غیر از او را تصور کرد؟!

بنابراین هرچه غیر خدا به نظر می آید درون همین موجود نامتناهی
است و چیزی بیرون از آن و غیر از آن نیست:

۱. جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهية، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۳۶.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۴۳

الوجودات الامکانیه کائنه ما کانت روابط بالنسبة
إلى وجود الواجب بالذات غیر مستقلة منه محاطة له
بمعنى ما ليس بخارج^۱

موجودات ممکن - هرچه باشند - نسبت به وجود
واجب بالذات رابطه‌هایی غیر مستقل و محاط خدا
هستند به این معنا که خارج از او نیستند.

عطار نیشابوری می‌گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حد و غایت جز تو کیست؟
هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی چون به سر ناید کجا ماند یکی^۲

می‌گوید چون بی‌نهایت در جایی و در حدی تمام نمی‌شود پس

هیچ چیزی از او بیرون نیست.

همو در جایی دیگر گفته است:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست هم تویی بی‌حد و غایت جز تو کیست
اولین و آخرین یاکریم ظاهرین و باطنینی یا عظیم^۳

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمه، ص ۳۰۱.

۲. عطار نیشابوری، فریدالدین، منطق الطیر، ص ۱۸.

۳. همو، لسان الغیب، ص ۵۷۲.

که اشاره به تفسیر وحدت وجودی متصوفه از آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...» دارد و در فصل آینده شرح آن خواهد آمد.

گاهی نیز تعبیر «مرتبه / مقام بالا و پایین» به کار می‌رود؛ یک وجود واحد است که در هر مرتبه ای به یک عنوان خاص اعتبار می‌شود:

حقّ سبحانه و تعالی، خالق است در مرتبه عالی و مخلوق است در مرتبه دانی. آمر است در مقام بالا، مأمور است در مقام پائین. راحم است در افق مبین، مرحوم است در نشئه أسفل الشافلین.^۱

بنابراین در انگاره وحدت وجود، وجودی نامتناهی که ذاتش از ملک تا ملکوت و از عبودیت تا الوهیت را دربر گرفته و همان خداست - در مراتب و صورت‌های گوناگون ظاهر شده است؛ ابن عربی پس از بیان مثال نفس انسانی و قوای او و اینکه این نفس انسان است که در قوای مختلف ظاهر می‌شود، می‌گوید:

وهكذا تجده فی صور المعادن والنبات والحيوان و الأفلاك والأملک فسبحان من أظهر الأشياء وهو عینها^۲
به همین گونه خدا را در صورت معادن، گیاهان، حیوانات، افلاک و فرشتگان می‌یابی. پس منزّه است

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۳، ص ۲۲۲.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۵۹.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۴۵

کسی که موجودات را ظاهر گردانید در حالی که او عین همین موجودات است.

شارح آثار او، قیصری نیز می‌گوید:

...ان لكل شيء، جماداً كان أو حيواناً، حياة وعلماً
ونطقاً وإرادة، وغيرها مما يلزم الذات الإلهية، لأنها هي
الظاهرة بصور الجماد والحيوان.^۱

...هر چیزی چه جماد باشد چه حیوان، دارای
حیات و علم و نطق و اراده و چیزهای دیگری است که
لازمه ذات الهی است زیرا ذات الهی است که به صورت
جماد و حیوان ظاهر شده است.

و نیز یکی از معاصران می‌نویسد:

این وجود واحد دارای عرضی عریض است که مقام
نازل آن عالم ماده و مقام عالی آن متحد با عقل کل و یا
متحد با مرتبه واحدیت است که مرتبه‌ای از آن حس،
مرتبه‌ای خیال و برزخ و مرتبه‌ای عقل و مقام سرّ آن مقام و
فناء فی الله است که دارای صعود و نزول است... وجود
واحد ساری در مراتب نزول همان وجود واحد ساری در

۱. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۷۲۶.

مراتب صعود است، چون نازل و صاعد، حقیقت وجود
 واجب‌ی است که به حسب فعل متجلی و متشأن در
 مظاهراست و در هر موطن اسمی خاص دارد و رنگی
 مخصوص قبول نماید... وجودی واحد به ذات خود
 متطوّر و به نفس خود دائر است و یدور علی نفسه.^۱

شعر معروف منسوب به مولوی نیز پندار «تجلی خدا در هر جلوه‌ای»
 را به نظم کشیده است:

دل برد و نهان شد	هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد
گه پیرو جوان شد	هر دم به لباسی دگر آن یار برآمد
***	***

در صوت الهی	نی نی که هم بود که می گفت انا الحق
نادان به گمان شد	منصور نبود آنکه بر آن دار برآمد
***	***

منکر نشویدش	رومی سخن کفر نگفته است و نگوید
از دوزخیان شد ^۲	کافر بود آن کس که به انکار برآمد

۱. ابن ترکه، صائِن الدین علی، تمهید القواعد، مقدمه آشتیانی، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۲. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، گزیده غزلیات شمس، صص ۵۷۳-۵۷۴. مؤلف در
 پاورقی ص ۵۷۵ می نویسد: «این مستزاد که از معروف‌ترین شعرهای عرفانی در

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۴۷

بنابراین با این همه تصریحات اهل عرفان هرگز نمی‌توان و نباید سخن ایشان در باب وحدت وجود را حمل بر مجاز کرد؛ مجازی به این شرح که وجود مخلوقات در مقابل وجود خدا چیزی به حساب نمی‌آید نه اینکه حقیقتاً وجود نداشته باشند و همان ذات خدا باشند که به این صورت نمود پیدا کرده است؛ این مجازگویی منظور انگاه وحدت وجود نیست چنان‌که یکی از معاصران اهل عرفان می‌گوید:

معنای وحدت وجود این است که در عالم يك حقیقت موجود است و آن خداست، و موجودات دیگر قابل این‌که به آنها چیز گفته شود نیستند. گاهی مجازاً و گاهی حقیقه این بیان در عرف و استعمال گفته می‌شود مثل این‌که جبرئیل فریاد زد: «لا فتی إلا علی، لا سیف، إلا ذو الفقار»؛ یعنی در عالم يك جوانمرد پیدا نمی‌شود مگر علی، و يك شمشیر نیست مگر ذو الفقار. با این‌که در ظاهر این سخن غلط به نظر می‌آید؛ چون مرد جوان در عالم بسیار است و شمشیر هم زیاد است، ولی چون گوینده

تصویر وحدت وجود است به نام مولانا شهرت یافته ولی از او نیست. از جمله به این دلیل که رومی تخلص مولانا نیست بلکه عنوانی است که در دوره‌های بعد بر مولانا اطلاق شده است...»

می خواهد علی و ذوالفقار را بزرگ کند می گوید در مقابل علی هیچ کس جوانمرد نیست، یا اگر ذوالفقار شمشیر است شمشیرهای دیگر آهن پاره است. هلو هلو می مشهد، آب آب شاه، سیب سیب دماوند، به به اصفهان به های دیگر به نیست، با اینکه به های دیگر هم به است، ولیکن به خوبی به اصفهان نیست. در این صورت ممکن است شخصی بگوید: موجود در عالم یکی است آن هم خداست اینها دیگر موجود نیست؛ زیرا موجود آن است که اثر داشته و کار از او ساخته باشد. وقتی مقایسه کنیم می بینیم که موجودات دیگر کاری نمی توانند بکنند مگر به اذن خدا، حتی من که سخن بگویم یا چیز بنویسم به قدرت و توانایی است که خدا عطا کرده، و مردی که غذا می خورد و راه می رود و کسب می کند و کارهای دیگر به اذن و اراده خداست، و با اینکه به اذن و اراده حق است هیچ کار از ما بر نمی آید جز کارهای معدودی؛ اما اثر وجودی حضرت حق بسیار است چنانکه آسمان ها و زمین و کواکب و کوه ها را آفریده، و شب و روز را تغییر می دهد و می برد و می آورد، آسمان و خورشید به این بزرگی

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۴۹

را در گردش آورده، مردم را روزی می دهد حیات می دهد، آسمان و زمین را نگاهداری می کند، و هکذا سایر امور که خداوند به قدرت کامله خود انجام می دهد، صحیح است بگوییم: او حقیقة موجود است و سایرین وجود ندارند و هیچند...

این معنی: تا اندازه ای بد نیست و صحیح است ولی مشبّه به هایی که ما ذکر کردیم تمام مجازی بودند... و لیکن درباره حق تعالی که موجود حقیقة اوست و دیگران نیستند يك نوع حقیقت است؛ یعنی در نظر دقیق عرفانی و برهانی باریك که منور به نور بصیرت باشد حقیقة غیر خدا در عالم هیچ نیست، اگر چه به نظر اهل ظاهر موجودات عدیده به نظر می آید و این سخن را مجاز می پندارند، و لیکن اهل معرفت هیچ چیز را نمی بینند جز خدا...^۱

ضمن اینکه اگر منظور از وحدت وجود این معانی مجازی بود دیگر نظریه ای در مقابل عقیده متکلمان و فقها نبود و این همه جدال و تخطئه از دو طرف معنایی نداشت. زیرا این گونه معانی را همه اهل ادیان

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۴، ص ۲۴۴.

قبول دارند؛ همگان معترفند که وجود مخلوق در مقابل قدرت خالقش چیزی به حساب نمی آید، استقلالی ندارد تحت حاکمیت و اراده خالقش است و معتقداتی از این دست مورد اتفاق است اما می بینیم که نزاع بر سر مطلبی بالاتر از این است. نزاعی که به نقل جلال الدین همایی از استادانش بر سر یک حرف است:

خدا رحمت کند استاد ماضی ما [مرحوم آقا شیخ محمد خراسانی] و باقی و مؤید و منصور بدارد حضرت استاد حاضر زنده ما [علامة العلماء حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی] دامت برکاته العالیه را که از هر دو شنیده ام که فرمودند همه نزاع ها و قیل و قال ها و جنگ و جدال های علمی و مذهبی عرفا و متشرعان، بر سر یک کلمه «از» است؛ که بگوییم «عالم همه اوست»، یا بگوییم «عالم همه از اوست»؛ عارف صوفی جمله اول را و اهل ظاهر جمله دوم را می گویند.^۱

محمد تقی جعفری می نویسد:

اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب های بیجا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود حقیقت مقصود را

۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۰۶.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۵۱

بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: «خدا عین موجودات و موجودات عین خداست» یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم.^۱

۱-۲-۲- وحدت موجود، وحدت شخصی وجود، وحدت تشکیکی

وجود

با توجه به متون بالا روشن است که مدعای انگاره «وحدت وجود» در واقع همان «وحدت موجود» است و این دو اصطلاح به یک مطلب برمی‌گردند و تقسیم‌بندی‌هایی که در این‌گونه مباحث بیان می‌شود بدون ملاک روشنی است؛ ضمن اینکه به نظر می‌رسد تعبیر «وحدت موجود» درباره این انگاره، دقیق‌تر از تعبیر «وحدت وجود» است چرا که همه جا سخن از یک موجود واحد است که جز او موجود دیگری نیست و هرچه هست تجلیات و مظاهر همان موجود است؛ و «وحدت موجود» بهترین تعبیر برای این معنا است؛ در حالی که «وجود» در اصل به معنای مصدری «بودن» است و نه چیزی که «بود» است و وقتی که می‌گوییم «وحدت وجود» ممکن است تصور شود

۱. جعفری، محمدتقی، مبدأ اعلی، ص ۷۲.

درباره یکی بودن مفهوم لفظ «وجود» در تمامی اطلاقات این لفظ سخن می‌گوییم.

از این روست که می‌بینیم برخی از اهل فن دقیقاً همان مضمون تکرار شده در گزارشات بالا را به عنوان تعریف «وحدت موجود» ذکر کرده‌اند:

وحدت موجود عرفا و صوفیه که از بعض جهات با
مسأله «اشترك معنوی وجود» فلاسفه مرتبط می‌شود این
است که مفهوم هستی يك مصداق حقیقی بیشتر ندارد،
و در سرتاپای عالم وجود يك موجود بیشتر نیست که در
آینه‌های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف
جلوه‌گرو نمودار شده است؛ و هرچه جزئیکی ببینند و
توهم کنند؛ از قبیل دویینی چشم احوال است. این رباعی
را از بزرگ استاد فلسفه خود رضوان الله علیه به خاطر دارم
که در مبحث وحدت و اشترك وجود مکرر می‌خواند:

موجود به حق واحد اول باشد	باقی همه موهوم و مخیل باشد
هر چیز جزا و که آید اندر نظرت	نقش دومین چشم احوال باشد

و همان موجود واحد حق است که به ظهور نورانی در
بیکر عالم وجود سریان دارد... به طوری که هیچ موجودی

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۵۳

از جلوه و ظهور او خالی نیست؛ و آن موجود هم از عالم مشهود بیرون نیست؛ عین موجودی مخصوص هم نیست.^۱

و خود ملاصدرا نیز گاهی تعبیر «وحدت وجود و موجود» را یکجا به کار برده و در تعریف آن همان چیزی را که گفته که در بالا از خود او و عرفای دیگر نقل کردیم. ملاصدرا می نویسد:

فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط
مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة
واحدة شخصية...^۲

این گونه خدا مرا با برهان نورانی عرشی به راه راست
هدایت کرد که بدانم موجود و وجود منحصر در یک
حقیقت شخصی اند...

همچنین است تقسیم وحدت وجود به دو نظریه وحدت
شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود که در اولی تشکیک را در
مظاهر وجود گویند و در دومی در مراتب وجود؛ یعنی این دو نیز در

۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۰۵.

۲. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲،

تحلیل نهایی فرق مبنایی با یکدیگر ندارند. از آنجا که این مطلب تأثیری در موضوع بحث ما ندارد چرا که ما همان محتوایی را در بالا گزارش نمودیم و در فصل‌های آینده شواهد بیشتر آن را می‌آوریم. بررسی می‌کنیم، حال عنوانش هرچه باشد فرقی ندارد، از سخن بیشتر در این باره خودداری کرده تنها به ذکر چند اعتراف از خود اهل عرفان اکتفا می‌کنیم؛ ملاصدرا که گفته می‌شود وحدت تشکیکی نظریه اول او بوده است می‌نویسد:

وَمَا يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ أَنْ إِثْبَاتَنَا لِمَرَاتِبِ الوجوداتِ
المتكثرة، و مواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على
تعدّدها و تكثرها، لا ينافي ما نحن بصددّه من ذي قبل
إن شاء الله من اثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و
حقيقةً، كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء
الكشف و اليقين.^۱

می‌گوید: اینکه ما در مقام بحث و تعلیم مراتب گوناگون برای وجود در نظر گرفتیم با اثبات وحدت وجود و موجود از جهت ذات و حقیقت که در آینده خواهیم گفت منافاتی ندارد.

جلال‌الدین همایی می‌نویسد:

به نظر بعض حکمای متاخر اگر «اختلاف مظاهر»
بجای «اختلاف مراتب» در وجود گفته شود شاید اولی و
انسب باشد، اگرچه در حقیقت عقلی و فلسفی ما بین
«مراتب» با «مظاهر» در این مورد چندان تفاوت و فرق
نیست والله العالم.^۱

همچنین گفته شده است:

استاد علامه جلال‌الدین همایی در این باب طی
نامه‌ای خطاب به حضرت استاد سید جلال‌الدین
آشتیانی مرقوم فرموده‌اند: کسی که به غور گفتار عرفا و
حکمای فهلوی رسیده باشد، بین اختلاف مراتب و
اختلاف مظاهر فرقی نمی‌یابد... والعالم کله ظهور الحق
الأول... والتشکیک فی المظاهر هو عین التشکیک فی
المراتب.^۲

۱. همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه، ج ۱، پاورقی ص ۲۰۳.

۲. امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، صص ۵۳-۵۵، به
نقل از صدوقی سها، منوچهر، کیهان اندیشه، شماره ۶۴، بهمن و اسفند
۱۳۷۴، ص ۸۹.

به هرروی منظور ما از وحدت وجود در سراسر این نوشتار همان تعریفی است که در ابتدای این فصل، بیان و شواهد فراوان آن از متون عرفانی گزارش شد و شواهد بیشتری آن نیز در فصل‌های آینده خواهد آمد.

۱-۲-۲- نتایج وحدت وجود

انگاره وحدت وجود نتایج و لوازم منطقی روشنی دارد که بدین شرح‌اند:

۱-۲-۲-۱- نفی خلقت و آفرینش

براساس این انگاره، خلقت و آفرینش مطرح در ادیان الهی به این معنا که ما سوی الله نبوده و به اراده الهی «بود» شده است معنایی ندارد چرا که خدا وجود بی‌نهایتی است که تمام هستی را پر کرده و جایی برای وجود غیر باقی نمی‌گذارد که بخواهیم بگوییم خدا ایجاد کننده آن غیر است:

و اما تفسیر حصر وجود در خدا به اینکه خداوند موجود بالذات است و دیگران موجود بالغیر، و مُوجِد آنها خداوند است هرگز با وحدت شخصی وجود هماهنگ نیست.^۱

۱. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱، ص ۶۵.

۲. لازم به ذکر است در مکتب میرزا مهدی اصفهانی، موسوم به مکتب تفکیک نیز با وجود ادعای مخالفت با وحدت وجود، براساس همین مبنا، خلقت و آفرینش انکار می‌شود. نک: میلانی، حسن، مناظره با تفکیکیان، صص ۶۵-۲۲.

حداکثر چیزی که در این مکتب درباره غیر خدا می‌توان گفت آن است که خود خدا به صورت‌های مختلف در مجله‌هایی تجلی می‌کند و در مظاهری ظاهر می‌شود و این مظاهر هم چیزی جز ذات خدا نیستند و این ظهور هم جز در همان ذات بی‌نهایت رخ نمی‌دهد. بار دیگر به این سخن ملاصدرا بنگریم:

لیس فی دار الوجود غیره دیار و کلماتی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هي فی الحقيقة عين ذاته.^۱

در دار هستی غیر از او کسی نیست و آنچه در عالم وجود، غیر از او به نظر می‌آید تنها از ظهورات ذات و تجلیات صفات هموست که این صفات نیز در حقیقت عین ذات او می‌باشند. [به تعبیر "یتراء ی" (به نظر می‌آید) در عبارات او دقت شود!]

در این مکتب، «ایجاد» نه به معنای جعل وجود و آفرینش بلکه به معنای تجلیات وجود بی‌نهایت خداست:

۱. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲،

والایجاد وان كان بحسب «کَلَّ یوم فی شأن» وتجلیه
 علی الدوام بالإسمین الشریفین القابض والباسط وسائر
 اسمائه الحسنی متجددا أنا فآنا بتجلیات غیر متناهیة
 خلقیة ولكن الوجود الحق قدیم واجب بذاته حی علیم
 ازلی ابدی متصف بجميع الصفات الکیالیة بوجوده
 الأحدى. فالوجود غیر مجعول مطلقا کما انه غیر قابل
 للعدم مطلقا لاستحالة انفکاک الشیء عن نفسه وانقلابه
 الی غیره.^۱

اگرچه ایجاد، از جهت «هر روز در کاری بودن»
 خداوند و تجلی دائمی او با دو اسم شریف قابض و
 باسط و سایر اسمای حسنای او، هر لحظه با تجلیات
 نامتناهی خلقی، در حال تجدید است، اما وجود حق
 قدیم و به ذات خود واجب و زنده و علیم و ازلی و ابدی،
 با وجود احدی خود به تمام صفات کمالی متصف
 است. بنابراین وجود، مطلقا غیر قابل جعل (ایجاد)
 است همان گونه که مطلقا غیر قابل عدم است به دلیل

۱. حسن زاده آملی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات)،

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۵۹

اینکه انفکاک هر چیزی از خودش و انقلاب آن به غیر خودش محال است.

البته در نهایت می‌گویند حتی سخن از ظاهر و مظهر هم نگویند چون یک چیز بیشتر وجود ندارد:

تعیینات مظاهر که به ظاهر کثرت آور است مقهور در وحدت و تدلیات صرفه‌اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت، ظاهر و مظهر و مُتَجَلّی و مَجَلّی هم نیست و اگر عارف گوید امکان، یعنی وجودات، ربط محض به قیوم قیوم خودند.... و عارف امکان را وجودات متکثره که ربط محضند و جز واجب نیستند [می‌بیند] و چون به دقّت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.^۱

بنابراین مقوله‌های «خالق و مخلوق» و «علت و معلول» به معنای حقیقی آنها در انگاره وحدت وجود جایگاهی نهایی ندارند و اگر سخنی از آنها به میان می‌آید تنها در ابتدای مسیر پردازش این انگاره است. ملاصدرا می‌نویسد:

۱. همو، ممد الهمم، ص ۱۰۷.

...فما وصفناه أوّلاً إنّ فی الوجود علّة ومعلولاً بحسب
النظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوک العرفانی إلى
کون العلّة منهما أمراً حقیقیّاً والمعلول جهة من جهاته
ورجعت علیّة المسمّی بالعلّة وتأثیره للمعلول إلى تطوّره
وتحیثه بحیثیه لا انفصال شیء مبین عنه.^۱

...پس اینکه ما در ابتدای امر بنا بر اندیشه بزرگ
گفتیم که در صحنه وجود علت و معلولی هست، به
اقتضای سلوک عرفانی در پایان به آنجا کشانده شد که از
آن دو، تنها علت، امر حقیقی است و معلول جهتی از
جهات آن می باشد، و علت آن چیزی که علت نامیده
شده است به دگرگون شدن و جهات مختلف پیدا کردن
خود او باز می گردد، نه این که معلول چیزی غیر از آن و
جدا از آن باشد.

و با اینکه اعتراف می کنند این مطلب، یعنی یکی بودن علت و
معلول، خلاف عقل است اما بر اساس کشف و شهود آن را می پذیرند:
خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی
عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول

۱. ملاصدرای شیرازی، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲، ص ۳۰۱.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۶۱

نمی‌شود. ولی در این نظرفوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات، مجمع اضداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است... ذات باری... هم علت است و هم معلول.^۱

۱-۲-۲-۲- متجزی دانستن ذات خداوند

تعبیری که تا کنون در تبیین رابطه خدا و غیر خدا از متون عرفانی گزارش نمودیم اینها بود:

«مطلق و مقید»، «متناهی و نامتناهی»، «ظاهر و مظهر» و «متجلی و مجلی»؛ اما شواهدی وجود دارد که عرفای وحدت وجودی رابطه خدا و غیر خدا را به روشنی با تعبیر «کلّ و جزء» بیان می‌کنند یعنی خدا را یک مجموعه و یک «کلّ» می‌پندارند که موجودات دیگر اجزاء آن هستند. اکنون برخی از این شواهد را بیان می‌کنیم.

شمس تبریزی می‌گوید:

دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت، تو جزء منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزء، از کل بی‌خبر مباش.^۲

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۴۹۳.

۲. شمس تبریزی، محمد بن علی بن ملک داد، مقالات شمس، ج ۱، ص ۱۶۲.

اما رساترین سخن در این موضوع سخن ابن عربی در فصوص است؛ او پس از اشاره به حدیث پیامبر که فرمود: از دنیای شما سه چیز محبوب من قرار داده شد: زنان، عطر، و نماز که روشنی چشم من است، می نویسد:

...فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عینها... فإنما حُبَّ إليه النساء فحُبَّ إليهنَّ لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۱.

پیامبر ابتدا زنان را ذکر کرد و نماز را در آخر آورد چرا که زن در اصل ظهور ذات خودش جزئی از مرد است... و تنها به این دلیل زنان محبوب پیامبر شدند و او به آنها میل داشت که هر کلی به جزء خود میل دارد. پس پیامبر با این سخن خود از حقیقت امر در نفس خودش از جانب خداوند پرده برداشت آنجا که خدا درباره این نشئه عنصری انسانی می فرماید: از روح خود در آدم دمیدم.

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، صص ۲۱۵-۲۱۴.

بنابراین ابن عربی پس از ذکر جزئیت زن نسبت به مرد و علت دانستن این جزئیت برای محبت و میل مرد به زن با اشاره به نفخه روح خدا در آدم، همان علت را در محبت خدا به انسان جاری می‌داند. به عبارت دیگر وی از آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» جزء بودن انسان نسبت به خدا را پنداشته و از باب قاعده مفروض خود یعنی محبت هرکلی به جزئش، محبت خدا به انسان را نتیجه می‌گیرد.

شارح معاصر فصوص نیز ذیل این عبارات ابن عربی به جزئیت آدم نسبت به خدا تصریح می‌کند:

... فرمود: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». چه این بیان حق

تعالی معرب و مشعر است به ارتباط مذکور بین کل و جزء یعنی نفخت فیهِ من روحی دالّ است بر نسبت آدم به رب خود که بعینه نسبت جزء به کل و فرع به اصل است و هر کل به جزء خود میل می‌نماید و هر اصلی به فرع خود...^۱

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۶۰۰؛ برخی دیگر از شارحان فصوص نیز بر این مطلب تصریح کرده‌اند از جمله: قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۱۵۷ و همدانی، سید علی، حل فصوص الحکم، نسخه خطی، ص ۶۷۳ و ابن ترکی، صائن‌الدین علی، شرح فصوص الحکم، ج ۲، ص ۹۴۲.

وی در جایی دیگر جزئیت ما سوی الله را نسبت به خدا این گونه توجیه می‌کند:

اکنون شایسته است که تعیین موعود را بر مبنای
رصین و قویم وحدت شخصیه وجود به بیان کامل اهل
توحید عنوان و تقریر کنیم تا وحدت از دیدگاه عارف با
حفظ کثرت مبین شود و در عین حال که غیرتش غیر در
جهان نگذاشت تمیز او از غیر معلوم گردد.

تعیین بر دو وجه متصور است یا بر سبیل تقابل، و یا بر
سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند
وامر امتیاز از این دو وجه بدر نیست. زیرا که شیء از
مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این
شیء است و صفتی دیگر مقابل آن صفت در شیء
مغایر آن، چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز
ممتازان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند چون تمایز
زید از عمرو و بقرا از غنم و حجرا از شجرو نحو آنها، این
وجه تمایز و تعیین بر سبیل تقابل است.

وجه دوم که بر سبیل احاطه است چنان است که
صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۶۵

نیست چون تمیز کلی از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش، و تمیز عام از آن حیث که عام است نسبت به جزئیاتش. امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبت‌هایی است که از امور متقابله پدید آمده است.

اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز، امرزائد بر متعین باشد چه اینکه بدیهی است به عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می‌گردد، و به وجود او حقیقت متعین متحقق می‌گردد. زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به اعتبار احاطه او به اجزایش تحقق می‌یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می‌کند. و همچنین عموم عام، عموم را به اعتبار احاطه او به خصوصیات و جزئیات و جامع بودنش مرآن خصوصیات راست و به این احاطه از خواص خود امتیاز می‌یابد، و شک نیست که هیئت مجموعه و صور احاطیه‌ای که اشیا راست برای آنها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آنها نیست.

حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم

است زیرا که در مقابل او چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد.

خلاصه مطلب این که تمایز و تعین دو چیز جدای از یکدیگر به بودن صفاتی و خصوصیات در این یکی است که مقابل آن صفات در آن دیگر هم ثابت است که هریک از این دو واجد صفاتی خاص است و به آن صفات از یکدیگر متمایزند در این دو صورت آن دو تمایز تقابلی دارند. و ظاهراً است که امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آنها نسبت‌هایی‌اند که از امور متقابل پدید می‌آیند، به مثل چون امارت تشخیص زید از عمرو که هریک به صفاتی که دارا است متمیز از دیگری است.

اما تعین و تمیز متمیز محیط و شامل به مادونش چون تمیز کلّ از آن حیث که کلّ است به صفتی است که برای کلّ است و از اسماء مستأثّره اوست و خارج و زائد از او نیست بلکه به وجود او متحقّق و به عدم او منتفی است و چون هیچ جزء مفروض کلّ بدان حیث که کلّ است منحاز از کلّ نیست زیرا که کلّ نسبت به مادونش احدیت جمع دارد، لاجرم تمایز بین دوشیء نیست بلکه یک

حقیقت متعین به تعین شمولی است و نسبت

حقیقة الحقایق با ماسوای مفروض چنین است...^۱

خلاصه مدعا آنکه همان گونه که کل به اعتبار کلیتش از جزء خویش به اعتبار جزئیتش تمایز دارد خداوند نیز این گونه از آنچه که ما سوی الله فرض می شود - دقت شود به تعبیری: «ماسوای مفروض» - تمایز دارد. یعنی یک وجود است که به اعتبار کل بودنش نسبت به اجزاء خود از آنها متمایز است. نه اینکه دو وجود باشند که هریک صفاتی متمایز و مقابل هم و مختص به ذات خود داشته باشند. بنابراین نتیجه وحدت وجود، متجزی دانستن خداوند به تمام اجزای ما سوی الله است.

باید توجه داشت این مطلب حتی نیازی به تصریحات بالا ندارد بلکه لازمه منطقی وحدت وجود همین است؛ زیرا وقتی قرار شد خداوند، وجود بی نهایتی باشد که سراسر عالم هستی را در بر گرفته است نتیجه بدیهی اش آن است که هر موجودی را در نظر بگیریم درون این خدای بی نهایت جای دارد و از او بیرون نیست بنابراین جزئی از او است.

۱. حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، صص ۶۶-۶۴.

چنانکه ملاصدرا می‌نویسد:

توحید عرشی: إعلم أنّ ذاته تعالى حقيقة الوجود بلا حدّ، و حقيقة الوجود لا يشوبه عدم، فلا بدّ أن يكون بها وجود كلّ الأشياء وأن يكون هو وجود الأشياء كلّها إذ لو كانت تلك الذات وجود الشيء بعينه أو الأشياء بأعيانها ولم تكن وجوداً لشيء آخر أو لأشياء أخرى لم تكن حقيقة الوجود، فإذا لمّا كان واجب الوجود محض حقيقة الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه فلا خارج عنه إلاّ النقائص العدمية والأعدام، فهو كلّ الذوات ولا يشدّ عنه شيء من الموجودات من حيث كونه موجوداً بل من حيث كونه ناقصاً أو معدوماً.^١

توحید عرشی: بدان که کنه ذات خداوند تعالی حقیقت وجود نامتناهی است و حقیقت وجود با هیچ عدمی نمی‌آمیزد، پس باید حتماً وجود همه اشیا به آن بوده و آن هم وجود همه اشیا باشد زیرا اگر آن ذات، وجود یک شیء یا چند شیء بوده، و وجود شیء یا اشیا بی

١. ملاصدراي شیرازی، محمد بن ابراهيم، شرح اصول الكافي، ج ٤، ص ٢٩.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۶۹

دیگر نباشد، لازم می‌آید که حقیقت وجود نباشد، پس، از آنجا که خدا محض حقیقت وجود صرف است که هیچ چیز کامل‌تر از او وجود ندارد، هیچ چیزی خارج از وجود او نخواهد بود مگر نقائص عدمی، پس او خود، همه چیزها است و هیچ یک از موجودات از حیث موجود بودن از وجود او خارج نیست، بلکه تنها از این جهت از او خارج است که یا محدود است و یا اصلاً وجود ندارد.

۱-۲-۲-۳- تأیید پرستش غیر خدا

لازمه گریزناپذیر انگاره وحدت وجود تأیید پرستش همه چیز است؛ ابن عربی درباره ماجرای گوساله پرستی بنی اسرائیل در غیاب موسی و عتاب موسی به هارون پس از بازگشت از کوه طور، که در آیه ۱۵۰ سوره اعراف منعکس است^۱ می‌گوید:

...فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعبد إلا إياه وما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى

۱. هُوَ لَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَكْوَابَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ الْقَوْمُ اسْتَضَعِفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِثُنِي الْأَعْلَةُ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

أخاه هارون لِمَا وقع الأمرُ في إنكاره وعدم اتساعه. فإن

العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه كل شيء.^۱

حسن زاده آملی در ترجمه و شرح این عبارات می نویسد:

موسی (علیه السلام) به واقع و نفس الامر به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادتها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد») بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیز می بیند. (غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سزند. هر چند به حسب نبوت تشریع مقر است که

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۹۲.

باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت. چنانکه

انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند.^۱

بنابراین از نظر ابن عربی علت اعتراض موسی به هارون این نبوده که چرا او بنی اسرائیل را از گوساله پرستی بازداشت است، بلکه این بوده که چرا گوساله پرستی را انکار کرده و قلب او آن قدر وسعت نداشته که خدا را همچون عرفا در هر چیز بلکه عین هر چیز ببیند و بفهمد که گوساله پرستی هم خدا پرستی است.

شارح معاصر در اینجا ضمن اینکه سخن ابن عربی را تأیید و از اسرار ولایت و باطن دانسته قیدی به آن زده است و آن اینکه هر چند از جهت تکوین، عبادت هر چیزی عین عبادت خداست اما به لحاظ تشریع باید همچون پیامبران از بت پرستی نهی کرد؛ اما به نظر می رسد عبارات ابن عربی این قید را بر نمی تابد؛ چرا که می گوید موسی هارون را سرزنش کرد که چرا گوساله پرستی را انکار کردی و روشن است که این انکار هارون در درجه اول از جهت تشریعی بوده است.

البته ابن عربی در جایی دیگر بت پرستی را به جهت اینکه در شریعت امر به آن نشده است بجا آنکه از نظر او تکوینا حق است - موجب شقاوت می داند:

۱. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۵۱۴.

...وإنما أخطأ المشرك حيث نصب لنفسه عبادة

بطريق خاص لم يشرع له من جانب الحق فشقى لذلك.^۱

هرچند که براساس تفسیری که ابن عربی از عذاب دارد و آن را از

ریشه «عذب» (گوارایی) می‌داند، این عذاب در حقیقت نعمتی برای آنهاست!^۲

قیصری نیز در شرح این تفسیر ابن عربی از عذاب، در مورد

عاقبت مشرکان و بت پرستان چنین حکم می‌دهد:

...وبالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من

الموجودات، فينتقم منهم المنتقم، لكونهم حصروا الحق

فيما عبدوه وجعلوا الإله المطلق مقيداً. وأما من حيث

إن معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصورة،

فما يعبدون إلا الله، فرضى الله عنهم من هذا الوجه،

فينقلب عذابهم عذاباً في حقهم.^۳

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (دار الصادر)، ج ۱، ص ۴۰۵.

۲. ابن عربی با این اشعار مطلب را ترسیم کرده است:

فلم یبق إلا صادق الوعد وحده	وما لوعید الحق عین تغاین
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباین
نعیم جنان الخلد فالأمر واحد	وبینهما عند التجلی تباین
یسمى عذاباً من عذوبة طعمه	وذاك له كالقشرو القشر صاین

(فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۴)

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، صص ۶۶۴-۶۶۳.

ترجمه این عبارات به قلم شارح معاصر فصوص:

...اما نسبت به مشرکان که غیر خداوند از موجودات

را پرستش می‌کنند، پس منتقم از آنها انتقام می‌گیرد، زیرا

که آنان حق را محصور کرده‌اند در آنچه که او را پرستش

کردند و اله مطلق را مقید قرار دادند. اما از آن جهت که

معبودشان عین وجود حق است که در این صورت ظاهر

شده است، پس پرستش نمی‌کنند مگر خدا را «فرضی

الله عنهم من هذا الوجه» پس عذابشان در حق ایشان

عَذَب [یعنی گوارا] می‌گردد.^۱

بنابراین از نظر ابن عربی و پیروانش تنها اشکال بت پرست،

گوساله پرست، شیطان پرست و... این است که خدا را در یکی از

صورت‌هایش محدود می‌کنند؛ بت پرست گمان می‌کند خدا تنها

همان بت است و گوساله و شیطان و... خدا نیستند. گوساله پرست

هم تنها گوساله را خدا می‌داند و نه دیگر معبودها را و به همین ترتیب

سایر پرستندگان همین اشتباه را در مورد الهه‌هایشان دارند در حالی

که باید خدا را عین همه چیز بدانند و معتقد باشند که خدا در همه

صورت‌ها ظاهر شده است.

۱. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۲۱۳.

از دیگر کسانی که بی پروا بت پرستی را تأیید کرده است شبستری
از شاگردان مکتب ابن عربی است، او می‌گوید:

مسلمان گردانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستیست
وگر مشرك ز بت آگاه گشتی	كجا در دین خود گمراه گشتی
ندید او از بت الا خلق ظاهر	بدان علت شد اندر شرع كافر
توهم گرزو نبینی حق پنهان	به شرع اندر نخواندند مسلمان

درون هر بتی جانست پنهان به زیر کفر ایمانیست پنهان^۱

یعنی از دیدگاه او اگر کسی به وحدت وجود و همه خدایینی
برسد، در باطن بت، جز ذات خدا نبیند و با این بینش بت پرستی،
عین ایمان است. مشکل بت پرستان تنها آن است که باطن بت را
نشناخته‌اند و بر اساس بینش ظاهری مبنی بر غیریت بت با خدا آن را
می‌پرستند و از این رو کافرنند.

لاهیجی شارح گلشن راز در مورد آیات بالا می‌نویسد:

اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت
می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت
چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کس

است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است... حق است که به صورت بت ظاهر شده است... چون فی الحقیقه غیر حق، موجود نیست و هرچه هست حق است.^۱

بنابراین لازمه حرف شبستری - ضمن تأیید بت پرستی به لحاظ تکوینی - این است که از نظر تشریعی نیز نهی الهی از پرستش غیر خدا مطلق نیست، بلکه ویژه کسانی است که به بینش وحدت وجودی نرسیده اند؛ و اگر کسی وحدت وجود را دریابد بت پرستی اش از نظر تشریع نیز مجاز است.

یکی از معاصران بر این مطلب تأکیدی ویژه دارد:

اگر واقعاً بدانید که این بت در عالم تسبیح دارد، شعور و ادراک و فهم دارد و بدانید که این شعور و فهم، علم و فهم خداست که در آن متجلی شده است، در این صورت سجده کردن بت سجده کردن خداست؛ چون وقتی شما به بت سجده کردید از نقطه نظر اینکه موجودی است ظلی و فانی و استقلال ندارد و فهم است و قادر و عالم است به قدرت و علم خدا، و خلقتی است

۱. لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، صص ۱۹۹-۱۹۸.

از مخلوقات خدا، و ربط با خدا دارد، و مرکز تجلیات نور و اسماء و صفات حقّ است؛ پس بنابراین دیگر از این جهت سجده شما با سجده خدا فاصله‌ای ندارد، چون ظهور خداست و شما به عنوان همین معنای ظهور بر آن سجده می‌کنید و از این آئینه و آیة خدا را می‌نگرید و مشاهده می‌نمائید، پس این سجده سجده به خداست... به هر جا که می‌خواهی سجده کن! به زمین سجده کن! به سنگ سجده کن! به بت سجده کن! تفاوتی ندارد. علّت عدم جواز سجده به بت آن است که ما بت را موجود بی‌روح و بی‌ادراک می‌دانیم...^۱

بنابراین اگر بدانیم که بت سایه و تجلی خداست و علم و فهم و قدرت و نور خدا در آن است، سجده بر آن جایز است.

اما سلطان محمد گنابادی نیز از این قافله عقب نمانده و با نام بردن از انواع چیزهایی که پرستش می‌شود از جن و ابلیس و فرعون گرفته تا آب و هوا و سنگ و درخت تا برسد به آلت تناسلی انسان - که مبادا معبودی از قلم بیفتد! - این همه پرستی را بر مبنای وحدت وجود، خداپرستی دانسته است:

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، معاد شناسی، ج ۷، ص ۲۱۷.

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۷۷

ولمّا كان أجزاء العالم مظاهر لله الواحد الأحد القهار بحسب أسمائه اللطيفة والقهرية كان عبادة الإنسان لائى معبود كانت عبادة لله اختيارا... فالإنسان فى عبادتها اختيارا للشيطان كالابليسية وللجنّ كالكهنة وتابعى الجنّ وللعناصر كالزردشتية وعابدى الماء والهواء والأرض وللمواليد كالوثنية وعابدى الأحجار والأشجار والنباتات كالسامرية وبعض الهنود الذين يعبدون سائر الحيوانات، و كالجمشيدية والفرعونية الذين يعبدون الإنسان ويقرون بالهته ولللكواكب كالصابئة وللملائكة كأكثر الهنود وللذكر والفرج كبعض الهنود القائلين بعبادة ذكر الإنسان وفرجه، و كالبعض الآخر القائلين بعبادة ذكر مهاديو ملكا عظيما من الملائكة وفرج امرأته كلّهم عابدون لله من حيث لا يشعرون، لأن كلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه ولذلك قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست / یقین کردی که

دین در بت پرستی است.^۱

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده، ج ۲، ص ۴۳۷.

از نظر او تنها مشکل این پرستش ها آن است که خداوند به آنها امر نکرده است و از این جهت ثوابی بر آنها مترتب نمی شود بلکه عقاب نیز دارد.^۱ هر چند با آوردن بیت شبستری در بین سخن گویا می خواهد اشاره کند که این مشکل تشریعی نیز مطلق و برای همگان نیست.

به هر روی تأیید پرستش غیر خدا در مکتبی که جز خدا وجودی را قبول ندارد و غیری نمی بیند مگر آنکه عین خداست، امری عجیب نیست، چنان که محمد تقی جعفری در مقام نقد مکتب وحدت وجود می نویسد:

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست،
 فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست
 همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق واقع اند زیرا
 تمامی این مفاهیم اجزاء مختلفی از خدا هستند. ممکن
 است بگوئید چگونه خداوند کلّ دارای اجزاء می توان قرار
 داد و در دسته الهیین کسی به این مطلب اعتقاد ندارد.
 ولی بر اهل اطلاع این حقیقت قضیه روشنی بوده و در
 موارد زیادی از نوشتجات نثری و نظمی اعضاء این مکتب
 می توان شاهد بر این معنی پیدا کرد. عبدالرحمن جامی

گوید اگر مقصودش ظاهر شعر بوده باشد:

چون در دل تو گل گذرد گل باشی و ربلی بلی بقرار بلبل باشی
توجرتی و حق کل است اگر روزی چند اندیشه حق پیشه کنی کل باشی^۱

۱-۲-۲-۴- پلورالیسم مطلق و صلح کل

محمد تقی جعفری درباره یکی از مشخصه های مکتب وحدت وجود می نویسد:

اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب
نامفهوم است چنان که از مشاهیر این مکتب نقل شده
است که:

عقد الخلاق فی الاله عقائدأ/ وانا اعتقدت جميع
ما اعتقدوه^۲

این شعر از ابن عربی و معنایش این است که: مردمان درباره
معبود عقائدی دارند و من به تمام عقاید ایشان معتقدم.^۳

او در ابیات بعدی این اعتقادش را بر همان مبنای وحدت وجود و
تجلی خدا در هر صورتی توجیه می کند، هر چند در پایان می گوید:

۱. جعفری، محمد تقی، مبدأ اعلی، ص ۷۴.

۲. همان.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (دارالصادر)، ج ۳، ص ۱۳۲.

قد أعذر الشرع الموحد وحده و المشركون شقوا وإن عبده^۱
شریعت تنها موحدان را معذور دانسته و مشرکان دچار شقاوتند با
اینکه او را پرستیدند.

البته همان گونه که در عنوان پیشین دیدیم او بر مبنای تفسیری
که از عذاب دارد همین شقاوت ظاهری را نیز بر مشرکان گوارا نموده
است.

ابن عربی در جایی دیگر از وحدت وجود، پلورالیسم را نتیجه
می‌گیرد و می‌گوید:

فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه
فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه.
فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله
تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد...^۲

مبادا به عقیده‌ای خاص معتقد شوی و دیگر
عقیده‌ها را تخطئه کنی که در این صورت خیر کثیری از
دست می‌دهی. بلکه در نفس خود همچون ماده اولیه
برای صورت تمام اعتقادات مختلف باش چرا که

۱. همان.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۱۳.

خداوند وسیع‌ترو عظیم‌تر از آن است که عقیده‌ای
جدای از سایر عقاید او را محدود کند...

او دین خود را دین عشق نامیده و قلب خود را پذیرای هر
عقیده‌ای می‌داند:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
ويست لأوثان وكعبة طائفت وألواح تورات ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى^۱
مسأله مذهب عشق در میان صوفیان پیش از ابن عربی نیز مطرح
است. عين القضاة همدانى مى‌گويد:

كفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده‌اند میان خدا
و بنده زیرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان. آنکه
هنوز با کفر باشد و با ایمان، هنوز در این دو حجاب باشد؛
و سالک منتهی جز در حجاب «کبریاء الله و ذاته» نباشد،
شنیدی که مصطفی علیه السلام چه می‌گوید؟ «لی مع
الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل» خود
گواهی می‌دهد بر اسرار این مقام‌ها تا ابد الأبدین و دهر
الذاهرین. از این مقام‌ها که خواهد جستن؟

از عشق نشانه، جان و دل باختن است وین کون و مکان هر دو بر انداختن است
 گه مؤمن و گاه گاه کافر بودن با این دو مقام تا ابد ساختن است

چه دانی که چه گفته می شود؟ دریغا که از عشق الله
 که عشق کبیر است هیچ نشان نمی توان دادن که بیننده
 در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال
 خوب تر و زیبا تر نماید و عالم تمثل را بر کار دارد، هیچ
 عبارت و نشان نتوان داد جز «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ دیگر
 عبارت و شرح نباشد «لا أحصى ثناء عليك أنت كما
 أثنيت على نفسك». چون او عذربی ادراکی و بی نهایی
 بخواست، دیگران چه بیان کنند؟ بیان آنجا قاصر آید،
 فهم آنجا گداخته شود، مرد آنجا از خود برست! دریغا این
 بیت ها بشنو:

چون عشق تویی نشان جمالی دارد در اصل وجود خود کمالی دارد
 هر لحظه تمثل و خیالی دارد این عشق دریغا که چه حالی دارد
 اگر عشق حیلۀ تمثل نداشتی، همه روندگان راه کافر
 شدند؛ از بهر آنکه هر چیزی که او را در اوقات بسیار بر
 يك شكل و بريك حالت بینند، از دیدن آن وقت او را
 وقت ملامت آید؛ اما چون هر لحظه و یا هر روزی در

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۸۳

جمالی زیادت و شکلی افزون تربیند، عشق زیادت شود، و

ارادت دیدن مشتاق زیادت تر. «یحبّهم» هر لحظه تمثلی

دارد مر «یحبّونه» را، و «یحبّونه» هم چنین تمثلی دارد.^۱

تمثلی که عین القضاات در اینجا می گوید گویا اشاره به تجلی

خدا در صورت های گوناگون باشد.

و نیز همو گوید:

عالم عادت پرستی، شریعت است، و شریعت ورزی

عادت پرستی باشد؛ تا از عادت پرستی بدر نیایی و دست

برنداری، حقیقت ورز نشوی. و این کلمات دانستن، در

شریعت حقیقت باشد، نه در شریعت عادت. اگر مردی

خود را با این بیت ها ده که چون گفته می شود:

ای دریغا کین شریعت ملت رعنائی است ملت ما کافری و ملت ترسائی است

کفر و ایمان زلف و روی آن بت یغمائی است کفر و ایمان هر دو اندر راه مایکتائی است^۲

روز بهان بقلی نیز می گوید:

تا تو تویی، کفر و ایمان دو است. و اگر نه، وجود او

چون روی نماید، هم کفر بردارد و هم اسلام.^۳

۱. عین القضاات همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، صص ۱۲۴-۱۲۳.

۲. همان، صص ۳۲۱-۳۲۰.

۳. همو، رساله القدس، ص ۹۵.

مذهب عشق و فراغت از کفر و ایمان در ادبیات صوفیانه

انعکاس گسترده‌ای دارد؛ عطار نیشابوری می‌سراید:

چون خدا را در یقین بشناختم کفر و ایمان را به یک جو باختم
مرد حق از دین و دنیا فارغ است چونکه این بتخانه دنیا شکست^۱

و نیز:

گرتورا گویند از ایمان برای ور خطاب آید تورا کز جان برای
تو که ای، این را و آن را برفشان ترکِ ایمان گیر و جان را برفشان
مُنکری گوید که این پس مُنکراست عشق، گو، از کفر و ایمان بر تراست
عشق را با کفر و با ایمان چه کار؟ عاشقان را لحظه‌ای با جان چه کار؟^۲

مولوی نیز گوید:

کفرا حد است و اندازه بدان شیخ و نور شیخ را نبود کران
پیش بی حد هر چه محدود است کل شیء غیر وجه الله فناست
کفر و ایمان نیست آن جایی که اوست زانکه او مغز است و این دوزنگ و پوست
این فناها پرده‌ی آن وجه گشت چون چراغ خفیه اندر زیر طشت
پس سر این تن حجاب آن سراسر است پیش آن سر این سر تن کافراست^۳

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، لسان الغیب، ص ۲۹۰.

۲. همو، منطق الطیر، ص ۹۵.

۳. بلخی، جلال‌الدین محمد (مولوی)، مثنوی معنوی، ص ۲۸۳.

و نیز:

اندر دل من درون و بیرون همه او است اندر تن من جان و رگ و خون همه او است
اینجای چگونه کفر و ایمان گنجد بی چون باشد وجود من چون همه او است^۱
و همچنین در فیه ما فیه گوید:

بعضی را مزه در آن است که گل ها شکفته گردند و از
غنچه سربرون آرند و بعضی را مزه در آن است که اجزای
گل جمله متفرق شود و به اصل خود پیوندد. اکنون
بعضی خواهند که هیچ یاری و عشق و محبت و کفر و
ایمان نماند تا به اصل خود پیوندند زیرا این همه
دیوارهاست و موجب تنگی است و دویی است و آن
عالم موجب فراخی است و وحدت مطلق.^۲

نعمت الله ولی نیز می گوید:

پیش از این در خلوت جان غیر جئاتن بار داشت این زمان در خلوت جان غیر جئاتن هیچ نیست
دیده جانم به نور طلعت او روشن است غیر نور روی او در دیده جان هیچ نیست
زلف و رویش را نگراز کفر و ایمان دم مزین با وجود زلف و رویش کفر و ایمان هیچ نیست
ما سوی الله جز خیالی نیست ای یار عزیز بگنراز نقش و خیال غیر او کان هیچ نیست^۳

۱. همو، دیوان کبیر شمس، ص ۱۳۲۶.

۲. همو، فیه ما فیه، ص ۲۱۷.

۳. ولی، نعمت الله، دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی، ص ۲۰۳.

و نیز:

کفر و ایمان به نزد اهل دِلان از جلال و جمال او باشد^۱
عزیزالدین نَسفی می گوید:

ای درویش! چون دانستی که این نور عام است تمام
موجودات را، و بقای موجودات ازین نور است، هیچ
ذره‌ئی از ذرات موجودات نیست که خدای به ذات به آن
نیست، و برآن محیط نیست، و از آن آگاه نیست. این
عموم و این احاطت را وجه این نور می گویند. پس توبه
هرچیز که روی آری، روی به وجه این نور آورده باشی...

ای درویش! هرکه هرچیز را که می پرستد خدای را
می پرستد، از جهت آن که هرکس رویی به هرچیز که
آورده است، روی به وجه خدا آورده است... رسول - علیه
السلام - با مشرکان می گفت که شما یك خدا را
می پرستید، مشرکان را عجب می آمد، می گفتند: «أَجْعَلُ
الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ»

.... پس به یقین بدان که هرکه هرچیز را که می پرستد،

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۸۷

خدای را می‌پرستد، ... و این سخن به غایت خوب است؛
هرکه دریابد، کارهای دشوار بروی آسان شود و درهای علم
بروی گشاده گردد، و با خلق عالم صلح کند، و از
اعتراض و انکار آزاد آید.^۱

۱-۲-۲-۵- جبرگرایی

از دیگر نتایج انگاره وحدت وجود، عقیده به جبر و غیراختیاری
بودن افعال انسانی است. بدیهی است وقتی انسان را نمایشی و جزئی
از ذات خدا بدانیم فعل او هم در واقع فعل خدا است. به عبارت
دقیقتر اصلاً جز ذات خداوند هیچ موجود دیگری وجود ندارد که
سخن از جبر و اختیار آن در میان آید.

ابن عربی می‌گوید:

فَسَبْحَانَ مَنْ لَا فَاعِلَ سِوَاهُ.^۲

پس منزّه است آن کسی که هیچ فاعلی جز او وجود

ندارد.

شبستری می‌گوید:

۱. نَسَفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، صص ۲۹۳-۲۹۲.

۲. همان، ص ۱۷۰.

کدامین اختیارای مرد عاقل	کسی را کوبود بالذات باطل؟
چوبودتست یکسرهمچونابود	نگویی کاختیارت از کجا بود؟
کسی کورا وجود از خود نباشد	به ذات خویش نیک و بد نباشد
اثر از حق شناس اندر همه جای	ز حد خویشتن بیرون منه پای
هرآن کس را که مذهب غیر جبر است	نبی فرمود کومانند گبر است
چنان کان گبریزدان و اهرمن گفت	مرا این نادان احمق ما و من گفت
به ما افعال را نسبت مجازیست	نسب خود در حقیقت لهویاز است ^۱

شارح او لاهیجی گوید:

چون فی نفس الامر، وجود و هستی ممکنات، تجلی و ظهور حق است به صورت انسان، و ممکن بالذات معدوم است و هستی او، وهم و خیالی بیش نیست، پس چنان که نسبت وجود به ممکنات عین مجاز است نسبت صفات و افعال و آثار که تابع ذاتند به طریق اولی که مجازی و اعتباری باشد و هیچ تحقیقی نداشته باشد. نسبت اختیار به خود جهل است و خود را مستقل در افعال دانستن جهل بر جهل.^۲

۱. شبستری، محمود، گلشن راز، ص ۵۸.

۲. لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴۲۵.

و نیز می‌گوید:

در صورت جمیع مظاهر و در همه جای و در همه
محل، مؤثر، حق را می‌باید دانست. چو وجود و افعال
جمیع اشیاء، وجود و فعل حق است که به صورت ایشان
ظهور یافته است و نموده شده.^۱

نعمت‌الله ولی می‌گوید:

فاعل مختار در عالم یکی است در حقیقت فعل‌ها از خود مدان^۲

و نیز:

یک فاعل و فعل او یکی هم گه نیک نماید و گهی بد
در هر دو جهان یکی است موجود هر لحظه به صورتی مجدد^۳

حافظ گوید:

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ چونکه تقدیر چنین است چه تدبیر کنیم؟^۴

و نیز:

۱. همان، ص ۴۲۷.

۲. ولی، نعمت‌الله، دیوان کامل حضرت شاه نعمت‌الله ولی، ص ۶۴۶.

۳. همان، ص ۱۵۰.

۴. حافظ شیرازی، شمس‌الدین، ص ۴۳۲، غزل ۴۳۷.

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست که آگه است که تقدیر بر سرش چه نوشت؟^۱
گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است^۲

و نیز:

مکن به چشم حقارت نگاه بر من مست که نیست معصیت و زهد بی مشیت او^۳

مولوی نیز در داستانی خود ساخته از گفتگوی امیر مؤمنان (علیه السلام) با

ابن ملجم از زبان آن حضرت، معذور و مجبور دانستن ابن ملجم را در

کشتن مولا علی چنین نقل می کند:

من همی گویم برو جفّ القلم زین قلم بس سرنگون گردد عَلم

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو زانکه این را من نمی دانم ز تو

آلت حقّی تو، فاعل دست حق چون ز من بر آلت حق طعن و دق؟^۴

و آنگاه که ابن ملجم با شگفتی از علت قصاص انسان با وجود

جبر و قاتل بودن خدا می پرسد، مولوی چنین پاسخی به حضرت

می بندد:

گفت او پس آن قصاص از بهر چیست گفت هم از حق و آن سرخفی است

۱. همان، ص ۲۴۸، غزل ۷۹.

۲. همان، ص ۲۳۱، غزل ۵۳.

۳. همان، ص ۴۷۳، غزل ۴۰۵.

۴. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، ص ۱۵۴.

گر کند بر فعل خود او اعتراض	ز اعتراض خود پرویاند ریاض
اعتراض او را رسد بر فعل خود	ز آن که در قهر است و در لطف او احد
اندر این شهر حوادث میراوست	در ممالك مالك تدیراوست
آلت خود را اگر او بشکند	آن شکسته گشته را نیکو کند

پس شکستن حق او باشد که او	مر شکسته گشته را داند رفو
گرنفرمودی قصاصی بر جناة	یا نگفتی فی القصاص آمد حیات
خود که رازهره بدی تا اوز خود	بر اسیر حکم حق تیغی زند
ز آن که داند هر که چشمش را گشود	کآن کشنده سخره ی تقدیر بود
هر که را آن حکم بر سر آمدی	بر سر فرزند هم تیغی زدی
رو بترس و طعنه کم زن بر بدان	پیش دام حکم عجز خود بدان ^۱

مولوی با اینکه به سختی تلاش می کند ابن ملجم را مجبور به جبر الهی بداند، در پایان داستان خیالی خود، در تناقضی آشکار از زبان حضرت به آن ملعون وعده شفاعت می دهد:

لیک بی غم شو شفیع تو منم خواجه روحم نه مملوک تنم^۲
 کتاب روح مجرد، متن کامل شعر مثنوی حاوی این ابیات را

۱. همان، صص ۱۵۴-۱۵۵.

۲. همان، ص ۱۵۷.

بدون هیچ نقد و ردّی نقل کرده است و می‌گوید استادش هاشم حدّاد نعل بند، بسیار به این شعر علاقه مند بوده است:

به اشعار مثنوی درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) و قتل او
عَمْرُوبِ بْنِ عَبْدِ وَدَّ رَا، تا کشته شدن او به دست ابن ملجم
مرادی لعنَهُ اللهُ^۱ بسیار علاقه مند بودند. و حقیر چندین
بار در سفرهای عدیده مشاهده کردم که آنها را با صوت
جذاب قرائت می نمودند؛ و چنان مشهود بود که خود
ایشان در همان حالی هستند که حضرت توصیف
می کند، و لهذا مبتهج می شدند و گویا این اشعار عیناً
حکایت حال خود ایشان است. این ابیات آبدار چنانکه
در «مثنوی» آمده است، بدین کیفیت است...^۲

در کتاب رسائل توحیدی آمده است:

در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند
سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر
آن دلالت دارد.^۳

۱. معلوم نیست براساس آنچه مولوی گفته است، لعن نمودن ابن ملجم چه
توجیهی دارد؟

۲. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، روح مجرد، ص ۵۲۵.

۳. طباطبایی، سید محمد حسین، رسائل توحیدی، ص ۸۱.

و در کتاب خیر الاثر در رد جبر و قدر آمده است:

فاعل، در هر موطن اوست، و موثری جزوی نیست.^۱

عبدالله جوادی آملی نیز در توضیح روایاتی که در مورد جبر و تفویض وارد شده و هر دو را نفی و چیزی بین این دو عقیده را اثبات می‌کنند (لا جبرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ)^۲ می‌نویسد:

إِنَّ استحالة التفویض علی مشرب التوحید الأفعالی
أظهر، لوضوح امتناع تفویض الأمر الخارجی إلى صورة
مرآتية لا حقيقة لها عدا حكاية ذی الصورة كما أَنَّ امتناع
الجبر علی هذا المشرب أيضاً أبین لأن الإكراه إنما يتصور
فی ما يكون هناك شيء موجود له اقتضاء وإرادة وأما
الصورة المرآتية التي لا واقعية لها عدا الإراءة والحكاية فلا
مجال لفرض إكراهها وجبرها. كما أَنَّها لا مجال أيضاً
لتفسير المنزلة بین المنزلتين علی منهج الحكماء من
توجيه العلة القريبة والمتوسطة والبعيدة، إذ لا عليّة
لِلصورة المرآتية أصلاً حتى يبحث عن كونها قريبة أو لا.^۳

۱. حسن زاده آملی، حسن، خیر الاثر در رد جبر و قدر، ص ۱۹۹.

۲. به عنوان نمونه نک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

۳. جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهية، ص ۸۸.

محال بودن تفویض براساس مشرب توحید افعالی روشن تر است، زیرا امتناع تفویض امر خارجی به صورت آئینه‌ای که هیچ وجود واقعی‌ای جز نمایاندن ندارد روشن و آشکار است، پس جایی برای فرض اکراه و اجبار آن صورت آئینه‌ای در میان نمی‌ماند. همان گونه که بر روش فلاسفه که علت نزدیک و متوسط و دور را می‌پذیرند نیز مجالی برای تفسیر امر بین امرین باقی نمی‌ماند، زیرا صورت آئینه‌ای اصلاً علت ندارد که بخواهد از نزدیک یا دور بودن آن علت بحث شود.

و در ادامه چنین گوید:

إِنَّهُ عَلَى الْمَشْرِبِ الرَّابِعِ وَهُوَ التَّوْحِيدُ الْأَفْعَالِي الْمُبْحُوْثُ عَنْهُ فِي الْعِرْفَانِ النَّظَرِي، الْمَشْهُودُ فِي الْعِرْفَانِ الْعَمَلِي لَا وَجُودَ لَهُ [الْإِنْسَانُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ] إِلَّا مُجَازًا بِحَيْثُ يَكُونُ إِسْنَادُ الْوُجُودِ إِلَيْهِ إِسْنَادًا إِلَى غَيْرِ مَا هُوَ لَهُ نَظِيرُ إِسْنَادِ الْجَرِيَانِ إِلَى الْمِيزَابِ فِي قَوْلٍ مَنْ يَقُولُ: «جَبَرِي الْمِيزَابِ» لِأَنَّ الْمَوْجُودَ الْإِمْكَانِي عَلَى هَذَا الْمَشْرِبِ صُورَةٌ مُرَآئِيَّةٌ لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْخَارِجِ...، فَحِينَئِذٍ يَصِيرُ مَعْنَى نَفْيِ الْجَبْرِ وَالتَّفْوِيضِ عَنْ تِلْكَ الصُّورَةِ،

فصل اول: کلیات، تعریف وحدت وجود و نتایج آن | ۹۵

و اثبات المنزلة الوسطی بین طرفی الإفراط والتفریط، من باب... المجاز فی الإسناد... لأن القول بأن تلك الصورة الحاكية التي لا وجود لها في الخارج ليست مجبورة ولا مفوضاً إليها، قضية سالبة بانتفاء موضوعها...^۱

بنا بر مشرب توحید افعالی که در عرفان نظری مورد بحث است و در عرفان عملی به شهود می آید، اصلاً برای آن [انسان و سایر مخلوقات] وجودی در کار نیست مگر مجازاً به گونه ای که اسناد وجود به انسان در حقیقت برای خود انسان نیست، همان گونه که وقتی می گوییم: «ناودان جاری شد» در حقیقت، جاری شدن در مورد خود ناودان واقع نشده است زیرا موجود امکانی بر اساس مشرب عرفان عملی تنها صورتی آیینی ای است که در خارج اصلاً وجود ندارد.

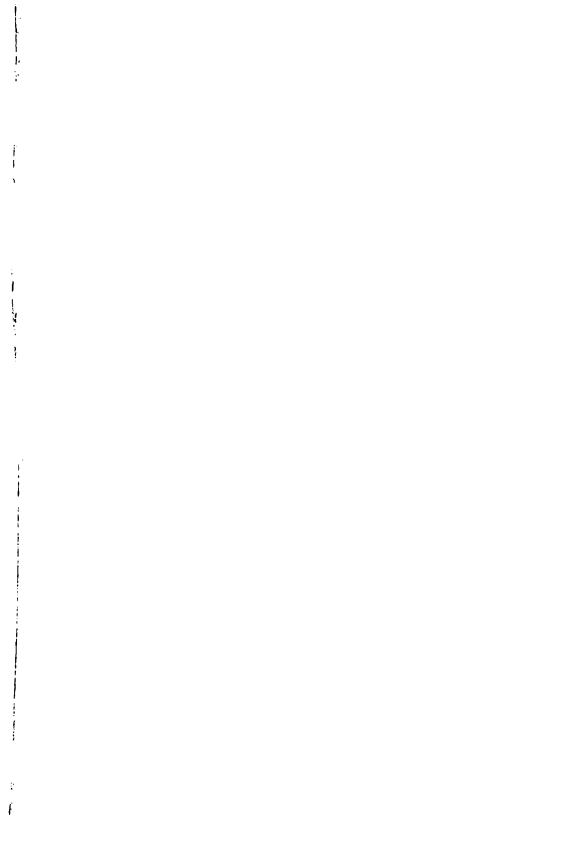
بنابراین، معنای نفی جبر و تفویض از آن صورت، و اثبات منزلت سوم بین افراط و تفریط برای آن، از باب مجاز در اسناد است، زیرا سخن از جبر یا اختیار آن صورتی که تنها نمایان گر غیر است و خود آن را اصلاً در

خارج وجودی نیست قضیه سالبه‌ای است که اصلاً
موضوع ندارد...

بنابراین از نظر این فیلسوف معاصر علت اینکه در روایات فرمودند
نه جبر درست است و نه تفویض، آن است که اصلاً چیزی جز خدا
وجود ندارد که بتوان سخن از جبر یا اختیارش گفت.

فصل دوم:

بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود



برای اثبات وحدت وجود سه گونه دلیل ارائه شده است؛

۱. کشف و شهود ۲. برهان عقلی ۳. ادله نقلی (قرآن و حدیث).

از آنجا که موضوع اصلی پژوهش حاضر بررسی ادله نقلی وحدت وجود است در این فصل، ادله قرآنی و در دو فصل پس از این، ادله روایی (از نظر سند و متن) بررسی می‌شوند. اما در انتهای فصل آخر به دو دلیل غیر نقلی وحدت وجودی‌ها یعنی شهود و عقل نیز اشاره‌ای خواهیم کرد.

تلاش شده است آیات مورد استناد برای وحدت وجود براساس اهمیت و فراوانی استناد نزد معتقدان به این انگاره چینش شوند. در مورد هر آیه ابتدا شیوه استناد وحدت وجودی‌ها و برداشت ایشان از آیه بیان می‌گردد آنگاه سیر تاریخی استناد به آیه با درج اقوال عرفا در دو بخش «عارفان پیش از ابن عربی» و «ابن عربی و عارفان پس از او» به ترتیب تاریخی ترسیم می‌شود، در بخش سوم، تفسیر غیر وحدت وجودی و نیز روایات تفسیری آن آیه را گزارش می‌کنیم و در پایان، برداشت وحدت وجودی از آیه براساس قواعد تفسیری، درستی آزمایی می‌شود.

۱۰۰ | سَر فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

یادآوری این نکته لازم است که ما در نقد دلالت این آیات بر وحدت وجود با چشم پوشی از تمامی ادله عقلی و نقلی در ردّ این انگاره و تنها با واکاوی تفسیر همان آیات بر اساس قواعد تفسیری قلم زده ایم. مهم ترین آیات مورد استناد برای وحدت وجود به شرح زیراند:

۱-۲- آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»

یکی از آیاتی که بسیار مورد استناد وحدت وجودی ها قرار گرفته است آیه سوم سوره حدید است آنجا که خداوند می فرماید:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

۱-۱-۲- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

بیانی روشن از تطبیق آیه بالا بر انگاره وحدت وجود از زبان یکی از معاصران چنین است:

توحید در نزد اهل حقیقت وجود مطلق است یعنی مطلق وجود که از آن تعبیر به حق می شود و مفاد آن این است که یکپارچه نظام هستی بیکران يك حقیقت صمد است، و به عبارت دیگر خدا است که خدایی

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۰۱

می‌کند. این توحید یکی دیدن است، و تعبیر قرآن کریم در بیان این توحید چنین است که هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ یعنی همه اوست و او همه است. از این وجود مطلق در زبان اهل عرفان تعبیر به وحدت شخصیه وجود می‌شود که نظام هستی یک شخص است و آن خداست که خدایی می‌کند.^۱

۲-۱-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

اما سیر تاریخی این گونه استناد به آیه شریفه - صرف نظر از صحت انتساب به افراد - بدین شرح است:

۲-۱-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

به سهل بن عبد الله تستری (م ۲۸۳ ه.ق) نسبت داده شده که گفته است:

العالم عدم والارادة وجود والحق هو الله والله تعالى يقول في محكم كتابه هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وقال تعالى وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وقال الله لا إله إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.^۲

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۷۴.

۲. ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، بُدَّ العارف، ص ۲۱۸.

معدوم دانستن عالم، ظاهر در وحدت وجود است. البته این تفسیر منتسب به او از آیه با سخن خود او در کتاب تفسیرش سازگاری ندارد. آن سخن که یکی از معانی صحیح آیه شریفه و دور از وحدت وجود است به زودی در بخش «برداشت‌های دیگر» خواهد آمد.

پس از سهل تستری، تفسیر وحدت وجودی از این آیه به حلاج (۳۰۹ ه. ق) نسبت داده شده است؛ روزبهان می‌گوید:

قیل للحسین: وما التوحید؟ قال: أن تعتقد أنه فعل الكل بقوله: "هُوَ الْأَوَّلُ..." عند ذلك بطلت المعلولات، منه الابتداء، وإليه الانتهاء. قال الله: وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى: ذهب المعلولات، وبقت العلل لها.^۱

بنا بر این گزارش حلاج نیز توحید را اعتقاد به بطلان معلولات و فناي همه چیز در علت می‌داند.

صوفی بعدی ابوبکر واسطی است که از شاگردان جنید بغدادی بوده و متوفای پس از سال ۳۲۰ است.^۲ تفسیر ثعلبی (م ۴۲۷ ه. ق) سخن زیر را از او نقل می‌کند و می‌نویسد:

۱. بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان، ج ۳، ص ۳۶۵.

۲. انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیة، ص ۲۳۲.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۰۳

قال الواسطی: لم يدع للخلق نفسا بعد ما أخبر عن نفسه أنه الأول والآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ.^۱

واسطی گفته است: خداوند در این آیه برای خلق، نفسی و وجودی باقی نگذاشته است.

ثعلبی در ادامه سخنی را به همین مضمون با دو واسطه از شبلی (م ۳۳۴ هـ.ق) نقل می‌کند و می‌نویسد:

وسمعت أبا عبد الرحمن السلمی يقول: سمعت أبا بكر الرازي يقول: سمعت الشبلي يقول: في هذه الآية أشياء ساقطة فإني أول آخر ظاهر باطن.^۲

به نظر می‌رسد سخن شبلی این است که در این آیه اشیاء و موجودات ساقط شده‌اند چرا که خدا خود را اول و آخر و ظاهر و باطن یعنی همه چیز معرفی کرده است. بنابراین ظاهرا در متن حذف و تغییر رخ داده و "اشیاء" باید با الف و لام باشد. و نیز به نظر می‌رسد "فإنه" بجای "فإني" درست باشد. مگر اینکه شبلی از باب أنا الحق گویی صوفیان خود را به اول بودن و آخر بودن و ... وصف کرده باشد!

۱. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف والبيان، ج ۹، ص ۲۲۹.

۲. همان، ج ۹، صص ۲۳۱-۲۳۰.

۲-۱-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

پس از نمونه‌های بالا که با واسطه از صوفیان پیشین گزارش شده است به ابن عربی (م ۶۳۸ ه.ق) می‌رسیم که مستقیماً نمونه‌های پرشماری از تطبیق آیه بروحدت وجود در آثار وی سراغ داریم^۱ و در اینجا به نقل دو نمونه روشن از آنها بسنده می‌شود. وی در فتوحات از این آیه نتیجه می‌گیرد که خداوند همه وجود و هستی است پس چیزی غیر او وجود ندارد:

قال الله تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

تنبیها أنه الوجود كله فإن هذا تقسيمه فليس إلا هو^۲

و در جای دیگری با استشهاد به آیه خدا را عین هرچیز می‌داند و این عینیت را به ظهور خدا در لباس اسماء و صفاتش که همان موجودات اند معرفی می‌کند:

قد نبّه سبحانه وتعالى أنه عین کل شیء بقوله

تعالى: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ فكونه عین کل

شیء فبظهوره فی ملابس أسمائه وصفاته فی عالمی

علمه وعینه...^۳

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۱۲ و همو، الفتوحات

المکیه (دار الصادر)، ج ۱، ص ۳۹۷.

۲. همو، الفتوحات المکیه (دار الصادر)، ج ۴، ص ۷۰.

۳. همو، کتاب المعرفه، ص ۹۱.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۰۵

پس از این عربی جریان تطبیق این انگاره برآیه شریفه با صراحت بیشتری ادامه یافته است چنان که نجم‌الدین دایه (م ۶۵۴ ه. ق.) گوید:

هیچ چیز را وجودی حقیقی که قائم به ذات خود بُود نیست، و وجود حقیقی حضرت لایزال و لم یزل را راست، چنانکه فرمود: **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**.^۱ استشهاد به آیه نشان می‌دهد که منظور او از قائم به ذات نبودن موجودات، معانی صحیحی چون مخلوقیت و نیازمندی مخلوقات در حدوث و بقائشان به فعل و اراده خداوند نیست بلکه مراد، قائمیت ذات مخلوقات به ذات خداوند است، قوامی همچون قوام موج به دریا.

از ابوالحسن شاذلی (م ۶۵۶ ه. ق.) نیز نقل شده که گفته است:

قد محق الحق تعالی جمیع الأغیار بقوله **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**.^۲

و اما سید حیدر آملی (م پس از ۷۹۴ ه. ق.) نیز که به عنوان عالمی شیعی از سویی و شاگرد مکتب ابن عربی از سوی دیگر، مدعی تطابق

۱. نجم‌الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن شاه‌اور، مرصاد العباد، ص ۱۵۴.

۲. شعرانی، عبدالوهاب، البواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۳۱.

و تساوی تشیع و تصوف بوده است، - و از این رو باید او را نقطه ورود تصوف به عالم تشیع دانست - آیه را همچون ابن عربی تفسیر کرده است. وی که پافشاری بسیاری بر انگاره وحدت وجود و بیان بی پرده لوازم آن همچون خدا بودن همه معبودها دارد، در جایی می نویسد:

إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ إِلَّا هُوَ فَكُلُّ مَعْبُودٍ فِي الْحَقِيقَةِ لَا يَكُونُ إِلَّا هُوَ، لِقَوْلِهِ: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَرُّ وَجْهِ اللَّهِ وَلِقَوْلِهِ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^۱

از آنجا که در عالم خارج جز خداوند وجود ندارد پس هر معبودی در حقیقت جز خداوند نیست به دلیل سخن خداوند که فرمود: به هر جا رو کنید آنجا وجه خداست و این آیه که فرمود: او اول و آخر و ظاهر و باطن است...

نیز می نویسد:

... لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ، مُطْلَقًا وَمَقِيدًا، خَاصًّا وَعَامًّا، لِقَوْلِهِ بِنَفْسِهِ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ.^۲
در عالم هستی جز خدا وجود ندارد. چه وجود مطلق و چه مقید، چه خاص و چه عام به دلیل آیه: هو الاول و الآخر...

۱. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۴، ص ۳۵۵.

۲. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۲۳.

وی بارها این مضمون را در آثار خود تکرار کرده است.^۱

دومین نفری که در عالم تشیع، قرن‌ها پس از سید حیدر وحدت وجود را پذیرفت و رواج داد ملاصدرای شیرازی است. وی با الهام از مکتب ابن عربی ادعا می‌کند که براساس این آیه، خدا عین همه ظاهرها و باطن‌ها یعنی عین همه موجودات است:

الحق يخبر عن نفسه أنه قريب بقوله وَإِذَا سَأَلَكَ
عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ
الْوَرِيدِ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ، وَفِي
أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ بل يخبر أنه هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ
الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وفي هذه الآيات
جعل نفسه عين كل ما ظهر وما بطن وهو أعلم بذاته من
غيره وقوله حق وصدق والإيمان به واجب...^۲

۱. همان، ص ۹۱، ۳۰۲، ۳۵۱، ۴۰۸، ۴۳۸، ۴۴۶، ۴۵۹ و همو، جامع الاسرار، ص ۵۶، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۵۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۳۰۸ و ۳۱۸ و همو، انوار الحقيقة، ص ۱۹۳، ۲۴۴ و ۳۷۲ و همو، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۲۴۱، ۲۵۲، ۳۲۷ و ۳۳ و ج ۲، ص ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۷، ۵۲۳ و ۵۶۳ و ج ۳، ص ۱۶۲، ۲۱۵ و ۳۳۸ و ج ۵، ص ۹۹، ۲۴۶، ۴۰۳ و ج ۶، ص ۱۹، ۳۸، ۱۰۶، ۱۶۵، ۱۹۱ و همو، جامع الاسرار (رساله نقد النقود فی معرفة الوجود) ص ۶۳۵، ۶۶۱، ۶۷۰ و ۷۰۲.

۲. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۴۸۴.

۱۰۸ | سر فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

البته ملاصدرا این سخنان را عیناً از قیصری گرفته است^۱ اما طبق عادت خود به گوینده اصلی آن اشاره‌ای نکرده است.^۲

وی در جایی دیگر^۳ چنین می‌گوید:

جز ذات خدا اول و آخر نبود جز ذات خدا باطن و ظاهر نبود
در غیب و شهود نیست جز حضرت او جز حضرت او غایب و ظاهر نبود
و نیز می‌نویسد:

تو دیده نداری که ببینی او را ورنه همه اوست دیده‌ای می‌باید
دیده‌ای باید که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس
هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...^۴

ملاصدرا این برداشت خود را از آیه در جاهایی دیگر نیز تکرار کرده

است.^۵

۱. قیصری، داود، رسائل قیصری، ص ۲۰.

۲. نک: اسلامی، "سید حسن، ملاصدرا و معضل انتحال"، فصلنامه سمات، سال سوم، شماره ۸ (پاییز و زمستان ۹۱)، صص ۴۰-۶۰.

۳. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۷۴۱.

۴. همان، ص ۷۶۷.

۵. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، ص ۳۶ و همو، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲، ص ۳۷۲ و همو، الشواهد الربوبیة، ص ۴۸ و همو، ایفاظ النائمین، ص ۱۸ و همو، مفاتیح الغیب، ص ۳۲۲.

ملاهادی سبزواری نیز بر روش گذشتگان خود رفته است.^۱

معاصران اهل فلسفه و عرفان همچون حسینی تهرانی نیز این آیه را از آیات دلالت‌کننده بروحدت وجود می‌دانند و بدان استناد می‌کنند:

چون بدون شك باید ذات واجب را واحد بالصرافه بدانیم؛ پس گریزی نیست از آنکه منطبق علیه عنوان وجود را موجودی بدانیم که صرافت داشته باشد؛ و شخص واحدی باشد که تمام موجودات و ممکنات را در برداشته باشد. و به عبارت واضح‌تر يك وجود شخصی باشد که عین وجوب باشد؛ و تمام ممکنات مظاهرو مجالی و مرائی او باشند؛ نه آنکه خود دارای وجود باشند... و این وجود شخصی صرافت دارد؛ چون چیزی از او خارج نیست؛ تا بدین وسیله به عنوان عدد معدود گردد؛ و تمام موجودات آینه‌ها و آیات او هستند؛ و وجودی از خود ندارند؛ و نسبت وجود و موجود به آنها مجازی و اعتباری است؛ و مهر فقر و نیستی و نیاز و احتیاج بر پیشانی همه نگاشته شده است... هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ

۱. سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء الحسنی، ص ۳۹۴ و ۵۶۵ و همو، شرح

مثنوی، ج ۱، ص ۳۸۳ و همو، اسرار الحکم، ص ۶۶ و ۸۱ و ۱۹۱ و ۶۷۰.

الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ غیرتش غیر در جهان
نگذاشت؛ زان سبب عین جمله اشیاء شد. کَلَمَا فِی
الکون وهم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ظلال...^۱

حسن حسن زاده آملی نیز در مناجات خود می گوید:

الهی شکر که دیده جهان بین ندارم هُوَ الْأَوَّلُ وَ
الْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ.^۲

و مقصود خود را چنین شرح داده است:

توحید در نزد اهل حقیقت وجود مطلق است یعنی
مطلق وجود که از آن تعبیر به حق می شود و مفاد آن این
است که یکپارچه نظام هستی بیکران یک حقیقت صمد
است، و به عبارت دیگر خدا است که خدایی می کند.
این توحید یکی دیدن است، و تعبیر قرآن کریم در بیان این
توحید چنین است که هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ
یعنی همه اوست و او همه است. از این وجود مطلق در
زبان اهل عرفان تعبیر به وحدت شخصیه وجود می شود

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، مهتابان، ص ۱۴۶.

۲. حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه، ص ۷۱.

که نظام هستی يك شخص است و آن خداست که
خدایی می‌کند.^۱

عبدالله جوادی آملی نیز گوید:

... با این عبارت خود که هو الاول والآخر والظاهر
والباطن بر این نکته تنبیه داده است که او عین اشیاء
است.^۲

۲-۱-۳- تفسیر مشهور از آیه

از صوفیه و عرفا که بگذریم عموم مفسران از آیه مورد بحث،
وحدت وجود را برداشت نمی‌کنند.

در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است:

قوله: هُوَ الْأَوَّلُ قال قبل كل شيء وَالْآخِرُ قال ببقی
بعد كل شيء.^۳

«اول» یعنی پیش از هر چیز بوده است و «آخر» یعنی

پس از [نابودی] هر چیز باقی می‌ماند.

شیخ صدوق می‌نویسد:

۱. همو، هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۷۴.

۲. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقُ مَخْتوم، ج ۱، ص ۵۳۳.

۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۵۰.

الأول والآخر معناهما أنه الأول بغير ابتداء والآخر بغير انتهاء.^۱

«اول» و «آخر» یعنی او اول است بدون آغازی و آخر است بدون پایانی.

شیخ طوسی درباره معنای «اول» و «آخر» دو قول بیان می‌کند؛ یکی هم معنای این جمله که می‌گویند: فلانی اول و آخر کاری است یعنی اینکه آن کار بر پایه او می‌چرخد و بدو کامل می‌شود. و دیگر بدین معنا که او اول موجودات است و قدیم است و جز او همه حادث و پدید آمده‌اند. و آخر است پس از نابودی تمام موجودات چرا که او همه چیز را فانی سازد و خودش باقی ماند.^۲

و درباره معنای «ظاهر» و «باطن» نیز می‌نویسد:

یک قول این است که او ظاهر و باطن است یعنی آگاه به تمام چیزهای آشکار و پنهان است. و معنای دیگر آنکه او غالب بر تمام آشکارها و پنهان‌هاست؛ که این قول برگرفته از این آیه قرآن است که فرمود: فَأَيُّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عُدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ پس مؤمنان را بر دشمنانشان یاری دادیم و آنها غالب شدند.^۳

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۱۹۷.

۲. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، التبیان، ج ۹، ص ۵۱۸.

۳. همان.

طبرسی افزون بر این اقوال وجوه دیگری نیز از مفسران گزارش کرده است.^۱

ابوالفتح نیز با اینکه اقوالی را به تفصیل ذکر می‌کند هیچ اشاره‌ای به برداشت وحدت وجودی نمی‌کند:

در این بسیار قول‌ها گفته‌اند، آنچه محققان گفتند آن است که: او اول است، یعنی قدیم است، به وجود بود پیش از همه موجودات و همه موجودات به او موجود شد إما بنفسه أو بواسطة، و آخر است یعنی همه چیزها فانی شود و او بماند. او اول موجودات است بر این معنی و آخر موجودات است بر این معنی. و ظاهر است، یعنی ظاهر الوجود است به دلیل از ادله که بر ثبوت وجود او برخاسته است به حدی است که پنداری ظاهر است بر حاسه. و باطن است به آن معنی که از حواس دور است، و او را هیچ حاسه از حواس ادراک نکند. عبدالله عباس گفت: اولی است بی ابتدا و آخری است بی انتها، و ظاهر است یعنی غالب و قاهر و عالی بر همه چیزها، هر چه جزاوست زیر اوست و دون او در رتبت، و باطن است، یعنی عالم است به کارهای پوشیده، ضحاک گفت: آن خواست که

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، ص ۳۴۷.

اول اول‌ها از اوست و آخر آخرها بدوست و ظهور هر ظاهر و بطون هر باطن. مقاتل حیان گفت: اول است که کس او را به اول نکرد، و ظاهر است بی‌اظهار کس، و باطن بی‌باطن کس. یمان گفت: اولی قدیم است و آخری رحیم است و ظاهری حکیم است و باطنی علیم. محمد بن الفضل گفت: اول است به پَر خود و آخر است به عفو خود، و ظاهر به احسان و باطن به پوشیدن گناه بر بندگان. ابوبکر وراق گفت: هو الاول بالازلیة والآخر بالابدیة، والظاهر بالاحدیة، والباطن بالصمدیة. حسین بن الفضل گفت: اول است بی‌ابتدا و آخر است بی‌انتهای ظاهر است بی‌اقتراب و باطن است بی‌حجاب. عباد گفت: اول است، یعنی سابق است به فعل خیرات و احسان او بر همه احسان‌ها مقدم، و آخر است پس از فنای خلق، و ظاهر است به غلبه بر همه چیز با آنکه پوشیده است از چشم‌ها، و باطن است یعنی عالم است به خفایای امور. سُدی گفت: اول است به توفیق توحید، و آخر است به توفیق توبه، و ظاهر است به توفیق سجود، و باطن است به ستر عیوب. ابن عطا گفت: اول است به کشف احوال دنیا تا رغبت نکنند در او، و آخر است به کشف احوال عقبی تا

نشکینند از او، و ظاهر است بر دل‌های دوستان تا بشناختند او را، و باطن است از دل‌های دشمنان تا منکر شدند او را، و بعضی دیگر گفتند: اول است به تکوین، بیانه قوله تعالی: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، و آخر است به تلقین، يَشِيتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، و ظاهر است به تبیین، بیانه: يَرِيْدُ اللَّهُ لِيَبَيِّنَ لَكُمْ، و باطن است به تزیین، بیانه: وَزَيَّنَّهٗ فِي قُلُوْبِكُمْ. محمد بن علی الترمذی گفت: الاول بالتألیف، و الآخر بالتکلیف، و الظاهر بالتصریف، و الباطن بالتعریف. جنید گفت: الاول بشرح القلوب، و الآخر بغفران الذنوب، و الظاهر بکشف الکروب، و الباطن بعلم الغیوب. در خبر است که: عمر خطاب از این آیت پرسید کعب احبار را، گفت: معنی آن است که اول چنان داند که آخر، و باطن چنان داند که ظاهر. و گفتند: اول است به هیبت و سلطان، و آخر است به رحمت و احسان، و ظاهر است به حجت و برهان، و باطن است به عصمت و امتنان. و گفتند: هو الاول بالهدایة، و الآخر بالكفایة، و الظاهر بالولایة، و الباطن بالرعاية [و قیل: هو الأول بالانعام، و الآخر بالاتمام، و الظاهر بالاکرام، و الباطن بالالهام] و

قيل: هو الاول بتسمية الاسماء، والآخِر بتكملة النعماء، و
الظاهر بتسوية الاعضاء، والباطن بصرف الأواء. وقيل: هو
الاول بانشاء الخلايق [والآخِر بافناء الخلايق] والظاهر
بإظهار الحقائق، والباطن بعلم الدقائق.^١

ابن فهد حلی نیز می گوید:

الأوّل هو السابق للأشياء الكائن الذي لم يزل قبل
وجود الخلق لا شيء قبله. الآخر هو الباقي بعد فناء
الخلق وليس معنى الآخر ما له الانتهاء كما ليس معنى
الأول ما له الابتداء فهو الأول والآخر.^٢

و نیز گوید:

الظاهر بحججه الباهرة وبراهينه النيرة وشواهد
أعلامه الدالة على ثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته فلا
موجود إلا وهو يشهد بوجوده ولا مخترع إلا وهو يعرب
عن توحيده. شعر:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

١. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان، ج ١٩، صص ١٢-٩.

٢. ابن فهد حلی، احمد بن محمد، عدة الداعي، ص ٣١٩.

وقد يكون بمعنى الغالب القادر كقوله تعالى
فَأُضْبِحُوا ظَاهِرِينَ. الْبَاطِنُ المحتجب عن إدراك الأبصار
وتلوث الخواطر والأفكار فهو الظاهر الخفى الظاهر
بالدلائل والأعلام والخفى بالكنه عن الأوهام احتجب
بالذات وظهر بالآيات فهو الباطن بلا حجاب والظاهر بلا
اقتراب وقد يكون بمعنى البطون وهو الخبر وبطانة
الرجل وليجته الذين يداخلهم ويدخلونه فى أمره و
المعنى أنه عالم بسرائرهم فهو عالم بسرائر القلوب و
المطلع على ما بطن من الغيوب.^۱

كفعمى نیز کلام ابن فهد را با اندکی تفاوت تکرار کرده است.^۲
جالب اینکه در میان صوفیه پیشین نیز برداشت وحدت وجودی
از آیه یا ذکر نشده یا نادر است؛ مثلاً سهل تستری (م ۲۸۳ هـ ق) در
تفسیرش می نویسد:

معنى الظاهر ظاهر العلو والقدرة والقهر، والباطن الذى عرف ما
فى باطن القلوب من الضمائر والحركات.^۳

۱. همان، ص ۳۲۱.

۲. کفعمى، ابراهیم بن علی عاملی، مصباح الکفعمى (جنة الامان الواقیه)،
ص ۳۳۱.

۳. تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ص ۱۶۱.

وی در اینجا گرچه در معنای اول و آخریانی ندارد اما درباره ظاهر و باطن، تفسیری غیر وحدت وجودی ارائه داده است. نویسنده کشف الاسرار و عدة الابرار (م ۵۳۰ ه.ق) نیز در تفسیر آیه هیچ اشاره‌ای به وحدت وجود ندارد.^۱

۲-۱-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

باید گفت با چشم پوشی از روایاتی که در پی می‌آید، ظاهر آیه شریفه دلالتی بر انگاره وحدت وجود ندارد؛ آیه نمی‌گوید خدا اول و آخر و ظاهر و باطن «هستی» یا «همه موجودات» است. این معنای «هستی» یا «همه موجودات» به عنوان مضاف الیه «اول و آخر و ظاهر و باطن» در آیه وجود ندارد. ظاهر آیه تنها می‌گوید: خداوند اول و آخر است و ظاهر و باطن است. خصوصاً اینکه این صفات به صورت مفرد آمده و فرمود: خدا اول‌ها و آخرها و ظاهرها و باطن‌هاست که بگوییم مجموع اینها می‌شود مجموعه موجودات و آیه با این تعبیر می‌خواهد بگوید خدا همه چیزهاست!

آنچه هست الفاظ چهارگانه در آیه شریفه به عنوان اوصافی برای خداوند بیان شده است و نفی موجودات یا این همان دانستن خداوند

۱. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۹، صص ۴۷۸-۴۷۶ و ۴۸۶ و

با آنها از این الفاظ استنباط نمی‌شود. اما برای اینکه بدانیم این اوصاف درباره خداوند به چه معنایی به کار می‌روند که لایق به ذات او باشند باید به روایات خاندان وحی مراجعه کرد.

۲-۱-۵- تفسیر آیه در روایات

در روایات معتبر معنایی موافق با عقل و موازین توحیدی برای آیه شریفه بیان شده است. در این روایات اول بودن خدا به قِدَم او و بودن او پیش از همه موجودات، ضمن نفی حدوث و زمانی بودن خداوند معنا شده است. آخر بودن خدا هم به معنای بقای خداوند پس از همه موجودات و راه نداشتن فنا در او است. این دو معنا با ظاهر دو لفظ اول و آخر نیز سازگار است و می‌توان گفت متفاهم عرفی از اول و آخر بودن خداوند همین است.

جالب اینکه در این روایات ضمناً تأکید شده است که تغییر و انتقال و سایر صفات مخلوقات در خداوند راه ندارد که شاید اشاره به رد همین دیدگاهی باشد که اول و آخر بودن خداوند را به معنای همه چیز بودن او تأویل برده‌اند که خود مستلزم تغییر و تحول در ذات خدای متعال است. در اینجا تعدادی از این روایات بیان می‌شود:

۱. عن ابی الحسن موسی بن جعفر، هُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُخَدَّتٌ تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا.^۱
از امام کاظم (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: اوست اولی که چیزی پیش از او نیست و آخری که چیزی پس از او نیست و اوست قدیم و غیر او همه مخلوق و ایجاد شده هستند و او از صفات مخلوقات برتری یافته است، برتری بزرگ.

۲. عن أبي عبد الله، وَقَدْ سُئِلَ عَنِ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ فَقَالَ الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدءٍ سَبْقَهُ وَالْآخِرُ لَا عَنْ نِهَایَةٍ كَمَا يَغْفُلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَلَكِنْ قَدِيمٌ أَوَّلُ آخِرٌ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ بِلَا بَدءٍ وَلَا نِهَایَةٍ لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحُدُوثُ وَلَا يَحُولُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ.^۲

از امام صادق (علیه السلام) درباره اول و آخر پرسش شد. پاسخ فرمود: اول است اما نه [پدید آمده] از اولی پیش از خودش و نه از مبدای که پیش از او آمده باشد. و آخر است اما نه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۷۶.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۵.

به معنای داشتن نهایتی چنان که از صفات مخلوقات درک می‌شود. بلکه خداوند قدیم، اول و آخر است که همیشه بوده و خواهد بود بدون مبدأی و بدون نهایتی. حدوث و ایجاد بر او واقع نشود و از حالی به حال دیگر نگردد و او خالق هر چیز است.

۳. عن امیرالمؤمنین، الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَأَشَىءَ قَبْلَهُ وَ
الْآخِرِ فَلَأَشَىءَ بَعْدَهُ...^۱

امیرمؤمنان (علیه السلام) فرمود: حمد مخصوص خداست؛
همو که اول است و چیزی پیش از او نیست و آخر است و
چیزی پس از او نیست.

۴. «عن امیرالمؤمنین، الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ أَوَّلٍ وَ
الْآخِرِ بَعْدَ كُلِّ آخِرٍ وَبِأَوَّلِيَّتِهِ وَجَبَ أَنْ لَا أَوَّلَ لَهُ وَبِآخِرِيَّتِهِ
وَجَبَ أَنْ لَا آخِرَ لَهُ».^۲

امیرمؤمنان (علیه السلام) فرمود: حمد مخصوص خداست؛
همو که اول پیش از هر اول و آخر پس از هر آخری است و
به اول بودنش لازم آید که خودش اولی نداشته باشد و به
آخر بودنش لازم آید که خودش آخری نداشته باشد.

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۱۴۰.

۲. همان، ص ۱۴۶.

واما درباره معنای ظاهر و باطن بودن خداوند، امام رضا علیه السلام ضمن روایتی در شرح معانی صفات الهی و تفاوت معانی آنها با صفات مخلوقات، ظاهر بودن خدا را با استناد به لغت و استعمالات عرب به معنای غلبه و قدرت خداوند بر مخلوقات می داند و در وجهی دیگر ظهور خدا را از جهت ظهور آثار صنع الهی که خود موجب آشکار بودن اصل وجود خدا می شود معنا می فرماید.

همچنین آن حضرت باطن بودن خدا را به معنای علم و تدبیر خداوند نسبت به باطن مخلوقات تفسیر می کند و از لغت عرب شاهد می آورند و بارها تأکید می فرماید که معانی صفات الهی با معانی آن صفات در مخلوقات متفاوت است:

...وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ عَلَا الْأَشْيَاءَ بِرُكُوبِ
فَوْقَهَا وَقُعُودِ عَلَيْهَا وَتَسْتِمُّ لِدَرَاهَا وَلَكِنْ ذَلِكَ لِقَهْرِهِ وَ
لِعَلَبَتِهِ الْأَشْيَاءَ وَقُدْرَتِهِ عَلَيْهَا كَقَوْلِ الرَّجُلِ ظَهَرْتُ عَلَى
أَعْدَائِي وَأَظْهَرَنِي اللَّهُ عَلَى خَصْمِي يُخْبِرُ عَنِ الْفُلْجِ وَ
الْعَلَبَةِ فَهَكَذَا ظُهُورُ اللَّهِ عَلَى الْأَشْيَاءِ وَوَجْهَ آخِرَاتِهِ الظَّاهِرُ
لِمَنْ أَرَادَهُ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ وَأَنَّهُ مُدَبِّرٌ لِكُلِّ مَا بَرَأَ فَأَيُّ
ظَاهِرٍ أَظْهَرُ وَأَوْضَحُ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَأَنَّكَ لَا تَعْدُمُ
صَنَعَتَهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ وَفِيكَ مِنْ آثَارِهِ مَا يَغْنِيكَ وَالظَّاهِرُ

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۲۳

مِنَّا الْبَارِزُ بِنَفْسِهِ وَالْمَعْلُومُ بِحَدِّهِ فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَلَمْ
يَجْمَعْنَا الْمَعْنَى وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَلَيْسَ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِظْطَانِ
لِلْأَشْيَاءِ بِأَنْ يُغَوَّرَ فِيهَا وَلَكِنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى اسْتِظْطَانِهِ
لِلْأَشْيَاءِ عِلْمًا وَحِفْظًا وَتَذْيِيرًا كَقَوْلِ الْقَائِلِ أَبْطَلْتُهُ يَعْنِي
خَبَرْتُهُ وَعَلِمْتُ مَكْتُومَ سِرِّهِ وَالْبَاطِنُ مِنَّا الْغَائِبُ فِي الشَّيْءِ
الْمُسْتَتَرِّ وَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى...^۱

۲-۲- آیه «فَتَنَّرَ وَجْهُ اللَّهِ»

دومین آیه ای که وحدت وجودی ها بدان استناد کرده اند آیه ۱۱۵

سوره بقره است که خداوند می فرماید:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَنَّرَ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^۲

مشرق و مغرب تنها از آن خداست پس به هر کجا رو کنید آنجا
روی خداست. یقیناً خدا بسیار عطاکننده و داناست.

۲-۲-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

معمولاً عبارت دوم آیه یعنی فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَنَّرَ وَجْهُ اللَّهِ مورد استفاده

وحدت وجودی ها است؛ یکی از معاصران می نویسد:

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. بقره/۱۱۵.

عارف قائل به وحدت شخصیه وجود است و يك ذره از حیطه آن بدر نیست و به جز حق جمله اسم بی مسمی است به این معنی که اسماء اشیا راجع به مسمای حقیقی است... و به فرموده حکیم ابوالقاسم فردوسی:
ندانم چه ای هر چه هستی تویی و به حکم محکم وحی الهی: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَرَّ وَجْهُ اللَّهِ.^۱

در واقع طرفداران وحدت وجود هم راستا با اعتقادشان مبنی بر پرکردن وجود نامتناهی خدا پهنه هستی را و باقی نگذاشتن جایی برای وجود غیر، از این آیه حضور ذات خدا را در همه مکان ها برداشت می کنند.

۲-۲-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ ه ق) تفسیری وحدت گرایانه از این آیه به دست می دهد. او با بیانی تأویل گونه مراد از مشرق و مغرب (و الله المشرق والمغرب) را حالات نیک و بد قلب دانسته و از حالات نیک، علم و معرفت و حضور را بر شمرده و سپس گفته است: با ظهور

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و يك کلمه، ج ۲، ص ۱۷۱.

حقیقت بر قلب یک بی خودی حاصل می شود که نه فهم و حسی باقی می گذارد و نه علم و عرفانی، زیرا همه اینها صفاتی است که با بقای بشریت معنا دارد ولی وقتی که بشریت محو شد صفتی باقی نمی ماند. خداوند فرمود: به هر سوره کنید آنجا وجه خداست:

الإشارة منها إلى مشارق القلوب ومغاربها. وللقلوب شوارق وطوارق. وطوارقها هواجس النفوس تطرق في ظلمات المنى والشهوات. وشوارقها نجوم العلوم وأقمار الحضور وشموس المعارف. فما دامت الشوارق طالعة فقبله القلوب، واضحة ظاهرة، فإذا استولت الحقائق خفى سلطان الشوارق، كالنجوم تستتر عند طلوع الشمس، كذلك عند ظهور الحق يحصل اصطلام وقهر، فلا شهود رسم، ولا بقاء حس وفهم، ولا سلطان عقل و علم، ولا ضياء عرفان. فإن وجدان هذه الجملة صفات لاثقة ببقاء البشرية، وإذا صار الموصوف محو فأنى لهم بقاء الصفة! قال تعالى: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ... مادام يبقى من الإحساس والتمييز بقية ولو شظية فالقبله مقصودة...^۱

به نظر می‌رسد مقصودش از ظهور حقیقت، همان فَنای موجودات و ظلی بودن وجود آنها و شهود خدا به عنوان تنها وجود در هستی باشد. و استشهاد او به حکم شرعی توجه به قبله در صورت بقای حس و تشخیص در آدمی ناظر به همین مطلب است؛ گویا می‌خواهد بگوید توجه به قبله، مخصوص کسانی است که این حقیقت بر قلبشان مستولی نگشته است و گرنه کسانی که با شهود خدا در همه چیز برای خود ذاتی قائل نیستند که بخواهند تشخیص و تمیزی داشته باشند دیگر قبله شرعی برایشان بی‌موضوع می‌شود چرا که هر جا رو می‌کنند خدا را می‌بینند.

ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ ه ق) روشن‌ترو صریح‌تراز قشیری آیه را به وحدت وجود ربط می‌دهد؛ او عالم را مشحون از انوار مادی و معنوی تفسیر می‌کند و می‌گوید همه این نورها از نور حقیقی که همان خداوند است منشأ می‌گیرد همچون اشعه‌های خورشید نسبت به آن:

وإنما الحقیقی نور فقط وإن الكل من نوره بل هو لا هویة لغيره إلا بالمجاز، فإذا لا نور إلا هو و سائر الأنوار أنوار من الوجه الذی تلیه لا من ذاتها فوجه کل موجه إلیه و مولّ شطره فَأَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَمَثَرُ وَجْهِ اللَّهِ [البقرة: ۱۱۵]... فلا هو إلا هو فإن هو عبارة عما إلیه الإشارة، وکیفما کان فلا إشارة إلا

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۲۷

إليه بل كلما أشرت فهو بالحقيقة الإشارة إليه، ... فإذا لا إله إلا الله توحيد العوام ولا هو إلا هو توحيد الخواص.^۱

نور حقیقی تنها اوست و همه از نور او هستند بلکه تنها او هویت دارد و برای غیر او هیچ هویتی نیست مگر از روی مجاز، پس نوری جز او نیست و سایر نورها از وجهه او نور هستند نه از ذات خودشان. پس روی هر روی کننده‌ای روی به سوی اوست «به هر سورو کنید آنجا وجه خداست» پس هیچ «هو»یی جز او نیست زیرا که «هو» یعنی چیز مورد اشاره و هیچ اشاره‌ای نیست مگر به سوی او بلکه به هر جا اشاره کنی در حقیقت اشاره به سوی اوست... بنابراین «لا إله إلا الله» توحيد عوام است و «لا هو إلا هو» توحيد خواص.

تعبیر «هیچ هویتی جز خدا وجود ندارد» از شعارها و اذکار صریح وحدت وجودی‌ها است.

عین القضاة همدانی (م ۵۲۵ ه ق) نیز با اشاره به مقام فنا می‌نویسد:

۱. غزالی، ابوحامد محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۲۷۸.

دریغا نمی دانم که چه می گویم! اندراین مقام،
جهت برخیزد. هرچیز که جان روی بدو آرد، آن چیز قبله
او شود. فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَمُحَمَّدٌ وَجْهُ اللَّهِ آنجا باشد: نه شب باشد
نه روز. پنج اوقات نماز چگونه دریا بد؟ "لیس عند ربّی
صبح ولا مساء" همین معنی باشد. دریغا از دست راه
زنان روزگار، عالمان با جهل، طفلان نارسیده که این راه را
از نمط و حساب حلول شمرند! جانم فدای خاك قدم
چنین حلولی باد!^۱

و در جایی دیگر صریح تر از این، آیه را منطبق بر وحدت وجود
می داند و می گوید تنها اهل معرفت معنای این آیه را درک می کنند که
هویت خدا را مساوق هر موجودی بدانند نه اهل عقل - منظورش
فلاسفه مشاء - که هویت خدا را تنها مساوق صادر اول و نه سایر
موجودات می دانند.^۲

روزبهان بقلی (م ۶۰۶ ه ق) معروف به شیخ شطّاح نیز در تفسیر
خود می نویسد:

۱. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۸۳.

۲. همو، شکوی الغریب، ص ۶۶.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۲۹

فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اٰی: فَأَيْنَمَا تُولُوْا بَعِیُونَ
الأسرار، فثَمَّ مكاشفة الأنوار. وأیضا أشار بهذه الآیة إلى
مشاهدة المشهود فی الشواهد، كما كشف خلیلہ حیث
قال: هذا ربّی، إذا نظرت فی دائرة الكون...^۱

هرجا رو کنید آنجا وجه خداست یعنی به چشم
اسرار رو کنید. تا آنجا مکاشفه انوار نمایید. همچنین با
این آیه اشاره به مشاهده مشهود در شواهد نمود چنان که
ابراهیم خلیل این را کشف کرد آنگاه که [به ماه و ستاره و
...] گفت: این پروردگار من است...

بنابراین از نظر روزبهان، حضرت ابراهیم (علیه السلام) که گفت ماه و ستاره،
پروردگار من است نه از باب تظاهریه قول مشرکان برای ابطال آن با
استدلال پس از آن بود بلکه حقیقتا او خدا را در این نشانه ها می دید
پس صحیح بود که بگوید اینها خدای من اند!

همچنین عطار نیشابوری (م ۶۲۷ ه ق) در این باره چنین سروده

است:

زهی فزو حضور و نور آن ذات	که بر هر ذره می تابد ذرات
ترا بر ذره ذره راه ییـنم	دو عالم «فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» بینم

۱. بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج ۱، ص ۵۹.

دُوی را نیست زه در حضرت تو همه عالم تُوی و قدرت تو
ز تویی خود یکی تا صد بمانده دو عالم از تو، تواز خود بمانده^۱

گرچه برخی تعبیرِ شواهد فوق را می‌توان به معانی صحیحی چون مشاهده و ادراک قدرت و حکمت و سایر صفات و افعال خدا - و نه ذات او - در هر جایی که انسان توجه کند، حمل کرد اما دقت در دیگر تعبیر صریح عرفا و نیز مبانی ایشان ما را از چنین محمل‌هایی بی‌نیاز می‌کند.

۲-۲-۲-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

ابن عربی (م ۶۳۸ ه ق) مثل همیشه روشن‌تروبی پرواتراز همه اسلافش مطلب را بیان می‌کند؛ او می‌گوید:

أما أصحاب القلوب فيعرفون الحق بالشهود و
الذوق، و يروونه في كل مجلى و يقرون به في كل صورة.
فهم يدورون مع الحق أينما دار، و يشاهدون وجهه (ذاته)
في كل مشهد. ألم يقل الحق في كتابه: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ
وَجْهُ اللَّهِ. و أما أصحاب العقول من الفلاسفة و المتكلمين
فهم أهل الاعتقادات الخاصة الذين حصروا الحق في
صور: خاصة و الحق يأبى الحصر.^۲

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، اسرار نامه، ص ۷.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۱۴۹.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۳۱

اصحاب قلب خدا را با شهود و ذوق می‌شناسند و او را در هر مجلایی می‌بینند و در هر شکل و صورتی به او اقرار می‌کنند. پس آنها با حق می‌گردند هر جا که بگردد! و وجه او یعنی ذات او را در هر مشهدی مشاهده کنند. آیا خدا در کتاب خود نفرموده: «به هر جا رو کنید آنجا وجه خداست»؟! ولی اصحاب عقل اعم از فلاسفه و متکلمان دچار اعتقاد خاص هستند، همان‌ها که خدا را در در صورت‌هایی خاص محصور می‌کنند در حالی که خدا از حصر ابا دارد.

شارح معاصر فصوص نیز این عبارات را بدون هیچ‌گونه نقدی ترجمه و شرح نموده است.^۱

ابن عربی در جایی دیگر از انگاره همه‌خدایی، پلورالیسم اعتقادی را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: مبدا به عقیده‌ای خاص معتقد شوی و دیگر عقیده‌ها را تخطئه کنی که در این صورت خیری کثیر از دست می‌دهی. بلکه در نفس خود همچون ماده اولیه برای صورت تمام اعتقادات مختلف باش چرا که خداوند وسیع‌تر و عظیم‌تر از آن است که عقیده‌ای جدای از سایر عقاید او را محدود کند چرا که خود

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۳.

می‌گوید: «هر جا رو کنید آنجا وجه خداست» و جای خاصی را تعیین ننموده است:

فَإِيَّاكَ أَنْ تَتَّقِيْدَ بِعَقْدٍ مَخْصُوصٍ وَتَكْفُرَ بِمَا سِوَاهُ
فِيْفُوتُكَ خَيْرٌ كَثِيْرٌ بَلْ يَفُوتُكَ الْعِلْمُ بِالْأَمْرِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ.
فَكُنْ فِيْ نَفْسِكَ هَيُولَى لِمَصُوْرِ الْمَعْتَقَدَاتِ كُلِّهَا فَإِنَّ اللَّهَ
تَعَالَى أَوْسَعُ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصُرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ فَإِنَّهُ
يَقُوْلُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَرُ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا ذَكَرْنَا مِنْ أَيْنٍ^۱.

از این رو این عربی از آیه بالا به انضمام سخن خداوند که فرمود: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ و او آن را به معنای حکم تکوینی تخلف ناپذیر خداوند و نه حکم تشریعی تخلف بردار او معنا می‌کند، نتیجه می‌گیرد که در عالم چیزی جز خدا پرستش نمی‌شود یعنی هر که هر چه می‌پرستد خدا را پرستش کرده است و خطای مشرکان تنها از این باب است که عبادتی را به طریقی خاص برای خود قرار داده‌اند که از طرف خدا برای آنها در شریعت وضع نشده است:

فَإِنَّ اللَّهَ يَقُوْلُ: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا
فَثَمَرُ وَجْهِ اللَّهِ وَوَجْهٌ كُلِّ شَيْءٍ حَقِيْقَتُهُ وَذَاتُهُ. فَإِنَّهُ سَبْحَانَهُ
لَوْ كَانَ عِنْدَ وَاحِدٍ، أَوْ مَعَ وَاحِدٍ، وَلَا يَكُوْنُ عِنْدَ آخَرٍ وَلَا

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۱۳.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۳۳

معه، كان الذى ليس هو عنده ولا معه، يعبد وهمه لا ربه. والله يقول: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ أَى حَكَم. و من أجله عبادت الآلهة. فلم يكن المقصود بعبادة كل عابد إلا الله فما عبد شىء لعينه إلا الله وإنما أخطأ المشرك حيث نصب لنفسه عبادة بطريق خاص لم يشرع له من جانب الحق فشقى لذلك.^۱

عزیزالدین نَسَفی (م ۶۸۶ ه. ق) همین معنای از آیه را به زبانی دیگر شرح می دهد؛ او می نویسد:

ای درویش! چون دانستی که این نور عام است تمام موجودات را، و بقای موجودات ازین نور است، هیچ ذره‌ئی از ذرات موجودات نیست که خدای به ذات، به آن نیست، و برآن محیط نیست، و از آن آگاه نیست. این عموم و این احاطت را وجه این نور می گویند. پس توبه هرچیز که روی آری، روی به وجه این نور آورده باشی: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. ای درویش! هرکه هرچیز را که می پرستد خدای را می پرستد، از جهت آنکه هرکس رویی به هرچیز که آورده است، روی

به وجه خدا آورده است. و آن چیز فانی است، و وجه خدا

باقی است...^۱

این تفسیر وحدت وجودی از آیه شریفه پس از ابن عربی توسط پیروانش ادامه می یابد؛ مثلاً عبد الرزاق کاشانی در کتاب تأویلاتش که در گذشته به غلط آن را تفسیر ابن عربی می دانستند - می نویسد: به هر جا رو کنید جز خدا را نمی بینید زیرا او وجود وسیعی است که تمام هستی را شامل است:

فَأَيْنَمَا تُولَوْنَ أَيُّ جِهَةٍ تَتَوَجَّهُوْنَ مِنَ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ
فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ أَيُّ: ذات الله المتجلية بجميع صفاته،... فَأَيُّ
جِهَةٍ تَتَوَجَّهُوْنَ حِينَئِذٍ فَتَمَّ وَجْهَهُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ إِلَّا إِيَّاهُ
وَحْدَهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ جَمِيعَ الوجود شامل لجميع الجهات و
الوجودات عَلِيمٌ بِكُلِّ العلوم والمعلومات.^۲

سید حیدر آملی (قرن ۸ ه. ق) راه ابن عربی را در تطبیق وحدت وجود بر آیه شریفه ادامه داده، وجه خدا را ذات خدا معنا کرده، می نویسد:

۱. تَسْفَى، عزیزالدین، الإنسان الكامل، ص ۲۹۲.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تاویلات عبد الرزاق)، ج ۱، ص ۵۰.

اینما توجهتم فثم وجه الله، اى ثم ذاته ووجوده، لاته المحيط، والمحيط هذا شأنه.^۱

هر کجا رو کنید آنجا وجه خداست يعنى آنجا ذات ووجود خداست چرا که خدا محيط است و شأن محيط چنين است که در هر جا باشد.

وى در جايى ديگر همين معنا را تکرار کرده است.^۲

از میان معاصران سيد محمد حسين حسینی تهرانی برای اینکه نشان دهد عبادت هر چيزی عبادت خداست! از آيه شريفه شاهد مى آورد و مى نويسد:

...فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَعَرَّجُهُ اللَّهُ بِه هر طرف که روى خود را بگردانيد پس آنجا وجه الله است. به هر جا که مى خواهی سجده کن! به زمين سجده کن! به سنگ سجده کن! به بت سجده کن! تفاوتی ندارد! علت عدم جواز سجده به بت آنست که ما بت را موجود بى روح و بى ادراك مى دانيم، و بنا بر اين انسان با روح و زنده و باشعور و ادراك سجده کند

۱. آملی، سيد حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، ص ۹۵.

۲. همو، جامع الاسرار، ص ۵۵.

در برابر موجود فاقد این معانی، گرنش کند در مقابل بت
مرده، این غلط است.^۱

نیز حسن حسن زاده آملی می گوید:

...فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَرَّ وَجْهُ اللَّهِ... وجود وجه الله است و به
هر سو روی کنی جز این وجه نیست بلکه وجود، مساوق
حق است و به هر طرف روی آوری حق سبحانه و
است و با تو در آن جهت ظهور و تجلی می کند....^۲

۲-۲-۳- تفسیر مشهور از آیه

سید مرتضی در بیان معانی محتمل واژه «وَجْه» در این آیه
می نویسد:

...فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَرَّ وَجْهُ اللَّهِ؛ فيحتمل
أن يراد به: فثمَّ الله، لا على معنى الحلول، ولكن على
معنى التدبير والعلم، ويحتمل أن يراد به: فثمَّ رضا الله و
ثوابه والقربة إليه. ويحتمل أن يراد بالوجه الجهة، وتكون
الإضافة بمعنى الملك والخلق والإنشاء والإحداث؛
لأنه غَزَوْا جُلَّ قَالَ: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَرَّ

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، معاد شناسی، ج ۷، ص ۲۱۷.

۲. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۸۰۱.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۳۷

وَجْهُ اللَّهِ؛ أَيْ أَنْ الْجِهَاتِ كُلَّهَا لِلَّهِ تَعَالَى وَتَحْتَ مَلِكِهِ؛ وَ
هَذَا وَاضِحٌ بَيْنَ بَحْمَدِ اللَّهِ.^۱

احتمال دارد منظور این باشد که خدا آنجاست [یعنی
منظور از وجه الله خود الله باشد] البته نه به معنای حلول
خدا در مکان بلکه به معنای تدبیر و علم [یعنی علم و
تدبیر خدا همه جا هست] و نیز ممکن است معنا این
باشد که رضا و ثواب خدا آنجاست. و همچنین احتمال
دارد منظور از وجه، جهت باشد و اضافه از باب ملکیت و
خلق و ایجاد و احداث باشد؛ زیرا خداوند فرمود: مشرق و
مغرب برای اوست پس به هر سو رو کنید آنجا جهت
خداست. یعنی تمامی جهات ملک [و مخلوق]
خداست.

طبرسی نیز در مجمع البیان معانی تأویلی چون قبله، قصد و
نیت، علم و آگاهی خدا و رضوان خدا را از قول مفسران برای «وجه
الله» گزارش می‌کند.^۲

۱. سید مرتضی، علی بن حسین، امالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)، ج ۱، ص ۵۹۳.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۶۴.

فخر رازی این آیه را از قوی ترین دلایل بر نفی تجسیم و اثبات تنزیه می داند به دو دلیل؛ یکی اینکه آیه مالکیت مشرق و مغرب را از آن خدا می داند زیرا جهت، امری ممتد در وهم است پس قابل انقسام است یعنی مرکب است و هر چه چنین باشد خالق و ایجاد کننده ای دارد پس خدا خالق تمامی جهات است و چون خالق، مقدم بر مخلوق است پس خداوند پیش از خلقت عالم [که جهت ها و مکان ها نیز جزئی از آن است] منزله از جهت و مکان بوده است و واجب است که پس از خلقت عالم نیز چنین باشد زیرا انقلاب حقائق و ماهیات، محال است. دلیل دوم فخر رازی بر دلالت آیه بر نفی تجسیم آن است که می فرماید: هر جا رو کنید وجه خداست؛ حال اگر خدا و این وجه، جسمانی بود مختص به جهتی معین بود [یعنی اگر در یک زمان در جهتی بود که رو سوی آن جهت کرده بودیم نمی توانست در همان زمان در جهت دیگری نیز باشد] و آیه شریفه در این بیانش (وجه خدا هر جا رو کنید هست) صادق نبود.^۱

وی در ادامه می گوید: قائلان به تجسیم این آیه را به خاطراتبات وجه و واسعیت.. برگرفته از عبارت إن الله واسع علیم در انتهای آیه - برای خدا دال بر جسمانیت خدا دانسته اند چرا که هر دوی اینها از

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۴، ص ۲۱.

صفات اجسام‌اند که در پاسخ آنها گوید: اگر وجه را به معنای همان عضو جسمانی در نظر بگیریم بیان آیه کذب می‌شود چرا که اگر این وجه در زمانی محاذی مشرق باشد نمی‌تواند همان زمان محاذی مغرب نیز باشد؛ بنابراین باید وجه را در این آیه به معانی دیگری تأویل کرد.^۱

وی سپس معانی تأویلی مشابه آنچه از سید مرتضی و طبرسی گزارش شد بیان می‌کند که به شرح زیراند:

۱. اضافه وجه به الله همچون «بیت الله» و «ناقة الله» اضافه با خلق و ایجاد و از روی تشریف است. یعنی وجهی که خدا خلقش کرده و به خاطر گرامیداشتش به خود منتسب ساخته است. و منظور از این وجه قبله است. یعنی به مشارق و مغارب که رو کنید آنجا قبله نماز است. قبله‌ای که خدا خلق کرده و قرار داده است.

۲. وجه به معنای قصد و نیت است. نظیر این آیه: إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهَی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ^۲

۳. مقصود رضای خدا است؛ مشابه تعبیر انما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ یعنی تنها برای رضای خدا به شما

۱. همان.

۲. انعام/۷۹.

طعام می دهیم. و نیز تعبیر کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ یعنی هر

عملی از بین می رود جز آنچه برای رضای خدا باشد.^۱

فخر رازی در ادامه، درباره استدلال دیگر اهل تجسیم بر جسمانیت

خدا از طریق واسع دانستن او می نویسد:

شکی نیست که نمی توان لفظ «واسع» را در آیه به

معنای ظاهرش حمل کرد و گرنه خدا متجزی و متبعض

می شود و خود نیازمند خالق دیگر بلکه چاره ای نیست

جز حمل این لفظ بر واسعیت در قدرت و ملک یا در عطاء

و رحمت، یا اینکه به معنای وسعت بیان مصلحت برای

بندگان جهت رساندن آنها به رضوان خویش گرفته شود.^۲

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که خدای نامتناهی در عرفان

وحدت وجودی که پهنه مکان و زمان را پر کرده و جایی برای وجود غیر

خودش باقی نگذاشته است در واقع تعبیری دیگر و البته مبهم از

همین خدای واسع اهل تجسیم است که فخر رازی در اینجا آن را رد

می کند و چنین خدایی را مخلوقی متجزی می داند چنانکه در فصل

اول بیان شد که متجزی دانستن خداوند از نتایج گریزناپذیر وحدت

وجود است.

۱. نک: فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۴، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۲۲.

زمخشری نیز آیه را مربوط به قبله می‌داند و می‌گوید یعنی هنگامی از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس منع شدید در هر جای از زمین که خواستید نماز بخوانید و در همان جا روبه قبله کنید که این عمل در هر جایی ممکن است و اختصاص به مکانی خاص ندارد.^۱

با بررسی و جمع‌بندی نظرات مفسران شیعه و سنی معلوم می‌شود که قریب به اتفاق ایشان بر اساس شأن نزول‌های نقل شده، روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و نیز آراء صحابه و تابعان یکی از دو وجه زیر را در مورد آیه پذیرا شده‌اند:

۱. آیه، مربوط به حکم قبله در نماز است. که این قول خود به صورت اقوال مختلفی نقل شده است؛ مثلاً تغییر قبله از بیت المقدس به مسجد الحرام، قبله در نمازهای نافله در هنگام حرکت بر روی مرکب، و چندین قول دیگر که فخر رازی آنها را نقل کرده است.^۲
۲. آیه در مورد قبله و نماز نیست که در اینجا هم به صورت اقوال گوناگونی نقل شده است^۳ اما معنای قدر مشترک همه این اقوال، حضور علمی، قدرتی، تدبیری و حکمی خداوند در همه جا است.

۱. زمخشری، محمود، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸۰.

۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۴، ص ۱۸.

۳. همان، ص ۲۰.

۲-۲-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

تفسیر وحدت وجودی ها که آیه را به معنای حضور ذات خدا در همه جا گرفته اند افزون بر آنکه تفسیری شاذّ و بدون دلیل است و با اقوال صحابه و تابعین و نیز روایات اهل بیت علیهم السلام که در پی می آید مخالف است، دچار اشکالاتی بدین شرح است:

۱. «وجه» را به معنای ذات گرفته اند که بدون دلیل است بلکه یا باید وجه به معنای ظاهریش گرفته شود که به دلیل مخالفت با حکم عقل مبنی بر عدم جسمانیت خداوند کنار گذاشته می شود و یا باید وجه به معانی صحیح تأویل برده شود که راه درست همین است و بر اساس روایات معتبر یک یا برخی از وجوه تأویلی برگزیده می شود.

۲. این تفسیر، مستلزم مکان دار نمودن خداوند است چرا که بر خلاف پندار وحدت وجودی ها اینکه خدا را به ذات خود در همه جا و نه تنها در یک جای خاص بدانیم او را منزّه از مکان نمی کند؛ بلکه برای تنزیه ذات خداوند از مکان، باید گفت: اساساً مکان نسبتی با ذات خداوند ندارد، چه یک مکان خاص و محدود باشد، چه مکان نامتناهی / همه مکان ها.

۳. این تفسیر بر خلاف تفسیر قبله نماز از آیه با سیاق آیه پیشین که در مورد منع دشمنان دین از نمازگزاردن مسلمانان در مساجد است ناسازگار است.

۲-۲-۵- تفسیر آیه در روایات

در تفسیر عیاشی روایاتی از امام باقر و صادق علیهما السلام نقل شده است که نشان می‌دهد آیه در مورد جهت قبله در نمازهای نافله هنگام حرکت است:

عن حریز قال: قال أبو جعفر أنزل الله هذه الآية في التطوع خاصة فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسعٌ عليمٌ و صلى رسول الله إيماء على راحلته أينما توجهت به حيث خرج إلى خيبر، و حين رجع من مكة وجعل الكعبة خلف ظهره.^۱

حریز گوید: ابو جعفر فرمود: خداوند این آیه را تنها درباره نمازهای نافله - و نه فریضه - نازل کرد.... و رسول خدا پس از خروج از خیبر، بر روی مرکب خویش با اشاره نماز می‌خواند، در هر جهتی که مرکب می‌رفت و نیز هنگام بازگشت از مکه، در حالی که کعبه پشت سرش بود.

این معنا همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام در کتاب علل الشرائع نقل شده است.^۲

۱. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ج ۱، ص ۵۶، ح ۸۰. نیز احادیث شماره ۸۱ و ۸۲ ملاحظه شود.

۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۵۸، ح ۱.

در برابر، در حدیثی که شیخ صدوق به سند خود از سلمان فارسی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده است آیه به معنای پنهان نبودن چیزی بر خداوند تفسیر شده است.^۱

می توان گفت این دو معنای مختلف از باب ظاهر و باطن قرآن یا مصادیق متعدد از معنای یک آیه مخالفتی با یکدیگر ندارند و هر دو پذیرفتنی اند.

۲-۳- آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾

خداوند می فرماید:

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۲

و با خدا معبودی دیگر مخوان. خدایی جز او نیست.

جز ذات او همه چیز نابود شوند است. فرمان از آن

اوست. و به سوی او بازگردانیده می شوید.

این آیه از دیگر آیاتی است که به عنوان شاهی برای وحدت

وجود مطرح شده است.

۱. همو، التوحید، ص ۱۸۲.

۲. قصص/ ۸۸.

۲-۳-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

عبارت کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ در این آیه مورد استناد وحدت وجودی ها است با این تفسیر که: هر چیزی جز خدا ذاتا معدوم است و وجود ندارد. جز وجود خدا چیزی در صحنه هستی وجود ندارد و آنچه غیر خدا به نظر می رسد در واقع اعتبارات و تمایزاتی وهمی از همان ذات خداست.

۲-۳-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۳-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

غزالی می گوید:

ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا وجهه، [لا] لأنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواء إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسرى إليه الوجود من الأول الحق رثى موجودا لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجوده فيكون الموجود وجه الله فقط..^۱

۱. غزالی، ابو حامد محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۲۷۶.

در دار هستی جز خدا وجود ندارد و هر چیزی جز وجه او نابود است نه اینکه در زمانی از آینده نابود می شود بلکه ازلا و ابدا نابود است و جزاین نمی توان تصور کرد زیرا هر چیزی جز او اگر به جهت ذاتش لحاظ شود عدم محض است و اگر از جهتی که وجودش از جانب خدا به او سریان می یابد موجود به نظر می آید نه در ذاتش بلکه از وجهی که از ایجاد کننده اش می آید، پس تنها وجه خدا موجود است.

نجم الدین کبری نیز آیه را مربوط به فنای فی ذات الله دانسته و

می نویسد:

...والهوية هويتان: هويته وهويته. فإذا أفنيت هويته، بقيت هويته، وقوله كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، و هذا معنى قوله حتى يفنى من سواه لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. فبقدر ما تفنى هويته، تغشاك هويته؛ فتفنى في الأول صفات هويته، مذموماتها و محموداتها، فتغشاك لا جرم في الأول صفات هويته، من صفات الجلال والجمال. ثم تفنى ذاتك، فتغشى هويته، ولا هوية حينئذ [إلا] هويته، فتجد حينئذ الوعد نقدا: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار...^۱

۱. نجم الدین کبری، فوائح الجمال، ص ۲۲۵.

می‌گوید: باید ابتدا صفات خود را فانی کنی تا صفات خدا در تو تجلی کند و آنگاه ذات خود را فانی کنی (فناي خود را شهود کنی) تا هویت (ذات) خدا تو را بپوشاند و در این حال هویتی نمی‌ماند مگر هویت او؛ و این است معنای سخن خداوند که فرمود: امروز فرمانروایی برای کیست؟! تنها برای خدای یگانه چیره.

۲-۳-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

ابن عربی، از این آیه نتیجه می‌گیرد که نابودی و عدم، ذاتی ممکن الوجودها است و حتی در حال وجود نیز معدوم‌اند چرا که این ممکن الوجودها نیستند که موجود شده‌اند بلکه ذات خداست که بدین گونه ظهور کرده است.^۱

عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَيْ: ذاته، إذ لا موجود سواه لَهُ
الْحُكْمُ بِقَهْرِهِ كُلِّ مَا سِوَاهُ تَحْتَ صِفَاتِهِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
بِالْفَنَاءِ فِي ذَاتِهِ.^۲

«هر چیز جز وجه خدا نابود است» و وجه خدا یعنی

ذات خدا زیرا موجودی غیر از او وجود ندارد. «حکم تنها

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (دارالصادر)، ج ۲، ص ۹۹.

۲. همو، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، ج ۲، ص ۱۲۹.

برای اوست» به دلیل اینکه غیر خودش را تحت صفات خود مغلوب کرده است. «و به او باز می‌گردید» با فنای در ذات او.

همچنین افلاکی «تفسیر غریب» مولوی از آیه را چنین گزارش می‌کند:

همچنان روزی در تفسیر این آیت معنی غریب بیان می‌کرد که این که حق تعالی کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ فرموده است نه آنست که مدح خود می‌کند و بر بندگانش از قدم و بقا تفاخر می‌آرد که من باقیم و شما فانی: بلك دعوت رحمت می‌کند که بکلی در من مستهلك شوند؛ چنانکه وجود قطره در دریا تا در وجه کریم ما که آلا وجهه باقی و ابدی شوید...^۱

سید حیدر آملی نیز مقصود آیه را همان توحید وجودی عرفا یعنی نفی کثرات و اثبات وجود واحد در برابر توحید الوهی انبیا یعنی نفی معبودهای متعدد - پنداشته، می‌نویسد:

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۴۹

...إِنَّ الْمَعْنَى الْمَطَابِقَ لِلتَّوْحِيدِ - لغة واصطلاحاً -

هو جعل الشيثين شيئا واحداً، أو صيرورة الشيثين شيئا

واحداً... فوضعوا لفظة بحسب الظاهر - الذى هو طريقة

الأنبياء - لنفى آلهة كثيرة وإثبات اله واحد. يقول أهل

الظاهر «لا اله الا الله»... وهذا (هو) توحيد أهل الشريعة،

الموسوم «بالتوحيد الألوهى». و (التوحيد) بحسب

الباطن - الذى هو طريقة الأولياء - لنفى وجودات كثيرة و

إثبات وجود واحد. يقول أهل الباطن «ليس فى الوجود

سوى الله» لقوله تعالى فيه كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. وهذا

(هو) توحيد أهل الطريقة، الموسوم «بالتوحيد الوجودى».^۱

معنای توحید از نظر لغت و اصطلاح، دو چیز را یک

چیز کردن است یا یک چیز شدن دو چیز است. پس این

لفظ را از جهت ظاهر - که راه انبیاء است - برای نفی

معبودهای متعدد و اثبات معبود واحد قرار دادند. اهل

ظاهر می گویند: هیچ معبودی جز الله نیست و این توحید

اهل شریعت است که نامش توحید الوهی است و اما

توحید از جهت باطن - که راه اولیاء است - برای نفی

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

وجودهای متعدد و اثبات وجود واحد است. اهل باطن می‌گویند: هیچ وجودی جزا لله نیست. زیرا خدا فرموده: هر چیزی جز وجه او نابود است. و این توحید اهل طریقت و نامش توحید وجودی است.

وی در جایی دیگر با تشبیه خدا و خلق به دریا و امواج، وجود خلق را تنها اعتباری عقلی و وهمی می‌داند نه وجود حقیقی و آیه مورد نظرا به انضمام آیه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ...﴾ دالّ بر این مطلب می‌داند. عین عباراتش چنین است:

...أَنَّهُمْ لَا يَشَاهِدُونَ فِي الْوُجُودِ غَيْرَ اللَّهِ وَلَا يَعْرِفُونَ فِي الْحَقِيقَةِ غَيْرَهُ، لِأَنَّ وَجُودَهُ حَقِيقَتِي ذَاتِي، وَوُجُودُ غَيْرِهِ عَارِضِي مَجَازِي فِي مَعْرِضِ الْفَنَاءِ وَالْهَلَاكِ أَنَا فَأَنَا، لِقَوْلِهِ: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. و لِقَوْلِهِ: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ لِأَنَّ هَذَا الْفَنَاءَ وَالْهَلَاكَ لَيْسَ مَوْقُوفًا عَلَى زَمَانٍ وَأَن، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحْجُوبِينَ، بَلْ هُوَ وَاقِعٌ دَائِمًا مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ، لِهَلَاكِ الْأُمُوجِ فِي الْبَحْرِ، وَ فَنَاءِ الْقَطَرَاتِ فِي الْمَحِيطِ، فَإِنَّ الْأُمُوجَ وَالْقَطَرَاتِ وَإِنْ كَانَتْ لَهَا عَتَبَارًا عَقْلِيًّا وَتَمِيزًا وَهَمِيًّا، لَكِنْ فِي الْحَقِيقَةِ

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۵۱

لیس لها وجود أصلاً لأن الوجود الحقيقي للبحر فقط، و
الأمواج هالكة فانية في نفس الأمر، وهذا أمر معقول يعرفه
كل عاقل، وبل أمر محسوس يعرفه كل ذي حس.^۱

وی در جاهای متعدد دیگر نیز بر تفسیر وحدت وجودی از آیه پای
فشرده است.^۲

صوفی دیگر نعمت الله ولی است که چنین سروده است:

این عجب بنگر که عینی در ظهور	می نماید این همه اعیان چون نور
------------------------------	--------------------------------

گرد اعیان مدتی گردیده ام	عین او را عین اعیان دیده ام
--------------------------	-----------------------------

شد هلاك این عین ما در عین او	كل شیء هالك الا وجهه
------------------------------	----------------------

رؤیت عینی به عین ما بود	عین ما گه موج و گه دریا بود
-------------------------	-----------------------------

هر که با دریای ما شد آشنا	عین ما بیند به عین ما چو ما
---------------------------	-----------------------------

يك حقیقت در دو مظهر رو نمود	دو نمود اما حقیقت دو نبود
-----------------------------	---------------------------

يك وجود است و کمالاتش بسی	سراین نکته نداند هر کسی ^۳
---------------------------	--------------------------------------

۱. همو، انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، ص ۲۴۱.

۲. همو، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۴۱۸ و ج ۲ ص ۳۶۴ و ۵۲۲.

۳. ولی، نعمت الله، دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی، ص ۹۲۰.

فیض کاشانی نیز علاوه بر تطبیق آیه بر وحدت وجود به شیوه پیشینیان خود این احتمال را نیز که ضمیر «وجهه» راجع به «شیء» باشد مطرح می‌کند و وجه شیء را حقیقت و هستی مطلق او معنا می‌کند که از منظر عرفان همان خداوند است و از این راه نیز با تعبیری دیگر به وحدت وجود می‌رسد. یعنی آنچه از اشیاء حقیقت دارد و باقی است همان وجه خدایی (وجود) آنهاست و اما وجه خلقی (ماهیت) آنها اعتباراتی وهمی بیش نیست. او می‌گوید:

«عارفی حدیث: (کان الله ولم یکن معه شیء) [را] شنید و گفت: «الآن کما کان». و همانا این ضمیمه در حدیث مندرج است و «کان الله» در آن از قبیل وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً است. و از اینجا فرمود: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَلَمْ يَـقُلْ «سِيْهْلُكَ»، لِأَنَّهُ هَالِكٌ أَزْلاً وَابْـدَآً وَلَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا كَذَلِكَ. و اگر ضمیر «وجهه» راجع به «شیء» باشد، مراد از «وجه» اصل و حقیقت او خواهد بود که عبارت از هستی مطلق اوست.^۱

۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: الکلمات المخزونة، ص ۵۰.

حسن زاده آملی نیز همان احتمال فیض را در مرجع ضمیر تقویت می‌کند و می‌نویسد:

وجه شیء، طرف ظهور و بروز سلطان آثار وجودی اوست چنان‌که در وجه انسان مثلاً با اندک توجهی مشهود است. پس جائز است در کریمه کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ضمیر راجع به شیء باشد. و وجه این معنی را می‌شناسد هر که حق را و مظاهرش را می‌شناسد، و از این وجه بی‌خبر است آن که از حق و مظاهرش خبردار نیست.^۱

۲-۳-۳- تفسیر مشهور از آیه

در برابر تفسیر غریب متصوفه، مفسران عموماً آیه را به دوگونه معنا کرده‌اند؛

۱. نابودی و فنای موجودات و بقای ذات الله تعالی ۲. نابودی هر عملی جز آنچه رضای خدا از آن اراده شود؛ طبرسی در مجمع البیان این دو قول را چنین گزارش کرده است:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَيْ كُلُّ شَيْءٍ فَنٍ بَائِدٌ إِلَّا ذَاتَهُ
و هذا كما يقال: هذا وجه الرأي ووجه الطريق وهذا معنى
قول مجاهد "إِلَّا هُوَ" وفي هذا دلالة على أن الأجسام

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۱۵۱.

تفنی ثم تعاد علی ما قاله الشیوخ فی الفناء والإعادة و
 قیل معناه کل شیء هالك إلا ما أريد به وجهه فإن ذلك
 یبقى ثوابه عن عطا وابن عباس وعن أبی العالیة و
 الکلبی و هو اختیار الفراء... و علی هذا یكون وجه الله ما
 وجه إلیه من الأعمال...^۱

در واقع این مفسران ضمیر «وجهه» را به الله برگردانده - برخلاف
 نظر برخی از متصوفه که به شیء برگردانده اند - و منظور از آن را یا ذات
 خدا (در تفسیر اول) و یا آنچه خدا از آن قصد شود (در تفسیر دوم)
 دانسته اند.

سید مرتضی برای هریک از این دو معنای «وجه» شواهدی از
 آیات و اشعار نشان داده است.^۲

جالب اینکه برخی از متصوفه نیز آیه را مطابق مشهور تفسیر
 کرده اند؛ قشیری به هر دو معنای پیش گفته در تفسیر آیه تصریح کرده
 است؛ او درباره معنای اول یعنی خرابی عالم موجود در آستانه قیامت
 می نویسد:

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۲۰.
 ۲. سید مرتضی، علی بن حسین، امالی المرتضی، ج ۱، ص ۵۹۲.

قال تعالى: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَقَالَ: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا
فَانٍ فَمَوْعِدُ الْحَقِّ خَرَابُ الْعَالَمِ وَفَنَاءُ أَهْلِهِ، ووعدده حق
لأن كلامه صدق.^۱

و در جایی دیگر معنای دوم را چنین بازگو کرده است:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ
إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ كُلَّ عَمَلٍ بَاطِلٍ إِلَّا مَا
كَانَ لَوْجِهَةِ اللَّهِ وَلِلتَّقَرُّبِ بِهِ إِلَى اللَّهِ.^۲

میبیدی نیز در کشف الاسرار معنای اول را در تفسیر آیه ذکر کرده و
مراد از فنای موجودات را مرگ و زوال آنها دانسته است.^۳

و اما معنای اول در تفسیر آیه به صورت سه قول گوناگون بیان شده
است که بنا بر گزارش فخر رازی بدین شرح اند:

۱. معدوم کردن خداوند همه موجودات را [در آستانه قیامت و
سپس ایجاد دوباره ایشان] (هلاکت به معنای معدوم شدن).
۲. میراندن یا پراکندن اجزای همه موجودات [در آستانه قیامت]
(هلاکت به معنای خروج از انتفاع).

۱. قشیری، ابوالقاسم، لطائف الاشارات، ج ۲، ص ۲۳۷.

۲. همان، ج ۳، ص ۸۴.

۳. میبیدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، ج ۲، ص ۳۷۰، ج ۶، ص ۲۴۰ و ج ۷،
ص ۳۶۰.

۳. قابلیت ذاتی تمامی موجودات برای نابودی به دلیل ممکن‌الوجود بودن.^۱

باید توجه داشت این قول سوم غیر از قول متصوفه در تفسیر هلاکت اشیاء است چرا که ایشان بالفعل همه چیز را نابود و موهوم و تنها ذات خدا را موجود می‌دانند برخلاف این تفسیر سوم که بالفعل موجودات را حقیقتاً موجود می‌داند ولی از این جهت که این موجودات به ذات خود ممکن‌الوجوداند و می‌شد نباشند و تنها به اذن و اراده و ایجاد خدا موجود شده‌اند پس آنها را ذاتاً قابل هلاکت و عدم می‌داند به گونه‌ای که خالق می‌تواند دوباره آنها را معدوم کند.

۲-۳-۴- تفسیر آیه در روایات

در روایات امامیه تفسیر دوم مورد تأکید قرار گرفته و «وجه الله» به معنای دین خدا، امر تشیع، اطاعت خدا و رسول و مصادیقی مشابه اینها تفسیر شده است. در اینجا به عنوان نمونه تعدادی از این احادیث گزارش می‌شود:

۱. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ عَنْ جَلِيسٍ لِأَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲، ص ۲۰.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۵۷

قَالَ فِيهِ لِكُلِّ شَيْءٍ وَبَيْنَقَى الْوَجْهَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ أَعْظَمُ
مِنْ أَنْ يُوصَفَ وَلَكِنْ مَعْنَاهَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا دِينَهُ وَ
الْوَجْهَ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ.^۱

ابی حمزه ثمالی گوید: از ابی جعفر (علیه السلام) درباره معنای
این سخن خداوند که فرمود "هر چیزی جز او نابود شونده
است" پرسیدم؛ امام فرمود: [آیا گمان می کنند که خدا
وجه و روی دارد و آیه یعنی] هر چیزی نابود می شود مگر
روی خدا؟ خداوند والاتر از آن است که توصیف شود؛
اما معنای آیه چنین است: هر چیزی نابود می شود مگر
دین خدا و وجه و راهی که خدا از آن اراده می شود.

در روایتی دیگر آمده است: منظور از این راه، امامان هدایت اند.^۲

۲. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَعِيدٍ
عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّضْرِيِّ قَالَ:
سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَ طَرِيقَ الْحَقِّ.^۳

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۶۴، ح ۱.

۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۹، نیز نک: کلینی،

محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۳، ح ۲۱.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: منظور از آیه "هر چیزی جز او نابود شونده است" این است که هر چیزی نابود می شود مگر کسی که راه حق را در پیش گیرد.

۳. عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَالِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي قَوْلِ اللَّهِ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ مَنْ أَمَى اللَّهُ بِمَا أَمَرَهُ مِنْ طَاعَتِهِ وَطَاعَةِ مُحَمَّدٍ فَهُوَ الْوَجْهُ الَّذِي لَا يَهْلِكُ وَلِذَلِكَ قَالَ مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ.^۱

و نیز از آن حضرت روایت شده است که درباره آن آیه فرمود: هر کس با اطاعت از خدا و رسول به سوی خداوند برود او همان وجهی است که هلاک نمی شود...

گفتنی است که شیخ صدوق در کتاب توحید بابی جداگانه به تفسیر عبارت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» اختصاص داده و سه روایت بالا و هشت روایت دیگر با همین مضامین را در آن گزارش کرده است.^۲

۲-۳-۵- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

تفسیر وحدت وجودی ها از این آیه دچار اشکالات زیر است:

۱. همان، ص ۲۱۹.

۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، التوحید، ص ۱۴۹.

۱. لفظ «هالک» را به معنای معدوم محض، در مقابل موجود گرفته‌اند در حالی که چنین نیست و هلاکت به معنای مرگ، خرابی و از بین رفتن آثار و منافع یک چیز است که همه اینها غیر از معدوم بودن به معنای فلسفی کلامی آن است.

ابن فارس ذیل ریشه «هَلَك» می‌نویسد:

الهَاءُ وَاللَّامُ وَالْكَافُ يَدُلُّ عَلَى كَسْرِ سَقُوطٍ. مِنْهُ
الْهَلَاكُ: السَّقُوطُ، وَلِذَلِكَ يُقَالُ لِلْمَيِّتِ هَلَكٌ...^۱
هَاءُ وَلَامُ وَكَافُ بِرُشْكَسْتَنٍ وَافْتَادَنٍ دَلَالَتٌ دَارِدٌ. وَ
أَزْهَمِينَ رِيْشَةٍ اسْتِ وَازَّةٌ هَلَاكَتٌ، كَمَا بِهَ مَعْنَايَ افْتَادَنٍ وَ
سَقُوطٍ اسْتِ. وَأَزْأَيْنَ رَوِيَّ بِهَ مُرَدَّةٍ مَيِّ كَوْنِيْدٍ: هَلَكٌ
(افتاد، ساقط شد).

۲. این تفسیر با سیاق جملات پیش و پس از آن سازگار نیست. جمله قبل ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ نهی از شرک در الوهیت و اثبات توحید الوهی نه توحید وجودی عرفا- است و در ادامه، جمله مورد بحث ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ آمده است که با تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام) تأکیدی است بر این توحید و یا ادامه‌ای است منطقی برای آن؛ یعنی جز خدا معبود دیگری قائل نشوید که معبودی جز

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد، ترتیب مقایس اللغة، ص ۹۹۹.

او نیست و بدانید که هر راهی جز دین خدا و طریق رسول و اهل بیت (علیهم السلام) - شامل توحید و سایر معارف و دستورات عملی - فاسد و خراب و ساقط است و در انتها می فرماید: ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾؛ بازگشت شما به سوی خدا و محاسبه و قضاوت اوست که این هم تحذیری از شرک و تشویقی برای برگزیدن توحید و راه حق است؛ در حالی که در تفسیر متصوفه از آیه نتیجه این می شود که خداوند پس از نهی از شرک در الوهیت و برگزیدن غیر خدا به عنوان معبود می گوید: اصلاً چیزی جز خدا وجود ندارد که بخواهید آن را شریک خدا بگیرید! و در این صورت، ابتدای آیه در نهی از شرک، بیهوده، بلکه نقض می شود زیرا عبارت دوم نتیجه اش همه خدایی می شود و اینکه عبادت هر چیزی عبادت خداست^۱ و این نقض کامل ابتدای آیه است.

در اینجا باید به اشکالی که برخی از اهل عرفان به تفسیر رایج و مشهور از آیه وارد کرده اند پرداخت؛ ایشان گفته اند: لفظ «هالک» از لحاظ زمان دلالت بر زمان حال دارد و نه آینده و لذا تفسیر به نابودی موجودات در آینده (آستانه قیامت) با ظاهر لفظ نمی سازد و نیازمند تأویل است، چنان که در کلام فیض کاشانی گذشت.

۱. تصریح ابن عربی و دیگران به این مطلب ذیل آیه ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فِئْرُوجَهُ اللَّهُ﴾ گذشت.

پاسخ این اشکال آن است که صیغه اسم فاعل هم برای حال و هم آینده به کار می‌رود و وقتی قرینه‌ای وجود داشته باشد ویژه یکی از این دو زمان می‌شود. بنابراین استعمال آن در آینده خلاف ظاهر نیست و محتمل است و چون در آیه شریفه قرینه برای معنای آینده وجود دارد حمل آن بر زمان آینده بدون اشکال است.

۲-۴- آیه «أَنَّهُ الْحَقُّ»

این آیه از دیگر آیاتی است که مورد استشهاد وحدت وجودی‌ها قرار گرفته است:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^۱

به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن شود که او حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟

۲-۴-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

خلاصه مدعای عرفا در این آیه دو چیز است؛ اول آنکه منظور از «حق» در این آیه، خداوند است و دوم آنکه ضمیر در «أنه» به آیات

۱۶۲ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

آفاقی و انفسی برمی‌گردد؛ یعنی آیات خود را در آفاق و انفس به آنها نشان می‌دهیم تا برایشان روشن شود که این آفاق و انفس همان خدایند نه چیزی غیر از خدا.

۲-۴-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۴-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

روزبهان بقلی می‌نویسد:

قال تعالى: حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ آتُهُ الْحَقُّ أَي: سنریهم هذه

الحقائق فی الآیات و فی أنفسهم؛ حتی يتبین لهم أنها

هی الحق بعینه لا الآیات ولا الآفاق ولا الأنفس...^۱

می‌گوید: معنای آیه این است که: این حقایق را در آیات و در

نفوسشان به آنها نشان می‌دهیم تا برایشان روشن شود که آن آیات عینا

همان خدایند، نه آیات‌اند و نه آفاق و نفوس...

نجم‌الدین دایه نیز می‌نویسد:

...فمعرفة العوام بدلائل المعقول ومعرفة الخواص

بشواهد المدلول فأین من يعرف الحق تعالى بإرادة

العقل، ممن يعرفه الحق بإرادة آیاته فی مرآة الآفاق و قلبه

۱. بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج ۳، ص ۲۵۷.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۶۳

كما قال الله تعالى: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ
حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.^۱

هرچند کلام او به صراحت کلام روزبهان در وحدت وجود نیست اما همین که معرفت آفاقی و انفسی را در مقابل معرفت استدلالی می‌داند و آفاق و انفس را به منزله آینه نمایانگر خدا معرفی می‌کند یعنی تجلی ذاتی خداوند در آفاق و انفس را مطرح می‌کند که به همان وحدت وجود و وجود حقیقی نداشتن اشیاء و انحصار هستی به خداوند و نمایش‌های ذاتی او برمی‌گردد.

۲-۲-۴-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

از دیدگاه ابن عربی در آیه مورد بحث ضمیر در «أَنَّهُ الْحَقُّ» به آیات آفاق و انفس برمی‌گردد و حق نیز به معنای خداوند است پس آن آیات، خود خدایند؛ او می‌نویسد:

حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ لَا غَيْرَهُ إِذْ لَا غَيْرَ...^۲

تا برایشان آشکار گردد که آن آیات، خدایند نه غیر خدا چرا که غیر از خدا چیزی وجود ندارد...

۱. نجم‌الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن شاهور، منارات السائرین، ص ۲۰.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (دارالصادر)، ج ۳، ص ۲۷۵.

سید حیدر آملی نیز معتقد است ضمیر در «أنه» به عالم وجود مشتمل بر آفاق و انفس برمی گردد و خدا در این آیه می خواهد بفرماید که به زودی حقیقت مظاهر آفاقی و انفسی ام را برایتان روشن می کنم تا بدانید آفاق و انفس چیزی جز مظاهر ذات خدا نیستند:

...والیه أشار أيضا بقوله جلّ وعزّ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، لَأنّ الضمير في «أنه» راجع الى «العالم» الذي هو «الآفاق» بأسرها، والى الوجود المشتمل على «الآفاق والأنفس»، وكلاهما صحيح. والتقدير أنه تعالى يقول: سنكشف لهم حقيقة مظاهرنا الآفاقية والانفسية، «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ» أى يتحقّق لهم باليقين التام أنّ «الآفاق والأنفس» هي «مظاهره» لا غير.^۱

و در جایی دیگر می نویسد:

...ومعناه: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا» ای امارتنا و علامتنا، فى العالم العلوى والسفلى الذى هو «الآفاق»، وكذلك فى العالم الجزئى الإنسانى الذى هو «الأنفس» حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۶۵

اِنَّ الوجود كله مظاهر ذاتی و اسمائی و افعالی، و ليس فيه غيری حقيقة، بل الغير ليس له وجود اصلا، لَأنَّ «الغير» عبارة عن مظاهری المشخصة الجزئية، القائمة بوجودی الحقيقي الكلي المطلق، كقيام المقيد بالمطلق والظَلّ بالشمس والمظهر بالظاهر.^۱

معنای آیه آن است که نشانه خود را در عالم بالا و پایین که همان «آفاق» است و در عالم جزئی انسانی که همان «انفس» است به آنها نشان می دهیم تا برایشان روشن شود که تمام وجود، مظاهر ذات و اسماء و افعال من است و در حقیقت، در صحنه وجود، جز من نیست؛ بلکه غیر از من اصلا وجودی ندارد، چرا که «غیر» همان مظاهر مشخص و جزئی من است که قائم به وجود حقیقی کلی و مطلق من است، همانند قیام مقید به مطلق و سایه به خورشید و مظهر به ظاهر.

او آشکارا از آیه نتیجه می گیرد که هیچ وجودی غیر از خدا وجود ندارد نه در خارج و نه در ذهن:

۱. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۰۲.

...سأكحل عين بصيرتهم بنور هدايتي وتوفيقى
يشاهدونى به فى مظاهرى الآفاقية والانفسية، مشاهدة
كشف و عيان بحيث يتبين لهم أنه ليس فى الوجود ولا
فى الآفاق ولا فى الأنفس الا آثار أسمائى وصفاتى و
مظاهرى وكمالاتى، ويتحققوا أنى أنا الاول والآخر و
الظاهر والباطن، وليس لغيرى وجود أصلا، لا ذهنا ولا
خارجا.^۱

عبدالكريم جیلی که از صوفیان ارادتمند به ابن عربی است و از او
با عناوین «امام» و «سید من» یاد می‌کند در کتاب انسان کاملش که
ادعا می‌کند بیشتر آن را بر پایه شهودات خود نگاشته است^۲ از این
آیه نتیجه می‌گیرد که همه عالم، خداست. او همچنین آیاتی چون
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ و ﴿وَمَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ
اللَّهَ﴾ را بیان آشکار همین معنا (خدا بودن) در حق پیامبر می‌داند.
نص کلام او چنین است:

۱. همو، جامع الاسرار، ص ۱۱۱. نیز نک: همو، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۱،
صص ۳۶۹-۳۶۷ و ج ۶، ص ۱۶۵.

۲. نک: اشرف امامی، علی، دانشنامه جهان اسلام، اول (تهران، دائرة المعارف
بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶)، ج ۱۱، ص ۵۸۱.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۶۷

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ يَعْنِي: أَنْ جَمِيعَ الْعَالَمِ الْمَعْبُورِ عَنْهُ بِالْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ هُوَ الْحَقُّ. ثُمَّ يَبِينُ فَصْرَحَ فِي قَوْلِهِ فِي حَقِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ وَفِي قَوْلِهِ: وَمَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...^۱

فیض کاشانی نیز از آیه چنین برداشت می‌کند که هرچه دیده می‌شود همان خداست که در مظاهر خود ظهور کرده است نه چیز دیگر:

وَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، أَيْ أَنَّ مَا يَرُونَهُ هُوَ الْحَقُّ ظَهَرَ فِي مَظَاهِرِهِ لَا غَيْرَ.^۲

از معاصران، سید محمد حسین حسینی تهرانی بیش از دیگران در تطبیق این آیه بروحدت وجود کوشیده است. وی زیر عنوان «خدا را می‌توان دید» این آیه را مطرح کرده، پس از بیان مطالبی چنین نتیجه می‌گیرد:

۱. جیلی، عبدالکریم، الإنسان الكامل، ص ۱۳۱.

۲. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: الكلمات المخزونة، ص ۱۰۷.

...هرچه هست خود خداست و غیر از حق چیزی وجود ندارد. تمام آفاق و انفس آیاتی هستند که در ماورای آنها غیر از وجود «نا» و «الله» و «حق» موجودی وجود ندارد. در عالم وجود غیر از «الله» وجودی نیست. همه آیه او هستند، یعنی هیچ. و اوست ذو الایة، یعنی همه چیز. این آیه می فهماند که حقیقت آفاق و انفس، وجود حق متعال است و آنها شیئیستی ما یازاء خود ندارند؛ چون به عنوان آیه و علامت و نشانه گرفته شده اند. و بالتبجیه حق متعال عبارتست از واقعیت و حقیقت آفاق و انفس. در هر چیزی که بنگری خداست. چیزها بسیارند و خدا یکی است. در عوالم وجود غیر از خدا موجودی نیست. تعینات و اثبات و ماهیات امور عدمیه و باطله می باشند، وجود اقدس حق واحد است که در آفاق و انفس ظهور نموده و تجلی پیدا کرده است. کلمه مبارکه لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ که کلمه توحید و به معنی وحدت دادن و وحدت بخشیدن است، مرجعش به کلمه لا مَوْجُودَ سِوَى اللَّهِ می باشد که نفی هر گونه تعینی را از ذات حق تعالی می نماید.^۱

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۱ ص ۸۳.

وی ادعا کرده است مرجع ضمیر در «أنه»، «مقدّر مستفاد از فعل «ثُری» می باشد که آن را «مُری» (اسم مفعول از آری یُری إِرائة) نام نهاده است.^۱ بنابراین تلاش کرده مرجعی برای ضمیر در «أنه» پیدا کند که از یک سواز جهت معنا همان «آیات» باشد و آیه، دلالت بر خدا بودن آیات آفاقی و انفسی داشته باشد و از سوی دیگر از جهت لفظی اشکال عدم تطابق جنس ضمیر و مرجعش در صورت ارجاع ضمیر به «آیاتنا» پیش نیاید. چرا که «آیاتنا» جمع مؤنث است و ضمیر راجع به آن باید مؤنث باشد و نه مذکر، یعنی بر اساس تفسیر وحدت وجودی ها لفظ آیه باید «أنها الحق» یا «أنهن الحق» می بود و نه «أنه الحق».

جالب اینجاست که وی با وجود تلاش برای نشان دادن مرجعی مناسب با تفسیر وحدت وجودی برای ضمیر در «أنه»، همچون همگنانش هیچ گونه دلیلی برای اثبات اینکه منظور از «حق» در آیه خداوند باشد نشان نداده است.

۲-۴-۳- تفسیر مشهور از آیه

طبرسی آراء مفسران را در تفسیر این آیه چنین گزارش کرده است:

اختلف فى معناه على أقوال (أحدها) أن المعنى سنريهم حججنا ودلائلنا على التوحيد فى آفاق العالم و أفطار السماء والأرض من الشمس والقمر والنجوم و النبات والأشجار والبحار والجبال وفى أنفسهم وما فيها من لطائف الصنعة وبدائع الحكمة «حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ» أى يظهر لهم «أَنَّهُ الْحَقُّ» أى أن الله هو الحق عن عطاء وابن زيد (وثانيها) إن معناه سنريهم آياتنا ودلائلنا على صدق محمد وصحة نبوته فى الآفاق أى بما يفتح من القرى عليه وعلى المسلمين فى أفطار الأرض وفى أنفسهم يعنى فتح مكة عن السدى والحسن ومجاهد و قالوا هو ظهور محمد على الآفاق وعلى مكة حتى يعرفوا أن ما أتى به من القرآن حق ومن عند الله لأنهم بذلك يعرفون أنه مؤيد من قبل الله تعالى بعد أن كان واحدا لا ناصر له (وثالثها) أن المراد بقوله «فِي الْآفَاقِ» وقائع الله فى الأمم «وَفِي أَنْفُسِهِمْ» وقعة يوم بدر عن قتادة (ورابعها) أن معناه سنريهم آياتنا فى الآفاق بصدق ما كان يخبرهم به النبى من الحوادث فيها وفى أنفسهم يعنى ما كان بمكة من انشقاق القمر حتى يعلموا أن خبره حق من قبل الله

سبحانه (و خامسها) أن المراد سنريهم آثار من مضي من قبلهم ممن كذب الرسل من الأمم وآثار خلق الله في كل البلاد وفي أنفسهم من أنهم كانوا نطفاً ثم علقات ثم مضغاً ثم عظاماً ثم كسيت لحماً ثم نقلوا إلى التمييز والعقل و ذلك كله دليل على أن الذي فعله واحد ليس كمثله شيء عن الزجاج.^۱

تفاسیر پنج گانه بالا را می توان در دو تفسیر کلی خلاصه کرد؛

۱. منظور از آیات آفاق و انفس نشانه های قدرت و حکمت و علم خداوند در مخلوقات بیرون از وجود انسان در آسمان ها و زمین مثل خورشید و ماه و ستارگان، انواع حیوانات و کوه ها و دریاها و... و در وجود انسان مثل اندام های کارآمد و عقل و روح است. که اینها همه نشان می دهند خداوند وجود او حق است. بنابراین در این تفسیر ضمیر در «أنه» به خداوند بر می گردد و حق نیز به معنای مقابل باطل است.

۲. منظور از آیات در آفاق و انفس حوادثی است که در گذشته رخ داده یا در آینده رخ خواهد داد که نشان دادن آثار حوادث گذشته یا خبر دادن از حوادث آینده نشان می دهد رسول خدا و قرآن حق اند؛ در

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، صص ۳۰-۲۹.

این تفسیر برای این حوادث مصادیق مختلفی بیان شده است مثلاً گفته‌اند منظور از آیات در آفاق فتح نواحی اطراف مکه توسط رسول خدا ﷺ و آیات در انفس فتح خود مکه است.

البته برخی از تفاسیری که طبرسی گزارش کرد ترکیبی از این دو تفسیراند اما آنچه مهم است اینکه این دو تفسیر که برآیند کلی تمامی آن تفاسیر می‌باشند، با وجود تفاوت در معنای آیات آفاق و انفس، در اینکه مرجع ضمیر در «أنه» چیزی غیر از خود آیات (خدا، رسول، دین و قرآن) و نیز در اینکه حق به معنای مقابل باطل باشد نه به معنای خداوند، مشترک‌اند.

فخر رازی نیز همین دو نظر را در تفسیر آیه گزارش کرده است.^۱ و خودش، نظراول را ترجیح داده و در جواب این شبهه که اگر منظور از آیات آفاق و انفس عجایب خلقت است چرا این ارائه با فعل آینده (سنریهم) بیان شده با اینکه این نشانه‌ها همیشه بوده و هستند، می‌گوید که گرچه مردم این عجایب را دیده‌اند اما شگفتی‌هایی که خدا در آفاق و انفس قرار داده است نهایت ندارد و خداوند آنها را دائماً و در هر زمان به ایشان نشان می‌دهد.^۲

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۷،

صص ۵۷۴-۵۷۳.

۲. همان، ج ۲۷، ص ۵۷۴.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۷۳

اما زمخشری نظر دوم را برگزیده و «أنه الحق» را به معنای حق بودن قرآن گرفته است.^۱

تفسیر المیزان نیز نظر دوم را به عنوان تفسیر آیه ذکر کرده^۲ و پس از آن دو احتمال دیگر مطرح کرده است؛ یکی غلبه دین اسلام بر تمام ادیان و نه تنها مشرکان. دوم مشاهده کردن حقیقت توسط انسان در آستانه مرگ هنگامی که او هام از بین می‌روند و اسباب، باطل می‌شوند و جز خدا باقی نمی‌ماند. کلام وی در این باره چنین است:

ويمكن أن يكون المراد ما يشاهده الإنسان في آخر لحظة من لحظات حياته الدنيا حيث تطير عنه الأوهام و تضل عنه الدعاوى و تبطل الأسباب و لا يبقى إلا الله عز اسمه و يؤيده ذيل الآية و الآية التالية، و ضمير «أنه الحق» على هذا الله سبحانه.^۳

به نظر می‌رسد منظور المیزان مشاهده محتضر قطع تمامی تعلقات و اسباب و قدرت‌ها غیر از خدای متعال است و این مطلب ربطی به تفسیر وحدت وجودی ندارد.

۱. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، صص ۲۰۷-۲۰۶.

۲. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۴۰۴.

۳. همان.

در تفسیر نمونه، برتری های هریک از این دو نظریه گونه زیر بیان شده است:

هریک از این دو تفسیر قرائن و مرجحاتی دارد، ولی با توجه به ذیل آیه و آیه بعد تفسیر اول نزدیک تر به نظر می رسد. تفسیر اول چهار مرجح دارد: نخست اینکه تعبیر آیات بیشتر در مورد دلائل توحید است. دیگر اینکه تعبیر آفاق و انفس با نشانه های توحید سازگارتر می باشد. سوم اینکه ذیل آیه (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) اشاره به مسأله توحید و شهادت تکوینی پروردگار بر حقانیت ذات پاک او است. چهارم در آیه بعد سخن از معاد است و می دانیم مبدأ و معاد غالباً قرین یکدیگرند.

تفسیر دوم نیز سه مرجح دارد: نخست اینکه ضمیر «آیه» مفرد غایب است، در حالی که ضمیر در «آیاتنا» متکلم مع الغیر است و مناسب این است که هر کدام از این دو ضمیر، مطلب خاصی را دنبال کند، دوم اینکه آیه پیشین بالخصوص در باره قرآن بود، و سوم اینکه جمله «سنریهم» که فعل مضارع است، تناسب با این دارد که آیات مزبور بعد از ارائه می شود.^۱

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۰، ص ۳۳۲.

۲-۴-۴- تفسیر یا تأویل آیه در روایات

در کتاب کافی از ابوبصیر از امام صادق (ع) روایت شده است که آن حضرت آیات در آفاق و انفس را به ترتیب به مسخ و فتنه ها و دشواری های زمانه تفسیر کردند و فرمودند: منظور از «أَنَّهُ الْحَقُّ» حق بودن قیام قائم آل محمد (ع) است.^۱

ظاهرا منظور از مسخ و فتنه ها رخدادهایی است که پیش از ظهور حضرت مهدی (ع) پدید می آید.

همین روایت در الغیبه نعمانی از طریق ابن عقده روایت شده است.^۲

شبیه به همین مضمون با اسنادی دیگر در کتاب کافی و نیز ارشاد شیخ مفید روایت شده است.^۳

بر اساس این روایات، تفسیر یا تأویل آیه مطابق همان نظر کلی دوم - البته با مصداقی متفاوت - است.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، ص ۳۸۱.

۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم بن ابی زینب، کتاب الغیبه، ص ۲۶۳.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، ص ۱۶۶ و مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، ج ۲، ص ۳۷۳.

۲-۴-۵- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

در نقد تفسیر وحدت وجودی ها از این آیه باید گفت:

۱. برگرداندن ضمیر در «أنه» به «آیاتنا» خلاف قواعد ادبی است چرا که «آیات» جمع مونث است و باید برای آن ضمیر مونث بیاید در حالی که ضمیر در «أنه» مذکر است. اما اینکه برخی عرفا تلاش کرده اند برای فرار از این اشکال، مرجع ضمیر در «أنه» را کلمات مقدری چون «عالم» یا «وجود» معرفی کنند - چنان که در کلام سید حیدر گذشت - نقض قواعد ادبی است زیرا وقتی مرجع ضمیر در جمله آشکار است نوبت به مقدر گرفتن کلمه ای برای آن نمی رسد.
۲. اینکه «حق» در آیه به معنای خداوند باشد دلیلی ندارد، بلکه باید گفت اساساً اطلاق «حق» بر خداوند به تنهایی و به عنوان اسم عَلم در قرآن نمونه ای ندارد.
۳. «نشان دادن آیات» آن هم در آینده برای پی بردن به وحدت وجود معنای روشنی ندارد، زیرا این آیات همیشه بوده اند و بنا بر مدعای وحدت وجودی ها این آیات همان خداوند پس همیشه خدا بوده اند و اگر اصل وجود این آیات در گذشته کسی را به حقیقت وحدت وجود نرسانده در آینده نیز نخواهد رساند. اگر گفته شود: خداوند می خواهد بفرماید: من به زودی شما را به این حقیقت

رهنمون خواهم شد چون همه انسان‌ها و در هر زمان متوجه این حقیقت نیستند، در پاسخ می‌گوییم: در این صورت باید می‌فرمود: من به شما نشان خواهم داد که این آیات، خدایند نه اینکه بفرماید: من آیات را به شما نشان خواهم داد تا بفهمید خدایند؛ یعنی باید چیزی غیر از اصل وجود این آیات از سوی خداوند به کار گرفته شود مثل افزایش معرفت یا رفع حجاب‌ها تا کسی آنها را خدا ببیند حال آنکه لفظ آیه هیچ یک از این امور را ندارد و تنها سخن از نشان دادن آیات است.

۴. این تفسیر با سیاق آیه پیشین که در مورد انکار حقانیت قرآن یا رسول یا اسلام است سازگاری ندارد. بلکه جا دارد «أنه الحق» در این آیه به معنای حق بودن همان چیزی باشد که در آیه پیشین به عنوان امر مورد انکار کافران بیان شده است.

باید توجه داشت اشکال عدم هماهنگی با سیاق، به روایات تفسیری ذیل آیه وارد نمی‌شود چرا که آن روایات ممکن است از باب تأویل باشد، تأویلی که با لفظ آیه ناسازگار نیست، چرا که قیام قائم جزء قرآن و دین است و انکار آن به انکار قرآن و دین می‌انجامد همان گونه که تصدیق قرآن به معنای تصدیق آن نیز می‌باشد.

۲-۵- آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»

خداوند در سوره انفال درباره جنگ بدر می‌فرماید:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^۱

و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تونیفکندی، بلکه خدا افکند. [آری، خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند] و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید. قطعاً خدا شنوای داناست.

۲-۵-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

فقره «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» در این آیه مورد توجه وحدت وجودی‌ها قرار گرفته است؛ خلاصه سخن ایشان آن است که در اینجا فعل رمی (افکندن) ابتدا از رسول نفی شده و به خدا نسبت داده شده است با اینکه به نوعی به خود رسول نیز نسبت داده شده (اذ رمیت). پس در واقع رسول چیزی نیست جز جلوه‌ای و مظهری از ذات خدا یعنی ذات خداست که به این صورت ظاهر شده است نه اینکه موجود دیگری در کار باشد. بنابراین گرچه با نظریه جلوه و مظهر بودن می‌توان

گفت فعل رمی از این جلوه (رسول) سرزده است اما به نظربه عینیت و ذات، چون خداست که چنین جلوه کرده است و ذاتی جزا و وجود ندارد در حقیقت «رمی» فعل خداست نه رسول (جلوه).

۲-۵-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۵-۱- عارفان پیش از ابن عربی

از عارفان پیش از ابن عربی کسی یافت نشد که از این آیه در جهت اثبات وحدت وجود بهره برده باشد، آنچه هست سخن شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) در تفسیر تبیان است که این گونه تفسیر از آیه را به غالیان نسبت داده است:

فأما تعلق من تعلق بذلك من الغلاة، بأن قال: لما قال
«وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» - وكان النبي هو الرامي - دل ذلك على
انه هو الله تعالى، فهو جهل وقلة معرفة بوجوه الكلام...^۱
اینکه غالیان به این آیه تمسک کرده و گفته اند وقتی
فرمود: اما خدا تیر انداخت، با اینکه پیامبر تیر انداز بود
نشان می دهد که پیامبر همان خداست، نشان از جهل و
نشناختن گونه های مختلف سخن است.

۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، ج ۵، ص ۹۳.

۲-۵-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

به نظر می‌رسد در میان آثار موجود از متصوفه اولین نفری که صراحتاً آیه را بروحدت وجود تطبیق داده ابن عربی است. وی در *فصوص الحکم* ضمن شرح این مطلب که خداوند ذاتی واحد است که به صورت‌های مختلف در می‌آید می‌نویسد:

قال تعالى وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ إِذْ لَا يَكُونُ مَجِيباً إِلَّا إِذَا كَانَ مِنْ يَدِ عَوْه،
وإن كان عينُ الداعي عينَ المجيب. فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك. وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيداً حقيقة واحدة شخصية، وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه. فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعين. وكالإنسان: واحد بالعين بلا شك. ولا نشك أن عَمراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى وجوداً. فهو وإن كان واحداً بالعين، فهو كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجلى يوم القيامة في صورة فيغرف، ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحول عنها

فی صورة فیغرف، وهو المتجلی - لیس غیره - فی کل
صورة... والدلیل علی ذلک وَاَرَمِیتْ اِذْ رَمِیتْ وَلَکِنَّ
اللّٰهَ رَمٰی: والعین ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي
ثبت لها الرمی فی الحس، وهی التي نفی الله الرمی عنها
أولاً ثم أثبتة لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامی
فی صورة محمدية.^۱

نتیجه کلام او این است که اینکه خدا می فرماید دعای دعاکننده
را اجابت می کنم پس باید دعاکننده ای باشد تا اجابت کننده ای معنا
داشته باشد اگرچه عین (ذات) دعاکننده همان عین اجابت کننده
باشد، پس حتماً باید دو صورت مختلف [از این ذات واحد] وجود
داشته باشد. و نسبت این صورت های مختلف به حقیقت واحدشان
مثل نسبت اعضای زید است به زید... و همچون مفهوم انسان است
که واحد است ولی در صورت های متفاوت زید و عمرو و... ظاهر
می شود. پس انسان با اینکه عینش یکی است اما صورتهایش متعدد
است. پس خدا هم در صورت های مختلف ظهور می کند و دلیل بر
این مطلب آیه «ما رمیت اذ رمیت» است که از یک سو پرتاب را به
صورت محمدیه نسبت می دهد و از سویی از آن نفی می کند و به الله

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، صص ۱۸۵-۱۸۳.

نسبت می‌دهد. یعنی از صورت محمدیه به صورت استقلال‌ی نفی می‌کند ولی به صورت محمدیه از آن جهت که صورتی از ذات خداست نسبت می‌دهد. پس در واقع خداوند است که پرتاب‌کننده است اما در صورت محمدیه.^۱

ابن سبعین نیز می‌نویسد:

قوله: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ دَلَّتْ عَلَى ظُهُورِ الْمَقَامِ
الْجَامِعِ بِمَعْلُومِ الْمَقَامَاتِ الْمَصْرُوفَةِ إِلَى الْوَحْدَةِ الْمُنْسُوبَةِ
لَهُ، وَهُوَ الْمَوْجُودُ وَالْعَالَمُ وَالْعِلْمُ، وَالْحَامِدُ وَالْمَحْمُودُ.^۲
می‌گوید که این آیه بر مقام جمع خدا دلالت دارد که همه کثرات
به وحدت او بر می‌گردد. موجود اوست. هم عالم و هم علم [و هم
معلوم] است. هم حامد است و هم محمود است.

جلال‌الدین همایی درباره عقیده مولوی درباره این آیه می‌نویسد:
...مولوی جمله ما رمیت اذ رمیت را با مفهوم لطیف
ادبی و عرفانی که در آن مندرج است بیش از هر آیه و
حدیث دیگر در تمام شش دفتر مثنوی و در بعضی هم
مکرر به کار برده، و در بسیاری از مسائل دقیق کلامی و

۱. نک: حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۱.

۲. ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، رسائل ابن سبعین، ص ۳۲۱.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۸۳

فلسفی از قبیل مبحث جبر و اختیار، و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود، و بیان مقام خلافت الهی، و ظهور حق در کسوت بشری و صدور کرامات و خرق عادات از انبیا و اولیاء و تجسد لاهوت در ناسوت، و جنبه ربوبی بشری و امثال این مسائل که در مثنوی پراکنده است هر کدام را در محل خود و در هر موضع به وجهی که مناسب و درخور مقام بوده از مدلول تضمینی و التزامی آیه شریفه استفاده کرده است.^۱

وی سپس ابیاتی از مثنوی می آورد که این آیه در آنها به کار رفته است. برخی از ابیاتی که وی آورده و می تواند اشاره به وحدت وجود داشته باشد چنین اند:

لیک جسمی در تجزی مانده یی	مارمیت اذ رمیت خوانده یی
گم شد او والله اعلم بالصواب	مارمیت اذ رمیت آمد خطاب
خویشان در موج چون کف هشته یی	مارمیت اذ رمیت گشته یی
ای عجب که هم اسیری هم امیر	لا شدی پهلوی الا خانه گیر
دیدن او دیدن خالق شده است	مارمیت اذ رمیت احمد بده است
میوه می روید ز عین این طبق	مدحت او مدحت و تسبیح حق

۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲۶.

دو مگوی و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجه خود محدودان
چون جدا بینی ز حق این خواجه را گم کنی هم متن و هم دیباجه را^۱
سید حیدر آملی نیز صراحتاً می‌گوید:

...فلا فاعل ولا موجود إلا الحقّ تعالى فهو العابد
یا اعتبار تعینه و تقيده بصور المقيدات الّتی هی شأن من
الشئون الذاتیة، و هو المعبود یا اعتبار إطلاقه و تجرّده، و
عين العبد علی عدمها الأصلي فالعبد محو و العبادۃ
ممحوة كما قال تعالى: وَمَا رَمِيتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى.^۲
هیچ فاعلی و هیچ موجودی جز خدا وجود ندارد که
هموبه اعتبار اطلاقش خداست و به لحاظ تقيیدش
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.

همچنین سید محمد حسین حسینی تهرانی می‌نویسد:

...و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمى اگر نظربه کثرت
کنیم پیغمبر است؛ رسول الله است؛ او تیر افکننده است؛

۱. همان، صص ۲۸-۲۷.

۲. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۵، ص ۲۴۰.

بدون شك او دست به کمان برده و تیر را پرتاب کرده است؛ و اگر نظربه جنبه وحدت و فنا کنیم، خدا تیر افکنده است؛ آنجا رسول نیست؛ پیغمبر نیست؛ محمد نیست. **إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ** در عالم توحید تمام موجودات مظاهرنند؛ از خود وجودی ندارند؛ بودی ندارند؛ نمودند؛ نه بود. اسم اند اسم را بردارید؛ دیگر هیچ نمی ماند! این اسم را هم شما گذاشته اید (سمّیتُموها) در این زمین، این سقف، این در و دیوار، این فرش، موجوداتی هستند اگر نظربه کثرت آنها کنیم، همه تعینند و محدودند؛ و مشار کثرت و تفرق اند؛ و اگر نظربه وحدت آنها کنیم حتما باید حدود و تعین را رفض کنیم؛ دیگر جنبه کثرت ندارند.^۱

و در چند صفحه پس از آن در پاسخ به استادش که اصرار دارد در مقام فنا عین ثابتی برای موجود فانی نگه دارد چنین گزارش می کند:

وقتی خدا می فرماید: تو تیر نینداختی! خدا تیر انداخت. آنجا غیر از خدا کسی نیست؛ توئی نیست أنت ای نیست؛ رمیت ای نیست؛ چرا ما بگوئیم: زید

هست؛ عین ثابتش هست؛ زید از بین رفت و فاتحه‌اش
را خواندند؛ و ختمش را برچیدند.^۱

سید روح‌الله خمینی نیز آیه را به بحث تجلی عرفانی پیوند می‌دهد
و می‌نویسد:

با يك جلوه‌ای همه عالم، موجود شده، و ما گمان
می‌کنیم که خودمان داریم عمل می‌کنیم؛ وَمَا رَمَيْتْ إِذْ
رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. «رَمَيْتْ وَمَا رَمَيْتْ» از باب اینکه
جلوه است رَمَى هم [مستند] به آن جلوه است، لکن إِنَّ
اللَّهَ رَمَى آنهایی که با تویبعت کردند، با خدا بیعت
کردند. این دست هم جلوه خداست... هرچه خودتان
خیال کنید غیر است، [اوست] نمی‌دانید شما. هرچه به
خود فشار بیاورید که نه، می‌خواهم از غیر خدا يك حرفی
بزنم، غیر خدا حرفی نیست در کار؛ هرچه بگویید از
اوست. نقایص از او نیست. چیزهایی که وجود پیدا
می‌کنند يك جهت وجودی دارند، يك جهت نقص
دارند؛ جهت وجودی نور است، اینش مال اوست، نقص

مال او نیست؛ نقیصه‌ها از او نیست، «لا» ها از او نیست.

[یعنی] آن چیزهایی که نیست.^۱

۲-۵-۳- تفسیر مشهور از آیه

عموم مفسران این آیه را به غیر از تفسیر وحدت وجودی‌ها معنا کرده‌اند و آن را به معنای اعطای قدرت جسمی و روحی انجام این افعال (قتل مشرکان و ...) از سوی خداوند یا امدادها و ویژه الهی (نزول ملائکه و ...) در رویدادی خاص گرفته‌اند. در مورد آن رویداد خاص، قول مشهور آن است که در جنگ بدر بوده است و آراء دیگری آن را در جنگ احد و یا خیبر دانسته‌اند؛ ابوالفتوح رازی اقوال مفسران را در این باره که این «رمی» چه بوده چنین گزارش کرده است:

وقوله: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، مفسران خلاف کردند در

این «رمی» که چی بود و کی بود؟ بعضی گفتند: چون

رسول صلی الله علیه و آله به بدر آمد، گفت: هذه مصارع

القوم إن شاء الله، گفت: این فتادنگاه‌های قوم است إن

شاء الله. چون برآمدند، گفت: هذه قریش تجرّ بخيلائها و

فخرها یکذبون رسولك. اللهم انی اسألك ما وعدتني؛

۱. خمینی، سید روح‌الله، تفسیر سوره حمد، ص ۱۰۴.

گفت: این قریش اند که جامه به کبر و فخر می کشند و رسول تو را به دروغ می دارند، بار خدایا! من از تو می خواهم آنچه مرا وعده دادی. جبریل آمد و گفت: قبضه ای خاک بردار و در روی ایشان انداز. چون صف ها راست کردند، رسول علیه السلام امیرالمؤمنین علی را گفت: پاره ای خاک مرا ده. امیرالمؤمنین علیه السلام دست کرد و کفی خاک و سنگ ریزه به رسول داد، رسول علیه السلام در روی ایشان انداخت و گفت: شاهت الوجوه! زشت باد این روی ها! هیچ مشرک نماند و الا خدای تعالی از آن سنگ ریزه پاره ای به چشم او رسانید و به دهن و بینی اش. آنکه مؤمنان روی فرو نهادند و ایشان را کشتن و اسیر کردن گرفتند. آن سبب هزیمت قوم بود.

حکیم بن حزام گفت: چون روز بدر بود، ما از آسمان آوازی شنیدیم که پنداشتیم که آواز سنگ ریزه است که در تشتی اندازند، و رسول علیه السلام آن قبضه خاک در روی ما انداخت و ما هزیمت شدیم.

قتاده و انس و ابن زید گفتند، ما را چنین روایت کردند که: رسول علیه السلام روز بدر سه کف ریگ

برگرفت و یکی در میمنه قریش انداخت و یکی در میسره و یکی در قلب، و گفت: شاهت الوجوه! زشت باد این روی‌ها! [و] مشرکان [به] هزیمت رفتند...^۱

ابوالفتح سپس درباره علت نسبت دادن خداوند آن افعال را به خود می‌نویسد:

پس حق تعالی اضافت این فعل با خود کرد از آنجا که توفیق و تسدید و تسبیب و تأیید از او بود، چنان که مثال گفته شد. بعضی دگر گفتند: برای آن گفت تا ایشان اعجاب نکنند و عجب نیازند و نگویند این ما کردیم و دهن به فخر پرکنند. مجاهد گفت: سبب آن بود که، جماعتی [صحابه] در جماعتی کشتگان خلاف کردند این گفت: من کشتم و آن گفت: من کشتم، خدای تعالی این آیت فرستاد: فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ. حسین بن الفضل گفت: آنچه شما کردی جراحت بود، امات و قبض روح از من بود، و این قول معتمد نباشد. وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ نَه تَوَانِدَاخْتِي أَنِجَه انداختی و لکن

۱. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۹، صص ۸۶-۸۵.

خدای انداخت، یعنی آن اجزای خاك و سنگ ریزه نه تو رسانیده‌ای به چشم‌های ایشان، خدای برسانید و آن تیر که به خیبر انداختی، خدای رسانید، و این بروجه معجز باشد. محمد بن اسحاق گفت: آن کسرو هزم ایشان نه به انداختن تو بود، بل به آن بود که خدای ترس تو در دل ایشان افکند. ابوعبیده گفت: «رمی»، کنایت باشد از نصرت و خذلان، و عرب گوید: رمی الله لك، ای نصرك، و رماك الله، ای خذلك...^۱

وی کمی پیش تر نظر خود را در تفسیر عبارت مورد بحث با توضیح بیشتری آورده و نوشته است:

حق تعالی در این آیت باز نمود بر سبیل مبالغت که آنچه رفت روز بدر نه به قوّت و عزّت و منعت تو بود، بل به فضل و رحمت و تقویت و تأیید و نصرت من بود و تسبیب من [آن را] از مدد فریشتگان، تا مبالغت به حدّی رسانید که از او نفی کرد و با خود حواله کرد، چنان که یکی از ما چون کسی را به دست یا به حجّت نصرت کند، گوید: خصم را نه تو غلبه کردی، بل من غلبه کردم

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۹۱

اورا. و این ظاهر و شایع است در استعمال که فعل از متولی فعل نفی کند و به مسبب اضافه کند علی سبیل المبالغة فی التوسع، چنان که یکی از ما گوید: این کار در قدرت قوت تو نبود، و اگر نه عنایت من بودی و یاری و نصرت من تو را این کار بر نیامدی.^۱

شیخ طوسی در التبیان می نویسد:

نفی الله ان يكون المؤمنون قتلوا المشركين يوم بدر فقال فَلََمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَإِنَّمَا نَفَى الْقَتْلَ عَمَّنْ هُوَ فَعَلَهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَنَسَبَهُ إِلَى نَفْسِهِ وَلَيْسَ بِفَعْلٍ لَهُ مِنْ حَيْثُ كَانَتْ أَعْمَالُهُ تَعَالَى كَالسَّبَبِ لِهَذَا الْفَعْلِ، وَ الْمَوْدَى إِلَيْهِ مِنْ إِقْدَارِهِ إِيَّاهُمْ وَمَعُونَتِهِ لَهُمْ وَتَشْجِيعِ قُلُوبِهِمْ فِيهِ، وَإِلْقَاءِ الرِّعْبِ فِي قُلُوبِ أَعْدَائِهِمُ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى خَذَلُوا وَقَتَلُوا عَلَى شُرْكِهِمْ عِقَاباً لَهُمْ. وَقَوْلُهُ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى مِثْلَ الْأَوَّلِ فِي أَنَّهُ نَفَى الرَّمْيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَإِنْ كَانَ هُوَ الرَّامِي وَأَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ كَانَ بِلُطْفِهِ، وَأَقْدَارِهِ....^۲

۱. همان، ص ۸۴.

۲. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، ج ۵، ص ۹۳.

یعنی علت اینکه قتل و رمی را از مسلمانان و پیامبر نفی کرد و به خود نسبت داد با اینکه حقیقتاً فعل آنها بود آن بود که خداوند به آنها قدرت این افعال را داد و آنها را یاری کرد و دل‌هایشان را شجاعت بخشید و در دل دشمنانشان ترس انداخت و همه اینها باعث شکست دشمن و نابودی‌شان شد.

میبیدی نیز از زاویه معجزه‌بودن شکست دشمن با پاشیدن مشتی خاک، آیه را معنا می‌کند:

مراد نه نفی رمی است از مصطفی، بل که خبر می‌دهد جلّ جلاله که آن يك كف خاك که توافکندی رمی از تو بود و رسانیدن از ما، و گرنه کجا صورت بندد و چه ممکن شود که بشری مشتی خاك بر روی لشکری بدان انبوهی زند و به اندازه يك ذره از آن خطا نشود که همه در چشم‌های ایشان شود؟ این جز در قدرت آفریدگار جلّ جلاله نیست.^۱

زمخشری نیز همین‌گونه تفسیر کرده است؛ او می‌گوید که گرچه صورت ظاهری جاک پاشیدن فعل رسول بود اما اثر عظیم آن که شکست دشمن بود در طاقت بشر نبود پس خداوند از سویی فعل را به

۱. میبیدی، رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۴، ص ۲۰.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۹۳

جهت صورتش به رسول نسبت داد ولی از جهت تاثیر عظیمی که آن فعل داشت از رسول نفی کرده، به خود نسبت داد.^۱

در تفسیر المیزان نیز آیه همچون تفسیر مشهور معنا شده و ضمن تشریح انواع امدادهای خاص الهی در روز بدر این گونه نتیجه گیری شده است:

فبالحرى، أن ينسب ما وقع عليهم من القتل بأیدی المؤمنين والرمى الذی شئت شملهم وألقى الهزيمة فيهم إليه سبحانه دون المؤمنين... ولا ينافى ذلك استنادها بما وقع فيها من الوقائع إلى أسبابها القريبة المعهودة فى الطبيعة بأن يعد المؤمنون قاتلين لمن قتلوا منهم، والنبى راميا لما رماه من الحصاة.^۲

پس سزاوار است آنچه بر سر مشرکان آمد همچون قتل به دست مؤمنان و خاک پاشیدنی که باعث پراکندگی و شکست ایشان شد به خداوند سبحان نسبت داده شود و نه مؤمنان. و این منافات ندارد که همین امور به سبب های نزدیک طبیعی نسبت داده شود به این گونه که

۱. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۸.

مؤمنان، قاتل مشرکان و پیامبر، پرتاب‌کننده آن ریگ‌ها
شمرده شوند.

در تفسیر نمونه، نیز چنین آمده است:

شك نیست که در ظاهر همه این کارها را پیامبر و
مجاهدان بدر انجام دادند اما اینکه می‌گوید شما نبودید
که این کار را کردید اشاره به این است که اولاً: قدرت
جسمانی و روحانی و نیروی ایمان که سرچشمه این
برنامه‌ها بود از ناحیه خدا به شما بخشیده شد و شما به
نیروی خدا داد در راه او گام برداشتید و ثانیاً: در میدان
بدر حوادث معجزه‌آسایی که سابقاً به آن اشاره کردیم
تحقق یافت که مایه تقویت روحیه مجاهدان اسلام و
موجب شکست روحیه دشمنان شد این تاثیر فوق‌العاده
نیز از ناحیه پروردگار بود...^۱

و در اعتراض به برداشت وحدت وجودی از آیه نوشته است:

و نیز اینکه قائلین به وحدت وجود آیه را دستاویزی
برای مکتب خود قرار داده‌اند پاسخ آن نیز در خود این آیه

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

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۱۹۵

به طرز لطیفی منعکس است، زیرا اگر منظور بیان این باشد که خدا و خلق یکی هستند نباید نسبت فعل را به صورتی برای آنها اثبات و به صورتی از آنها نفی کند این نفی و اثبات خود دلیل بر تعدد مخلوق و خالق است.^۱

در پایان این قسمت بیان این نکته ضروری است که برخی از صوفیان پیشین نیز فهمی صحیح و معقول همچون فهم مشهور از آیه شریفه داشته‌اند؛ مثلاً هجویری در توجیه شطحیات صوفیانی چون بایزید و انکار برداشت حلول و اتحاد از آنها می‌نویسد:

... چون قهریتی از حق سلطنت خود بر آدمی ظاهر کند بر هستی وی را از وی بستاند تا نطق این جمله نطق وی گردد به استحال بی‌آنک حق را تعالی و تقدس امتزاج باشد با مخلوقات و اتحاد با مصنوعات یا وی حال باشد اندر چیزها تعالی الله عن ذلك و عما یصفه الملاحدة علوا کبیرا پس روا باشد که دوستی از حق بردل بنده سلطان گردد و به غلبه و افراط آن عقل و طبایع از حمل آن عاجز گردند و امر وی از کسب وی ساقط گردد آنکاه این درجه را جمع خوانند چنانک چون

رسول عم مستغرق و مغلوب بود فعلی از وی حاصل آمد
 خداوند تعالی نسبت از فعل وی دفع کرد و گفت آن فعل
 من بود نه فعل تو هر چند نشانه فعل تو بود و مَا رَمَيْتَ إِذْ
 رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى یا محمد آن مشتی خاك اندر روی
 دشمن نه توانداختی من انداختم ... پس چون فعلی
 ظاهر گردد بر آدمی نه از جنس افعال آدمیان لا محاله
 فاعل آن حقّ بود جلّ و علا و اعجاز و کرامات جمله بدین
 مقرون بود پس افعال معتاد جمله تفرقه باشد و ناقض
 عادت جمع از آنج يك شب بقباق قوسین شدن معتاد
 نیست و آن جز فعل حقّ نباشد و از آتش نسوختن معتاد
 نیست و آن جز فعل حقّ نیست پس حقّ تعالی انبیا و
 اولیاء خود را این کرامات بداد و فعل خود را بدیشان
 اضافت کرد و از آن ایشان را به خود چون فعل دوستان
 فعل وی بود و بیعت ایشان بیعت وی بود و طاعت
 ایشان طاعت وی بود گفت عَزَّ مِنْ قَائِلِ اِنَّ الَّذِینَ
 یَبِیْعُونَكَ اِنَّمَا یَبِیْعُونَ اللَّهَ و نیز گفت و من یطعم الرسول
 فقد اطاع الله...^۱

۱. هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، صص ۳۲۸-۳۲۷. نیز نک:

مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف، ج ۳، ص ۱۳۶۶.

۲-۵-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

در نقد این تفسیر چند مطلب به نظر می‌رسد:

۱. این تفسیر خلاف فهم عرفی از ظواهر کلام است. مثلاً وقتی یک استاد ماهر در پی موفقیت شاگرد و زیر دست خود در انجام عملی به وی می‌گوید این تو نبودی که چنان کردی و پیروز شدی بلکه من بودم، عرف اهل زبان از این تعبیر نتیجه نمی‌گیرد که استاد و شاگرد یک چیز هستند یا شاگرد همان استاد است که به صورت وی ظاهر شده است! بلکه نتیجه می‌گیرد که استاد به دلیل آموزش صحیح به شاگرد و ایجاد توانایی در او سهم اصلی را در پیروزی وی داشته و شاگرد بدون استاد به جایی نمی‌رسید بنابراین سزاوار است که پیروزی اصلی از آن استاد باشد و او پیروزی را به خود نسبت دهد.

حال که این گونه تعبیر و این گونه استناد فعل به مقام بالاتر در دنیا ممکن و سزاوار است، درباره خداوندی که خالق و مالک بندگان و تمامی توانایی‌های ایشان و بخشنده همه توفیقات و یاری‌ها به ایشان است سزاوارتر است.

۲. تفسیر وحدت وجودی با خود آیه در تناقض است چرا که اگر خدا همان پیامبر است یا پیامبر ظهوری از خود خداست دیگر چه جای خطاب خدا به پیامبر است؟! وقتی دوگانگی حقیقی وجود

ندارد و تنها یک چیز است که به دو اعتبار لحاظ می شود دیگر مخاطبه معنای صحیحی ندارد. نتیجه این می شود که خدا به خودش بگوید: چیزی که توانداختی تو نینداختی بلکه من انداختم! همچنین بنا بر انگاره وحدت وجود نه تنها پیامبر بلکه همه چیز صورت های ذات خداست پس مؤمنانی هم که در انتهای آیه هدف آزمایش الهی معرفی شده اند در واقع چیزی جز خدا نیستند و نتیجه این می شود که خدا بخواهد خودش را آزمایش کند!

۳. این تفسیر با سیاق آیات پیشین و پسین سازگار نیست. چرا که همه آنها درباره جنگ و یاری خدا و آزمایش مؤمنان و امر به پایداری و... است حال اینکه در این میانه جمله ای در باب یکی بودن ذات خدا و رسول!، مطرح شود تناسبی با این مطالب ندارد.

۲-۵-۵- تفسیر آیه در روایات

در تفسیر عیاشی سه روایت از ائمه (علیهم السلام) نقل شده است که درباره «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» فرموده‌اند: علی بن ابی طالب آن مشت خاک را به رسول خدا داد و آن حضرت به سمت دشمن پاشید.^۱ در کتاب خصال شیخ صدوق روایتی طولانی از مکحول از امیرالمؤمنین (علیه السلام) گزارش شده است که در آن، حضرت فضائل خود را بر شمرده و از جمله آنها به جنگ بدر و رساندن آن ریگ‌ها به دست پیامبر و به دستور آن حضرت اشاره فرموده است.^۲

جالب اینکه شیخ مفید در کتاب الجمل روایتی گزارش کرده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) در جنگ جمل پس از آنکه عایشه مشتی خاک به سمت لشکر آن حضرت - به تقلید از فعل پیامبر! - پرتاب نمود به وی فرمود: ای عایشه این تونبودی که اینها را پرتاب کردی بلکه شیطان بود که پرتاب کرد و عقوبتش - به اذن خدا - به سوی خودت باز می‌گردد.^۳

۱. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ج ۲، ص ۵۲، ح ۳۲: عن محمد بن کلیب الأسدی عن أبيه قال سألت أبا عبد الله عن قول الله: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى قَالَ: علي ناول رسول الله القبضه التي رمى بها. نیز نک: ح ۳۳ و ۳۴.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، ج ۲، ص ۵۷۶.

۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل، ص ۳۴۷.

۲۰۰ | سر فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

۲-۶- آیه **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**

یکی از آیات مورد استفاده متصوفه و اهل عرفان در جهت اثبات وحدت وجود، آیه ۱۵۶ سوره بقره است؛ خداوند متعال در این آیه در مدح اهل صبر می‌فرماید:

«الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۱

[همان] کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد، می‌گویند:

«ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم.»

۲-۶-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

برخی از اهل عرفان از عبارت **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** در این آیه وحدت وجود و فناء فی الله را برداشت کرده‌اند.

آنها می‌گویند: این عبارت یعنی همه چیزها از ذات خدا آمده‌اند همچون اشعه‌هایی که از خورشید تابش کنند و یا امواجی که بر دریا ظاهر شوند. و به سوی او باز خواهند گشت؛ می‌گویند مبدأ و معاد همه چیز، ذات خداست و اصطلاح قوس نزول و صعود را به همین منظور به کار می‌برند. ایشان تعبیر «بازگشت» را در این آیه به معنای فناء در ذات خدا یا به تعبیر دقیق‌تر شهود این فنا گرفته‌اند.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۰۱

۲-۶-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۶-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

میان قدمای صوفیه کسی را نیافتیم که این عبارت را به وحدت وجود و فناء فی الله تفسیر کند.

۲-۶-۲-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

در آثار ابن عربی نیز که قهرمان این گونه تأویل‌ها است، موردی در خصوص این عبارت یافت نشد.

گویا عبدالرزاق کاشانی اولین کسی است که *إنا إليه راجعون* را به فناء صوفیانه تفسیر کرده است؛ او می‌نویسد:

قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ أَى: سلموا وأيقنوا أنهم ملكى، أتصرف فيه و
إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَى: تفانوا فئى، وشاهدوا تهلكهم فئى^۱.

گفتند ما برای خداییم؛ یعنی تسلیم شدند و یقین کردند که ملک من خدایند که در آن تصرف می‌کنم. و ما به سوى او باز می‌گردیم؛ یعنی در من فانی شدند و هلاکت [ذات] خود را در من و به واسطه من مشاهده کردند.

۱. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، ج ۱، ص ۶۱.

اما مولوی از هردو بخش این عبارت قرآنی تفسیری مبتنی بر وحدت وجود دارد:

... پس پنداری که عالم از آن ضرب خانه به در می آید
و باز به دار الضرب رجوع می کند که **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**.
اتّایعنی جمیع اجزای ما از آنجا آمده اند و انمودج آنجا اند و
باز آنجا رجوع می کنند از خرد و بزرگ و حیوانات. اما درین
طبله زود ظاهر می شوند و بی طبله ظاهر نمی شوند. از آن
است که آن عالم لطیف است و در نظر نمی آید.^۱

و در اشعار خود نیز بارها به آن تصریح کرده است. نمونه های زیر را
بنگرید:

از سخن صورت بزاد و باز مرد	موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد که إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ^۲

اقتلوننی یا ثقاتی لا ثما	إن فی قتلنی حیاتی دایما
إن فی موتی حیاتی یافتی	کم أفارق موطنی حتی متی
فرقتی لو لم تکن فی ذا السکون	لم یقل إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

۱. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، فیه ما فیه، ص ۷۸.

۲. همو، مثنوی معنوی، ص ۴۸.

راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید از تفریق دهر^۱

کز جهان زنده زاول آمدیم باز از پستی سوی بالا شدیم
جمله اجزا در تحرك در سکون ناطقان کائنا إِلَیْهِ راجِعُونَ^۲

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم که إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ^۳

تا که از تن تار و صلت بگسلند پیش تو آیند کز تو مقبلند
پر زنان ایمن ز رجع سرنگون در هوا که إِنَّا إِلَیْهِ راجِعُونَ^۴

۱. همان، ص ۱۵۷.

۲. همان، ص ۳۲۱.

۳. همان، ص ۴۵۵.

۴. همان، ص ۸۱۲.

دزه ای کان محو شد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس	جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون	از چه از اِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُونَ
مابه بحر تو ز خود راجع شدیم	و ز رضاع اصل مسترضع شدیم ^۱

سلطان ولد، فرزند مولوی نیز بر روش پدر سروده است:

مؤمنان بازان حق اند از الست	جمله خورده زان شراب و گشته مست
چون به امر اهبطوا این جایگاه	مدتی ماندند در هجران شاه
فرع هارفتند سوی اصل باز	جمع گشتند اندر آن دریای راز
جان کز آنجا آمد آن جان دلی است	آن چنان جان از قدم صاف و ملی است
آن چنان جانی پرد آنجای باز	باز شه آید به سوی شاه باز
گفت اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ	راجِعُونَ اندر نبی آخر لدیه
جان کز اینجاست اینجا باز ماند	فرع آخر سوی اصل خویش راند
عاقبت اجزابه کل خود روند	نیک و بد با اصل خود ملحق شوند ^۲

قیصری، شارح ابن عربی نیز در تفسیر بیت‌ی از قصیده تائیه

ابن فارض، که شرح مراتب عشق و احوال سلوکی او برای یکی از

۱. همان، ص ۸۱۸.

۲. سلطان ولد، بهاء الدین محمد، انتها نامه، ص ۱۰۹.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۰۵

میردان حقیقی یا خیالی خود است، از این تعبیر قرآنی برای فنای در ذات خدا استفاده کرده است.^۱

همچنین ابن ترکه در شرح بیّتی از شبستری در گلشن راز که می‌گوید:

ز حق با هر یکی حظی و قسمی است معاد و مبدأ هر یک زاسمی است
می‌نویسد:

... یعنی هر مقید را از مطلق، حظی است به حسب ترتیب مقتضای اسم مطلق، و قسمی است که آن مقدار حصرو ترتیب و ظهور و آثار و نهایت آن است، که «معاد و مبدأ هر یک زاسمی است»، مقصود آنکه مبدأ و معاد مقیدات مطلق است به حسب اجمال، چنان‌که به لسان موجودات گفته می‌شود، *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* اما به حسب تفصیل مبدأ و معاد هر موجودی اسمی است از اسمای مطلق، زیرا که مقرر این است که هر موجودی مظهر اسمی است، اما اسمای مطلق و آن اسم است باعث و بر ظهور وجود و بروز و مکون و خفا و مقدار آن، از

۱. قیصری، داود، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ص ۸۳.

این حیثیت مبدأ و معاد هریک را اسمی است که او
مظهر آن اسم باشد.^۱

بنابراین ابن ترکه آشکارا می گوید این تعبیر قرآنی یعنی مقیدات که
همان مظاهر خداوند، از مطلق (ذات خدا) آمده اند و به سوی او باز
می گردند.

ملاصدران نیز بر مبنای انگاره صدور موجودات از ذات خدا
می نویسد:

...إليه يرجع كل شيء كما منه يصدر كل شيء و

کم من آية من آیات القرآن تنطق و تصرح بهذا المعنى

مثل قوله أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ وقوله "وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ" وَ

إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ "وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ" إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.^۲

می گوید که هر چیزی به سوی او باز می گردد چنان که از او صادر

شده است و چه بسیار آیاتی از قرآن که تصریح بدین معنا دارند از
جمله إنا لله وإنا إليه راجعون.

از میان معاصران نیز جلال الدین همایی می نویسد:

۱. ابن ترکه، صائِن الدین علی، شرح گلشن راز، ص ۱۱۶ و ۱۳۴.

۲. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، صص ۲۹۱-۲۹۰.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۰۷

مولوی به آخرین درجه این مقام که آن را در اصطلاح عرفا مقام فناء فی الله و بقاء بالله می‌گویند و در آیه شریفه **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** بدان اشاره شده است، رسیده بود.^۱

و نیز گوید:

... و این همان عدم ارغنونی **إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** است که وجود مقید در هستی مطلق فانی و مستهلک می‌گردد؛ و قطره موجود محدود به دریای بی حد و کنار احدیت سرمدی می‌پیوندد؛ اینجاست که مولانا گفت: پس نشان پا، درون بحر، لاست.^۲

سید جلال‌الدین آشتیانی نیز گوید:

حقایق وجودیه بنا بر مذهب تحقیق، به يك وجود در وجود جمعی حق موجودند؛ بلکه از آنجایی که وجود حق تعالی، وجود صرف است، ثانی از سنخ خود در دار وجود ندارد و هر وجودی غیر از آن وجود مقدس، تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع است و وجودات خارجیه واقعه در سلسله طولیه به وجود جمعی و

۱. جلال‌الدین همایی، مولوی نامه، ج ۱، ص ۱۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۶۶۰.

کینونت قرآنی در علت العلل موجودند **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ**
راجعون.^۱

وگوید:

حقیقت مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او
راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات است،
ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق به مافوق و
تشبه به عالی باشد، بلکه ذاتش تام و تمام و منشأ ظهور
اشیاء، همان حقیقت بسیطه می باشد. منشأ صدور
اشیاء در قوس نزول، همان ذات مقدس است و به حکم
«النهايات هي الرجوع الى البدايات» و به مقتضای کریمه
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ انتهای سیر اشیاء در قوس صعود
همان ذات بی همال است.^۲

و نیز گوید:

حقیقت وجود در مقام نزول و صعود دایره ای معنویه
را ترسیم می نماید که مشتمل بر دو قوس است: نزول و

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، صص ۲۲۹-۲۲۸.

۲. همان، صص ۲۸۹-۲۸۸.

صعود. إِنَّا لِلَّهِ اِشَارَه است به قوس نزولی. وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
اشاره است به قوس صعود.^۱

همچنین سید محمدحسین حسینی تهرانی می نویسد:

«بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ» مُفَادٌ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ
رَاجِعُونَ است...تحقیقاً ما همگی ملک طلق خدا
هستیم، و تدریجاً ما همگی به سوی وی رجعت
می نماییم. و به این حقیقت و واقعیت اشاره کرده اند آنجا
که گفته اند: بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ مِنَ
الْأَشْيَاءِ. آن وجودی که حقیقتش بسیط است، عبارت
است از جمیع اشیاء در حالتی که هیچ یک از اشیاء
نمی باشد. و توحید کامل آن وقت است که کثرت را به
وحدت، و وحدت را به کثرت برگردانیم. (رَدُّ الْكَثْرَةِ إِلَى
الْوَحْدَةِ، وَالْوَحْدَةِ إِلَى الْكَثْرَةِ)^۲

و می نویسد:

در سیر حرکت به سوی خدا و تحقق معنای إِنَّا إِلَيْهِ
رَاجِعُونَ، بدون هیچ شبهه نفس انسان از عالم طبع و از

۱. خمینی، سید روح الله، مصباح الهدایه، مقدمه جلال الدین آشتیانی، ص ۲۵.

۲. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، الله شناسی، ج ۳، صص ۱۹۸-۱۹۷.

عالم صورت و مثال عبور می‌کند و سپس مندرک و فانی در

ذات حضرت احدیت می‌گردد.^۱

حسن حسن زاده آملی نیز در الهی نامه خود گوید:

الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از

وی ناگزیر است **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**.^۲

۲-۶-۳- تفسیر مشهور از آیه

عموم مفسران و عالمان شیعه و سنی آیه را به گونه‌ای دیگر

فهمیده‌اند و آن را به معنای معاد و برانگیخته شدن از قبرها و رجوع به

امرو حکم و ثواب و عقاب خداوند دانسته‌اند. حتی رشیدالدین

میبدی نیز که از پیشینیان صوفیه و شاگرد خواجه عبدالله انصاری

است همین تفسیر را بیان کرده است. وی در *کشف الاسرار* می‌نویسد:

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. انا لله ای نحن و اموالنا لله

عبیدا و ملکا، يفعل فیها ما یشاء **وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** ای

مقرون بالبعث بعد الموت فالله تعالی قادر علیه. انا لله

اقرار است به بعث و نشور و ثواب و عقاب، که الله به آن

قادر است و آن را توانا و به آن دانا.^۳

۱. همو، معاد شناسی، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲. حسن زاده آملی، حسن، الهی نامه، ص ۷۱.

۳. میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۱۸.

قاضی عبدالجبار معتزلی «لله» بودن را به معنای تسلیم خدا بودن و «إليه راجعون» را به معنای بازگشت به محکمه اختصاصی الهی می‌داند.^۱

شیخ طوسی نیز «إنا لله» را اقرار به عبودیت و «إنا إليه راجعون» را اقرار به حشر و نشر در قیامت و بازگشت به حکم الهی تفسیر می‌کند و در ادامه درباره علت استحباب ذکر این تعبیر در مصیبت‌ها سخن می‌گوید.^۲

بیان طبرسی نیز همانند شیخ طوسی است؛ او می‌نویسد:

قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ هَذَا إِقْرَارٌ بِالْعُبُودِيَّةِ أَيْ نَحْنُ عَبِيدُ اللَّهِ وَ
مُلْكُهُ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ هَذَا إِقْرَارٌ بِالْبَعْثِ وَالنَّشُورِ أَيْ نَحْنُ
إِلَى حُكْمِهِ نَصِيرُ وَلِهَذَا قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ قَوْلُنَا إِنَّا لِلَّهِ
إِقْرَارٌ عَلَى أَنْفُسِنَا بِالْمُلْكِ وَقَوْلُنَا وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ إِقْرَارٌ

۱. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، متشابه القرآن، صص ۱۱۵-۱۱۴: «قد بینا أنه قد يقال: رجع أمرزيد إلى فلان، إذا صار هو المتولى للنظر فيه، وإنا رجعنا إلى الحاكم، إذا عدلوا عن التوسط وجعلوه هو الناظر في أمرهم، فقوله: إِنَّا لِلَّهِ هُوَ تسليم له فيما يفعله من المصالح؛ لأن العبد يلزمه فيما يخلقه تعالى فيه أن يستسلم وينقاد، وهذا القول ينبئ عن هذا المعنى. وقوله: وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ المراد به أنا نرجع إلى حيث لا يتولى الحكم سواه؛ لأنه تعالى في دار الدنيا قد ملَّك غيره الأحكام، وفي الآخرة يختص تعالى بأمر عباده».

۲. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، ج ۲، صص ۴۰-۳۹.

على أنفسنا بالهلك وإنما كانت هذه اللفظة تعزية عن
المصيبة لما فيها من الدلالة على أن الله تعالى يجبرها إن
كانت عدلا وينصف من فاعلها إن كانت ظلما وتقديره
إنا لله تسليما لأمره ورضاء بتدبيره وإنا إليه راجعون ثقة
بأننا نصير إلى عدله وانفراده بالحكم في أموره.^۱

ملافتح الله کاشانی تقریبا ترجمه همین کلام طبرسی را در تفسیر
خود آورده است. او نوشته است:

إِنَّا لِلَّهِ: به درستی که ما از آن خداوندیم و مملوک اوئیم
و به کمند بندگی او در بندیم پس در هر چه از مولی به
بنده رسد جز رضا و تسلیم چاره نباشد وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ:
و به درستی که ما به سوی مجازاة و مکافاة او باز
گردندگانیم و رجوع ما به حضرت او خواهد بود و جزا
فراخور کردار ما به ما خواهد رسانید پس به حکم او
خورسند باشیم تا موجب ثواب ابد گردیم و اگر از آنچه
مراد او است سرپیچیم مستحق عذاب او شویم ... قول
اول اقرار است به عبودیه و ثانی اعترافست به بعث و
نشور... امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود که ان قولنا انا لله

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۳۷.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۱۳

اقرار علی انفسنا بالملك وانا اليه راجعون اقرار علی انفسنا بالهلك وذكر این کلمه نزد مصیبت مؤذن است بر آنکه حق تعالی جبران کند اگر عدل باشد و مشعر بر نصفت و عدالت و انتقام از فاعل آن اگر ظلم باشد و تقدیر اینست که (انا لله تسلیمًا لامره ورضا بتدبیره وانا اليه راجعون ثقة باننا نصیر علی عدله وافراده بالحکم فی اموره)^۱

ابن شهر آشوب درباره تعبیر «رجوع به خدا» در عباراتی قرآنی چون «أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» می نویسد:

ظاهر لفظ رجوع یعنی بازگشت به جایی که خروج از آنجا بوده است حال آنکه شکی نیست که مخلوقات نزد خدا نبوده اند [که بخواهند نزد او بازگردند].^۲

سپس او آیاتی را شاهد می آورد که تعبیر «إلی الله» در آنها مجاز است:

وقال تعالى وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ
يعنى المدينة وقال إبراهيم إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي أَي أَرْضِ

۱. کاشانی، ملافتح الله، زبدة التفاسیر، ج ۱، ص ۲۶۸.

۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۷۲: «قوله سبحانه وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وقوله وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ ظاهر الرجوع يوجب الإخبار عن العود إلى حيث خرج منه ولا خلاف أنهم لم يكونوا عنده».

الشام وقال إِلَيْهِ يَضَعُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ يَعْنِي السَّمَاوَاتِ عِنْدَ الْحَفْظَةِ.^۱

اینکه فرمود: هر کس از خانه اش خارج شود در حال هجرت به سوی خدا و رسولش، یعنی به سوی مدینه؛ و اینکه به نقل از ابراهیم فرمود: من به سوی پروردگارم می روم، یعنی به سوی سرزمین شام؛ و اینکه فرمود کلام پاک به سوی او بالا می رود، یعنی به سوی آسمان ها نزد فرشتگان حافظ اعمال.

ابن شهر آشوب چنین ادامه می دهد:

اگر بازگشت به سوی او به معنای بازگشت مکانی بود این تعبیر (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) تسلیی برای مصیبت زده نبود. ابوالعالیه گفته است منظور رجوع به آن نعمت از دست رفته، در آخرت است و گفته شده یعنی باز می گردند به اینکه جز خدا کسی مالک نفع و ضرر آنها نباشد برخلاف دنیا که دیگرانی بر آنها حکم می کردند.^۲

۱. همان.

۲. همان.

وی سپس، آیات دیگری را نیز ذکر کرده و به گونه مشابه تفسیر می‌کند.^۱

فخر رازی نیز می‌نویسد:

واعلم أن الرجوع إليه ليس عبارة عن الانتقال إلى مكان أو جهة، فإن ذلك على الله محال، بل المراد أنه يصير إلى حيث لا يملك الحكم فيه سواه.^۲

رجوع به سوی خدا انتقال به مکان یا جهتی نیست که این در مورد خداوند محال است. بلکه منظور این است که انسان به جایی می‌رسد که کسی جز خدا مالک حکم نیست و آنجا دار آخرت است.

۲-۶-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

بدیهی است که صدور از ذات خدا امری محال است زیرا مستلزم آن است که ذات خدا را مکانی و متجزی و متغیر به دو حالت پیش و پس از صدور تصوّر کنیم. همچنین است رجوع به ذات خدا و فناء در او که مستلزم جزء داشتن و ترکیب و تغییر در ذات خدا است.

۱. همان، ص ۷۴-۷۲.

۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۴، ص ۱۳۳.

با چشم پوشی از اینها، تطبیق وحدت وجود و فنا برآیه دچار اشکالات لفظی زیر است:

۱. اینکه «إنا لله» را به معنای صدور موجودات از ذات خدا دانسته اند - چنان که در کلام صدر را گذشت - با ظاهر لفظ سازگار نیست چون آیه می گوید: برای خداییم (الله) نمی گوید: از خداییم (من الله). لام، نشانه ملکیت و اختصاص است برخلاف «مِنْ» که نشانه جزئیت یا ابتدا است.

۲. آیه نمی گوید: «همه چیز» بلکه می گوید: «ما». یعنی تنها سخن از انسان است نه همه موجودات.

۳. بر اساس آیه پیشین این تعبیر را صابران در هنگام برخورد با مصیبت ها می گویند یعنی به نوعی خود را با آن تسلی می دهند حال آنکه گفتن اینکه ما از ذات خدا آمده ایم و به همان جا باز می گردیم نه تناسبی با صبر دارد و نه درد مصیبت را می کاهد.

۲-۶-۵- تفسیر آیه در روایات

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده است که وقتی شنید مردی این عبارت را می گوید فرمود:

وقتی می‌گوییم: ما برای خداییم یعنی اقرار می‌کنیم
که تحت فرمانروایی اویم و وقتی می‌گوییم: به سوی او باز
می‌گردیم یعنی اقرار می‌کنیم به مرگ.^۱

۲-۷- آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»

خداوند در سوره حدید می‌فرماید:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ
مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۲

اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید.
سپس به عرش پرداخت. هرچه را در زمین فرو رود و هرچه
را از زمین بیرون آید و هرچه را از آسمان فرو آید و هرچه را
در آسمان بالا رود، می‌داند. و هر جا که باشید همراه
شماست و به هر کاری که می‌کنید بیناست.

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۸۵: قَالَ امير المؤمنين وَقَدْ
سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ فَقَالَ إِنَّ قَوْلَنَا إِنَّا لِلَّهِ إِفْرَازٌ عَلَى أَنْفُسِنَا
بِالْمُلْكِ وَقَوْلُنَا وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ إِفْرَازٌ عَلَى أَنْفُسِنَا بِالْهَلَكِ.

نیز نک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص ۲۶۱.

۲. حدید/۴.

۲-۷-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

وحدت وجودی‌ها از فقره هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ برای عقیده خود بهره گرفته‌اند. ایشان معیت در این آیه را به معنای ذاتی تفسیر کرده و ذات خدا را همراه با موجودات و محیط بر آنها فرض می‌کنند که این را «مَعِيَّت قِيُومِي» نامیده‌اند. بعضی از ایشان صراحتاً این معیت را به عینیت و یکی بودن خدا و موجودات و در واقع یکی بودن وجود که همان خداست و نفی وجود غیر خدا معنا کرده‌اند.

۲-۷-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۷-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

روزبهان می‌گوید که حلاج گفته است که موجودات نه از خدا جدایند و نه متصل؛ و عبارت مورد بحث را شاهد آورده و گفته است در این آیه اشاره‌ای است به اتحاد [خدا و موجودات] برای موخدان. عین عبارتش چنین است:

قال الحسين: ما فارق الأكوان الحق، ولا قارنها، كيف يفارقها وهو موجدوها وحافظها! وكيف يقارن الحدث القدم، به قوام الكل، وهوبائن عن الكل!، ولا تراه يقول: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، يا أخى هذه الآية مقتضية البشارة للعاشقين حيث معهم أينما كانوا، و

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۱۹

توثیق للمتوکلین، و سکینه للعارفين، و بهجة للمحبين،
و یقین للمراقبین، و رعاية للمقبلین، و إشارة للاتحاد
للموحدين.^۱

گویا می‌خواهد بگوید خدا و موجودات دو چیز نیستند که سخن
از اجتماع و افتراقشان به میان آید. و آیه را شاهی برایین مطلب
می‌آورد.

۲-۷-۲-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

ابن عربی می‌نویسد:

واعلم أن الماهیات صور کمالات الحق تعالی، و
مظاهر أسمائه و صفاته... فتکثر بحسب الصور و هو علی
وحدته الحقیقیة... فإذا علمت أن الوجود هو الحق تعالی
علمت سر قوله تعالی: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. وَنَحْنُ
أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.^۲

بدان که ماهیات صورت کمالات خدا و مظاهر
اسماء و صفات اویند... پس خداوند از نظر صورت هایش
متعدد است در حالی که وحدت حقیقی دارد... پس

۱. بقلی شیرزای، روزبهان، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج ۳، ص ۳۹۴.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، کتاب المعرفة، ص ۹۱.

وقتی دانستی وجود، همان خداست راز این سخن خدا را
می فهمی که گفت: او با شماست هر جا که باشید و او از
رگ گردن به شما نزدیک تر است.

ابن عربی می گوید که همان گونه که اگر عدد یک از هر عددی
حذف شود آن عدد نابود می شود خدا هم از هر ذاتی حذف شود آن
ذات معدوم می شود. یعنی ذات خدا در همه ذوات و اصل همه
است و «هو معکم اینما کنتم» همین را می گوید:

فالعَدَد کُلّه واحد. لو نقص من الألف واحد (ل)
انعدم اسم الألف و حقیقه، و بقیة حقیقة أخرى و هی
تسع مائة وتسعة وتسعون. (و هی أيضا) لو نقص منها
واحد، لذهب عینها. فمتی انعدم الواحد من شیء عدم،
ومتی ثبت (الواحد) وجد ذلك الشيء. هكذا التوحید
إن حقیقه: (و هو معکم اینما کنتم).^۱

او در جای دیگری با استناد به آیه می گوید: کسی که چنین با
اشیاء همراه است توبه و بازگشت به سویش معنایی ندارد و او خود
است - نه کس دیگر - که به خود باز می گردد. عبارتش را بنگرید:

۱. همو، الفتوحات المکیه (عثمان یحیی)، ج ۱، ص ۲۸۴.

اعلم - وفقك الله - أنه من كان صفته: وهو معكم أينما كنتم، وهو بكل شيء محيط وألم يعلم بان الله يرى، والذي يراك حين تقوم، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون، (نقول: إنه من كانت صفته هكذا) فلا يتوب (إليه) إلا من لا يشعر ولا يبصر هذا القرب... فكان (تعالى) هو التائب على الحقيقة... فهو التواب، لا هم! وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. - وهذا حكم سار في جميع أفعال العباد - فما تاب من تاب، ولكن الله تاب! ولهذا قالت الجماعة: "التوبة ترك التوبة" و"التوبة (إنما هي) من التوبة!" فنفیها إثباتها، وإثباتها نفیها!^۱

عبدالرزاق کاشانی نیز در کتاب تأویلات درباره این عبارت قرآنی، ظهور و تجلی ذات خدا را مطرح کرده و می گوید:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ لَوْ جُودَكُمْ بِهِ وَظُهُورُهُ فِي مَظَاهِرِكُمْ.^۲

او با شماست هر جا که باشید، به این دلیل که وجود شما به [ذات] او و ظهور او در شما می باشد.

۱. همان، ج ۱۳، صص ۳۰۳-۳۰۱.

۲. همو، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، ج ۲، ص ۳۱۸.

همچنین افلاکی از شمس تبریزی نقل می‌کند که وی به تفسیر مشهور آیه مبنی بر همراهی علم خدا با موجودات چنین اشکال کرده است که چون صفات خدا از ذات خدا جدا نیست پس اگر بگوییم علم خدا همراه موجودات است پذیرفته‌ایم که ذات خدا با موجودات است. عبارات افلاکی را ببینیم:

از اصحاب قدیم منقولست که در شهر سیواس شیخ اسدالدین متکلم که شیخ و استاذ اخی محمد دیوانه بود رحمهما الله تعالی روزی در حضور مولانا شمس الدین قدس الله سره تفسیر و هو معکم اینما کنتم می‌گفت؛ فرمود که با همه فضلش چون بر ملا ازو چیزی پرسیدمی درهم شکستی؛ باری پرسیدمش که می‌گوئی: و هو معکم خدا با شماست، چگونه باشد؟ گفت: توریزی، ترازین سؤال چه غرض است؟ او چندانک در طرف حلم بودی، در خشم همچندان بودی، هی فروریختی؛ گفتم: چه معنی؟ غرض چیست؟... گفت: آری، خدا با بنده است بعلم؛ گفتم که علم از ذات جدا نیست و هیچ صفات از ذات جدا نیست؛ گفت: این سؤالهای کهن می‌کنی؛ گفتم: چه معنی کهن؟ حاشا، از نوی می‌میزد؛ فی الحال

بیچاره شد، برخاست و سرنهاذ و بتعظیم مشغول شد...^۱

سید حیدر آملی نیز همراهی خدا با موجودات را همراهی ذاتی می‌داند. او می‌نویسد:

فالوجود الحقیقی حینئذ لا یكون إلا للحق و یكون له المعية معهم معية وجودية ذاتية لقوله: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ...^۲

پس وجود حقیقی جز برای خدا نیست و او همراهی با موجودات دارد، همراهی وجودی ذاتی، به دلیل اینکه فرمود: و او با شماست هر جا که باشید...

اما از آنجا که آملی اصلاً وجودی غیر از خدا قائل نیست، همراهی خدا با موجودات را به معنای عینیت خدا با تمام موجودات - با آن که در واقع نیستند! - در نظر می‌گیرد و می‌گوید که معنا کردن همراهی خدا با موجودات به غیر از این مفهوم که خدا و موجودات یکی‌اند و اینکه در واقع خدا هست و هیچ چیز دیگری نیست، به ثنویت و حلول و دوری خدا از موجودات می‌کشد که اینها جایز نیست پس

۱. افلاکی، احمد بن اخی ناطور، مناقب العارفين، ج ۲، ص ۶۷۳.

۲. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲، ص ۳۶۷.

راهی نیست جز آنکه بگوییم خدا عین هر چیزی و با هر چیزی و خود هر چیزی است:

فعرفنا أنه ليس لشيء (غيره) وجود حقيقة، بل اعتبارا و اضافة، والوجود الحقيقي هو وجوده فقط، كما أشار تعالى إليه كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. فيكون معناه مثل الذي تقدّم، أعنى لا يقال لنفس الشيء أنه أقرب إليه أو أبعد منه، لانه هو هو. وكلّ هذا إشارة إليه أى، الى أنّ الوجود واحد، وليس له حلول فى شيء، ولا خروج عن شيء، كما أشار تعالى هو بنفسه إليه إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ. وأشار إليه بقوله وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ لَأنّ الاحاطة و المعية مع الأشياء، بدون الذى قرناه، يلزم (عنهما) الثنوية والغيرية والحلول والتباعد وغير ذلك، وهذا غير جاز. فما بقى الا أن يكون هو عين كلّ شيء، ومع كلّ شيء، ونفس كلّ شيء...^۱

ملاصدرا نیز معتقد است که در کتاب و سنت در مورد خدا هم تنزیه آمده و هم تشبیه! و جمع بین تنزیه و تشبیه این گونه است که تنزیه را به اعتبار مرتبه ذات خدا پیش از ظهور او در مظاهر و تجلیاتش و

تشبیه را به لحاظ ظهور او در انواع مراتب خلقت و نزول خدا به صورت کائنات بدانیم؛ او آیه مورد بحث را برای تشبیه خدا از جهت ظهور و تجلی خدا در موجودات شاهد می آورد. عبارات او چنین است:

...التنزيهات والتشبيهاات الواردة فى الكتاب و

السنة يمكن الجمع بينهما بمثل ما ذكرناه، من ان التنزيه
الخالص والتقديس البالغ انما يكون باعتبار مرتبة ذاته
بذاته فى البداية قبل خلق الاشياء وبروزه فى مكانها و
مجالها و اطوارها و مراتبها و تجلياته الذاتية و الصفاتية و
الاسمائية، وكذلك باعتبار ذاته فى النهاية عند ظهوره
بالوحدة الحقيقية و فناء الكل و ارتفاع الحجب و رجوع
كل شىء إليه فى القيامة الكبرى... و ان التشبيه كما دل
عليه كثير من مواضع القرآن و كثير من الاحاديث فباعتبار
ظهوره فى اطوار الخلقة و تجليه فى مجالى الكثرة و نزوله
فى منازل الاكوان و مراتب الحدثان كما قال تعالى: هُوَ
مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ، وَ هُوَ الَّذِى فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ
إِلَهُ، مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ، و غير ذلك من
الآيات، و كما قال امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت
شيئا الا ورأيت الله فيه...^۱

۱. ملاصدراى شیرازى، محمد بن ابراهيم، شرح اصول الكافى، ج ۴، ص ۲۰۴.

سید محمدحسین طباطبایی نیز معیت را به معنای احاطه خدا می‌داند و در ادامه تفسیر معیت به احاطه علمی را با عنوان «قیل» گزارش می‌کند که نشان از عدم قبول آن دارد؛ بنابراین وی را باید از کسانی دانست که معیت را به همراهی ذاتی خدا با موجودات و احاطه ذاتی بر آنها تفسیر کرده‌اند. عین عباراتش چنین است:

قوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ لِاحاطته بكم
فلا تغيبون عنه أينما كنتم وفي أي زمان عشتم وفي أي
حال فرضتم فذكر عموم الأمكنة «أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» لأن
الأعراف في مفارقة شيء شيئاً وغيبته عنه أن يتوسل إلى
ذلك بتغيير المكان وإلا فنسبته تعالى إلى الأمكنة و
الأزمنة والأحوال سواء. وقيل: المعية مجاز مرسل عن
الإحاطة العلمية.^۱

و اما سید محمدحسین حسینی تهرانی در مقام اشکال عرفای وحدت وجودی به انگاره تشکیک در وجود صدرایی می‌نویسد:

ذوق المتألهين می‌گوید: این که ذات واجب را شما
در بالا قرار داده‌اید؛ گرچه به عناوین صرافت در وجود، و
عدم تناهی و ازلیت معنون نموده‌اید؛ ولی مع ذلک آن را

۱. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۱۴۶.

محدود و متعین به این حد کرده‌اید؛ که از سایر مراتب جدا و متمایز ساخته‌اید.... روی این گفتار: در حقیقت شما قسمتی از وجود صرف را واجب الوجود پنداشته‌اید؛ آن قسمتی که خواه ناخواه محدود و متعین است، گرچه هزار کلمه صرف و لفظ محض را بر سر آن درآوردید! ... و كَفَى فِي ذَلِكَ مَنْقَصَةٌ وَحَدًّا وَتَرْكِيبًا وَافْتِقَارًا وَحُدُوثًا.^۱ و در پی این اشکال نتیجه می‌گیرد که ذات خدا با همه موجودات عالی و دانی همراه است:

ذوق المتألهين بنا بربرشهود خود، و بنا بر همین برهان، وجود حضرت حق را حقیقت وجود بحث و صرف و بسیط من جمیع الجهات می‌داند، که نه تنها در مرتبه اُعلا، بلکه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همه تعینات معیت دارد. در اُعلا نقطه از ذروه نور و شدت اوست؛ و در پائین نقطه از هیولای مبهم و محض استعداد اوست. هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ

۱. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، توحید علمی و عینی، صص ۱۹۸-۱۹۷.

رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا.^۱

حسن حسن زاده آملی تأویل آیه را به معنایی غیر از وحدت وجود، ناشی از سطح پایین علم و عقل تأویل کنندگان می داند و می نویسد:

کریمه هو الاول والاخر والظاهر والباطن آیت صریح است که در وجود، غیر حق نیست. و لکن قوم به مبلغ علم و به حسب عقول خودشان به تأویل آن قیام می نمایند؛ چنانکه به تأویل کریمه و هو معکم اینما کنتم و امثال آن.^۲

۲-۷-۳- تفسیر مشهور از آیه

عموم مفسران همراهی مطرح در آیه را به معنایی غیر ذاتی گرفته و منظور از آن را علم و آگاهی خداوند به بندگان و یا قدرت و تسلط او بر بندگان دانسته اند.

شیخ طوسی می نویسد:

وَهُوَ مَعَكُمْ يَعْنِي بِالْعِلْمِ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ حَالُكُمْ.^۳

۱. همان.

۲. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۱۵۳.

۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، ج ۹، ص ۵۲۰.

او با شماس است یعنی با علم و آگاهی، و احوال شما بر

او مخفی نیست.

طبرسی نیز همین را گفته است.^۱

ابوالفتوح رازی نیز به کنایی بودن این تعبیر اشاره کرده است:

وَهُوَ مَعَكُمْ، و او با شماست هر کجا باشید به معنی

علم، یعنی عالم است به احوال شما بروجهی که براو

هیچ پوشیده نیست به مانند آن که کسی با کسی باشد از

او غایب نباشد.^۲

ابن شهرآشوب می نویسد:

وقوله وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ المراد بها الإخبار عن

کونه سبحانه عالما أبدا بخفی أحوالنا وأسرارنا^۳

و در جایی دیگر همراهی را به معنای یاری و نصرت می گیرد و

تاکید می کند معنای حقیقی «مع» که همراهی در جهت و مکان

است برخداوند روا نمی باشد.^۴

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، ص ۳۴۷.

۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان، ج ۱۹، ص ۱۴.

۳. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۶۵.

۴. همان، ص ۷۲: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ أى معهم بالمعونة والنصرة كما تقول إذا كان السلطان معك فلا تبال من لقيت وحقيقة مع أن يكون للمصاحبة فى الجهة وذلك لا يجوز على الله تعالى.

فخر رازی از قول متکلمان احتمال دیگری را نیز مطرح می‌کند و می‌نویسد:

قال المتكلمون: هذه المعية إما بالعلم وإما بالحفظ والحراسة، وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز، فإذن قوله: وَهُوَ مَعَكُمْ لَا بد فيه من التأويل...^۱

متکلمان گفته‌اند: این همراهی یا از جهت علم است یا از جهت حفظ و نگهداری. به هر حال اینکه خداوند از جهت مکان و حیز با ما نیست مورد اجماع است پس چاره‌ای از تأویل این سخن خدا نیست.

این تفسیر غیر وحدت وجودی از آیه در میان پیشینیان صوفیه نیز رایج بوده است؛ قشیری می‌نویسد:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَهُوَ مَعَكُمْ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ.^۲

می‌بیدی نیز تفسیر همراهی را به علم خدا مورد اتفاق علمای قدیم و جدید می‌داند: .

۱. فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۹، ص ۴۴۹.

۲. قشیری، ابوالقاسم، لطائف الاشارات، ج ۳، ص ۵۳۴.

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا

ان معناه علمه معکم.^۱

وی در جایی دیگر «قدرت» را نیز در مفهوم آیه داخل می‌داند.^۲

۲-۷-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

در نقد این تفسیر نکات زیر قابل توجه است:

۱. بر اساس تفسیر وحدت وجودی غلیظ که از ابن عربی و سید حیدر آملی گذشت اگر خدا و موجودات عینیت دارند و در واقع تنها خدا هست و موجودات، نمایش و تجلی یا به تعبیر تصریح شده برخی از اهل عرفان اجزاء همان ذات اند^۳ دیگر سخن از «هو» و «کم» بی معنا و مسامحه گونه است. «او» و «مایی» وجود ندارد. یک چیز بیشتر نیست و آن همان «او» است و وقتی تنها یک موجود داشته باشیم، سخن گفتن از همراهی یا عدم همراهی او با چیزهای دیگری که اصلاً نیستند سالبه به انتفاء موضوع است.

۱. میبیدی، رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۹، ص ۴۷۸.

۲. همان، ص ۲۸۳.

۳. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۶۰۰: «نفخت فيه من روحي دالّ است برنسبت آدم به رب خود که بعینه نسبت جزء به کل و فرع به اصل است و هر کل به جزء خود میل می‌نماید و هر اصلی به فرع خود که ارتباط بین طرفین حاصل می‌گردد که هریک از دو طرف از وجهی محب و از وجهی محبوب طرف دیگر است.»

۲. گذشته از اشکال بالا نسبت به کسانی که عینیت خداوند و موجودات دیگر را در مورد این آیه مطرح کرده‌اند، در مقام اشکال به دیگرانی که معیت را به معنای همراهی یا احاطه ذاتی خدا گرفته‌اند اما تصریح به عینیت خدا و ما سوی الله نکرده‌اند. نیز باید گفت: همراهی ذات خدا با ذات مخلوق به هرگونه‌ای که تصور شود مستلزم هم‌سنخی ذاتی خدا با مخلوق و وجود صفات مخلوق در خداوند است؛ وقتی ذاتی قرین و همراه ذات دارای مکان باشد یعنی خود نیز مکان دارد و چنین ذاتی خدا نمی‌تواند باشد بلکه مخلوقی نیازمند به مکان است.

۳. تفسیر وحدت وجودی با سیاق عبارات پیشین و پسین در آیه تناسب ندارد. چرا که پیش از عبارت مورد بحث، سخن از علم خدا به ورودی‌ها و خروجی‌های زمین و آسمان است و پس از آن نیز صحبت از بصیرت خدا نسبت به اعمال بندگان. حال اینکه در این بین ناگاه بحث عینیت خدا با مخلوقات یا همراهی ذاتی او با آنها مطرح شود بدون تناسب و هماهنگی با مطالب پیشین و پسین است.

۴. اگر منظور معیت ذاتی بود تعبیر «اینما کنتم» زائد می‌نمود، زیرا وقتی خدا ذاتا عین ما یا همراه ما باشد این رابطه ذاتی ربطی به مکان و موقعیت ما ندارد و تاکید بر اینکه «هرجا باشید» بی‌مورد است؛ اما بنا

بر نظر مشهور مبنی بر تفسیر معیت به معیت علمی، این قید کاملاً بجاست یعنی گمان نکنید اگر مثلاً در جایی مخفی و دور از منظر دیگران معصیتی انجام دادید خدا از آن آگاه نمی‌شود بلکه بدانید خدا هر جا باشید به شما علم و آگاهی دارد همچون کسی که همه جا همراه شماست. به عبارت دیگر تأکید بر همه مکان‌ها (اینما کنتم) در معنای کنایی معیت (تفسیر مشهور) بر خلاف معنای حقیقی آن (تفسیر وحدت وجودی) کاملاً بجا و مناسب است.

در پایان باید به شبهه‌ای که اهل عرفان در مورد تفسیر مشهور از آیه مطرح کرده‌اند پرداخته شود؛ چکیده این شبهه که پیش‌تر در کلامی منقول از شمس تبریزی توسط افلاکی گذشت آن است که وقتی می‌گوییم: همراهی خدا با بندگان به علم است نه به ذات، با توجه به عینیت ذات و صفات در خدا نتیجه این می‌شود که ذات خدا با بندگان همراه است و در واقع تفسیر آیه همان تفسیر متصوفه می‌شود.

در پاسخ به این شبهه باید گفت: اینکه مفسران و متکلمان گفته‌اند: همراهی در این آیه به معنای همراهی علم خدا با بنده است منظورشان این نبوده که علم خدا یک حقیقت عینی است که با بندگان همراه شده است همچون همراهی دو ذات با یکدیگر. این گونه تعبیر از علم خدا نارواست بلکه وقتی می‌گوییم: خدا به علمش

همراه بندگان است یعنی اینکه خدا نسبت به بندگان علم دارد و آگاه است و جاهل نیست. تعبیریگانی ذات و صفات خدا هم که مشهور شده است باید به همین گونه تفسیر شود. یعنی باید گفت ذات الهی، ذاتی است که جهل و عجز و مرگ در او راه ندارد و همین معنای عالم بودن، قادر بودن و حی بودن خداست، نه اینکه علم و قدرت و حیات خدا اموری باشند عینی و حقیقی که در خدا هستند که اگر چنین بگوییم ذات خدا را ناخواسته مرکب از صفات گوناگون نموده ایم و دیگر تعبیر عینیت این صفات با ذات، مشکلی را حل نمی کند و در واقع دچار تناقض می شویم؛ چرا که اگر صفات واقعا چیزهایی عینی و حقیقی اند پس ذات خدا و هر صفتی دو چیز می شوند و دیگر سخن از عینیت حقیقی دو چیز، تناقض است، چرا که اگر حقیقتا و تماما عین هم اند پس از اول دو تا نبوده اند و اگر واقعا دو تا بوده اند دیگر نمی توانند عین هم باشند و نسبت دادن صفات به این معنا به خداوند ذات خدا را دچار ترکیب می گرداند. بنابراین قول متکلمان محقق مبنی بر برگرداندن صفات ذاتی خدا (علم، قدرت و حیات) به سلب نقیض آنها از خداوند سخنی متین و مطابق برهان عقلی است.

۲-۷-۵- تفسیر آیه در روایات

شیخ صدوق در کتاب توحیدش روایتی طولانی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت در آن به شبهات شخصی که در حقانیت قرآن به دلیل برخی اموری که به نظر او تناقض می‌آمدند شک کرده بود پاسخ می‌دهد؛ در بخشی از این روایت، امام ضمن برشمردن آیاتی از قرآن - از جمله عبارت «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» که به ظاهر دلالت بر مکان داشتن خداوند دارد - می‌فرماید: خداوند برتر از آن است که صفات مخلوقات را داشته باشد. آنگاه حضرت اموری چون قرارگرفتن بر عرش را به معنای احاطه علم و تدبیر خدا تفسیر می‌کند.^۱

این تفسیر نشان می‌دهد که نمی‌توان و نباید این گونه آیات را بر ظاهرش حمل کرد و نیاز به تأویل دارند.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۲۶۵: «فَقَالَ وَأَمَّا قَوْلُهُ أَيْنَ أَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْصِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ وَقَوْلُهُ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ وَقَوْلُهُ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى وَقَوْلُهُ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَقَوْلُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ فَكَذَلِكَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سُبْحًا قُدُّوسًا تَعَالَى أَنْ يَجْرِيَ مِنْهُ مَا يَجْرِي مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَأَجَلٌ وَأَكْبَرُ أَنْ يَنْزِلَ بِهِ شَيْءٌ مِمَّا يَنْزِلُ بِخَلْقِهِ وَهُوَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى عِلْمُهُ شَاهِدٌ لِكُلِّ نَجْوَى وَهُوَ الْوَكِيلُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَالْمُبِيرُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَالْمُدَبِّرُ لِلْأَشْيَاءِ كُلِّهَا تَعَالَى اللَّهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى عَرْشِهِ عُلُوٌّ كَبِيرًا».

در مکارم/الاخلاق نیز روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که آن حضرت ضمن سفارشاتى به ابن مسعود مى فرماید:

يَا ابْنَ مَسْعُودٍ إِيَّاكَ وَالذَّنْبَ سِرًّا وَعَلَانِيَةً صَغِيرًا وَ
كَبِيرًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَيْثُمَا كُنْتَ يَرَاكَ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا
كُنْتُمْ...^۱

در اینجا رسول خدا پس از نهی از گناه و بیان اینکه خداوند ما را مى بیند به عبارت قرآنی «هو معکم...» استشهاد مى کند که نشان دهنده صحت تأویل مفسران است. یعنی این همراهی خدا با بندگان به معنای آگاهی کامل او به آنهاست.

نیز در ضمن روایتی طولانی و بدون سند که در/احتجاج طبرسی به امیرالمؤمنین منتسب شده آمده است که آن حضرت همراهی خداوند با بندگان را به معنای تسلط امینان درگاه خدا (معصومان) بر تمامی خلایق دانسته است و اینکه فعل خدا فعل ایشان است. متن روایت چنین است:

...وَقَوْلُهُ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَقَوْلُهُ مَا يَكُونُ مِنْ
نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ فَإِنَّمَا أَرَادَ بِذَلِكَ اسْتِیْلَاءَ أَمَنَائِهِ

۱. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، ص ۴۵۴.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۳۷

بِالْقُدْرَةِ الَّتِي رَكَّبَهَا فِيهِمْ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ وَأَنْ فَعَلَهُ
فَعَلُهُمْ.^۱

مضمون این روایت هر چند به دلیل وضعیت سند، قابل استناد به معصوم نیست اما به فرض صدور، منافاتی با تفسیر پیش گفته ندارد زیرا می‌تواند در کنار آن تفسیر، به عنوان معنایی از بطن قرآن مطرح شده باشد. همچنین این مضمون در این جهت که نباید آیه را بر ظاهرش حمل کرد با تفسیر مشهور و دوروایت پیشین هماهنگ است.

۲-۸- آیه ﴿حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾

خداوند می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ
نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾.^۲

ما آدمی را آفریده‌ایم و از وسوسه‌های نفس او آگاه هستیم، و ما از رگ گردنش به او نزدیک‌تریم.

۲-۸-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

عبارت انتهایی آیه مورد توجه اهل تصوف و عرفان قرار گرفته و همچون آیه پیشین نسبت به تعبیر معیت در اینجا نیز قرب خدا به

۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۰.

انسان را به معنایی ذاتی و نه معنوی گرفته و از آن اتحاد یا عینیت خدا و خلق را نتیجه گرفته اند.

۲-۸-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۸-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

در اینجا نیز همچون بیشتر آیات پیش گفته اولین اشاره ها یا تصریح های به معنای وحدت گونه را در سخنان صوفی شیرازی، روزبهان بقلی می بینیم. وی در تفسیر عرفانی اش می نویسد:

... ولویری الإنسان نفسه، فیری هوأنه نفسه، ألا تری

کیف أخبر عن کمال قربه بنعت الاتحاد بقوله: وَنَحْنُ

أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ ولذلك قال سید المرسلین

صلی الله علیه وسلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ إذ

لا نفس إلا هوإن فهمت ما قلت وإلا فاعلم أن الفعل قائم

بالصفة، والصفة قائمة بالذات، فمن حیث عین الجمع

ما هو إلا هو...^۱

اگر انسان نفس خود را ببیند می فهمد که خدا نفس

اونست. آیا نمی بینی که خدا چگونه از اوج قربش به

۱. بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج ۳، ص ۳۳۴.

انسان با وصف اتحاد خبرداد و گفت: ما به او از رگ گردن نزدیک‌تریم؟! و به همین دلیل سرور پیامبران گفت: هر کس نفسش را بشناسد پس پروردگارش را شناخته است. چرا که نفسی [و هویتی] جز خدا وجود ندارد. اگر آنچه را گفتم نفهمیدی پس این را بدان که فعل قائم به صفت و صفت قائم به ذات است پس با نظر جمعی هویتی جز خدا نیست...

۲-۸-۲-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

ابن عربی می‌گوید:

...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَمَا خَصَّ إِنْسَانًا
من انسان... فلأقرب أقرب من أن تكون هويته عين
أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء و
القوى. فهو حق مشهود في خلق متوهم. فالخلق معقول و
الحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف و
الوجود. وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول و
الخلق مشهود...^۱

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۸.

خدا در آیه «ما به او از رگ گردن نزدیک تریم» انسان خاصی را منظور نداشت... و هیچ قربی نزدیک تر 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 می شود. 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 محسوس اند.

او در جایی دیگر کشف راز آیه مورد نظر را وابسته به آگاهی از این مطلب می داند که وجود و هستی، همان خداوند است:

... فَإِذَا عَلِمْتَ أَنَّ الْوُجُودَ هُوَ الْحَقُّ تَعَالَى عَلِمْتَ سِرَّ
قوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ
حَبْلِ الْوَرِيدِ.^۱

عبدالرزاق کاشانی نیز توضیحاتی صریح درباره تطبیق آیه بر وحدت وجود و عینیت خدا و بنده دارد؛ به نظر او دلیل اینکه رابطه خدا با بنده نزدیک تر از رابطه «رگ» با انسان دانسته شده - با اینکه در نقطه اتصال رگ به انسان هیچ فاصله ای بین انسان و جزء متصل رگ

وجود ندارد. آن است که همین اتصال جزء رگ با انسان به جدایی و دوگانگی این دو چیز شهادت می دهد در حالی که بین خدا و عبد اصلا دوگانگی وجود ندارد زیرا هویت و ذات انسان مندرج در هویت و ذات خداست بلکه وجود مخصوص و متعین انسان عینا همان حقیقت خداست که وجود بما هو وجود (وجود غیر متعین و مطلق) است و اگر نبود بنده عدم صرف بود:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ تَمَثِيلٌ لِلْقَرَبِ
 المعنوی بالصورة الحسية المشاهدة، وإنما كان أقرب مع
 عدم المسافة بين الجزء المتصل به وبينه، لأن اتصال
 الجزء بالشئ يشهد بالبينونة والإثنية الرافعة للاتحاد
 الحقيقي ومعيته وقربه من عبده ليس كذلك، فإن
 هويته وحقيقته المندرجة في هويته وتحققه ليست
 غيره بل إن وجوده المخصوص المعين إنما هو بعين
 حقيقته التي هي الوجود من حيث هو وجود ولولاه لكان
 عدما صرفا ولا شيئا محضا.^۱

۱. همو، تفسیر ابن عربی (تاویلات عبد الرزاق)، ج ۲، ص ۲۷۸.

مولوی نیز این تعبیر قرآنی را در ضمن شعر خود آورده و خدا را صورت و عقل خود معرفی کرده است و می گوید خدا از شدت ظهور و نزدیکی مخفی است.

أنت وجهی لا عجب ان لا اراه غایه القرب حجاب الاشتباه
أنت عقلی لا عجب ان لم اراك من وفور الالتباس المشتبهك
جئت اقرب أنت من جبل الوريد کم اقل یا یا نداء للبعید
بل اغالطهم أنادی فی القفار کی اکتّم من معی ممن اغار^۱

سید حیدر آملی نیز به این عبارت و عباراتی دیگر از قرآن و نیز به روایتی نبوی که فرموده باشد: «خدا آدم را به شکل خود آفرید»^۲ استشهاد می کند تا نتیجه بگیرد ذات خدا در ذات انسان مخفی شده است. وی می گوید در لفظ «بسم الله» الف که در میان حروف به منزله ذات خدا در بین سایر ذوات است در بای آن مخفی شده است:

والثالثة أنّه كما اختفى ذاته التي بمثابة الألف في
الباء الآفاقي الذي هو الإنسان المعبر عنه «بكلمة الله» تارة
وبآياته تارة، لقوله: وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ. وفي قوله:

۱. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، ص ۸۴۲.

۲. «خلق الله علی صورته»؛ عرفا ضمیر در «صورته» را به «الله» ارجاع داده اند، در حالی که در روایات شیعه ضمن انکار شدید این برداشت، معنای صحیح روایت بیان شده است. نک: صدوق، التوحید، ص ۱۵۲.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۴۳

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. وبما أشار إليه النبي عليه السلام بقوله: «خلق الله تعالى آدم على صورته». فذلك اختفى الألف الذي في الحروف بمثابة ذاته في الباء الذي في بسم الله الرحمن الرحيم كما سبق ذكره في قولنا وقول غيرنا.^۱

ملاصدرا نیز که همچون سایر عرفا رابطه خدا و خلق را رابطه یک حقیقت مطلق با تعینات و اشکال گوناگون آن می داند، همچون رابطه دریا (آب مطلق) و امواج آن^۲ یا موم و اشکال مختلف آن^۳، «قرب» مطرح شده در این آیه و آیات دیگر را به همین معنا تفسیر می کند و پیروان ادله عقلی در باب خداشناسی را تخطئه می کند که چرا ذات خدا را ممتاز و جدا از همه موجودات دانسته اند در حالی که خدا عین همه چیزهای ظاهر و باطن است؛ عین عباراتش را بنگرید:

... فأصحاب الأدلة العقلية هم كالذين قال تعالى

فيهم أولئك ينادون من مكان بعيد لأنهم يجعلون الحق بعيدا عن أنفسهم خارجا عن ذواتهم وذوات الممكنات ممتازا عن جميع وجودات ما سواه حتى المفارقات

۱. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۲، ص ۴۰۰.

۲. حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۸۰.

۳. نُسفی، عزیزالدین، کشف الحقائق، ص ۱۶۱.

صادرا منه الموجودات الممكنة والحق يخبر عن نفسه أنه قريب بقوله وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ بل يخبر أنه هو الأول والآخرو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. وفي هذه الآيات جعل نفسه عين كل ما ظهر وما بطن وهو أعلم بذاته من غيره وقوله حق وصدق والإيمان به واجب والقرب هنا وإن كان غير القرب الذي بين جسمين ولا ما بين جسم وعرض ولا ما بين عرضين في محل واحد ولا ما يجري مجراها ولكنه كالقرب بين الحقيقة وما يتعين به.^۱

ملاصدرا همچنین در جایی دیگر به تفسیر مشهور از آیه مورد نظر (قرب علمی نه ذاتی) اشکال وارد کرده و می نویسد:

جمعی از مفسران از این جماعت - عامه - در تفسیر آیه نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ گفته اند: ای: بالعلم، در حالتی که علم حق عین ذات اوست و جمیع اوصاف کمالیه زائد بر حقیقت احدی حق تعالی نمی باشند.^۲

۱. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۴۸۴.

۲. همو، سه رسائل فلسفی، ص ۱۱۵.

در بحث مربوط به آیه (هو معکم...) پاسخ این اشکال صدرا گذشت. ضمن اینکه این تفسیر ویژه عامه نیست چنانکه در پایان این بخش خواهد آمد.

سید روح الله خمینی نیز در همین راستا می نویسد:

و اما مالکیت حق تعالی که به اضافه اشراقیه و احاطه قیومیه است، مالکیت ذاتیه حقیقیه حقه است که به هیچ وجه شائبه تباین عزلی در ذات و صفاتش با موجودی از موجودات نیست و مالکیت آن ذات مقدس به همه عوالم علی السواء [است]، بدون آنکه با موجودی از موجودات به هیچ وجه تفاوت کند یا به عوالم غیب و مجردات محیط تر و نزدیک تر باشد از عوالم دیگر؛ چه که آن مستلزم محدودیت و بینونت عزلی شود و ملازم با افتقار و امکان شود؛ تعالی الله عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا. چنانچه اشاره به این معنی ممکن است باشد قول خدای تعالی: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ، وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَاللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَلَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛

و قول رسول خدا از قرار منقول: لَوْ دُلِّيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى

الْأَرْضَيْنِ السُّفْلَى، لَهَبَّطْتُمْ عَلَى اللَّهِ.^۱

منظور اهل عرفان از «تباین و بینونیت عزلی» که مورد انکار آنها

است، تباین ذاتی یعنی غیر هم سنخ بودن ذات خدا و خلق است.

حسن حسن زاده آملی نیز می نویسد:

همه کثرات در وحدت او مستهلک است وحدت او

منافی کثرت نیست حق جان جهانست و جهان جمله

بدن، مانند نفس انسان که هم می بیند و هم می شنود اما

همان یکی است و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی، هو

اقرب الیکم من حبل الوريد، هو معکم اینما کنتم. قلم را

می بینی می نویسد اما او نمی نویسد دست و دست نه

عصب و آن نه بلکه مغز سرو آن نه بلکه روح و عقل و

عقل هم به اتحاد با مَلَك و مَلَك از طرف خدا.^۲

۲-۸-۳- تفسیر مشهور از آیه

عموم عالمان شیعه و سنی «قُرب» در این آیه را مجاز از علم یا

سلطه خدا نسبت به بندگانش گرفته اند.

۱. خمینی، سید روح الله، تفسیر سوره حمد، ص ۵۱.

۲. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۵۹۶.

سید مرتضی معتقد است تعبیرات این آیه و آیه **وَإِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**^۱ برای نشان دادن اوج علم و آگاهی خداوند نسبت به امور پنهانی بندگان و مکنونات قلبی آنها است و قرب مکانی منظور نیست.^۲

برادر او سید رضی نیز درباره آیه مورد بحث می نویسد:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ... وأراد سبحانه أنه يعلم غيب الإنسان ووساوس إضماره، ونجى أسراره. فكأنه باستبطانه ذلك منه أقرب إليه من وریده. لأن العالم بخفايا قلبه، أقرب إليه من عروقه وعصبه. وليس القرب هاهنا من جهة المسافة والمساحة، ولكن من جهة العلم والإحاطة.^۳

خداوند می خواهد در این آیات بگوید که باطن انسان و خطورات درون و اسرار پنهان او را می داند. و با دانستن این امور مخفی گویا از رگ انسان به او نزدیک تر است زیرا کسی که به پنهان های قلب او آگاه است از

۱. انفال/۲۴.

۲. سید مرتضی، علی بن حسین، امالی المرتضی، ج ۱، ص ۵۲۷.

۳. سید رضی، محمد بن حسین، تلخیص البیان، ص ۳۱۰.

رگ‌ها و اعصابش به او نزدیک تر است. و قرب در اینجا از جهت مسافت و مساحت نیست بلکه از جهت علم و احاطه است.

پیش از این دو دانشمند شیعه، محدث بزرگ، شیخ صدوق ضمن شرح معانی اسماء الهی درباره اسم «قرب» نوشته است:

القرب معناه المجیب ویؤید ذلك قوله عز وجل
فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ومعنى ثان أنه
عالم بوساوس القلوب لا حجاب بينه وبينها ولا مسافة و
يؤید هذا المعنى قوله عز وجل وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ
مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ فهو
قرب بغير مماسة بائن من خلقه بغير طريق ولا مسافة بل
هو على المفارقة لهم فى المخالطة والمخالفة لهم فى
المشابهة وكذلك التقرب إليه ليس من جهة الطرق و
المسايف إنما هو من جهة الطاعة وحسن العبادة فالله
تبارك وتعالى قريب دان دنوه من غير سفلى لأنه ليس
باقتطاع المسايف يدنو ولا باجتياز الهواء يعلو كيف وقد
كان قبل السفلى والعلو قبل أن يوصف بالعلو والدنو.^۱

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۲۱۰.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۴۹

زمخشری نیز تعبیر قرب در آیه را مجاز می‌داند. یعنی خداوند آن‌چنان علمی به تمام زوایای پنهان بنده‌اش دارد که گویا ذاتش نزدیک اوست. همان‌گونه که وقتی می‌گوییم: خدا همه جا هست مجاز به کار برده‌ایم زیرا خداوند از مکان منزّه است. او سپس با شاهی از شعر نشان می‌دهد که «نزدیک تر بودن از رگ» مثلی بوده که در میان عرب وجود داشته است؛ عین عباراتش چنین است:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مجاز، والمراد: قرب علمه منه، وأنه يتعلق بمعلومه منه ومن أحواله تعلقاً لا يخفى عليه شيء من خفياته، فكأن ذاته قريبة منه، كما يقال: الله في كل مكان، وقد جل عن الأمكنة. وحبل الوريد: مثل في فرط القرب، كقولهم: هو منى مقعد القابلة ومقعد الإزار. و قال ذو الرمة: والموت أدنى لى من الوريد والحبل العرق، شبه بواحد الحبال.^۱

طبرسی نیز «نزدیک تر بودن» را از جهت علم و آگاهی دانسته، پس از آن، آراء دیگری در معنای آیه ذکر می‌کند که همگی وجوهی کنایی و مجازی‌اند.^۲

۱. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ۴، ص ۳۸۳.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۱۶.

فخر رازی افزون بر معنای علم، احتمال دیگری نیز مطرح می‌کند و آن اینکه تعبیر «نزدیک تر از رگ گردن» کنایه از قدرت بی نظیر خداوند نسبت به بنده اش باشد یعنی همان گونه که خون در رگ های انسان جریان دارد قدرت خدا باعث جریان فرمان های الهی در زندگی انسان می شود.^۱

جالب اینکه تفسیر مشهور از آیه در میان پیشینیان از اهل تصوف نیز مقبول و رایج بوده است؛ سهل تستری می نویسد:

إِنَّ اللَّهَ قَائِمٌ عَلَيْكَ فِي سِرِّكَ وَعِلَانِيَتِكَ وَحَرَكَاتِكَ وَ
سَكُونِكَ لَا تَغِيبُ عَنْهُ طَرْفَةُ عَيْنٍ... وَقَالَ: وَنَحْنُ أَقْرَبُ
إِلَيْهِ مِنْ خَبْلِ الْوَرِيدِ وَهُوَ الْعَرَقُ الَّذِي فِي جَوْفِ الْقَلْبِ،
فَأَخْبَرَنَاهُ أَقْرَبُ إِلَى الْقَلْبِ مِنْ ذَلِكَ الْعَرَقِ. فَإِذَا عَلِمْتَ
ذَلِكَ، يَنْبَغِي أَنْ تَسْتَحْيَ مِنْهُ...^۲

۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۸، ص ۱۳۴: «وَقَوْلُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ خَبْلِ الْوَرِيدِ بَيَانٌ لِكَمَالِ عِلْمِهِ، وَالْوَرِيدُ الْعَرَقُ الَّذِي هُوَ مَجْرَى الدَّمِ يَجْرِي فِيهِ وَيَصِلُ إِلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْبَدَنِ وَاللَّهُ أَقْرَبُ مِنْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ، لِأَنَّ الْعَرَقَ تَحْجِبُهُ أَجْزَاءُ اللَّحْمِ وَيَخْفَى عَنْهُ، وَعِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَحْجُبُ عَنْهُ شَيْءٌ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُقَالَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ خَبْلِ الْوَرِيدِ بِتَفَرُّدِ قُدْرَتِنَا فِيهِ يَجْرِي فِيهِ أَمْرُنَا كَمَا يَجْرِي الدَّمُ فِي عُرْوَقِهِ.»

۲. تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ص ۷۵.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۵۱

خداوند در نهان و آشکار و حرکات و سکون تو بر تو قائم و شاهد است و چشم برهم زدنی از او پنهان نیستی.... چنان که فرمود: ما از رگ گردن به او نزدیک تریم. حال که این را دانستی سزاوار است که از او حیا کنی...

در رسائل جنید نیز آمده است:

فإذا نظر صاحبه بعين القلب إلى ربه يجد ربه رؤوفاً
رحيماً، فإذا استحق به فيرى الله أقرب أقرب إليه من حبل
الوريد، فإذا أيقن به فيرى الله قائده و سائقه فإذا نظر هذا منه
ينقطع إليه و تتعلق به، فإذا عاين هذا لم يثق إلى غيره ولا
ينساه،...^۱

اگر انسان با چشم دل به پروردگارش نظر کند او را
مهربان می یابد و وقتی این برایش روشن شد خدا را نزدیکتر
از رگ گردن به خود می بیند و وقتی به این یقین پیدا کرد
خدا را هدایت گرو پیش برنده خود می بیند و در این حال از
همه به او پناه می برد و وابسته او می شود و وقتی این را
مشاهده کرد به غیر او اعتماد و او را فراموش نمی کند...

۱. جنید بغدادی، ابوالقاسم بن محمد، رسائل الجنید، ص ۹۰.

ابوالقاسم قشیری نیز تعبیر قرب در آیه را کنایه از علم و قدرت می‌داند؛ او می‌نویسد:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ فحبل الوريد أقرب
أجزاء نفسه إلى نفسه، والمراد من ذلك العلم والقدرة، و
أنه يسمع قولهم، ولا يشكل عليه شيء من أمرهم. وفي
هذه الآية هبة وفزع وخوف لقوم، وروح وسكون وأنس
قلب لقوم.^۱

و در جایی دیگر می‌گوید:

...و قرب الحق سبحانه، بالعلم والقدرة عام للكافة.
وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين، ثم بخصائص
التأنيس مختص بالأولياء. قال الله تعالى: وَنَحْنُ أَقْرَبُ
إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، وقال تعالى: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ،
وقال تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وقال: مَا يَكُونُ مِنْ
نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ.^۲

نزدیکی خدا با علم و قدرت برای همه مردمان و با
لطف و یاری، مخصوص مومنان و با انس، ویژه اولیاء

۱. قشیری، ابوالقاسم، لطائف الاشارات، ج ۳، ص ۴۵۰.

۲. همو، الرسالة القشيرية، ص ۱۵۷.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۵۳

است. چنان‌که فرمود: ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم. و فرمود: ما از شما به او (محتضر) نزدیک‌تریم و فرمود: او همراه شماست هر جا که باشید. و فرمود: هیچ آهسته‌گویی بین سه نفر نیست مگر آنکه خدا چهارمینشان است.

میبدی نیز می‌گوید که منظور نزدیکی علمی است؛ یعنی ما به درون او آگاه‌تر از کسی هستیم که نزدیکی‌اش به او همچون رگ گردن است:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ هَذَا قَرَبُ الْعِلْمِ أَيْ
نَحْنُ أَعْلَمُ بِضَمِيرِهِ مِمَّنْ كَانَ فِي الْقَرَبِ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ حَبْلِ
الْوَرِيدِ...^۱

۲-۸-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

در مورد تطبیق این آیه بر وحدت وجود نکات زیر قابل تأمل است:

۱. در ابتدای آیه سخن از انسان و خلقت او توسط خداست حال

آنکه در وحدت وجود یک وجود است و بس و خلقت هم به معنای

ایجاد چیزی پس از نبودش بی معناست؛ خدای بی‌نهایتی است که

پهنه هستی را از ازل تا ابد پر کرده است و جایی از او خالی نبوده

است که وجود دیگری بخواهد آن را پر کند.

۱. میبدی، رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۹، ص ۲۷۹.

۲. سیاق آیه مربوط به علم و آگاهی خدا به امور باطنی و درونی انسان است (نعلم ما توسوس به نفسه) و انتهای آیه نیز تنها با تفسیر مشهور با این سیاق هماهنگ است یعنی خدایی که از باطن شما خبر دارد نزدیک‌ترین چیز از نظر علم و آگاهی به شماست در حالی که بنا بر تفسیر وحدت وجودی قسمت انتهایی آیه تناسبی با قسمت پیشین ندارد بلکه آن را سالبه به انتفاء موضوع می‌کند چنان که در نکته پیشین گفته شد.

۲-۸-۵- تفسیر آیه در روایات

در کتاب کافی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که آن حضرت ضمن بحث با یکی از زندیقان، خطاب به او که خدا را غایب فرض کرده بود فرمود:

وای بر تو چگونه خدا غایب باشد در حالی که شاهد بر خلایق است و از رگ گردن به آنها نزدیک تراست؛
کلامشان را می‌شنود و اشخاصشان را می‌بیند و و
رازهایشان را می‌داند!^۱

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۲۵: «وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى بْنِ يُونُسَ قَالَ: قَالَ ابْنُ أَبِي الْعَوَّجَاءِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي بَعْضِ مَا كَانَ يَخَاوِرُهُ ذَكَرَتْ اللَّهُ

می‌بینیم که در این روایت پس از تعبیر «نزدیک‌تر بودن خدا به انسان از رگ گردنش» علم و آگاهی او به همه امور بندگان مطرح شده است که تائیدی بر تفسیر مشهور آیه است.

۲-۹- آیه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾

خداوند می‌فرماید:

﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾

آری، آنان در لقای پروردگارشان تردید دارند. آگاه باش که مسلماً او به هر چیزی احاطه دارد.

۲-۹-۱- شیوه استناد به آیه در اثبات وحدت وجود

وحدت وجودی‌ها از تعبیر محیط‌بودن خداوند، احاطه ذاتی خدا بر چیزها را نتیجه گرفته‌اند و نام آن را احاطه قیومی گذاشته‌اند. در واقع این آیه از جهت نوع استناد همتای آیه وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ است و همان‌گونه که آنجا همراهی ذات خدا با چیزها مطرح می‌شد اینجا نیز فراگیری ذات خدا نسبت به ذات موجودات مورد نظر است؛

فَأَخَلَّتْ عَلَى غَائِبٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَبِكَ كَيْفَ يَكُونُ غَائِبًا مَنْ هُوَ مَعَ خَلْقِهِ شَاهِدٌ وَإِلَيْهِمْ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَيَرَى أَشْخَاصَهُمْ وَيَعْلَمُ أَسْرَارَهُمْ...»

نتیجه‌اش این می‌شود که همه چیز در ذات خداست؛ هرچه هست خود خداست نه غیر او.

۲-۹-۲- سیراستناد به آیه در اثبات وحدت وجود

۲-۹-۲-۱- عارفان پیش از ابن عربی

عین‌القضات همدانی می‌نویسد:

دریغاً بر راه سالک مقامی باشد که چون بدان مقام
رسد بداند که همه قرآن در نقطه باء بسم الله است، و یا در
نقطه میم بسم الله است؛ و همه موجودات در نقطه باء
بسم الله بینند. مثالش را گوش دار. اگر گویی: لِلّٰهِ مَا فِي
السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، آنچه در آسمان و زمین است هر
دو بگفته باشی؛ اما اگر هرچه در آسمان و زمین است
یکان‌یکان مفرد نامش برشماری، روزگاری بی‌نهایت بکار
باید. باش تا دولت دست دهد، خود را بینی در دایره‌ی آن
الله بکل شیء محیط او محیط بنده باشد و بنده محاط او،
تا وجود خود بینی در نقطه‌ای که در زیر باء بسم الله است
و جلالت باء بسم الله را بینی که خود را بر محرمان چگونه
جلوه می‌دهد از نقطه باء؛ اما این هنوز نامحرمانی باشد،

اگر جمال سین با میم بینی آنگاه بدانی که محرمیت چه باشد!^۱

گرچه جملات بالا همچون بسیاری از سخنان صوفیان بیشتر ذوقی و قابل تفسیرهای مختلف است اما با توجه به مبانی کسی چون عین القضاات و نیز تشبیه ما سِوَى الله به نقطه باء در بسم الله می توان گفت منظورش احاطه ذات خدا بر ذات بندگان است.

۲-۹-۲- ابن عربی و عارفان پس از او

ابن عربی می گوید: خدا با این آیه و آیه معیت به نعمت مشاهده خود توسط بندگان و مصاحبت خود با آنها اشاره نموده است:

وإن الله قد أشار إلى نعيم مشاهدته ومصاحبته، من غير تخصيص ولا تقييد فقال: (...) بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ. و قال: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. فاعلم ذلك^۲

ابن عربی از احاطه خدا به هر چیز نتیجه می گیرد که او در هر جایی به ذات خود هست و به مکان و جهت خاصی محدود نمی شود. او می نویسد:

۱. عین القضاات همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۱۷۲.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (عثمان یحیی)، ج ۷، ص ۵۸.

... فان الله بكل شيء محيط لا تقیده الجهات، ولا تحصره الأیّنیات، وهو بالعیّن فی کلّ أین: لیس ذلك لسواه، ولا یوصف به موجود إلا إیاه.^۱

عبدالرزاق کاشانی احاطه خدا به هر چیزی را به معنای نفی وجود هر چیزی جز خدا می داند:

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ لَا يَخْرُجُ عَنْ إِحَاطَتِهِ شَيْءٌ وَ
إِلَّا لَمْ يَوْجَدْ، إِذْ حَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنٌ عِلْمُهُ تَعَالَى وَ
وَجُودُهُ بِهِ، وَ عِلْمُهُ عَيْنٌ ذَاتُهُ وَ ذَاتُهُ عَيْنٌ وَجُودُهُ، فَلَا يَخْرُجُ
شَيْءٌ عَنْ إِحَاطَتِهِ إِذْ لَا وَجُودَ لْغَيْرِهِ وَلَا عَيْنٌ وَلَا ذَاتٌ كُلُّ
شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.^۲

آگاه باشید که خدا به هر چیزی محیط است یعنی هیچ چیز از احاطه او خارج نیست وگرنه موجود نمی شد چرا که حقیقت هر چیزی عین علم خدا به او و عین وجود خداست؛ چرا که علم خدا عین ذاتش و ذاتش عین وجودش است، پس چیزی از احاطه خدا خارج نیست زیرا غیر او هیچ وجودی و عینیتی و ذاتی ندارد.

۱. همان، ص ۴۴۸.

۲. همو، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، ج ۲، ص ۲۲۶.

عزیزالدین نَسَفی نیز تصریح می‌کند که خدا به ذات خود محیط

بر موجودات است:

بدان که هیچ ذره‌ئی از ذرات عالم ملك نیست که
عالم ملکوت به ذات با آن نیست، و برآن محیط نیست؛
و هیچ ذره‌ای از ذرات عالم ملك و عالم ملکوت نیست
که عالم جبروت به ذات با آن نیست، و برآن محیط
نیست؛ و هیچ ذره‌ئی از ذرات عالم ملك و عالم ملکوت
و عالم جبروت نیست که خدای تعالی به ذات با آن
نیست، و برآن محیط نیست، و از آن آگاه نیست: أَلَا
إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ هُمُ
ذَاتِ مُحِيطٍ است و هم به علم محیط است وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ
أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا^۱.

و در جایی دیگر به علت این پندار که همان نامتناهی دانستن

خداست اشاره می‌کند و می‌نویسد:

بدان که اهل تصوف می‌گویند که «از توتا به خدای
راه نیست» از جهت آنکه ذات خدای نامحدود است و
نامتناهی، اول و آخر ندارد و فوق و تحت و یمن و یسار و

پیش و پس ندارد یعنی هیچ جهت ندارد، نوری است نامحدود و نامتناهی، و بحری است بی پایان و بی کران، هیچ ذره از ذرات موجودات نیست که خدای به ذات با آن نیست و بر آن محیط نیست و از آن آگاه نیست، به ذات محیط است بر کل اشیاء لقوله تعالی **أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ** و به علم هم محیط است بر کل اشیاء **كَمَا قَالَ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**

البته او این عقیده را سخن «اهل تصوف» می داند اما عقیده «اهل وحدت» را این گونه معرفی می کند:

اهل وحدت هم می گویند که از توتا به خدای راه نیست. از جهت آنکه وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و بغیر از خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اهل وحدت می گویند آنچه نیست خود نیست و آنچه هست هستی خدای است تعالی و تقدس.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۶۱

ای درویش تومی‌پنداری که خدای وجود دارد و تو هم بغیر وجود خدای وجودی دیگر داری. این سهوی عظیم است و پنداری خطاء است. ای درویش: وجود خدای راست و بس، این پندار خطای راه است میان بنده و خدای، سالک تا از این پندار نگذرد به خدای نرسد، خود بین هرگز خدای بین نشود...^۱

افلاکی ماجرای را نقل می‌کند که نشان می‌دهد مولوی همچون عبدالرزاق کاشانی - بر اساس سخنی که پیش‌تر گذشت - از احاطه خدا به همه چیز نتیجه گرفته که خدا و موجودات، دو چیز نیستند؛ گزارش افلاکی چنین است:

همچنان منقول است که روزی حضرت مولانا در سماع تواجد عظیم نموده حالات بی‌نهایت کرد و در اثنای آن حالت فرمود که ما رأیت شیئا الا ورأیت الله فیه؛ از ناگاه درویشی صاحب‌دل نعره‌زنان پیش آمد که هر چند که گستاخیست، اما بر مستان نگیرند، این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جائز نیست که او در ظرف باشد یا در عالم ظرفی باشد

که او مظهر آن ظرف شود، نقض لازم آید که چیزی برو محیط شود و خدا داخل چیزی و چیزی باشد؛ حضرت مولانا فرمود که اگر تو مستی، ما مست هشیاریم؛ چه اگر این سخن کامل و تمام نبودی ما این نمی گفتیم؛ آری نقض وقتی لازم آید که ظرف غیر مظهر باشد و ظرف و مظهر دو چیز باشند؛ چنانکه عالم صفات ظرف عالم ذات شده است و هر دو یک چیزند، لا غیر؛ اما این که دو می نماید چون فی الحقیقة یکیست کی نقض لازم آید که حق تعالی محیط است خارج را و داخل را که اگر داخلش نگوئیم، پس محیط داخل نباشد و او محیط است بر همه اشیاء و قوام و قیام کلّ به وجود واجب الوجودست؛ پس ظرف نیز اوست و مظهر نیز اوست، تا احاطت بر همه موجودات لازم آید و هو بکلّ شیء محیط؛ فی الحال درویش سر نهاده و مرید شد.^۱

سید حیدر آملی نیز معتقد است خدا به ذات خود بر هر چیزی محیط است و مشاهده او جز به مشاهده محاط او امکان ندارد:

۱. افلاکی، احمد بن اخی ناطور، مناقب العارفین، ج ۱، ص ۱۱۰.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۶۳

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ أَيْ أَلَيْسَ هُوَ مُحِيطًا بِكُلِّ شَيْءٍ ذَاتًا وَوُجُودًا؟ وهل يمكن مشاهدة المحيط الا بوجود محاطه؟ أَيْ هل يمكن مشاهدة الظاهر الا بوجود مظهره؟^۱

در جایی دیگر سخن نهایی را آشکار کرده و می گوید: با اینکه خدا محیط به هر چیز است و از محاط خود جدا نیست اما اصلا محیط و محاط، خود اوست! و غیر او هیچ بهره ای از وجود ندارد:

...و حقیقة کل شیء و ذاته بید الحق تعالی و بتصرفه، بل هو حقیقة کل شیء و ذاته عند العارف، لقوله ايضا: فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. و لقوله: إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ لَّانَّ المحيط لا ينفك عن المحاط، مع انه تعالى هو المحاط والمحيط، و الظاهر والمظهر، والمطلق والمقيد، وليس لغيره وجود اصلا كما ثبت ذلك عقلا ونقلا، بحكم الكشف والشهود.^۲

او می گوید که اگر به غیر از این (وحدت وجود و وجود نداشتن چیزی غیر از خدا) معتقد باشیم قائل به غیریت و ثنویت و حلول خدا

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار، ص ۱۱۲.

۲. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۱۸.

در چیزها یا دوری خدا از آنها شده ایم. یعنی از نظر او برای اینکه بگوییم نه خدا در چیزها حلول کرده و نه از آنها دور گشته است راهی جز این نیست که بگوییم اصلاً چیزی جز خدا وجود ندارد!^۱

آملی، خدا را موجودی مطلق به معنای بی نهایت می داند و نتیجه می گیرد که خدا مقید در جهت و مکانی نیست و به همه جا و همه چیز محیط است پس در هر معنا و صورتی می توان او را مشاهده کرد:

لأنه المطلق والمطلق لا يتقيد بجهة من الجهات،
بل يحيط بالكل لقوله: بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ وَمِنْ هَذَا قِيلَ:
تَجَلَّى لِي الْمَحْبُوبُ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ / فشاهدته في كل
معنى و صورة^۲

سلطان محمد گنابادی (سلطان علی شاه) که از اقطاب صوفیه نعمت الهی است می گوید: اینکه خدا بر همه چیزها محیط است یعنی هیچ وجودی از وجود او بیرون نیست و دلیل این امر نیز آن است که ذات خدا بی نهایت است و وجودش همه جا را در بر گرفته است.^۳

۱. همو، جامع الاسرار، ص ۳۱۱، «لأنّ الاحاطة والمعية مع الأشياء، بدون الذی قرنها، يلزم (عنهما) الثنوية والغيرية والحلول والتباعد وغير ذلك، وهذا غير جائز. فما بقى الآن يكون هو عين كل شيء، ومع كل شيء، ونفس كل شيء...»

۲. همو، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، صص ۴۱۹-۴۱۸.

۳. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده، ج ۴ ص ۴۱: «... قال ألا إنَّهم في مزية من لقاء ربهم ألا إنَّه بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ لَمَّا كان الله تعالى بحسب وجود

سپس این شعر فارسی را به عنوان «برهانی نیکو» برای ادعای آورد:

ای خدای بی نهایت جز تو کیست چون توئی بی حد و غایت جز تو کیست
هیچ چیز از بی نهایت بیشکی چون برون نامد کجا ماند یکی^۱

وی در جایی دیگر، از علم خدا، احاطه ذات خدا و از آن نیز ازل و
آخر و ظاهر و باطن بودن خدا را نتیجه می گیرد:

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَهُوَ بِكُلِّ
شَيْءٍ مُّحِيطٌ فَإِنَّ عِلْمَهُ عَيْنُ ذَاتِهِ وَإِلْحَاطُهُ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ
كَانَ أَوَّلًا وَآخِرًا وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا مِنَ الْجَمِيعِ.^۲

نویسنده تفسیر المیزان نیز محیط بودن خدا را همچون احاطه
ذاتی یک موجود نامتناهی بر موجود متناهی فرض کرده است که
وجود متناهی درون وجود نامتناهی و محاط آن است:

فهو موجود لا يشوبه عدم... فله تعالى من كل كمال
محضه، وإن شئت زيادة تفهم وتفقه لهذه الحقيقة
القرآنية فافرض أمرا متناهيا وآخر غير متناه تجد غير
المتناهي محيطا بالمتناهي بحيث لا يدفعه المتناهي

ذاته بلا نهاية وليس له حدّ يحدّ وجوده ولا نهاية ينتهي إليها فلا بدّ أن لا يخرج
من حیطة وجوده شيء من الأشياء...».

۱. همان.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۴۴.

عن کماله المفروض أى دفع فرضته، بل غیر المتناهی
 مسیطر علیه بحیث لا یفقدہ المتناهی فی شیء من
 أركان کماله، و غیر المتناهی هو القائم علی نفسه،
 الشہید علیہ، المحيط به، ثم انظر فی ذلك إلی ما یفیده
 قوله تعالی: أَوْ لَمْ یُکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَى کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ،
 أَلَا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ.^۱

سید محمد حسین حسینی تهرانی نیز آیه ۵۴ سوره فصلت را
 چنین تفسیر کرده است:

آگاه باش که آنها در دیدار و ملاقات پروردگارشان در
 شک و تردید هستند. آگاه باش که او تحقیقاً و حقیقۃً بر
 هر چیز محیط می باشد... می فرماید: مردم در لقای
 خداوندشان شک دارند در حالتی که او در آفاق و در
 انفس است، و واقعیت آفاق و انفس، خود خداست که
 به آیات و علائم مختلف نشان داده شده است. پس با
 وجود آنکه او در آفاق و انفس مشهود و مورد زیارت و لقاء
 منی باشد، و مردم جهان در هر چیز از نواحی آن و در هر
 نفسی از نفوسشان اول چشمشان به خدا می افتد و او را

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۸۹.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۶۷

می‌نگرند و دیدار می‌نمایند؛ چرا با این وضوح و بدهاقت و رؤیت، در وی شك دارند؟ سپس می‌فرماید: خدا بر هر چیزی احاطه دارد، نه تنها احاطه علمیه حضوری یا حصولیه بلکه احاطه وجودیه و احاطه مَعِیه که با هر آیه و نشانه در آفاق و انفس، اول وجود خود خدا هست و احاطه بر آن دارد، و سپس آن آیه با تعین و تشخّص خود ثانیاً و بالعرض و المجاز خودنمایی می‌کند.... پس هو الحق یعنی: اوست موجود اصیل در همه مراتب وجود، از اصل وجود و از ظهور در مراتب وجود.^۱

حسن حسن‌زاده آملی هم می‌نویسد:

آنچه عرفای شامخین در وحدت وجود و سریان او در همه موجودات فرموده‌اند - که مقصودشان را از کلام نسفی نقل کردیم - از این آیه برمی‌آید: أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ.^۲

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۱، صص ۸۵-۸۴.

۲. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۱۹.

۲-۹-۳- تفسیر مشهور از آیه

عموم مفسران محیط بودن خدا را به معنای احاطه علم یا قدرت خدا و یا هر دوی اینها نسبت به بندگان دانسته‌اند.

شیخ طوسی می‌نویسد:

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ أَيْ هُوَ عَالِمٌ بِكُلِّ شَيْءٍ قَادِرٌ عَلَيْهِ^۱.

بدانید خدا به هر چیزی محیط است یعنی او دانا به هر چیزی و توانا بر آن است.

زمخشری نیز علم و قدرت خدا را از این آیه برداشت کرده و می‌نویسد:

مُحِيطٌ عَالِمٌ بِجَمَلِ الْأَشْيَاءِ وَتَفَاصِيلِهَا وَظَوَاهِرِهَا وَبَوَاطِنِهَا، فَلَا تَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ مِنْهُمْ، وَهُوَ مُجَازِيهِمْ عَلَى كُفْرِهِمْ وَمَرِيَّتِهِمْ فِي لِقَاءِ رَبِّهِمْ^۲.

خدا محیط و دانا به کلیات و جزئیات و آشکار و نهان موجودات است و هیچ امر نهانی از آنها بر خدا پوشیده نیست. و اوست که ایشان را به خاطر کفر و شکشان در ملاقات پروردگارشان کیفر می‌دهد. شیخ طبرسنی نیز احاطه علمی را مطرح می‌کند:

۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، ج ۹، ص ۱۳۹.

۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۲۰۷.

فصل دوم: بررسی مستندات قرآنی وحدت وجود | ۲۶۹

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ أَيُّ أَحَاطَ عِلْمُهُ بِكُلِّ شَيْءٍ فَلَا
يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ^۱.

فخر رازی نیز نظری مانند شیخ طوسی دارد و هم علم و هم قدرت
را در تفسیر آیه مطرح می‌کند:

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ أَيُّ عَالَمٍ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ
الَّتِي لَا نِهَایَةَ لَهَا فَيَعْلَمُ بِوَاطِنِ هَؤُلَاءِ الْكُفَّارِ وَظَوَاهِرِهِمْ، وَ
يَجَازِي كُلَّ أَحَدٍ عَلَى فِعْلِهِ بِحَسَبِ مَا يَلِيقُ...^۲

خدا محیط است یعنی دانا به جمیع معلوماتی است
که نهایی ندارند. و خدا ظاهر و باطن کفار را می‌داند و هر
یک از آنها را بر اساس آنچه سزاوارند جزا می‌دهد.

این تفسیر از آیه در میان پیشینیان از صوفیه نیز مقبول بوده است
چنان که تستری احاطه و علم را معادل هم گرفته و می‌نویسد:
و هو المحيط بكل شيء، كما قال: وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ
عِلْمًا.^۳

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، ص ۳۰.

۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۷،
ص ۵۷۴.

۳. تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، ص ۴۹.

قشیری نیز گفته است:

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ عَالَمٌ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ.^۱

همچنین رشیدالدین میبدی می نویسد:

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ بِدَانِيْدٍ كَمَا أَنَّ اللَّهَ بِهِ هَمَّةٌ شَيْءٌ

داناست.^۲

و در جایی دیگر قدرت را نیز به علم می افزاید:

أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا، أَيْ

عَالَمٌ بِكُلِّ شَيْءٍ قَادِرٌ عَلَيْهِ حَافِظٌ لَهُ.^۳

۲-۹-۴- نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

در نقد این تفسیر نکات زیر قابل بیان است:

۱. این تفسیر با فهم عرفی مخالف است. وقتی گفته می شود پدر بر اعضای خانواده اش یا استاد بر شاگردانش احاطه دارد نه به معنای این است که خانواده و شاگردان حقیقتاً به ذات و جسم خود در درون پدر و استاد جای گرفته اند! بلکه بدین معناست که پدر و استاد از جهت آگاهی و قدرت و تدبیر امور بر خانواده و شاگردان احاطه و تسلط دارند و این گونه تعابیر در عرف زبان بسیار رایج است.

۱. قشیری، ابوالقاسم، لطائف الاشارات، ج ۳، ص ۳۴۰.

۲. میبدی، رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۸، ص ۵۳۶.

۳. همان، ص ۵۴۳.

۲. اگر ذات خدا را محیط بر ذوات دیگر موجودات در نظر بگیریم در واقع سنخیتی بین این دو ذات برقرار کرده، خدا را هم سنخ مخلوقاتش قرار داده‌ایم و وقتی ذاتی هم سنخ موجودات دارای مکان و زمان و اجزاء فرض شود مسلماً همین صفات در او نیز وجود دارد و دیگر سخن از اینکه این احاطه ذاتی بدون کم و کیف و متناسب با ذات متعالی خداست تناقضی آشکار و خلاف فرض است؛ اگر ذاتی بر ذات دیگر محیط فرض شود یعنی ذات دوم داخل در آن فرض شده است. حال چگونه می‌توان موجودی دارای مکان و زمان و اجزاء را داخل در موجودی دیگر فرض کرد و با این حال آن موجود دیگر (محیط) را منزله از مکان و زمان و اجزاء دانست؟!

۳. در آیاتی دیگر از قرآن تعبیر محیط برای خداوند به صورت «محیط بر اعمال انسان» به کار رفته است؛ مانند:

...إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ^۱

...إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ^۲

... «وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا»^۳

۱. آل عمران/۱۲۰.

۲. هود/۹۲.

۳. نساء/۱۰۸.

احاطه بر عمل، معنایی جز علم و آگاهی یا قدرت و تسلط بر آن نمی‌تواند داشته باشد و این آیات قرینه‌اند بر اینکه منظور از آن آیاتی که «محیط» را به تنهایی ذکر کرده‌اند همین علم و یا قدرت خداوند است.

۲-۹-۵- تفسیر آیه در روایات

در صحیفه سجاده ضمن یکی از دعاها چنین آمده است:

لَا يَغْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ، وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ مُحِيطٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبٌ.^۱

علم به چیزی از او مخفی نیست و او به هر چیزی محیط است و او بر هر چیزی مراقب است.

براساس این نقل، اینکه امام سجاد (علیه السلام) محیط بودن خدا را پس از تأکید بر علم بدون جهل او و پیش از صفت مراقبت و حفظ او آورده می‌توان تناسب معنای محیط را با صفت علم و قدرت استنباط نمود.

در کتاب کافی روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که ایشان در آن تصریح می‌کند خداوند به ذات خود از مخلوقاتش جداست

۱. علی بن الحسین، امام زین العابدین (علیه السلام)، صحیفه سجاده، ص ۲۱۱، دعای

یعنی هم‌سنخ مخلوقاتش نیست و احاطه او بر بندگان نه با ذات مقدسش بلکه از جهت علم و قدرت و تسلط بر بندگان است:

...هُوَ وَاحِدٌ وَاحِدِی الدَّاتِ بَاتِنٌ مِنْ خَلْقِهِ وَبِذَلِكَ
وَصَفَ نَفْسَهُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالْإِشْرَافِ وَالْإِحَاطَةِ
وَالْقُدْرَةِ... لَا بِالدَّاتِ لِأَنَّ الْأَمَاكِينَ مَخْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودُ
أَرْبَعَةٍ فَإِذَا كَانَ بِالدَّاتِ لَزِمَهَا الْحَوَايَةُ.^۱

خداوند واحد و یگانه ذات است؛ از خلقش جداست و خودش را این‌گونه وصف کرده است و او به هر چیزی محیط است، از جهت تسلط و محافظت و قدرت... نه اینکه با ذاتش باشد زیرا که مکان‌ها محدود به حدود چهارگانه‌اند پس اگر خدا با ذاتش [در آنها یا محیط به آنها] باشد لازم می‌آید که خود نیز در مکان باشد.

این روایت در توحید صدوق نیز آمده است.^۲

در روایت دیگری امام صادق (علیه السلام) محیط بودن خدا بر خلق را از جهت علم و قدرت و سلطه می‌داند:

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۱۳۱.

... وَلَكِنْ هُوَ بَاطِنٌ مِّنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَ

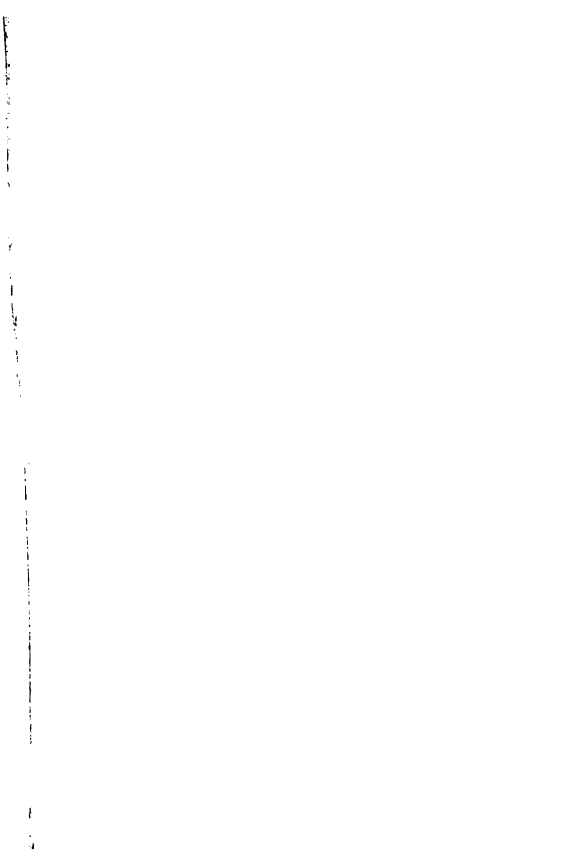
قُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا...^۱

اواز مخلوقاتش جداست و محیط بر آنهاست از جهت علم و قدرت و حفظ و تسلط و فرمانروایی.

فصل سوم:

بررسی اسنادِ روایات مورد استناد در

وحدت وجود



گفته شد که معتقدان به وحدت وجود، افزون بر آیات قرآنی از متون روایی نیز برای اثبات یا تأیید این انگاره بهره برده‌اند؛ در این فصل به بررسی سند مهم‌ترین این متون پرداخته، در فصل آینده دلالت آنها را بر وحدت وجود نقد می‌کنیم. برای بررسی سندی تلاش شده که احادیث به ترتیب فراوانی استناد چینه‌ش شوند.

۳-۱- حدیث «کنز مخفی»

متن معروف به «حدیث قدسی کنز مخفی» از مشهورترین مستندات حدیثی اهل عرفان برای اثبات وحدت وجود است. این متن، فراتر از متون عرفانی در آثار دیگر عالمان دینی نیز انعکاسی گسترده دارد. متن حدیث چنین است:

«كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف، فخلقت

الخلق لكي اعرف»

من گنجی پنهان بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم بنابراین خلق را آفریدم تا شناخته شوم.

۳-۱-۱- گونه‌های مختلف متن حدیث

این حدیث به صورت‌های مختلفی گزارش شده است که برخی از آنها بدین شرح‌اند:

۱. حکى فى بعض الأخبار أن نبياً من أنبياء الله تعالى قال فى مناجاته مع ربه: يا رب! لم خلقت الخلق بعد أن لم تكن خلقتة؟ فقال له ربه، على سبيل الرّمز: كنت كنزاً مخفياً من الخيرات والفضائل، ولم أكن أعرف فأردت أن أعرف.^۱

۲. قال الله تعالى: كنت كنزاً مخفياً فاجببت ان اعرف فخلقت الخلق وتحببت اليهم بالتعم حتى عرفوني.^۲

۳. قال لبعض أنبيائه عليه السلام: وقد سأله: لم خلقت الخلق يا رب؟ بقوله: كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف.^۳

۴. كنت كنزاً لا اعرف فاجببت ان اعرف.^۴

۱. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء، ج ۳، ص ۳۵۷.

۲. ابن عربی، مجمد بن علی، کتاب الحجب، ص ۴۳ و کاشانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، ص ۲۱۴.

۳. ملاصدراى شیرازى، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۶، ص ۳۰۱.

۴. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۱۱۲ و ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ۵، ص ۶۳.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۲۷۹

۵. روی عن رسول الله عن الله سبحانه، أنه قال: كنت

كنزاً لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق و

تعرفت إليهم فعرفوني.^۱

۶. كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف، فخلقت

الخلق لكي (يا ل) اعرف.^۲

مورد اخیر معروف ترین صورت نقل این حدیث است.

۳-۱-۲- سیر تاریخی نقل حدیث

بنا بر منابع موجود قدیمی ترین گزارش حدیث را در رسائل اخوان

الصفاء (تألیف شده در قرن ۴^۳) به صورت مجهول (حُکّی فی بعض

الاخبار) می بینیم^۴ که متن آن در عنوان پیشین گذشت.

در اینجا باید یادآور شد اینکه در برخی نوشته ها^۵ قدیمی ترین

منبع گزارش این حدیث ریاضة النفس حکیم ترمذی (اواخر قرن سوم)

دانسته شده ناشی از عدم تمایز مقدمه محقق کتاب با متن کتاب

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (دارالصادر)، ج ۲، ص ۱۱۲.

۲. نجم الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن شاهاور، منارات السائرین، ص ۸۲ و

ملاصدرا، شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۲۹۳.

۳. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء، ج ۱، ص ۵.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۵۷.

۵. گوهری رفعت، مجید، «غایت آفرینش در حدیث کنت کنزاً مخفياً» فصلنامه

حکمت عرفانی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۷۷.

است؛ این حدیث تنها از سوی محقق کتاب و در مقدمه‌ای به قلم وی و نه از سوی ترمذی نقل شده است.^۱

پس از رسائل/اخوان الصفا، خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱ق) در پایان کتاب طبقات الصوفیه پس از معرفی طبقه آخر صوفیان در فصلی به نام «معرفت و توحید» در سه جا، بخش اول این حدیث را آورده است.^۲

پس از او ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵ق) در کتاب الاربعین فی اصول الدین از این حدیث بهره برده است.^۳

برادر او احمد غزالی (۵۲۰ق) نیز در اثری به زبان فارسی به این حدیث اشاره کرده است.^۴

آنگاه عین القضات همدانی (۵۲۵ق) در جاهایی متعدد از آثار خود همچون تمهیدات^۵، شکوی الغریب^۶ و شرح کلمات بابا طاهر^۷

۱. ترمذی، محمد بن علی، ریاضة النفس، ص ۲۰.

۲. انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، ص ۱۳۱، ۱۳۳ و ۱۳۴.

۳. غزالی، ابو حامد محمد، الاربعین فی اصول الدین، ص ۱۳.

۴. غزالی، احمد، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص ۱۶ به نقل از: صدری نیا، باقر، فرهنگ مائورات متون عرفانی، ص ۳۸۶.

۵. عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۹۰، ۲۶۵ و ۲۷۵.

۶. همو، شکوی الغریب، ص ۱۹.

۷. همو، شرح کلمات بابا طاهر العریان، ص ۹۶.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۲۸۱

این حدیث را - نه به صورت کامل - آورده است. در رساله لوائح نیز در چند جا به این حدیث اشاره شده است.^۱ هر چند برخی محققان انتساب لوائح را به او نفی می‌کنند.^۲

پس از اورشیدالدین میبدی (۵۳۰ ق) در دو جا از تفسیر خود موسوم به کشف الاسرار بخش اول این حدیث را - با واژه «خفیا» به جای «مخفیا» - آورده است.^۳

احمد سمعانی (۵۳۴ ق) نیز در روح الارواح که به زبان فارسی نگاشته اشاره‌ای مثل گونه به این حدیث دارد.^۴

عبدالقادر گیلانی (۵۶۱ ق) برخلاف صوفیان پیشین متن این حدیث را به صورت کامل نقل کرده است. او پس از بیان مطالبی درباره اهمیت معرفت خدا می‌نویسد:

فالمعرفة إنما تحصل بكشف حجاب النفس عن
مرآة القلب بتصفيته؛ فیری فیها جمال الكنز المخفی فی
سرلب القلب كما قال الله تعالى فی الحديث القدسی:

۱. همو، رساله لوائح، ص ۱۰، ۳۶، ۵۵ و ۱۲۵، به نقل از: رستگار، پرویز، "پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی"، مطالعات عرفانی، شماره دوم، زمستان ۸۴، ص ۱۱۱.

۲. سمعانی، احمد، روح الارواح، مقدمه نجیب مایل هروی، ص ۱۴.

۳. میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، ج ۶، ص ۴۷۷ و ج ۸، ص ۳۸۷.

۴. سمعانی، احمد، روح الارواح، ص ۲۲۱.

«كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف» فلما بين الله تعالى خلق الإنسان لمعرفته وجبت عليه معرفته.^۱

و اما اولین کسی که به صورت گسترده به این حدیث اشاره و استناد کرده است روزبهان بقلی (۶۰۶ ق) است. در آثار او حداقل ۱۵ مورد اشاره به این حدیث یافت می شود^۲ که البته تنها در یک مورد آن حدیث را به صورت کامل نقل کرده است.^۳

نجم الدین کبری (۶۱۸ ق) نیز در *الاصول العشره* این حدیث را قدسی خوانده و متن آن را چنین گزارش کرده است: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف»^۴

ابن عربی همچون روزبهان بهره فراوانی از این حدیث برده و در آثار مختلف خود به آن استناد کرده است.^۵

۱. گیلانی، عبدالقادر، *سر الأسرار*، ص ۱۰.

۲. بقلی شیرازی، روزبهان، *تفسیر عرائس البیان*، ج ۱، ص ۲۹۷، ۳۴۵ و ۳۶۸ و ج ۲، ص ۶۵ و ج ۳، ص ۳۹۱ و ۵۳۲ و همو، *رسالة القدس*، ص ۷۰.

۳. همو، *المصباح*، ص ۷۲.

۴. به نقل از: رستگار، پرویز، *پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی**، ص ۱۱۲.

۵. ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۲۰۳ و همو، *الفتوحات المکیه* (دارالصادر)، ج ۲، ص ۲۳۲، ۳۱۰ و ۳۹۹، و ج ۳، ص ۲۶۷.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۲۸۳

وی این حدیث را به سه گونه متفاوت نقل کرده است که ضمن گزارش متون شش گانه این حدیث در عنوان اول این بخش گذشت.

شمس تبریزی (۶۴۵ ق) نیز اشاره ای به این حدیث داشته است.^۱

همچنین نجم الدین رازی (۶۵۴ ق) بارها این حدیث را در آثار خود آورده است.^۲

ابن سبعین حدیث را بدین گونه نقل کرده است: «كنت كنزالم أعر فخلقت الخلق ليعرفوني»^۳

جلال الدین بلخی معروف به مولوی (۶۷۲ ق) نیز در فیه ما فیه و مجالس سبعة از این حدیث سخن گفته است.^۴ او همچنین در چند جای مثنوی خود به این حدیث اشاره کرده است:

۱. تبریزی، شمس الدین، مقالات شمس تبریزی، ص ۱۷۰، به نقل از: رستگار، پرویز، "پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی"، ص ۱۱۲.

۲. نجم الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن شاهاور، مرصاد العباد، ص ۳، ۶۵ و ۲۰۲؛ همو، رساله عشق و عقل، ص ۶۵ و ۹۸ و همو، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، ص ۱۲ و ۱۲۵ (دو منبع اخیر به نقل از: صدری نیا، باقر، فرهنگ ماثورات متون عرفانی، ص ۳۸۶).

۳. ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، بُدّ العارف، ص ۲۲۸.

۴. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، فیه ما فیه، ص ۹۶ و همو، مجالس سبعة، ص ۱۱۹ و ۱۳۱، (مورد اخیر به نقل از رستگار، پرویز، "پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی"، ص ۱۱۳).

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد خاک راتابان تراز افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد^۱
کنت کنز ارحمة مخفیه فابتعثت أمة مهدیه^۲
کنت کنز اگفت مخفیاشنو جوهر خود گم مکن اظهارشو^۳
صدرالدین قنوی (۶۷۳ ق)^۴ و نسفی (۶۸۶ ق)^۵ نیز دو تن دیگر از

اهالی عرفان و تصوف اند که این حدیث را در آثار خود نقل کرده اند.

فخرالدین عراقی (۶۸۸ ق) نیز چنین سروده است:

بود معبود خالق رزاق نفس خود را بنفس خود مشتاق
آن جمیلی، که او جمال آراست «کنت کنزاً» بگفت و آنکه خواست
تا در گنج ذات بنماید به کلید صفات بگشاید
چون به اوصاف خاص ظاهر شد پیش انسان به ذات حاضر شد^۶
همچنین شبستری (۷۲۰ ق) در گلشن راز در شعری اشاره به

حدیث مورد بحث نموده است:

۱. همو، مثنوی معنوی، ص ۱۱۸.

۲. همان، ص ۱۷۶.

۳. همان، ص ۶۰۷.

۴. رستگار، پرویز، پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی، ص ۱۱۳.

۵. نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، ص ۳۵۸ و همو، کشف الحقائق، ص ۱۵۱ و

همو، مقصد اقصى، ص ۲۱۱، ۲۵۶ و ۲۸۱.

۶. عراقی، فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر، لمعات، ص ۳۵۹.

عدم در ذات خود چون بود صافی ازو در ظاهر آمد گنج مخفی

حدیث «كنت كنزاً» را فروخوان که ناپیدا بینی سرپنهان^۱

و اما سید حیدر آملی که در سال های پس از ۷۲۸ قمری وفات

یافته، شاید بیش از همه نویسندگان اهل تصوف در آثار خود، از حدیث

«کنز مخفی» یاد کرده و بی پروا تر از همه، آن را «حدیث قدسی» و نیز

فرموده خدای متعال دانسته است، وی در آثار گوناگون خود - که

مبحث پررنگ در همه آنها انگاره وحدت وجود و حواشی آن همچون

فنا و کشف و شهود است - حداقل ۴۰ بار از این حدیث بهره برده است.^۲

عبدالرزاق کاشانی (۷۳۰ ق) نیز از این حدیث بهره برده است.^۳

۱. شبستری، محمود، گلشن راز، ص ۲۳.

۲. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار، ص ۱۰۲، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۲ و ۶۰۱ و همو، تفسیر

المحیط الاعظم، ج ۱، ص ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۵۱ و ۳۵۶ و ج ۲، ص ۵۲۷ و ج ۳،

ص ۱۰۸، ۱۳۵، ۱۴۷، ۲۲۰ و ۲۹۲ و ج ۵، ص ۸۶ و ۹۴ و ۲۵۱ و ج ۶، ص ۳۸، ۴۱،

۱۰۴ و ۲۱۴ و همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۹۱، ۲۶۶، ۳۰۳،

۳۱۵، ۳۸۲، ۴۰۸، ۴۳۸، ۴۴۵، ۴۵۱ و ۴۶۳ و همو، انوار الحقیقه، ص ۱۳۰، ۱۶۱،

۱۷۳ و ۲۴۹ و ۳۲۰.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق)، ج ۲، ص ۱۳۰

و کاشانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، ص ۲۱۴.

پس از او تا زمان ما نیز کسان بسیاری این حدیث را به دیده قبول نگریسته و در آثار خود نقل کرده و از آن بهره جسته‌اند که برخی از ایشان از این قرارند:

علاءالدوله سمنانی^۱، قیصری^۲، میرسید علی همدانی^۳، جرجانی^۴، عبد‌الکریم جیلی^۵، نعمت‌الله ولی^۶، فناری^۷، ابن‌ترکه^۸، عبد‌الرحمن جامی^۹، رجب برسی^{۱۰}، ملاحسین کاشفی^{۱۱}، ملاصدرا^{۱۲}،

-
۱. سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی سمنانی، ص ۲، ۱۳، ۸۴، ۱۹۴ و ۲۶۷.
 ۲. قیصری، داود، رسائل قیصری، ص ۱۳ و ۵۵.
 ۳. همدانی، سید علی / ریاض محمد، احوال و آثار میرسید علی همدانی (شش رساله)، ص ۱۷۴.
 ۴. جرجانی، میرسید شریف، التعریفات، ص ۷۳.
 ۵. جیلی، عبد‌الکریم، الکشف والرقیم، ص ۴۸، ۹۸، ۱۵۵، ۱۷۴ و ۲۴۱.
 ۶. ولی، شاه نعمت‌الله، دیوان کامل حضرت شاه نعمت‌الله ولی، ص ۶۰، ۷۲، ۳۶۲، ۴۵۰، ۴۶۰، ۸۲۷ و ۹۲۳.
 ۷. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، مصباح‌الأنس، ص ۶۲۹.
 ۸. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، تمهید القواعد، ص ۱۵۸.
 ۹. جامی، عبد‌الرحمن، الدرة الفاخرة، ص ۱۵۱.
 ۱۰. حافظ برسی، رجب بن محمد، مشارق انوار الیقین، ص ۴۱.
 ۱۱. کاشفی، حسین بن علی، رشحات عین‌الحیة، ص ۵۵۹.
 ۱۲. ملاصدرا، شیرازی، مفاتیح‌الغیب، ص ۲۹۳، همو، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲، ص ۲۸۵.

فیض کاشانی^۱، قاضی سعید قمی^۲، ملامهدی نراقی^۳، ملااحمد نراقی^۴، ملاهادی سبزواری^۵، صفی‌علی‌شاه^۶، سلطان‌محمد گنابادی^۷، شاه‌آبادی^۸، مرتضی‌مطهری^۹، موسوی خمینی^{۱۰}، جلال‌الدین آشتیانی^{۱۱} و حسن‌زاده‌آملی^{۱۲}.

۱. فیض کاشانی، ملامحسن، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: الکلمات المخزونه، ص ۴۹.

۲. قمی، قاضی سعید، شرح الاربعین، ص ۳۰۳.

۳. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۱۲۳.

۴. نراقی، احمد، معراج السعادة، ص ۹۲.

۵. سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء الحسنی، ص ۱۲۶.

۶. صفی‌علی‌شاه، محمد حسن بن محمد باقر، عرفان الحق، ص ۷.

۷. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة، ج ۱، ص ۱۱۶.

۸. شاه‌آبادی، محمد علی، شذرات المعارف، ص ۱۵۲.

۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۳۸۹.

۱۰. خمینی، سید روح‌الله، آداب الصلاة، ج ۱، ص ۲۸۸ و همو، شرح دعاء السحر، ص ۱۳۱ و همو، تفسیر سوره حمد، ص ۷۱.

۱۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۲۸۹.

۱۲. حسن‌زاده‌آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۱، ص ۱۲۷.

۳-۱-۳- «کنز مخفی» در منابع حدیثی و دیدگاه عالمان شیعه و سنی

جستجوی نگارنده و دیگرانی که درباره این حدیث پژوهشی داشته‌اند^۱ نشان می‌دهد که این حدیث با همه متون مختلفش در منابع حدیثی پیشین و پسین شیعه و سنی روایت نشده است.^۲

البته ابن ابی جمهور احسائی (زنده در ۹۰۱ ق) در حاشیه عوالی اللثالی - نه در متن کتاب - در شرح حدیثی از متن کتاب به عنوان «حدیث قدسی» به آن اشاره کرده است.^۳

مجلسی نیز در دو جای از بحار الانوار ضمن سخنان خود در شرح احادیث دیگر به آن اشاره کرده است که یکی از آنها را ضمن نقل سخن پدرش محمد تقی مجلسی^۴ و دیگری را هم به صورت «رُوی» گزارش کرده است.^۵ که این نشان می‌دهد حدیث «کنز مخفی» در این

۱. رستگار، پرویز، «پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی»، مطالعات عرفانی، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۴، و آریان فرمهدی / نقی زاده حسن، «بررسی و نقد سند و متن حدیث کنز مخفی»، مجله علوم حدیث، شماره ۶۱.

۲. براساس جستجو در نرم افزارهای جامع الاحادیث، مکتبه اهل البیت و الشامله.

۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۵۵، هامش ۱.

۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۱۹۹.

۵. همان، ص ۳۴۴.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۲۸۹

دو منبع حدیثی نیز-صرف نظرا از وضعیت ابن ابی جمهور و کتابش- نه به عنوان حدیثی در متن کتاب و مطابق با سنت رایج در کتاب‌های حدیثی بلکه در ضمن سخن مؤلفان و بدون ذکر هیچ منبع پیشینی، از آن یاد شده است.

۳-۱-۴- «کنز مخفی» در غیر از منابع حدیثی و دیدگاه عالمان شیعه و سنی اما در غیر از منابع روایی در سایر کتب عالمان شیعه رد پای این حدیث را اولین بار در کامل بهائی نوشته عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ ق) می‌بینیم.^۱ پس از آن بجز آثار سید حیدر آملی (زنده در ۷۲۸ ق) یادکردی از این حدیث در میان عالمان شیعه پیدا نکردیم تا برسیم به تا دوران صفویه که فقیه معروف آن دوره علی بن عبدالعالی معروف به محقق کرکی به این حدیث به عنوان حدیث قدسی در یکی از آثار خود استناد نموده است.^۲ پس از او نیز «کنز مخفی» را در آثار کسانی چون ملاصدرا، فیض کاشانی^۳، محمدتقی مجلسی^۴، ملاصالح مازندرانی^۵ و کسان دیگری که پیشتر نامشان گذشت می‌بینیم.

۱. طبری، عمادالدین، کامل بهائی، ص ۱۶.

۲. کرکی عاملی، علی بن حسین، رسائل المحقق الکرکی، ج ۳، ص ۱۵۹.

۳. آدرس حدیث در آثار این دو پیش‌تر گذشت.

۴. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، روضة المتقین، ج ۸، ص ۱۶۲.

۵. مازندرانی، محمدصالح بن احمد (مولی صالح)، شرح الکافی، ج ۱، ص ۱۰.

در برابر این گونه نقل های گذرا و تاییدگونه، دوتن از عالمان معاصر شیعه این حدیث را جعلی دانسته اند:

شیخ علی نمازی شاهرودی در مستدرک سفینه البحار می نویسد:

والحدیث المعروف كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن
اعرف - الخ، من الموضوعات، كما في إحقاق الحق.^۱
حدیث مشهور كنز مخفی از احادیث جعلی است
چنان که در إحقاق الحق گفته است.

البته نسبت جعلی دانستن این حدیث به کتاب إحقاق الحق بدین معنا که نظر مؤلف آن کتاب یعنی قاضی نورالله شوشتری باشد صحیح نیست؛ بلکه برعکس، قاضی در جایی از کتاب خود به «کنز مخفی» با نظر تأیید استشهاد نموده است و این فقیه معاصر، سید شهاب الدین مرعشی نجفی است که در آنجای کتاب، حاشیه ای زده و ضمن گزارش عالمان سنی در جعلی خواندن این حدیث از برخی علمای شیعه که آن را حدیثی ماثور پنداشته و در شرح آن قلم زده اند اظهار شگفتی نموده است.^۲

۱. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، ج ۹، ص ۱۹۳.

۲. شوشتری، قاضی نورالله، إحقاق الحق، ص ۴۳۱، پانویس ۲.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۲۹۱

بنابراین نمازی شاهرودی بین متن و حاشیه/حقاق/الحق خلط نموده و گزارش اشتباه وی به برخی نوشته‌های معاصر نیز راه یافته است.^۱ به هر روی این دو عالم شیعه (نمازی و مرعشی) صریحاً این حدیث را جعلی و نامعتبر دانسته‌اند.

عالم‌ان اهل سنت بیش از شیعه نسبت به این حدیث واکنش نشان داده - شاید به دلیل رواج این حدیث در میان صوفیه و تعلق قریب به اتفاق صوفیان به مذهب اهل سنت - و همگی آنهایی که اظهارنظری در این باره داشته‌اند آن را جعلی دانسته‌اند؛ گویا اولین واکنش به این حدیث از آن ابن تیمیه (۷۰۷ ق) باشد که درباره آن نوشته است:

لیس من کلام النبی ولا اعرف له اسناداً صحیحاً و
لا ضعیفاً.^۲

این متن از سخنان پیامبر نیست و هیچ سند صحیح
و یا ضعیفی برای آن نمی‌شناسم.

۱. آریان‌فر، مهدی و نقی‌زاده، حسن، «بررسی و نقد سند و متن حدیث کنز

مخفی»، مجله علوم حدیث، شماره ۶۱، ص ۱۷۶.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۸۸.

پس از او کسان دیگری نیز همین نظر را ابراز داشته‌اند که برخی از آنها بدین شرح‌اند:

سخاوی (ف ۹۰۲ هجری)، پس از بیان متن حدیث مورد بحث، به گزارش واکنش ابن تیمیه و نیز زرکشی و ابن حجر عسقلانی - به دنبال او که حدیث «کنز مخفی» را بی پایه و بدون سند بر شمرده و آن را سخن رسول خدا (ص) ندانسته - بسنده کرده است (المقاصد الحسنه، ص ۳۳۲). سمهودی (ف ۹۱۱ هجری)، با بسنده کردن به سخن ابن تیمیه، حدیث مورد بحث را بی ریشه و اساسی دانسته است (الغماز علی اللماز، ص ۱۷۳). سیوطی (ف ۹۱۱ هجری)، نیز بی آنکه سخن کسی را گزارش کند، حدیث «کنز مخفی» را بی پایه خوانده است (الدرر المنتشره، ص ۳۲۷) شیبانی شافعی (ف ۹۴۴ هجری)، تنها به بیان موضع گیری منفی ابن تیمیه و پذیرش آن از سوی زرکشی و ابن حجر عسقلانی، بسنده کرده است (تمییز الطیب، ص ۱۴۲). و ابن طولون صالحی (ف ۹۵۳ هجری)، نیز همان واکنش شیبانی را درباره این حدیث از خود نشان داده است (الشجره، ج ۲، ص ۵۱). کنانی (ف ۹۶۳ هجری)، پس از بیان متن حدیث، به

گزارش ابن تیمیه، دایربر ساختگی بودن آن، بسنده کرده است (تنزیه الشریعه، ج ۱، ص ۱۴۸) قاری (ف ۱۰۱۴ هجری)، پس از گزارش واکنش ابن تیمیه و پذیرش آن از سوی زرکشی و ابن حجر عسقلانی (الاسرار المرفوعه، ص ۲۶۹) متن و محتوای حدیث مورد بحث را درست و پذیرفتنی خوانده و آن را قابل برداشت از آیه ۵۶ از سوره ذاریات دانسته است، او در این مسیر، به تفسیری گزارش شده از ابن عباس، استناد کرده است (همان جا) البته، مصحح دانشمند کتاب یادشده و نویسنده پانوشته‌های آن، محمدبن لطفی صباغ، از پذیرفتن متن و محتوای حدیث مورد بحث از سوی ملاعلی قاری، دچار شگفتی شده و آن را با صفات خدای متعال، متعارض و آشتی ناپذیر دانسته است. وی - همچنین - تفسیری را که بسیاری از مفسران هنگام پرداختن به آیه ۵۶ از سوره ذاریات، به ابن عباس نسبتش می‌دهند، شایسته درنگ و کاوش بیشتری برشمرده است (همان، پانوشته شماره ۶).^۱

۱. رستگار، پرویز، «پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی»، ص ۱۱۶.

جالب اینجاست که خود ابن عربی نیز استناد این حدیث را به رسول خدا ﷺ از راه نقل، نفی ولی از راه کشف اثبات می‌کند! او می‌نویسد:

ورد فی الحدیث الصحیح کشف الغیر الثابت نقلاً
عن رسول الله عن ربه جل وعزّانه قال ما هذا معناه كنت
كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت
إليهم فعرفوني.^۱

بنابراین با توجه به نبود هیچ‌گونه اثری از متن «کنز مخفی» در هیچ‌یک از کتاب‌های حدیثی پیشین و پسین در میان شیعه و سنی، این متن حتی از کمترین‌های موازین اعتبارسنجی احادیث بی‌بهره است و نمی‌توان آن را به عنوان متنی روایت‌شده از پیشوایان دین پذیرفت.

۳-۲- حدیث «رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»

روایتی است منسوب به پیشوای مؤمنان علی (علیه السلام) که میان متصوفه دهان به دهان و دست به دست شده، به ویژه در کتاب‌های عرفانی معاصر مشهور شده است.

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (دارالصادر)، ج ۲ ص ۳۹۹.

متن روایت چنین است:

«مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»

چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را در آن دیدم.

با جستجو در منابع روایی شیعه و سنی هیچ اثری از این متن و مانندهای آن - که در ادامه می‌آید - نمی‌یابیم؛ حال این پرسش مطرح است که این متن از کجا پیدا شده، و چه مسیری را در طول تاریخ طی کرده است.

در پاسخ باید به دو جنبه توجه کرد:

۱. سیر تحوّل متن روایت ۲. سیر تحوّل در انتساب آن.

۳-۲-۱- سیر تحوّل متن روایت در گذر زمان

۳-۲-۱- با واژه‌های «فیه» و «قَبْلَهُ»

این روایت - با چشم‌پوشی از آنکه سخن چه کسی باشد - در طول تاریخ تصوف با تفاوت‌هایی در متن آن، گزارش شده است. در مصادر قدیمی‌تر عرفان و تصوف تا پیش از قرن هفتم (بر اساس تاریخ وفات مؤلفان) به دو شکل متفاوت آمده است: ۱. «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ» ۲. «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ»^۱ و در هر دو شکلش

۱. رازی، یحیی بن معاذ، جواهر التصوف، ص ۲۱۹ و کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، التعرف، ص ۳۸ و هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب،

بجای «ما رأیت شیئاً» با «ما نظرت فی شیء» نیز نقل شده است^۱ و البته هر دو شکلش به افراد مختلفی هم نسبت داده شده است.

۳-۲-۱-۲- با هریک از واژه‌های «معه»، «بَعْدَه» و «عنده»

در دوره‌های پسین افزون بردو شکل بالا عباراتی نیز گزارش شده که در آنها به جای «فیه» یا «قبله» واژه‌هایی مانند «معه» یا «بعده» یا «عنده» جایگزین شده و گاه تغییرات بیشتری در عبارت صورت گرفته و به افراد مختلفی نسبت داده شده است.^۲

۳-۲-۱-۳- با واژه‌های «قَبْلَه»، «بَعْدَه»، و «معه» کنار هم

در برخی کتاب‌ها برای آنکه نشان دهند که در لفظ عبارت اختلاف است، واژه‌های «قبله»، «بعده»، «فیه» و «معه» را با حروف

ص ۱۱۲ و غزالی، ابوحامد محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۲۷۹ و عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، شکوی الغریب، ص ۳۵.

۱. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۵۶ و بقلی شیرازی، روزبهان، عبهر العاشقین، ص ۱۳۲ و نجم‌الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن شاهاور، مرصاد العباد، ص ۶۳.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (عثمان یحیی)، ج ۷، ص ۲۱۹ و ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، رسائل ابن سبعین، ص ۴۱۲ و جیلی، عبدالکریم، الکهف والرقیم، ص ۵۸ و لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۷ و گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده، ج ۱، ص ۲۷.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۲۹۷

«أو» یا «و» به هم پیوست کرده‌اند.^۱ و به احتمال زیاد همین شیوه گزارش باعث شده که در برخی کتب پسین و هم‌روزگار ما، مجموع این واژه‌ها به صورت پیوسته جزء روایت تلقی شود و عبارت بدین صورت نقل شود: «ما رأیت شیئا إلا ورأیت الله قبله وبعده و معه و یا ... قبله و معه و بعده»^۲

بنابراین به نظر می‌رسد عبارت ترکیبی بدین شکل کاملاً بی‌اساس است و در متون پیشین خبری از آن نیست.

۳-۲-۲- سیر تحول در انتساب روایت

این عبارت و مانده‌های آن - که پیش‌تر گفته شد - نیز مانند بسیاری از جملات عارفانه، در گذر زمان به افراد مختلفی نسبت داده شده‌اند. این انتسابات به شرح زیراند:

۱. قونوی، صدرالدین، شرح الاسماء الحسنی، ص ۵۱۶ و ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳.

۲. ملکی تبریزی، جواد، رساله لقاء الله، ص ۲۷۶ و خمینی، سید روح‌الله، مصباح الهدایه، ص ۲۲ و همو، سر الصلاة، ص ۱۰۳ و همو، شرح دعاء السحر، ص ۱۴۶ و آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۸۴ و ۲۵۸ و همو، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۲۰ و حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۲، ص ۵۳ و همو، معاد شناسی، ج ۵، ص ۳۰ و مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ص ۳۹۸.

۳-۲-۱- حسین بن منصور حلاج

در کتاب / اخبار الحلاج چنین آمده است:

عن الشيخ إبراهيم بن عمران النيلي أنه قال: سمعت
الحلاج يقول: النقطة أصل كل خط ... ومن هذا قلت: ما
رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه.^۱

محقق کتاب در این باره نوشته است:

اما الجملة الاخيرة فهي مثل مشهور نسبه عزالدين
المقدسي في شرح حال الاولياء (مخطوط المتحف
البريطاني ۱۶۴۱ ورقه ۲۵۳) الى الحلاج...^۲

۳-۲-۲- محمد بن واسع

در بیشتر مصادر پیشین متصوفه، عبارت «ما رأيت شيئاً الا و
رأيت الله فيه» به محمد بن واسع نسبت داده شده است.

در کتاب / التعرف لمذهب التصوف که از مهم ترین کتاب های
پیشین اهل تصوف است آمده است:

قال محمد بن واسع: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه.
وقال غيره: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله.^۳

۱. ماسینیون، لويس، اخبار الحلاج، ص ۲۰.

۲. همان.

۳. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهيم، التعرف، ص ۳۸.

درکشف المحجوب نیز می نویسد:

محمّد بن واسع کوید رح ما رأيت شيئا قط ألا ورأيت

الله فيه... شبلي کوید رح ما رأيت شيئا قط ألا الله...^۱

همچنین در مشرع الخصوص إلى معاني النصوص آمده است:

نقل الثوري وابن عطاء والجنيد عن

محمد بن واسع: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه. وعن

غيره: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله.^۲

۳-۲-۲-۳- ابوبکر، عمرو عثمان

گرچه در آثار پیشین صوفیه این عبارت به محمد بن واسع نسبت

داده می شد؛ اما در دوره های پسین این عبارت و مانندهای آن را به

عنوان سخنان سه خلیفه اول نشر دادند.

۱. هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، ص ۴۲۸.

۲. مهائمی، علاء الدین علی بن احمد، مشرع الخصوص، ص ۳۵. نیز نک:

ترمذی، حکیم محمد بن علی، ادب النفس، ص ۵۵ و مستملی بخاری،

اسماعیل، شرح التعریف، ج ۲، ص ۷۵۳ و قشیری، ابوالقاسم، نحو القلوب،

ص ۶ و عطار نیشابوری، فرید الدین، تذکرة الاولیاء، ص ۴۹ و سلطان ولد،

بهاء الدین محمد، معارف، ص ۱۱۸ و غزالی، ابوحامد محمد، مکاتیب فارسی

غزالی، ص ۱۹ و عراقی، فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر، لمعات، ص ۵۵ (در دو

مصدر اخیر پیش از «إلا» واژه «قط» هست.)

اولین بار این نسبت را در تالیفات عین القضاات همدانی می‌بینیم^۱ اما این ابن عربی بوده که نقش مهمی در شهرت این انتساب داشته است؛ او بارها عبارت «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله» را به ابوبکر نسبت داده است.^۲

او همچنین عبارت «ما رأیت شیئاً الا رأیت الله بعده» را به عثمان بن عفان^۳ و عبارت «ما رأیت شیئاً الا رأیت الله معه» را به عمر بن خطاب نسبت داده است.^۴

ابن عربی در جایی دیگر جملات سه‌گانه بالا را کنار هم آورده، به سه خلیفه نسبت داده است و در ادامه، جملاتی فراوان شبیه به آن جملات و در همان راستا از زبان گویندگانی ناشناس پرداخته است:

قال الصدیق رضی الله عنه: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله قبله. وقال الفاروق رضی الله عنه: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله معه. وروی عن عثمان رضی الله عنه: ما رأیت

۱. عین القضاات همدانی، عبدالله بن محمد، شکوی الغریب، ص ۳۵.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه (دارالصادر)، ج ۱، ص ۱۱۰، ۴۱۵، ۴۸۳، ۵۸۴ و ۶۰۷ و ج ۲، ص ۳۵۶، ۴۵۴، ۵۱۴ و ۵۶۷ و ج ۳، ص ۱۱۶، ۱۴۷، ۲۳۹ و ۳۷۸ و ۵۵۹ و ج ۴، ص ۷ و ۵۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۰۷.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۷۸.

شیئا إلا رأیت الله بعده. ومنهم من قال: ما رأیت شیئا إلا رأیت الله عنده. ومنهم من قال: ما رأیت شیئا إلا رأیت الله فيه. ومنهم من قال: ما رأیت شیئا حین رأیت. ومنهم من قال: ما رأیت شیئا. ومنهم من قال: من رآه لم یر شیئا. ومنهم من قال: لا یری إلا فی شیء...^۱

انتساب این عبارات به ابوبکر و عمرو عثمان پس از ابن عربی در میان نویسندگان دیگر رایج گشته است.^۲

۳-۲-۲-۴- امام علی (علیه السلام)

عین القضاة در تمهیدات می نویسد:

علی بن ابی طالب علیه السلام از این حال چنین بیان می کند: ما نظرت فی شیء إلا ورأیت الله فيه.^۳

۱. همو، مجموعه رسائل ابن عربی، ج: ۱، کتاب الاعلام باشارات اهل الالهام، ص ۲.

۲. ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، رسائل ابن سبعین، ص ۲۳ و جیلی، عبدالکریم، الاسفار عن رسالة الانوار، ص ۷۴ و ۱۱۷ و همو، الانسان الكامل، ص ۴۱ و شاذلی، عبدالقادر، الکواکب الزاهرة، ص ۲۱۴ و میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، ص ۴۰ و شعرانی، عبد الوهاب، البواقیت و الجواهر، ص ۵۱۵ و نابلسی، عبدالغنی، جواهر النصوص، ج ۱، ص ۳۲۴ و ج ۲، ص ۲۴.

۳. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.

البته پیش تر ذکر شد که همودر جایی دیگر این سخن را به ابوبکر نسبت داده است:

قال ابوبکر الصديق رضى الله عنه: ما نظرت فى
شئ إلا ورأيت الله قبله.^۱

یحیی باخرزی در اوراد الاحباب و فصوص الآداب نوشته است:

على بن ابي طالب رضى الله عنه گفت: لم اعبد ربّا
لم اره. و هم او فرموده است که: ما نظرت فى شئ إلا و
رأيت الله فيه.^۲

نگارش این کتاب در سال ۷۲۴ ق به پایان رسیده است.^۳

عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰ ق) در لطائف الاعلام فى اشارات اهل
الإلهام می نویسد:

قال على كرم الله وجهه: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله
فيه.^۴

بابا رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی در نصوص الخصوص
فى ترجمة الفصوص می نویسد:

۱. همو، شکوی الغریب، ص ۳۵.

۲. باخرزی، یحیی، اوراد الاحباب، ص ۳۰۰.

۳. همان، ص ۳۷۵.

۴. کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام، ج ۱، ص ۱۹۱.

«ما رأیت شیئا إلّا ورأیت الله فیه» هم منقول است از

اسدالله الغالب علی بن ابی طالب کرم الله وجهه [که]

گفته است.^۱

نگارش این کتاب در سال ۷۴۳ ق به پایان رسیده است.^۲

به هر روی، این انتساب اگرچه هیچ گونه سند پذیرفتنی ندارد، در

کتب پسینیان مشهور شده است.^۳

۱. شیرازی (بابا رکن)، مسعود بن عبدالله، نصوص الخصوص، ج ۱، ص ۵۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۶.

۳. عبدالله قطب، ابن محیی، مکاتیب عبدالله قطب، ص ۲۵۲ و ملاصدرای شیرازی، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۱، ص ۳۱۷ و همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۳۸۸ و همو، ایفاظ النائمین، ص ۴۶ و همو، مفاتیح الغیب، ص ۶۰ و ۲۴۳ و همو، شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۵۰ و ج ۳، ص ۶۱ و ۴۳۲ و مازندرانی، محمد صالح بن احمد (مولی صالح)، شرح الکافی، ج ۳، ص ۱۰۸ و ۱۲۹ و فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملاحسن)، انوار الحکمة، ص ۴۱ و همو، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۷۰ و قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۱۷، ۲۲۱، ۴۴۵ و ۶۶۷ و ج ۲، ص ۲۷۵ و سبزواری، ملاهادی، شرح مثنوی، ج ۱، ص ۷۰ و ۱۰۰ و طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۶۳ و حسینی تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، ص ۱۹۱ و حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۲۳۴.

واما سید حیدر آملی در تفسیر المحيط الاعظم گوینده این عبارت را امیر المؤمنین (علیه السلام) نمی داند؛ چرا که پس از نقل دو روایت از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می نویسد:

وقال غيره: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه قبله. و قال أمير المؤمنين عليه السلام: مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة.^۱

۳-۲-۵- امام صادق (علیه السلام)

در برخی کتب هم روزگار ما این جمله را به امام صادق (علیه السلام) نیز نسبت داده اند.

میرزا جواد ملکی تبریزی در رساله لقاء الله می نویسد:

امام صادق علیه السلام می فرماید: ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله و معه و بعده.^۲

شاگرد او نیز همین نسبت را در کتاب های خود تکرار کرده است.^۳

۱. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۲، ص ۵۲۴.

۲. ملکی تبریزی، جواد، رساله لقاء الله، ص ۲۹.

۳. خمینی، سید روح الله، تفسیر سوره حمد، ص ۱۵۸ و همو، شرح دعاء السحر، ص ۱۴۶ و همو، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۹۰.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۰۵

این نسبت همچنین به آثار سید محمد حسین حسینی تهرانی^۱ و نیز مرتضی مطهری^۲ راه یافته است.

۳-۲-۲-۶- بایزید بسطامی

سلطان ولد در *انتها نامه* می نویسد:

نه منقول است از ابایزید قدس الله سره العزیز که
فرمود: ما رأیت شیئا الا ورأیت الله فیه، در هر چه نظر کردم
خدا را دیدم؟^۳

۳-۲-۲-۷- مولوی

در *مناقب العارفین* آمده است:

منقول است که روزی حضرت مولانا در سماع تواجد
عظیم نموده حالات بی نهایت کرد و در اثنای آن حالت
فرمود که ما رأیت شیئا الا ورأیت الله فیه؛ از ناگاه درویشی
صاحب دل نعره زنان پیش آمد که هر چند که
گستاخیست، اما بر مستان نگیرند، این لفظ فیه ظرفیت

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۲، ص ۵۳ و همو، معاد شناسی، ج ۵، ص ۳۰.

۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۳۹۸.

۳. سلطان ولد، بهاء الدین محمد، انتها نامه، ص ۴.

راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جائز نیست...^۱

اگر این داستان، راست باشد باید گفت: مولوی این جمله را تکرار و به آن تمثیل نموده است نه آنکه آن را انشاء کرده باشد؛ زیرا این جمله در آثار پیش از او فراوان گزارش شده است.

۳-۲-۲-۸- گوینده‌ای ناشناس

بسیاری از نویسندگان متصوفه و غیر آنها، هنگام نقل عبارت مورد پژوهش، از الفاظی سربسته و مبهم مانند: «قیل»، «بعض الاولیاء»، «بعض الصوفیه»، «بعض العاشقین»، «بعض اهل المعانی»، «بعض المشایخ» استفاده کرده‌اند که از آن برمی‌آید انتساب آن به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نزد ایشان پذیرفته نبوده است.^۲

۱. افلاکی، احمد بن اخی ناطور، مناقب العارفين، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، شرح الفخر الرازی علی الاشارات، ج ۲، ص ۱۱۸ و همو، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۹، ص ۴۴۹ و مازندرانی، محمد صالح بن احمد (مولی صالح)، شرح الکافی، ج ۹، ص ۴۰۰ و مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۱ و بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، ج ۵، ص ۳۴۴ و بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان، ج ۱، ص ۱۲۷، ۱۷۴ و ۲۲۷ و مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق، ج ۱۴، ص ۴۷۹ و غزالی، ابوحامد محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۲۷۹ و نجم الدین کبری، احمد، فوائذ الجمال، ص ۲۴۴ و نسفی،

۳-۲-۳- نتیجه

۱. عبارت «ما رأیت شیئاً إلا رأیت الله فیهِ» ومانندهای آن که امروزه به عنوان حدیث مشهور شده اند اولین بار در آثار صوفیان گزارش شده است.

۲. این عبارت در کتب پیشینیان متصوفه، به مشایخ صوفیه، خصوصاً محمد بن واسع نسبت داده شده است.

۳. انتساب این سخن به امیرالمؤمنین یا امام صادق (علیه السلام) و یا خلفای سه گانه هیچ سندی ندارد.

بنابراین به نظر می رسد این عبارت نیز مانند بسیاری از عبارات مشهور صوفیه به اشتباه یا به عمد به عنوان حدیث تلقی شده است.

۳-۳- حدیث «لا هُوَ إِلَّا هُوَ»

ذکر «يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ» گرچه در برخی مصادر قدیمی متصوفه یافت می شود اما استناد به آن به عنوان روایتی دال بر وحدت وجود در میان برخی از پسینیان از اهل عرفان رواج یافته است. البته باید توجه

عزیزالدین، بیان التنزیل، ص ۱۵۹ و تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی، شرح منازل السائرین، ص ۳۱۴ و کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام، ج ۱، ص ۲۸۰ و سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی سمنانی، ص ۱۲۰ و دمشقی (ابن قیم الجوزیه)، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر، مدارج السالکین، ص ۶۰۸ و فناری، شمس الدین محمد حمزه، مصباح الأنس، ص ۲۶۸.

داشت که تعبیر «لا هو الا هو» به عنوان جمله‌ای خبری - و نه «یا من لا هو الا هو» به عنوان دعایی مأثور - برای بیان و معرفی وحدت وجود - و نه دلیلی بر آن - در میان متصوفه سابقه‌ای دراز دارد که در فصل آینده برخی سخنان را در این باره گزارش خواهیم نمود اما در اینجا ابتدا سیر گزارش آن ذکر را در متون متصوفه و غیر آنها نشان می‌دهیم سپس به بررسی سند آن ذکر در متون روایی می‌پردازیم.

۳-۳-۱- ذکر «یا من لا هو الا هو» در آثار متصوفه و غیر آنها (بجز

منابع روایی)

۳-۳-۱-۱- «یا من لا هو الا هو» ضمن دعایی با الفاظی ویژه

در آثار موجود اولین بار این ذکر را در قوت القلوب ابوطالب مکی (م ۳۸۶ ق) می‌بینیم؛ او این عبارت را در ضمن دعایی طولانی - که تنها به «مأثوره» بودن آن بدون ذکر گوینده‌اش اشاره کرده - آورده است. وی می‌گوید این دعا از جمله اخباری است که درباره اسم اعظم خدا وارد شده است:

و ليقبل هذه الكلمات المنثورة فإنها مما روى في اسم
الله سبحانه وتعالى الأعظم بأخبار في ذلك مأثورة: «اللهم
إني أسألك بأن الحمد لك لا إله إلا أنت الحنان المنان
بديع السموات والأرض ذو الجلال والإكرام... اللهم إني

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۰۹

أدعوك باسمك المكنون المخزون المنزل السلام، الطهر
الطاهر، القدس المقدس، يا دهر، يا ديهور، يا ديهار، يا أبد
يا أزل، يا من لم يزل، ولا يزول، هو يا هو، لا إله إلا هو، يا
من لا هو إلا هو، يا من لا يعلم ما هو إلا هو، يا كان يا كينان
يا روح يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكنون
لكل كون اهيا شراها أذنای أصباوث^۱ يا مجلى عظام
الأمور...اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد كما
صلّيت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد
وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل
إبراهيم إنك حميد مجيد.^۲

الفاظی غریب چون «دیهار» و «دیهور» به عنوان اسماء خداوند در
این دعا قابل تأمل است.

عين القضاة همدانی (م ۵۲۵ق) نیز بخشی از این دعا (اللهم انی
ادعوك باسمك المكنون... تا آخر) را - که ذکر مورد نظر را شامل است -
با عباراتی تقریباً یکسان و به عنوان «دعایی مجرب و مروی از ائمه
کبار» گزارش کرده است.^۳

۱. گفته شده این چهار لفظ به زبان عبری است.

۲. مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معامله المحبوب، ج ۱، ص ۲۲.

۳. عين القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۳۸.

همچنین شهاب‌الدین سهروردی شافعی (م ۶۲۳ ق)^۱ از سران صوفیه، همان بخش را در کنار دعا‌هایی دیگر در بابی با عنوان «استقبال النهار و الأدب فيه و العمل» در کتاب *عوارف المعارف* آورده است.^۲

فخر رازی متکلم اشعری (م ۶۰۶ ق) می‌گوید این «ذکر شریف» را در برخی کتاب‌ها دیده است:

یا هو، یا من لا هو الا هو، یا من لا اله الا هو، یا ازل، یا
أبد، یا دهر، یا دیهار، یا دیهور، یا من هو الحی الذی لا
یموت.^۳

نظام نیشابوری (م پس از ۷۲۸ ق) نیز در تفسیر خود می‌نویسد:

و من جملة الأذکار الشریفة: یا هو یا من لا هو الا هو، یا
أزل یا أبد یا دهر یا دیهور یا من هو الحی الذی لا یموت. و
لقد لقننی بعض المشایخ من الذکر: یا هو یا من هو هو یا
من لا هو الا هو یا من لا هو بلا هو الا هو. فالأول فناء عما
سوی الله، والثانی فناء فی الله، والثالث فناء عما سوی
الذات، والرابع فناء عن الفناء عما سوی الذات.^۴

۱. با شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷ ق) ملقب به شیخ اشراق اشتباه نشود.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص، *عوارف المعارف*، ج ۲، ص ۴۲۲.

۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ج ۱، ص ۱۴۰.

۴. نیشابوری، نظام، *تفسیر غرائب القرآن*، ج ۱، ص ۷۳.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۱۱

۳-۱-۲- ذکر «یا من لا هوالا هو» به تنهایی یا در ضمن روایتی از

امیرالمؤمنین (علیه السلام)

از این ذکر در آثار اهل فلسفه و عرفان همچون میرداماد (م ۱۰۴۱ق)^۱، ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق)^۲ و فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) یاد شده که در مورد دو نفر اخیر همراه با استناد به آن برای اثبات وحدت وجود بوده است. چنان که فیض کاشانی ذیل عنوان «اعتباری بودن ایجاد»، عالم را تجلی ذات خدا در صورت های مختلف دانسته و جز ذات خدا را موجود نمی داند و به عنوان شاهد این مطلب در کنار آیات و روایاتی چون «کل شیء هالک الا وجهه» و «کنت کنزاً مخفياً» به این ذکر استناد می کند.^۳

قاضی سعید قمی نیز به این ذکر اشاره کرده و وحدت وجود را نتیجه گرفته است:

... فالتنزيه في هذا المقام لبيان ان لا ذات سواه ولا

شيئية لما عداه ولا وجود لما سواه والتحميد لبيان انه

۱. میرداماد، محمد باقر، جذوات و مواقیت، ص ۱۹۸.

۲. ملاصدرا، شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، ص ۵۰.

۳. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: الکلمات المخزونه، ص ۵۰.

الظاهر الباطن الاول الآخرو فی الادعية یا هویا من لا هو
الا هو اشارة الى مقام التنزیه...^۱

سید محمد حسین حسینی تهرانی روایتی از توحید صدوق
مشمول بر این ذکر آورده^۲ و در چند جا از آثار خود برای اثبات وحدت
وجود بدان استناد کرده است.^۳

حسن زاده آملی نیز ذکر «یا هویا من لا هو الا هو» را از تفسیر
مجمع البیان - او نیز از توحید صدوق - نقل کرده و از آن برای اثبات
وحدت وجود بهره برده است.^۴

۳-۳-۲- ذکر «یا من لا هو الا هو» در منابع روایی

۱. شیخ صدوق متنی مشتمل بر این ذکر را ضمن روایتی طولانی از
وهب بن وهب از امام باقر و آن حضرت از پدرشان از امیرالمؤمنین (علیه السلام)
نقل می کند. این متن - با تقطیع جملاتی از آخر آن - چنین است:

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: رَأَيْتُ الْخَضِرَ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ
بَلِيلَةٍ فَقُلْتُ لَهُ عَلِمَنِي شَيْئاً أَنْصَرِيهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ فَقَالَ قُلْ

۱. قمی، قاضی سعید، اسرار العبادات، ص ۲۷۸. نیز نک: همو، شرح الاربعین، ص ۱۰۰.

۲. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۳، ص ۲۶۷.

۳. همو، مهردادبان، ص ۱۶۷ و ۲۱۴ و همو، توحید علمی و عینی، ص ۲۴۳.

۴. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۶، ص ۲۰۰.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۱۳

يَا هُوَا مَنْ لَا هُوَا إِلَّا هُوَ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ قَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ
اللَّهِ فَقَالَ لِي يَا عَلِيُّ عَلِمْتَ الْإِسْمَ الْأَعْظَمَ فَكَانَ عَلَى
لِسَانِي يَوْمَ بَدْرٍ وَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَلَمَّا
فَرَّجَ قَالَ يَا هُوَا مَنْ لَا هُوَا إِلَّا هُوَ اغْفِرْ لِي وَانصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ
الْكَافِرِينَ وَكَانَ عَلَى يَقُولِ ذَلِكَ يَوْمَ صِفِّينَ وَهُوَ يَطَارِدُ
فَقَالَ لَهُ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا هَذِهِ الْكِنَايَاتُ قَالَ
إِسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ وَعِمَادُ التَّوْحِيدِ لِلَّهِ...^۱

طبرسی در مجمع البیان^۲ و ابن فهد در عده الداعی این متن را از
شیخ صدوق روایت کرده اند.^۳

۲. حسن بن فضل بن حسن طبرسی در مکارم الاخلاق این
عبارت را به امیرالمؤمنین (علیه السلام) نسبت داده است:

وَمِنْ دَعَاءِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَاجَةِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا
شَرِيكَ لَهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَنْعَمَتُهُ تَتِمُّ

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۸۹.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۸۶۰.

۳. ابن فهد حلی، احمد بن محمد، عده الداعی ونجاح الساعی، ص ۲۷۹. نیز
نک: کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح (جنة الأمان الواقية)،
صص ۳۱۲-۳۱۱.

الصَّالِحَاتِ يَا هُوَا مَنْ هُوَ هُوَا مَنْ لَيْسَ هُوَ إِلَّا هُوَا هُوَا
مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ.^۱

۳. سید علی بن طاووس در مهج الدعوات این عبارت را به
حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت داده است:

...ورأيت رواية أخرى في دعاء إبراهيم لما دحا به إلى
النار فنجاه الله به وذكر رواته أنه من السرائر العظيمة و
القدر الكبير عند الله سبحانه وتعالى فقال ما هذا لفظه.
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ... يَا اللَّهُ يَا هُوَا هُوَا مَنْ لَيْسَ
كَهُوَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ ... يَا أَهْيَا شَرَاهِيَا أَذُونِي أَصْبَاوُثُ ...^۲

الفاظ «اهیا»، «شراهیا» و «اصباوُث» و مشابهت آن با دعایی که از
مکی، عین القضاة و... نقل کردیم قابل توجه است.

۴. سید علی بن طاووس طلسمی برای گذاشتن در عمامه آورده و
روایت کرده است که جبرئیل آن را برای پیامبر صلی الله علیه و آله آورد و دستور داد آن
را در سر نیزه امیرالمؤمنین علیه السلام قرار دهد؛ سپس می نویسد: در برخی
روایات ذکر شده که تفسیر این کلمات چنین است:

۱. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، ص ۳۴۶.

۲. ابن طاووس، علی بن موسی، مهج الدعوات، صص ۳۰۷-۳۰۶.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۱۵

يَا مَنْ هُوَ يَا مَنْ لَيْسَ هُوَ إِلَّا هُوَ يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ يَا حَيًّا لَا
يَمُوتُ يَا حَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ صَلِّ عَلَى
مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَكُنْ لِفُلَانِ بْنِ فُلَانٍ دِرْعاً حَصِيناً وَ
حِصْناً مَنِيعاً يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.^۱

سید عبدالله شبر با قدری تفاوت آن را از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده
است.^۲ وی دعای مشابه دیگری نیز آورده است:

بسم الله الرحمن الرحيم. يا هو، يا من هو هو. يا من
ليس هو إلا هو. صل على محمد وآل محمد واجعل
لحاملي كتابي هذا...^۳

۳-۳-۳- بررسی سند ذکر «یا من لا هو الا هو»

ابتدا باید توجه داشت که دعای مشتمل بر این ذکر که در بخش
اول از ابوطالب مکی، عین القضاة و دیگران نقل شد در هیچ یک از
منابع روایی شیعه و سنی وجود ندارد. تعابیر خاص موجود در آن
همچون «یا دهر، یا دیهور، یا دیهار» نیز در هیچ منبع روایی یافت نشد.

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، الامان، صص ۸۳-۸۲.

۲. شبر، عبدالله، طب الائمة علیهم السلام، ص ۳۴۹.

۳. همان، ص ۳۵۰.

اما بررسی سند ذکر «یا من لا هو الا هو» در کتاب های روایی که در بالا بیان شد - به همان ترتیب - به شرح زیر است:

۱. روایت شیخ صدوق در کتاب توحید:

شیخ صدوق این روایت را با هفت واسطه زیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است:

الف. ابو محمد جعفر بن علی بن احمد الفقیه القمی

ابن داود توثیق او را به رجال شیخ طوسی نسبت داده است؛^۱ اما در نسخه موجود رجال یافت نشد.^۲ از مشایخ صدوق بوده که بارها بر او ترصّی نموده است.^۳

ب. ابوسعید عبدان بن الفضل

مجهول است و نه در کتب رجال یاد شده است؛^۴ و نه حدیث دیگری از او نقل شده است.

۱. حلی، حسن بن علی بن داود، الرجال، ص ۸۶.

۲. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، ص ۴۱۸.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۸۸، ۴۱۷ و ۴۴۱ و همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۷۹ و همو، معانی الأخبار، ص ۶.

۴. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۳۶۴.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۱۷

ج. ابوالحسن محمد بن یعقوب بن محمد بن یوسف بن جعفر بن ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب مجهول است و نه در کتب رجال یاد شده^۱ و نه حدیث دیگری از او نقل شده است.

د. ابوبکر محمد بن احمد بن شجاع الفرغانی مجهول است و نه در کتب رجال یاد شده^۲ و نه حدیث دیگری از او نقل شده است.

ه. ابوالحسن محمد بن الحماة العنبری مجهول است و نه در کتب رجال یاد شده^۳ و نه حدیث دیگری از او نقل شده است. در کتاب معانی الاخبار نام و کنیه اش مقلوب است: «ابو محمد الحسن بن الحماة العنبری»^۴

و. اسماعیل بن عبدالجلیل البرقی مجهول است و نه در کتب رجال^۵ و نه در اسناد احادیث دیگریاد نشده است.

۱. همان، ج ۷، ص ۳۷۵.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۰.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۷۹.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، معانی الاخبار، صص ۷-۶.

۵. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۴۶.

ز. ابوالبختری وهب بن وهب القرشی

نجاشی او را کذاب دانسته است. شیخ طوسی او را عامی و بسیار ضعیف و متفرداتش را متروک خوانده است. ابن غضائری او را کذاب و عامی شمرده است. فضل بن شاذان او را از دروغ‌گوترین مردم دانسته است. کشی از امام رضا علیه السلام نقل کرده که آن حضرت بردروغ‌گویی ابوالبختری شهادت داده است.^۱ او قاضی حکومت بود^۲ و در بین اهل سنت نیز به دروغ‌گویی مشهور است.^۳

بنابراین پنج تن از واسطه‌ها کاملاً مجهول و یکی از آنها عامی و کذاب است و در مجموع سند بسیار ضعیف است.

۲. روایت طبرسی در مکارم الاخلاق:

طبرسی از عالمان قرن ششم بوده^۴ و سندی برای این دعا ذکر نکرده است؛ بنابراین روایت ضعیف و مرسل است.

۱. خوئی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۲۰، صص ۲۳۵-۲۳۲.

۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء (تتمة کتاب الفهرست للشیخ أبی جعفر الطوسی)، ص ۱۲۷.

۳. ابن سعد، محمد بن منیع، الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۴۰ و خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، صص ۴۶۱-۴۵۷ و ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق، ج ۶۳، صص ۴۰۸-۴۰۶.

۴. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة، ج ۲۲، ص ۱۴۶.

۳. روایت سید علی بن طاوس در مهج الدعوات:

ابن طاوس نوشتن این کتاب را در سال ۶۶۲ به پایان برده^۱ و تعیین نکرده این دعا را در کدام کتاب دیده و منبعش چیست؛ بنابراین این روایت نیز، ضعیف، مرسل و مجهول است.

۴. روایت سید علی بن طاوس و شبّر (طلسم):

نه ابن طاوس و نه شبّر سندی برای روایت خود ذکر نکرده‌اند. دعای دوم شبّر نیز بدون سند است.

نتیجه آنکه بنا بر جستجوی نگارنده، هیچ یک از روایاتی که در آن عبارت «یا من لا هوالا هو» آمده است، دارای سند معتبری نیست.

۳-۴- حدیث «حبل»

عبارتی است منقول از رسول خدا ﷺ که فرموده‌اند:

«لودلیم بحبل الی الارض السابعة لهبط علی الله»

اگر با ریسمانی به سوی زمین هفتم آویزان شوید آن

ریسمان بر خدا می افتد.

۱. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، تعلیقه أمل الآمل، ص ۲۱۷.

۳-۴-۱- استناد به این متن در متون صوفیه و عرفا

این متن که در واقع جمله‌ای از یک حدیث طولانی نبوی است و به چند صورت با الفاظی کمی متفاوت نقل شده است مورد توجه برخی از اهل تصوف قرار گرفته است.

براساس متون موجود اولین کسی که از میان متصوفه به این حدیث استناد کرده ابن عربی است. وی در *فصوص و فتوحات* از این حدیث برای تبیین و توجیه مبانی خود بهره برده است.^۱
پس از او شاگردش صدرالدین قونوی به این حدیث اشاره کرده است.^۲

سعیدالدین فرغانی^۳، عبدالرزاق کاشانی^۴ و داود قیصری^۵ نیز از جمله کسانی‌اند که در آثار خود به این حدیث استناد کرده‌اند.

-
۱. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة* (عثمان یحیی)، ج ۷، ص ۳۷۰ و ج ۱۰، ص ۱۷۸ و همو، *فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۷۳ و ۱۷۱.
 ۲. قونوی، صدرالدین، *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۳۴۳.
 ۳. فرغانی، سعیدالدین، *مشارق الدراری*، ص ۵۰۴.
 ۴. کاشانی، عبدالرزاق، *مجموعه رسائل ومصنفات کاشانی*، ص ۴۲۵.
 ۵. قیصری، داود، *رسائل قیصری*، ص ۵۶.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۲۱

پس از اینها سید حیدر آملی، مروج مبانی ابن عربی در میان شیعه، این حدیث را در آثار خود به کار برده است.^۱ او این حدیث را از جمله دلائل توحید اولیاء در برابر توحید انبیاء دانسته است.^۲

این حدیث نظر ملاصدرا را نیز جلب کرده، آن را از جمله مستندات وحدت وجود دانسته است.^۳

سید روح الله خمینی^۴، سید محمد حسین تهرانی^۵، سید جلال الدین آشتیانی^۶ و حسن حسن زاده آملی^۷ نیز از معاصرانی اند که به این حدیث در جهت تبیین وحدت وجود استناد کرده اند.

۱. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۱۶ و همو، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۵، ص ۲۶۳.

۲. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۵ و همو، جامع الاسرار، ص ۸۴.

۳. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۶۶ و همو، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۶، ص ۱۴۲.

۴. خمینی، سید روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأئس، ص ۲۳۶ و همو، تفسیر سوره حمد، ص ۵۱ و ۱۷۷.

۵. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، معاد شناسی، ج ۴، صص ۲۸۸ - ۲۸۷.

۶. ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، مقدمه آشتیانی، ص ۱۱۷.

۷. حسن زاده آملی، حسن، مدد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۷۱ و همو، هزار و یک کلمه، ج ۵، ص ۲۰۱.

۳۲۲ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

۳-۴-۲- حدیث حبل در منابع روایی و اسناد آن

این حدیث در منابع روایی پیشین و پسین امامیه وجود ندارد، اما در منابع حدیثی سنی با الفاظی متفاوت گزارش شده است که به ترتیب تاریخی بدین شرح اند:

۳-۴-۲-۱- روایت عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ق)

قال عبدالرزاق عن معمر عن قتادة قال بينا النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه إذ مرت سحاب فقال النبي صلى الله عليه وسلم أتدرون ما هذه؟ هذه العنان هذه رويا أهل الأرض يسوقها الله إلى قوم لا يعبدونه ثم قال أتدرون ما هذه السماء؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال هذه السماء موج مكفوف وسقف محفوظ ثم قال أتدرون ما فوق ذلك؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال فوق ذلك سماء أخرى حتى عد سبع سماوات ويقول أتدرون ما بينهما؟ ثم يقول ما بينهما خمس مائة عام ثم قال أتدرون ما فوق ذلك؟ قال فوق ذلك العرش ثم قال أتدرون كم ما بينهما؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال بينهما خمس مائة سنة ثم قال أتدرون ما هذه الأرض؟ قالوا الله ورسوله أعلم

قال هذه الأرض ثم قال أتدرون ما تحت ذلك؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال تحت ذلك أرض أخرى ثم قال أتدرون كم بينهما؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال بينهما مسيرة خمسمائة سنة حتى عد سبع أرضين ثم قال والذي نفسى بيده لو دلى رجل بحبل حتى يبلغ أسفل الأرض السابعة لهبط على الله ثم قال هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم.^۱

همین روایت را - با تفاوت جزئی در بعضی الفاظ - طبری در جامع البیان از عبدالاعلی از ابن ثور از معمر از قتاده نقل کرده است.^۲

اشکال سند این روایت در هر دو کتاب این است که واسطه میان قتاده (۶۱-۱۱۸ق) که از تابعین بوده است تا رسول خدا ﷺ مشخص نیست و روایت مرسل و ضعیف است.

۳-۴-۲- روایت احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)

حَدَّثَنَا سُريج، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ مَرَّتْ سَحَابَةٌ

۱. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۰۰.

۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان، ج ۲۸، ص ۱۹۵.

فَقَالَ: أَتَذَرُونَ مَا هَذِهِ؟... ثُمَّ قَالَ: وَأَيْمُ اللَّهِ، لَوْ دَلَّيْتُكُمْ أَحَدَكُمْ بِحَبْلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى السَّابِعَةِ، لَهَبِطْتُ ثُمَّ قَرَأَ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^۱

هیثمی در مجمع الزوائد می گوید که در سند این روایت حکم بن عبدالملک وجود دارد که متروک الحدیث است.^۲ و در جایی دیگر او را ضعیف خوانده است.^۳ اشکال دیگری در این سند وجود دارد که ذیل روایت پس از این بیان خواهد شد.

۳-۴-۲-۳- روایت ترمذی (م ۲۷۹ق)

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ الْمَعْنَى وَاحِدٌ، قَالُوا: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَ الْحَسَنُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: بَيْنَمَا نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ وَأَصْحَابُهُ؛ إِذْ أَتَى عَلَيْهِمْ سَحَابٌ فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ تَذَرُونَ مَا هَذَا؟»... ثُمَّ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ: لَوَأْنَكُم دَلَّيْتُكُمْ رَجُلًا بِحَبْلٍ إِلَى

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، ج ۱۴، ص ۴۲۲.

۲. هیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۷۶.

۳. همان، ج ۷، ص ۱۲۱.

الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَّطَ عَلَى اللَّهِ» ثُمَّ قَرَأَ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَ
الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.^۱

ترمذی پس از نقل این حدیث می‌گوید:

هذا حدیث غریب من هذا الوجه ویروی عن ایوب و

یونس بن عبید وعلی بن زید قالوا لم یسمع الحسن من

أبی هريرة.^۲

بنابراین به جهت عدم امکان روایت حسن بصری از ابوهریره

احتمال تدلیس و جعل در این سند وجود دارد و از درجه اعتبار ساقط

است. این اشکال در روایت احمد بن حنبل هم جاری است. چرا که

صدر هر دو سند تا قتاده مشترک است.

۳-۴-۲-۴- روایت طبرانی (م ۳۶۰ق)

حدثنا علی قال نا الحسین بن عیسی بن میسرۃ

الرازی قال نا سلمۃ بن الفضل قال نا أبو جعفر الرازی عن

قتاده عن الحسن عن الأحنف بن قیس عن العباس بن

عبدالمطلب عن النبی قال والذی نفسی بیده لودلیتم

أحدکم بحبل إلى الأرض السابعة لقدم علی ربه عزوجل

۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۴۰.

۲. همان، ص ۲۴۱.

ثم تلا هو الأول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليم.^۱

طبرانی این گونه به سند این حدیث اشکال می‌کند:

لم يرو هذا الحديث عن قتادة إلا أبو جعفر ولا عن
أبي جعفر إلا سلمة تفرد به الحسين بن عيسى بن ميسرة
الرازي.^۲

۳-۴-۲-۵- روایت بزار (م ۲۹۲ ق) و بیهقی (م ۴۵۸ ق)

ابن کثیر پس از نقل این حدیث از سنن ترمذی می‌گوید:

ورواه الحافظ أبو بكر البزارو البيهقي من حديث أبي ذر
الغفاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لا يصح
إسناده والله أعلم.^۳

نتیجه اینکه این متن در منابع امامیه نقل نشده است و در منابع
سنی نیز سندی قابل اعتبار و بدون خدشه ندارد.

۳-۵- حدیث «وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ»

به رسول خدا و برخی امامان نسبت داده‌اند که فرموده‌اند:

۱. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، معجم الاوسط، ج ۴، ص ۲۴۸.

۲. همان، ص ۲۴۹.

۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، ج ۱، ص ۲۱.

«كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان»

خدا بود و چیزی با او نبود و او اکنون نیز همان گونه

است (چیزی با او نیست).

۳-۵-۱- استناد به این متن در آثار اهل عرفان

جمله اول این عبارت با همین الفاظ یا با الفاظی کمی متفاوت

(كان الله ولم يكن معه شيء) و بدون جمله دوم در کتب برخی از

متصوفه به عنوان حدیثی نبوی گزارش شده است^۱ اما در برخی متون،

جمله دوم به جمله اول اضافه شده است که اولین رد پای آن را در

ختم الاولیاء ترمذی (م بین ۲۹۵ تا ۳۰۰ ق) می بینیم آنجا که در جواب

پرسشی از معنای «كان الله ولا شيء معه» می نویسد:

الجواب: فی المرتبة التي يستحقها وجوده؛ ولذلك

تمم فقال: «وهو الآن على ما عليه كان». فان ذلك

الوصف ثابت له، سواء كان العالم اولم يكن.^۲

۱. سمعانی، احمد، روح الارواح، ص ۲۴۶ و بقلی شیرازی، روزبهان، شرح

شطحیات، ص ۱۵، ۱۱۳ و ۳۸۰ و نجم الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن

شاهاور، مرموزات اسدی، ص ۱۲ و نسفی، عزیزالدین، کشف الحقائق، ص ۲۱۵ و

عراقی، فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر، لمعات، ص ۵۲ و فرغانی، سعیدالدین،

مشارق الدراری، ص ۶۴۵ و جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، ص ۱۹.

۲. ترمذی، حکیم محمد بن علی، ختم الاولیاء، ص ۱۷۴.

قشیری نیز در *نحو القلوب* این دو جمله را باهم وبدون اشاره به حدیث بودن آن آورده است.^۱

روزبهان بقلی نیز به این دو جمله اشاره کرده است.^۲

اما ابن عربی جمله اول را به عنوان حدیث نبوی آورده سپس جمله دوم را ذکر و تصریح کرده که این جمله در حدیث نبوده و به آن اضافه گشته است.^۳ البته او مضمون این جمله را صحیح دانسته، و برایش تفسیری بیان کرده است^۴ که در فصل بررسی متن روایات به آن خواهیم پرداخت.

پس از او سید حیدر آملی نیز از این متن به ویژه جمله دوم برای تبیین وحدت وجود بهره برده است^۵ هر چند او نیز همچون ابن عربی آن را جزء حدیث نگرفته بلکه سخن عارفی از امت پیامبر دانسته است.^۶

۱. قشیری، ابوالقاسم، *نحو القلوب*، ص ۱۵۰.

۲. بقلی شیرازی، روزبهان، *تقسیم الخواطر*، ص ۳۷۲.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة* (عثمان یحیی)، ج ۱، ص ۲۹۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۲۶.

۵. آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار*، ص ۵۶ و همو، *تفسیر المحيط الاعظم*، ج ۲، ص ۴۲۷ و ۵۲۲.

۶. همو، *جامع الاسرار*، ص ۶۹۶ (از رساله نقد النقود).

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۲۹

فیض کاشانی نیز به این متن استناد کرده است.^۱ و البته او نیز گفته است که جمله دوم (و هو الآن کما کان) سخن عارفی بوده که پس از شنیدن آن حدیث (جمله اول) گفته است.^۲

قیصری (م ۷۵۱ ق) گوینده جمله دوم را جنید بغدادی (م ۲۹۸ ق) دانسته است.^۳ جامی، ملاصدرا و برخی دیگر نیز همین را گفته‌اند.^۴ و اما نوبت به برخی از معاصران که می‌رسد با نسبت دادن کل این دو جمله به امام معصوم روبرو می‌شویم:

سید محمد حسین طباطبایی در الرسائل التوحیدیه به این متن به عنوان حدیثی از امام هفتم استناد کرده است.^۵ سید محمد حسین حسینی تهرانی نیز می‌گوید منظور سید حیدر آملی که گفته این جمله (و هو الآن کما کان) از یکی از عارفان امت پیامبر است، امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌باشد.^۶

۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملاحسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: الکلمات المخزونة، ص ۵۰.

۲. همان.

۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۳۹۰.

۴. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص، ص ۶۷ و ملاصدرا، شیرازی، محمد بن ابراهیم، ایقاظ النائمین، ص ۳۰.

۵. طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۰.

۶. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، روح مجرد، ص ۹۲، پاورقی ۱۶.

همچنین سید جلال الدین آشتیانی آن را سخن صاحب ولایت کلیه، - ظاهراً منظورش امام - دانسته است.^۱ حسن زاده آملی نیز این متن را به امام کاظم (علیه السلام) نسبت داده است.^۲

۳-۵-۲- متن (كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان) و سند آن

در منابع حدیثی

باید دانست این متن به صورت ترکیب این دو جمله در هیچ یک از منابع حدیثی شیعه و سنی وجود ندارد؛ آنچه در منابع حدیثی آمده جمله اول این متن با الفاظی مشابه است^۳ ولی جمله دوم و مانده‌های آن^۴ در ادامه جمله اول وجود ندارد. در برخی از احادیث نیز جمله دوم یا هر دو جمله - یا مضامین آنها - آمده ولی با جملاتی در میان آن دو، که معنا را کاملاً با آنچه برخی وحدت وجودی‌ها اراده کرده‌اند متفاوت و بلکه متضاد می‌کند. در اینجا به برخی از این احادیث اشاره می‌شود.

۱. فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، ص ۳۶۲، تعلیقه ۱.

۲. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۸۱ و ۲۶۷.

۳. یعنی به صورت «لا شيء معه» در هیچ روایتی نیامده است اما «لا شيء غیره» و «لیس شيء معه» و مانند آن وارد شده است.

۴. «وهو الآن على ما عليه كان»، «فالآن كما كان».

۳-۵-۲-۱- احادیث شامل جمله اول

۱. نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، نَا خَالِدُ يَغْنِي ابْنُ الْحَارِثِ، نَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ قَالَ: أَتْبَأْنِي جَامِعُ بْنُ شَدَّادٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُخَرِّزٍ، عَنْ ابْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ فَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ.^۱

۲. ... فَقَالَ عِمْرَانُ الصَّابِيُّ أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَ عَمَّا خَلَقَ قَالَ سَأَلْتُ فَافْهَمُ أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ بِلَا حُدُودٍ وَلَا أَغْرَاضٍ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُتَبَدِّعًا مُخْتَلِفًا بِأَغْرَاضٍ وَ حُدُودٍ...^۲

۳. ... قَالَ لَهُ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْخَالِقِ إِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ أَلَيْسَ قَدْ تَغَيَّرَ بِخَلْقِهِ الْخَلْقُ قَالَ الرِّضَا لَمْ يَتَغَيَّرْ عَزَّ وَ جَلَّ بِخَلْقِ الْخَلْقِ وَ لَكِنَّ الْخَلْقَ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ...^۳

۱. نسائی، احمد بن علی، السنن الکبری، ج ۶، ص ۳۶۳.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۴۳۰.

۳. همان، ص ۴۳۳.

۴. عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ دَاوُدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ
إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ.. فَقَالَ
أَبُو جَعْفَرٍ: ... أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ
كَانَ عَزِيزًا وَلَا أَحَدَ كَانَ قَبْلَ عَزِهِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَ رَبِّكَ
رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَكَانَ الْخَالِقُ قَبْلَ الْمَخْلُوقِ وَلَوْ
كَانَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَكُنْ
لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَيْءٌ لَيْسَ هُوَ يَتَقَدَّمُهُ
وَلَكِنَّهُ كَانَ إِذَا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَخَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ
الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَهُوَ الْمَاءُ الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْهُ...^۱

۵. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ
رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ
الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْزَمَةَ عَنْ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَكَمِ بْنِ طَهِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَرِيرِ الْعَبْدِيِّ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ إِذَا لَمْ
يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ وَكَوَّنَ الْأَشْيَاءَ فَكَانَتْ كَمَا كَوَّنَهَا وَعَلِمَ مَا
كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ.^۲

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، ص ۹۴.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۷۵.

۶. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَلَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ؛ فَعِلْمُهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعِلْمِهِ بِهِ بَعْدَ كَوْنِهِ.^۱

در همه این احادیث ابتدا سخن از وجود خداوند پیش از خلقت است آنگاه مسأله خلقت مطرح شده و به تناسب موضوع حدیث، مطلبی طرح شده است؛ مثلاً بیان شده که علم خدا به مخلوقاتش پیش از خلقت و پس از آن تفاوتی ندارد؛ یا اینکه شروع خلقت از ماده‌ای قدیم نبوده است و یا اینکه ذات خدا بر اثر خلقت تغییر نمی‌کند.

۳-۵-۲-۲- احادیث شامل هر دو جمله - یا مضامین آنها - اما با

فاصله و معنایی متفاوت

۱. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ نُورًا وَلَا ظَلَامٌ فِيهِ وَ صِدْقًا لَا كَذِبَ فِيهِ وَ

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۲.

عِلْمًا لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَيَاةً لَا مَوْتَ فِيهِ وَ كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَ
كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا.^۱

در این حدیث گفته می شود که صفات ذاتی خدا پیش از خلقت
و پس از آن تفاوتی نمی کند و خداوند همیشه حی، عالم و... بوده است.

۳-۲-۵-۳- احادیث شامل جمله دوم

۱. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَاقُ
رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَزْمَكِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ
عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ
أَبِي إِسْرَاهِيمَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى
كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَهُوَ الْأَنَّ كَمَا كَانَ لَا يَخْلُو
مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْغُلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَحُلُّ فِي مَكَانٍ...^۲

امام کاظم علیه السلام فرمود: خدای متعال همیشه بدون
زمان و مکان بوده است و اکنون نیز همان گونه است؛
مکانی از او خالی یا پر نمی شود و در مکانی حلول
نمی کند....

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۱۷۸.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۳۵

این حدیث همانی است که برخی از معاصران آن را به گونه متن صوفیانه مورد بحث گزارش کرده‌اند و به امام کاظم (علیه السلام) نسبت داده‌اند که با توجه به تفاوت روشن لفظی و مضمونی دو متن جای شگفتی بسیار دارد.

در دو حدیث اخیر سخن از عدم تغییر ذات خدا بر اثر خلقت موجودات است. یعنی خدایی که اموری چون جهل، کذب، مرگ، زمان و مکان در او راه ندارد فرقی ندارد که مخلوقات باشند یا نباشند؛ او همان گونه که پیش از آغاز آفرینش بوده پس از آن نیز همان گونه است؛ اگر پیش از آفرینش، ذاتش منزّه از زمان و مکان بوده است پس از آفرینش زمان و مکان و موجودات دارای زمان و مکان نیز همچنان است. در حالی که متن مورد نظر می‌خواهد بگوید خدا بود و چیزی جز او نبود و اکنون نیز خدا هست و چیزی جز او نیست.

۳-۵-۳- نظر عالمان دینی درباره متن (كان الله ولا شيء معه وهو

الآن كما كان)

عالمان سنی بر این مطلب تصریح کرده‌اند که جمله دوم (وهو

الآن كما كان) جعلی است؛ ابن تیمیه می‌گوید:

جمله "وهو الآن على ما عليه كان" به دروغ به پیامبر

خدا نسبت داده شده و اهل علم به حدیث اتفاق نظر

دارند که این حدیث - با این اضافه - جعلی است و در هیچ یک از آثار حدیثی کوچک و بزرگ وجود ندارد و هیچ یک از اهل علم نه با سند صحیح و نه ضعیف و نه حتی سندی مجهول آن را روایت نکرده اند.^۱

نویسنده کتاب عمدة القاری (م ۸۵۵ ق) می نویسد:

گرچه بخش اول حدیث به صورت "كان الله ولم يكن شيء غيره"، "...لم يكن شيء قبله" و "...لم يكن شيء معه" روایت شده است اما جمله "وهو الآن على ما عليه كان" در هیچ یک از کتاب های حدیثی روایت نشده است.^۲

ملاعلی قاری از دیگر عالمان سنی نیز در کتاب اسرار المرفوعة خود که در زمینه احادیث جعلی نگاشته است این جمله دوم را از کلام صوفیه دانسته و گفته احتمال دارد این جمله از جعلیات «وجودی ها» که قائل به عینیت خدا و خلق اند باشد.^۳ او در ادامه به سخن ابن تیمیه و ابن حجر در مجعول بودن جمله مورد بحث اشاره

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ۴، ص ۹۳.

۲. عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدة القاری، ج ۱۵، ص ۱۰۹.

۳. قاری، ملاعلی، الاسرار المرفوعة، ص ۲۶۱.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۳۷
می‌کند، سپس چند معنای صحیح از نظر خود بر فرض حدیث بودن
آن ارائه می‌دهد.^۱

۳-۶- حدیث «قرب نوافل»

متن معروف به «حدیث قرب نوافل» که ضمن احادیثی - با
الفاظی کمی متفاوت - از طریق شیعه و سنی روایت شده است، متن
مشهوری است که مورد استناد اهل تصوف و عرفان قرار گرفته است.
این متن چنین است:

«...إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَى النَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ
الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَنْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ
الَّتِي يَمْشِي بِهَا...»

...بنده من با نافله به من تقرب می‌جوید تا آنگاه که او را دوست
بدارم پس وقتی که او را دوست داشتم گوشِ شنوای او، دیده بینای او،
دست گیرنده او و پای رونده او می‌شوم...

برداشت‌ها از این متن متفاوت است که در فصل پسین به آن
می‌پردازیم. در این فصل، متون و اسناد احادیثی که این متن را شامل
می‌شوند در کتاب‌های روایی شیعه و سنی بررسی می‌شود.

۳-۶-۱- متن و سند حدیث قرب نوافل در منابع روایی شیعه

۳-۶-۱-۱- روایات کتاب المؤمن

الف. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِمِثْلِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَنْصُرُهُ وَيَدَهُ الَّتِي يَنْبِطُشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا إِنْ دَعَانِي أُحِبُّهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي فِي مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَائَتَهُ.^۱

ب. وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَزَلَ جَبْرِئِيلُ عَلَى النَّبِيِّ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّكَ يَقُولُ مَنْ أَهَانَ عَبْدِي الْمُؤْمِنَ فَقَدْ اسْتَقْبَلَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنُ بِمِثْلِ أَذَاءِ الْفَرَائِضِ وَإِنَّهُ لَيَتَنَقَّلُ لِي حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَنْصُرُهُ وَيَدَهُ الَّتِي يَنْبِطُشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...^۲

۱. اهوازی، حسین بن سعید، المؤمن، ص ۳۲.

۲. همان.

این دو متن در کتاب *المؤمن* حسین بن سعید اهوازی آمده است. وی از اصحاب مورد اعتماد و جلیل القدر سه امام بزرگوار امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام بوده است.^۱ بنا براین با توجه به عدم امکان روایت او از امام باقر و صادق علیهم السلام، سند این دو حدیث مرسل می باشد.

۳-۶-۱-۲- روایت کتاب *المحاسن*

عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ
عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ
عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَحَبَّبُ
إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّيْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي
يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَنْصُرُهُ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ
يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...^۲

گرچه نویسنده کتاب *محاسن* یعنی احمد بن محمد بن محمد بن خالد برقی و نیز حنان بن سدید هر دو وثقه اند^۳ اما واسطه میان این دو یعنی عبدالرحمن بن حماد مجهول بوده و ذکرى از او در کتاب های رجالى وجود ندارد^۴ بنابراین سند حدیث بنا بر اصطلاح پسینیان، ضعیف است.

۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه)، رجال العلامة الحلی، ص ۴۹.

۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۱.

۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۷۶ و طوسی، محمد بن حسن،

فهرست کتب الشیعة، ص ۱۶۴.

۴. نمازی شاهرودى، على، مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۴، ص ۳۹۳.

۳-۶-۱-۳- روایات کتاب الکافی

الف. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِیسَى وَ أَبُو عَلِی الْأَشْعَرِی عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِیعاً عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِی بْنِ عُقْبَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ بَشِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِیّاً فَقَدْ أَزْصَدَ لِمُحَارَبَتِي وَمَا تَقَرَّبَ إِلَی عَبْدِ بَشَىءٍ أَحَبَّ إِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَیَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَنْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِيبُهُ...^۱

در سند این روایت حماد بن بشیر قرار دارد که در کتاب های رجال، به جز اشاره شیخ طوسی به کوفی بودنش^۲ چیزی درباره وی گفته نشده است؛ بنابراین سند حدیث به دلیل مجهول بودن این راوی ضعیف است.

ب. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَاطِ عَنْ أَبَانِ بْنِ

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، ص ۱۸۶.

تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ قَالَ يَا رَبِّ مَا
حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ
بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ... وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ
أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ
حَتَّى أَجِبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ
بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي
يَنْبِطُشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ.^۱

سند این حدیث صحیح است.^۲

۳-۶-۱-۴- روایت کتاب التوحید

أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ طَاهِرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يُونُسَ
بْنِ حَيَوَةَ الْفَقِيهَ بِبَلَخٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيُّ
قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ
حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى
الْحُثَيْنِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ
أَنْسٍ عَنِ النَّبِيِّ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ قَالَ اللَّهُ
تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَا

۱. همان.

۲. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۸۳.

تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي قَبْضِ نَفْسِ
الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ وَمَا
تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَذَاءٍ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ
عَبْدِي يَتَنَقَّلُ لِي حَتَّى أُحِبَّهُ وَمَتَى أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا
وَبَصَرًا وَيَدًا وَمُؤَيِّدًا إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ...^۱

این حدیث را شیخ صدوق نقل کرده است. گذشته از اینکه سند این حدیث به خاطر وجود انس بن مالک به عنوان راوی اول، عامی است و حجیتی برای شیعه ندارد، کسانی در آن مشاهده می‌شوند که در کتاب‌های رجال ما ذکری از آنها به میان نیامده است؛ کسانی چون محمد بن عثمان الهروی، أبو محمد حسن بن الحسین بن مهاجر، هشام بن خالد و حسن بن یحیی الحنینی. بنابراین، سند این حدیث ضعیف است.

در جمع‌بندی سند این حدیث از طریق شیعه باید گفت افزون بر استفاضه معنوی این حدیث، یکی از طرق آن (حدیث ابان بن تغلب از امام باقر علیه السلام در کافی) صحیح السند اصطلاحی نیز می‌باشد.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۳۹۸.

۳-۶-۲- متن و سند حدیث قرب نوافل در منابع روایی سنی

۳-۶-۲-۱- روایت صنعانی

أخبرنا معمر عن الحسن قال: يقول الله: ما تقرب إلى عبدى بمثل ما افترضت عليه، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فأكون عينية اللتين يبصر بهما، وأذنيه اللتين يسمع بهما ويديه اللتين يبطش بهما، ورجليه اللتين يمشى بهما فإذا دعانى أحبته، وإذا سألتني أعطيته، وإن استغفرني غفرت له.^۱

۳-۶-۲-۲- روایت بخاری

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي

يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرُهُ الَّذِي يَنْصُرُهُ، وَيَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَ
رِجْلُهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...^۱

۳-۶-۲-۳- روایت موصلی

حدثنا العباس بن الوليد حدثنا يوسف بن خالد عن
عمر بن إسحاق أنه سمع عطاء بن يسار يحدث عن
ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال قال الله عز وجل من أذى لى
وليا فقد استحق محاربتى وما تقرب إلى عبد بمثل أداء
فرائضى وإنه ليتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته
كنت رجله التى يمشى بها ويده التى يبطش بها ولسانه
الذى ينطق به وقلبه الذى يعقل به...^۲

همچنین این حدیث با عباراتی مشابه آنچه گذشت در صحیح
ابن حبان، معجم کبیر طبرانی و مسند شهاب نیز نقل شده است.^۳

۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ج ۱۰، ص ۱۶۴.

۲. موصلی، ابوعلی احمد بن علی، مسند ابی یعلی، ج ۱۲، ص ۵۲۰.

۳. ابن حبان، ابوحاتم محمد، صحیح ابن حبان، ج ۲، ص ۵۸ و طبرانی،
ابوالقاسم سلیمان بن احمد، معجم الکبیر، ج ۸، ص ۲۰۶ و قضاعی، قاضی
ابوعبدالله محمد بن سلامه، مسند الشهاب، ج ۲، ص ۳۲۷.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۴۵

نیز در مسند احمد بن حنبل بخشی از این حدیث بدون عبارات

مورد بحث روایت شده است:

حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، وَأَبُو الْمُنْذِرِ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ،
مَوْلَى عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: مَنْ أَذَلَ لِي وَلِيًّا،
فَقَدْ اسْتَحْلَ مُحَارَبَتِي، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَذَاءِ
الْفَرَائِضِ، وَمَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ،
إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ، وَإِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ، مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ
أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ وَفَاتِهِ، لِأَنَّهُ يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ.^۱

در مورد اسناد این احادیث باید گفت سند المصنّف از حسن

بصری فراتر نمی‌رود و مرسل است. درباره سند بخاری، عالمان اهل

سنت درباره خالد بن مخلد آراء مختلفی دارند برخی او را منکر

الحدیث و برخی صدوق دانسته‌اند و نیز به تشیع متهم شده است.

همچنین در مورد شریک بن عبدالله تردیدهایی دارند. برای آشنایی با

وضعیت سایر اسناد حدیث قرب نوافل به سخن محققان کتاب

مسند احمد مراجعه شود.^۲

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام احمد بن حنبل، ج ۴۳، ص ۲۶۱.

۲. همان، ص ۲۶۲، پاورقی ۱.

ابن حجر در فتح الباری ضمن مناقشه در سند بخاری می نویسد:

لكن للحديث طرق أخرى يدل مجموعها على أن له

أصلاً.^۱

وی سپس سایر طرق این حدیث را از کتاب های دیگر نقل و

بررسی می کند.^۲

بنابراین به نظر می رسد حدیث قرب نوافل از نظر سندی قابل

اطمینان و استناد به آن روا می باشد.

۳-۷- بخش دوم دعای عرفه

«إلهي أنا الفقير في غنای...إلهي كيف يستدل عليك بما هو في

وجوده مفتقر اليك، أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتی يكون

هو المظهر لك، متى غبت حتی تحتاج إلى دليل يدل عليك... وَ

أَنْتَ الرَّقِيبُ الْخَاضِرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ.»

خدایا من در غنای خود نیازمندم... خدایا چگونه به چیزی که در

وجودش نیازمند توست بر تو استدلال شود؟! آیا برای غیر تو ظهوری

هست که برای تو نیست تا آن غیر، ظاهرکننده تو باشد؟! کی غایب

۱. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، فتح الباری، ج ۱۱، ص ۲۹۲.

۲. همان، ص ۲۹۲-۲۹۳.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۴۷

شدی که احتیاج به دلیلی باشد که برتودلالت کند؟..... و تومراقب و حاضری و برهر کار توانایی و سپاس تنها مخصوص خداست.

این بخشی از ابتدا و انتهای متنی است که امروزه به عنوان بخش دوم دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) معروف است و به دلیل درج در کتاب مفاتیح الجنان در میان عوام و بلکه خواص به عنوان دعایی مأثور رایج شده است؛ برخی از جملات این متن مورد استناد عده ای از پسینیان اهل عرفان برای تأیید وحدت وجود است.

۳-۷-۱- تاریخچه استناد به این متن به عنوان دعای امام حسین (علیه السلام)

بر اساس بررسی نویسنده به نظر می رسد اولین نفری که این متن را آشکارا بخشی از دعای عرفه دانسته فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) است. او در آثار خود مکرر به عباراتی از این متن به عنوان دعای امام حسین (علیه السلام) استناد کرده است.^۱

پس از او قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۷ق) به فرازهایی از این متن اشاره نموده و آن را از امام حسین (علیه السلام) دانسته است.^۲

۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن)، الحقائق، ص ۱۸۲ و همو، المحجة البيضاء، ج ۸، ص ۳۶ و همو، ذریعة الضراعة، ص ۴۰۷ و همو، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: اللثالی المخزونه، ص ۷ و همان، ج ۴، ص ۱۴۰.

۲. قمی، قاضی سعید، الاربعینیات، ص ۷۹.

ملا مهدی نراقی^۱، ملاهادی سبزواری^۲، سید محمد حسین طباطبایی^۳، سید روح الله خمینی^۴، سید جلال الدین آشتیانی^۵ و حسن حسن زاده آملی^۶ از دیگر اهالی عرفان اند که به جملاتی از این متن به عنوان سخن امام (علیه السلام) استناد کرده اند.

۳-۷-۲- بررسی سندی بخش الحاقی دعای عرفه

دعای امام حسین (علیه السلام) در روز عرفه دعایی طولانی است که با عبارت «الحمد لله الذی لیس لقضائه دافع» آغاز و با «یا رب یا رب...» به پایان می رسد. این دعا برای اولین بار توسط سید بن طاوس (۶۶۴ق) در کتاب *اقبال الاعمال*، و نیز - بنا بر گزارش مجلسی - در کتاب دیگرش، *مصباح الزائر* نیز روایت شده است.^۷

۱. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۶۸.

۲. سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء الحسنی، ص ۱۶۲ و همو، شرح مثنوی، ج ۱، ص ۳۵.

۳. مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ج ۱، ص ۱۹.

۴. خمینی، سید روح الله، مصباح الهدایه، ص ۵۱ و همو، شرح دعاء السحر، ص ۶۹.

۵. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۲۵۳.

۶. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۲، ص ۴۶۵.

۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۹۵، ص ۲۱۴. (در چاپ کنونی مصباح الزائر توسط مؤسسه آل البيت دعای عرفه وجود ندارد.)

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۴۹

کفعمی نیز در *بلد الامین* این دعا را تا عبارت پیش گفته آورده

است.^۱ وی در حاشیه کتاب خود در ابتدای این دعا نوشته است:

وَذَكَرَ السَّيِّدُ الْحَسِبُ النَّسِيبُ رَضِيَ الدِّينُ عَلِيُّ بْنُ
طَاوُسٍ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي كِتَابٍ مُصْبَحِ الرَّائِرِ قَالَ رَوَى
بِشْرُو بِشِيرُ الْأَسَدِيَانِ أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ ابْنَ أَبِي طَالِبٍ
خَرَجَ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ يَوْمَئِذٍ مِنْ فُسْطَاطِهِ مُتَذَلِّلًا خَاشِعًا
فَجَعَلَ يَمْشِي هَوْنًا هَوْنًا حَتَّى وَقَفَ هُوَ وَجَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ
بَيْتِهِ وَوُلْدِهِ وَمَوَالِيهِ فِي مَيْسَرَةِ الْجَبَلِ مُسْتَقْبِلَ الْبَيْتِ ثُمَّ
رَفَعَ يَدَيْهِ تَلَقَاءَ وَجْهِهِ كَاشِتَ ظَعَامَ الْمُسْكِينِ ثُمَّ قَالَ الْحَمْدُ
لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لِقَضَائِهِ دَافِعٌ إِلَى آخِرِهِ.^۲

کفعمی همچنین در انتهای دعا (پس از یا رب یا رب ...)

می نویسد:

قَالَ بِشْرُو بِشِيرُ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ جَهْدٌ إِلَّا قَوْلُهُ يَا رَبِّ يَا رَبِّ
بَعْدَ هَذَا الدُّعَاءِ وَشَغَلَ مَنْ حَضَرَ مِمَّنْ كَانَ حَوْلَهُ وَشَهِدَ
ذَلِكَ الْمَخْضَرِ عَنِ الدُّعَاءِ لِأَنْفُسِهِمْ وَأَقْبَلُوا عَلَى الْإِسْتِمَاعِ

۱. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، *بلد الامین*، ص ۲۵۱.

۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۹۵، ص ۲۱۴. این حاشیه در چاپ کنونی *بلد الامین* وجود ندارد.

لَهُ وَالتَّائِمِينَ عَلَى دُعَائِهِ قَدْ اقْتَصَرُوا عَلَى ذَلِكَ لِأَنْفُسِهِمْ ثُمَّ
عَلَّتْ أَضْوَاءُهُمْ بِالْبُكَاءِ مَعَهُ وَغَرَبَتِ الشَّمْسُ وَأَفَاضَ وَ
أَفَاضَ النَّاسُ مَعَهُ.^۱

بشرو بشیر گفته‌اند: در این حال امام حسین تنها
یارب یارب می‌گفت به گونه‌ای که کسانی که در آنجا
حاضر بودند از دعا کردن برای خود دست برداشتند و تنها
به دعای حضرت گوش می‌دادند و آمین می‌گفتند آنگاه
صدای جمعیت همراه با صدای حضرت به گریه بلند
شد و آفتاب غروب کرد و حضرت به سمت مشعر راه افتاد
و جمعیت نیز در پی ایشان راه افتادند.

محمد باقر مجلسی در بحار الانوار پس از گزارش سند و ابتدای
این دعا از دو کتاب بلد الامین و مصباح الزائر^۲، متن دعا را (الحمد لله
لیس لقضائه... یا رب یا رب یا رب) همراه با متنی اضافه که با «إلهی
أنا الفقیر فی غنای» آغاز و به «و الحمد لله وحده» پایان می‌یابد، از
اقبال الاعمال روایت کرده است.^۳

۱. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، بلد الامین، ص ۲۵۸.

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۹۵، صص ۲۱۴-۲۱۳.

۳. همان، صص ۲۲۷-۲۱۶.

میرزا حسین نوری نیز گزارش روایت بخش اول دعای عرفه (تا یا رب یا رب...) را با ذکر نام دوراوی آن یعنی بشرو بشیراسدی، از مصباح الزائر - بدون نقل متن دعا - آورده است.^۱

محدث قمی در ضمن اعمال روز عرفه، می نویسد:

از جمله دعا‌های مشهور این روز، دعای حضرت سیدالشهدا علیه السلام است. بشرو بشیر، پسران غالب اسدی روایت کرده‌اند که پسین روز عرفه، در عرفات، در خدمت آن حضرت بودیم. پس، جمله از خیمه خود بیرون آمدند با گروهی از اهل بیت و فرزندان و شیعیان، با نهایت تذلل و خشوع. پس در جانب چپ کوه ایستادند و روی مبارک را به سوی کعبه گردانیدند و دست‌ها را برابر رو برداشتند، مانند مسکینی که طعام طلبد، و این دعا را خواندند:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لِقَضَائِهِ دَافِعٌ، وَلَا لِعَطَائِهِ مَانِعٌ... [و دعا را نقل کرده تا] وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرَتِهِ مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ، الطَّاهِرِينَ

المُخْلِصِينَ وَ سَلَّمَ. پس شروع فرمود آن حضرت در سؤال، و اهتمام نمود در دعا، و آب از دیده‌های مبارکش جاری بود پس گفت: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِيْ اَخْشَاكَ كَأَنِّيْ اُرَاكَ... [تا] وَ اَدْرَأْ عَنِّيْ شَرَّ فَسَقَةِ الْجَنِّ وَ الْاِنْسِ. پس سرو دیده خود را به سوی آسمان بلند گردانید و از دیده‌های مبارکش آب می ریخت مانند دو مشک و به صدای بلند گفت: يَا اَسْمَعَ السَّمِيعِيْنَ [تا برسد به] يَا رَبِّ يَا رَبِّ پس مکرر می گفت: يَا رَبِّ و کسانی که دور آن حضرت بودند، تمام گوش داده بودند به دعای آن حضرت، اکتفا کرده بودند به آمین گفتن. پس صداهایشان بلند شد به گریستن با آن حضرت، تا غروب کرد آفتاب و بار کردند و روانه جانب مشعرالحرام شدند.

مؤلف گوید که: کفعمی دعای عرفه حضرت امام حسین علیه السلام را در بلد الامین تا اینجا نقل فرموده و علامه مجلسی در زاد المعاد این دعای شریف را موافق روایت کفعمی ایراد نموده ولیکن سید بن طاووس در اقبال، بعد از يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ این زیادتى را ذکر فرموده:

إِلَهِى أَنَا الْفَقِيرُ فِى غِنَاى فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيرًا فِى فَقْرِى ...
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ.^۱

محمد باقر مجلسی پس از نقل دعا از اقبال می نویسد:

أقول قد أورد الكفعمی (رحمه الله) أيضاً هذا الدعاء
فى البلد الأمين وابن طاوس فى مصباح الزائر، كما سبق
ذكرهما ولكن نيس فى آخره فىهما بقدر ورق تقريباً وهو
من قوله: إِلَهِى أَنَا الْفَقِيرُ فِى غِنَاى ... إلى آخر هذا الدعاء .
كذا لم يوجد هذه الورقة فى بعض النسخ العتيقة من
الإقبال أيضاً وعبارات هذه الورقة لا تلائم سياق أدعية
السادة المعصومين أيضاً وإنما هى على وفق مذاق
الصوفية ولذلك قد مال بعض الأفاضل إلى كون هذه
الورقة من مزيدات بعض مشايخ الصوفية ومن إلحاقاته و
إدخالاته وبالجملة هذه الزيادة إما وقعت من بعضهم أولاً
فى بعض الكتب وأخذ ابن طاوس عنه فى الإقبال غفلة
عن حقيقة الحال أو وقعت ثانياً من بعضهم فى نفس
كتاب الإقبال ولعلّ الثانى أظهر على ما أوامنا إليه من

عدم وجدانها فی بعض النسخ العتیقه و فی مصباح الزائر
والله أعلم بحقائق الأحوال.^۱

سخن مجلسی را ذیل چند شماره ترجمه می‌کنیم:

۱. متن الحاقی (الهی انا الفقیر...) تنها در برخی نسخه‌های پسین
اقبال وجود دارد و در برخی نسخه‌های قدیمی‌تر نیست.
۲. متن الحاقی در مصباح الزائر نوشته سید بن طاوس نیز وجود
ندارد.

۳. متن الحاقی در بلد الامین کفعمی نیز موجود نیست.

۴. عبارات متن الحاقی با لسان ادعیه اهل بیت سازگار نیست.

۵. این عبارات با مبانی صوفیه سازگار است.

۶. برخی از فضلا احتمال داده‌اند این بخش از الحاقات عمده
صوفیه باشد.

۷. بیشتر احتمال می‌رود که این بخش عمده به برخی نسخه‌های

اقبال اضافه شده باشد نه اینکه سید از روی غفلت از برخی کتبی که
این بخش در آن اضافه شده بوده دعا را گرفته باشد.

در مورد نکته اول مجلسی باید گفت براساس گفته محقق کتاب
اقبال، تاریخ کتابت قدیمی‌ترین نسخه موجود اقبال سال ۹۵۷ قمری

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۹۵، صص ۲۲۸-۲۲۷.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۵۵

است^۱ و در این نسخه که در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است بخش الحاقی دعای عرفه نیست ولی در نسخه‌هایی که به فاصله ۱۰۶۵ تا ۱۰۷۶ ق نوشته شده‌اند این بخش موجود است.^۲

نکته دوم و سوم نیز صحیح است. حتی در چاپ فعلی مصباح الزائر توسط مؤسسه آل البيت دعای عرفه (همان بخش اول) اساساً وجود ندارد که البته این مطلب منافاتی با شهادت مجلسی و کفعمی به وجود بخش اول دعای عرفه در مصباح الزائر ندارد و تنها بیانگر تفاوت نسخه‌های در اختیار آن دو با نسخه‌های در دسترس و یا مورد اعتماد مؤسسه آل البيت است.

در مورد نکته پنجم سخن مجلسی در فصل پسین سخن خواهیم گفت.

و اما داوری در مورد نکته ششم و هفتم نیز به زودی معلوم می‌شود.

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، الاقبال، ج ۱، ص ۲۱، مقدمه جواد قیومی اصفهانی.

۲. ترابی، حسین، «پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه»، فصلنامه سیمات، سال اول،

شماره سوم، پاییز ۸۹، ص ۲۷، پی نوشت ۱۴.

۳-۷-۳- دعای امام حسین (علیه السلام) یا مناجات ابن عطاء اسکندرانی؟!

جلال الدین همایی در کتاب *مولوی نامه* پس از ذکر چند عبارت از اول متن الحاقی دعای عرفه (الهی انا الفقیر...) درپاورقی چنین می نویسد:

اقتباس است از دعای روز عرفه، منسوب به حضرت امام سیدالشهدا علیه السلام که در روایت آن، از این جهت اختلاف است که کفعمی در بلد الامین و مجلسی در زاد المعاد این فقرات را جزو آن دعا نیاورده اند. اما سید بن طاووس رضی الدین علی بن موسی متوفای ذی القعدة ۶۶۴ هـ ق در اقبال آورده است. نکته مهم تازه ای که شاید نخستین بار از این حقیر می شنوید، این است که تمام این فقرات را عیناً و بی کم و زیاد در نسخه قدیم کتاب «الحکم العطائیه» دیده ام، شامل دعوات و مقامات عرفانی ابن عطاء الله اسکندرانی شاذلی تاج الدین ابوالفضل احمد بن محمد صوفی، عارف معروف سده هفتم هجری که وفات او را در ۷۰۹ هـ ق. نوشته اند. و مسلم دارم که در این باره

تخلیطی شده، اما تفصیلش از عهده این حواشی خارج است، والله العالم.^۱

دائرة المعارف بزرگ اسلامی درباره ابن عطاء اسکندرانی

می‌نویسد:

ابوالعباس (ابوالفضل) تاج‌الدین احمد بن محمد بن عبدالکریم سکندری جذامی، ملقب به شیخ کبیر، عارف شاعر نحوی محدث مفسر و فقیه مالکی و از مشایخ بزرگ طریقت شاذلیه. تاریخ ولادتش دانسته نیست. از پاره‌ای اشارات ابن عطاء برمی‌آید که جدش عبدالکریم در صوفیه به دیده انکار می‌نگریسته است و در مورد خود ابن عطاء آمده که در ابتدا، آشنایی درستی با تعالیم شاذلیه نداشته و با ایشان به مخالفت می‌پرداخته است. ابن عطاء در اوایل جوانی، فقیهی معروف شد و در همین هنگام بود که با صوفیان، خاصه اصحاب ابوالعباس مرسی به مجادله می‌پرداخت و اموری را به ایشان نسبت می‌داد که به زعم وی با ظاهر شرع ناسازگار

۱. همایی، جلال‌الدین، مولوی نامه، ج ۲، ص ۱۸، پاورقی ۱.

بود. اما او خود در دوره‌های بعد، می‌گوید که مخالفتش با مرسی پایه و اساس استواری نداشته، از همین روی، بر آن شده که برای درک حقیقت، خود به مجلس مرسی رود و از نزدیک سخنان او را بشنود. مرسی در آن مجلس، از انفاسی که شارع بدانها امر کرده؛ یعنی اسلام، ایمان و احسان سخن می‌گفت و آنها را همان شریعت حقیقت و تحقیق می‌دانست.

ابن عطاءالله که سخت تحت تأثیر این مجلس قرار گرفت، در بازگشت، به خلوت پناه برد. پس بر آن شد که دیگر بار به نزد مرسی رود و این بار حالات و احساسات قلبی خویش را آشکارا بیان کند. نخستین تعلیمات مرسی به او در واقع همان اصول اولیه طریقه شاذلیه بود. چندی بعد، ابن عطاءالله به قاهره رفت و در قاهره به تدریس علوم دینی و تعلیم تصوّف همت گماشت. برخی از بزرگ‌ترین علمای آن عصر نیز در مجلس درس او حاضر می‌شدند؛ من جمله تقی الدین سُبکی پدر تاج الدین سبکی. احتمالاً به همین سبب تاج الدین در طبقات الشافعیه خود ابن عطاءالله را شافعی مذهب

خواننده، گرچه مالکی بودن وی را نیز محتمل دانسته است. از نکات مهم زندگی او، دفاع وی از ابن عربی در برابر ابن تیمیه است که به همین منظور به همراه ۵۰۰ نفر بر دارالاماره اجتماع کرده و از ابن تیمیه به جهت اهانت به مشایخشان، خصوصاً ابن عربی، شکایت کردند. بسیاری از منابع کراماتی به او نسبت داده‌اند و مقبره‌اش، هم‌اکنون نیز برپاست و زیارتگاه مردم است.^۱

حاجی خلیفه در کشف الظنون، الحکم العطائیه را تألیف ابن عطاءالله اسکندرانی دانسته است.^۲

مدرس تبریزی نیز الحکم را از جمله آثار ابن عطاء برمی‌شمرد و می‌نویسد:

الحکم العطائیه یا حکم ابن عطاء در اخلاق و کلمات حکیمانه اهل طریقت را حاوی و محل توجه اکابر بوده و شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند و به تصدیق مرشد پیر طریقتش، ابوالعباس مرسی تمامی مقاصد

۱. حفیظی، مینا، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۳۰۷ (مدخل «ابن عطاءالله»).

۲. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، ج ۱، ص ۶۷۵.

احیاء العلوم را با زیادتى دیگر جامع مى باشد و در فاس

مستقلاً و با شرح ابن عجیبه سابق الذکر، چاپ شده.^۱

امروزه چاپ های جدیدی از چندین عنوان کتاب شامل رساله

الحکم و اکثراً به همراه شرح آن رساله در اختیار همگان است که

مى توان متن الحاقى دعای عرفه را نیز در آنها مشاهده کرد؛ البته بر

اساس عنوان بندى برخى از این کتاب ها متن مورد بحث به عنوان

مناجاتى در کنار رساله «الحکم العطائیه» آمده است.

مشخصات چاپ های جدید برخى از این کتاب ها بدین شرح

است:

۱. تاج العروس الحاوی لتهذیب النفوس، احمد بن عطاء الله

السکندرى، تحقیق: احمد فرید المزیدى، بیروت: دار الکتب

العلمیه، اول: ۱۴۲۶ق

در این کتاب، متن مورد نظر (الهى انا الفقير...) با عنوان

«مناجات العبد ربه» در صفحات ۴۴ تا ۴۵ آمده است.

۲. غیث المواهب العلیه فى شرح الحکم العطائیه، ابو عبد الله

محمد بن ابراهیم نفزى (م ۷۹۲ق)، تحقیق: عبد الجلیل عبد السلام،

بیروت: دار الکتب العلمیه، دوم: ۱۴۲۸ق

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۶۱

در این کتاب که قدیمی‌ترین شرح الحکم و نزدیک‌ترین آن به زمان مولف است شارح، عبارات مناجات را پس از حکمت‌ها در صفحات ۳۴۰ تا ۳۶۴ شرح داده است.

۳. إيقاظ الهمم فی شرح الحکم، ابوالعباس احمد بن عجیبة الحسنی (م ۱۲۲۴ق)، تحقیق: محمد عبدالقادر نصار، قاهره: دار جوامع الكلم، اول: ۲۰۰۵م

در این کتاب، متن مورد نظربا عنوان «المناجاة» پس از عنوان «الحکم» به همراه شرح آن در صفحات ۵۴۵ تا ۵۸۵ درج شده است.

۴. اللطائف الإلهية فی شرح مختارات من الحکم العطائية، تحقیق و شرح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول: ۱۴۲۴ق

در این کتاب متن مورد بحث با عنوان «المناجاة الإلهية» پس از دورساله «الحکم العطائية الكبرى» و «...الصغرى» در صفحات ۱۲۱ تا ۱۲۶ آمده است.

حال به سخن همایی در کتاب مولوی نامه برمی‌گردیم و می‌گوییم: وی که بنا به گفته خود کتابش را در ۱۳۹۶ قمری به پایان

رسانده است^۱ نکته پیش گفته را به عنوان مطلبی بی سابقه مطرح کرده است با اینکه می دانیم اولین چاپ برخی شروح الحکم العطائیه، همچون غیث المواهب العلیه در ۱۲۸۵ قمری، و نیز ایقاظ الهمم در ۱۳۲۴ قمری در بولاق و قاهره بوده است و قسمت مناجات در هر دوی این کتاب ها وجود دارد و شرح شده است؛ بنابراین احتمالا همایی دسترسی به این کتاب ها نداشته و تنها از طریق همان نسخه خطی به این مطلب آگاهی پیدا کرده است.

سید محمد حسین تهرانی نیز این مناجات را از ابن عطاء اسکندرانی و نه امام حسین (علیه السلام) دانسته است.^۲

به هر روی با توجه به شهرت ابن عطاء و کتاب الحکم او و وجود این مناجات در آن و شرح های قدیمی بر آن از یک سو و نکات پیش گفته درباره نبودن این مناجات در نسخه های قدیمی اقبال و نیز مصباح الزائر از سوی دیگر، شکی باقی نمی ماند که این مناجات از انشائات ابن عطاء اسکندرانی بوده است و به احتمال قوی توسط برخی از اهل تصوف - خصوصا صوفیانی در سلک تشیع - در برخی نسخه های پسین اقبال وارد شده است.

۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۲، ص ۱۰۷۱.

۲. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ج ۱، ص ۲۵۱.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۶۳

اما احتمال دیگر مجلسی به اینکه سید بن طاوس از روی غفلت دعای عرفه را از برخی کتبی که صوفیان قسمت الحاقی را در آن وارد کرده بوده‌اند نقل کرده است قابل پذیرش نیست چرا که سید متوفای ۶۶۴ قمری و ابن عطاء متوفای ۷۰۹ است و تألیف/اقبال در ۶۵۵ به پایان رسیده است^۱ یعنی سید/اقبال را حدود ۵۰ سال پیش از وفات ابن عطاء تمام کرده است و احتمال اینکه در آن زمان کتاب/الحکم تألیف شده و شهرت یافته باشد بعید است و بلکه براساس برخی شواهد و قرائن که تاریخ تولد ابن عطاء را در حدود سال‌های ۶۵۰ قمری می‌دانند این احتمال کاملاً مردود می‌شود.

نکته دیگری که قرینه‌ای روشن بر این مطلب است که این عبارات جزء دعای عرفه نیستند آن است که بنا بر نقل کفعمی در بلد الامین پس از تکرار «یا رب یا رب» در انتهای دعا توسط حضرت همگان آمین می‌گفته و می‌گریسته‌اند تا اینکه آفتاب غروب کرده و به سمت مشعر راه افتاده‌اند؛ پس دیگر وجهی ندارد که پس از پایان دعا و رفتن از عرفات دوباره حضرت با «الهی انا الفقیر...» دعا را ادامه داده باشند!

۱. ابن طاوس، علی بن موسی، الاقبال، ج ۱، ص ۲۰، مقدمه جواد قیومی اصفهانی.

۳-۸- روایات «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ»

در منابع روایی ما احادیثی وجود دارند که درباره نسبت خداوند با موجودات سخن می‌گویند؛ متن این احادیث چنین است:

۱. «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ»

خدا نه در موجودات و نه خارج از آنهاست.

۲. «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»

خداوند با هر چیزی است نه از جهت قرین بودن و غیر از هر چیز

است نه از جهت جدایی و دوری.

۳. «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَخَارِجٍ مِنَ

الأشياء لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ»

خداوند داخل در موجودات است نه همچون دخول چیزی در

چیزی و خارج از آنهاست نه مانند خروج چیزی از چیزی.

۴. «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَارَاجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ»

خداوند داخل در موجودات است نه با مخلوط شدن و خارج از

آنهاست نه با دور شدن.

۵. «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ وَيَكُونُ فِيهَا لَا عَلَى

وَجْهِ الْمُمَارَاجَةِ» ..

خداوند از موجودات جداست نه از جهت اختلاف مکانی و در

موجودات است نه به شکل آمیختن.

فصل سوم: بررسی اسناد روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۶۵

برخی از معاصران از مضامین روایات بالا برای اثبات یا تقویت وحدت وجود بهره برده‌اند.^۱ در اینجا به بررسی اسناد این روایات می‌پردازیم.

۳-۸-۱- بررسی اسناد این روایات

۳-۸-۱-۱- «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٌ وَلَا عَنْهَا بِخَاجٌ»

در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه^۲، غرر الحکم و درر الکلم^۳، الاحتجاج علی اهل اللجاج^۴، اعلام الدین فی صفات المؤمنین^۵ و... همگی به صورت مرسل نقل شده است.

۳-۸-۱-۲- «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَلَا بِمِزَالَةٍ»

در خطبه اول نهج البلاغه^۶ به صورت مرسل نقل شده است.

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، ص ۳۱۱ و

حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۲، ص ۱۳۶ و همان، ج ۴، ص ۲۴۴ و همو، هزار و یک نکته، ص ۶۷۳.

۲. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۲۷۴.

۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۶۰.

۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۰۲.

۵. دیلمی، حسن بن محمد، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، ص ۶۰.

۶. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۰.

۳-۸-۱-۳- «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىٰ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ»

احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب المحاسن آن را به سند زیرروایت کرده است:

«عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ عَنْ أَبِي زَيْبَحَةَ [زَيْبَحَةَ] مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ رَفَعَهُ قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ...»^۱

شیخ صدوق نیز آن را به سند زیرروایت کرده است:

«حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ سَمْعَانَ بْنِ أَبِي زَيْبَحَةَ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ رَفَعَهُ قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ...»^۲

پیش از او، کلینی نیز آن را از طریق «عده من اصحابنا» از برقی به همین سند روایت کرده است.^۳ با مقایسه سند صدوق و کلینی با سند برقی روشن می‌شود که در سند برقی به جای «علی بن عقبه بن

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۲۸۵.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۸۵.

قیس بن سمعان بن أبی ربیحة»، «صالح بن عقبة عن قیس بن سمان عن أبی ربیحة»^۱ آمده است که نشان از دوبار تصحیف لفظ «بن» به «عن» دارد.

علی بن عقبة بن قیس بن سمان مجهول است و صالح بن عقبة بن قیس بن سمان بن ابی ربیحة به غلو و دروغ‌گویی متهم شده است.^۲ واسطه نقل برقی از علی بن عقبة یا صالح بن عقبة نیز ذکر نشده و مجهول است. سند از علی / صالح بن عقبة تا امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز مرفوع و مجهول است.

این جمله در روایت دیگری نیز آمده که شیخ صدوق آن را در امالی اش به طریق زیر روایت کرده است:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ وَعَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى الدَّقَّاقُ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السِّنَانِي قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ زَكْرِيَا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي السَّرِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ عَنْ سَعْدِ بْنِ ظَرِيفٍ الْكِنَانِيِّ عَنِ الْأَضْبَعِيِّ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: لَمَّا جَلَسَ عَلِيُّ...»^۳

۱. همان.

۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، ص ۶۹ و حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه)، رجال العلامة الحلی، ص ۲۳۰.

۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، الامالی، ص ۳۴۱ و همو، التوحید، ص ۳۰۴.

در نسخه موجود/مالی، «ابی محمد بن ابی السری» آمده که تصحیف است. کنیه محمد بن ابی السری، ابوجعفر است.^۱

همین روایت در الاختصاص به سند زیر نقل شده است:

«عَلِي بْنُ مُحَمَّدٍ الشَّغْرَانِي عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ عِيسَى بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ بَسَّامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي السَّرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ سَعْدِ الْكِنَانِيِّ عَنْ الْأَضْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: ...»^۲

«احمد بن ابی عبدالله عن یونس» تصحیف است و صحیح آن

«احمد بن عبدالله بن یونس» است.

در روضة الواعظین^۳ وارشاد القلوب^۴ نیز به صورت مرسل آمده

است.

تعیین چند تن از رجال این سند، دشوار است؛ ممکن است مراد

از محمد بن العباس بن بسام، ابوجعفر^۵ یا ابوعبدالرحمن محمد بن

۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، ج ۱، ص ۳۴.

۲. همو، الاختصاص، ص ۲۳۵.

۳. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۲.

۴. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب إلى الصواب، ج ۲، ص ۳۷۵.

۵. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الامالی، ص ۷۶ و همو، کمال

الدین، ج ۱، ص ۱۳۰.

العباس بن البسام الرازی مولی بنی هاشم باشد که عامه توثیقش کرده‌اند.^۱ شاید مراد از محمد بن أبی السری همان أبوجعفر الأزدی باشد.^۲ احمد بن عبدالله بن یونس ممکن است همان ابوعبدالله الیربوعی مولی بنی تمیم باشد که عامه او را توثیق کرده‌اند.^۳

اما «سعد الکنانی» بنا بر تصریح شیخ صدوق، «سعد بن طریف الکنانی» است.^۴ با توجه به روایتش از اصبع بن نباته ظاهراً مراد همان «سعد بن طریف التمیمی الحنظلی» است. «حنظل» بطنی است از تمیم؛^۵ اما اشکال آنجا است که «کنانی» با «تمیمی» قابل جمع نیست. ابن داود در رجال خود نوشته است: «سعد بن طریف الحنظلی و قیل الدؤلی مولا هم ضا [کش] الجميع واحد»^۶ «دؤل»

۱. جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، ج ۳، ص ۱۱۰۳ و ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ج ۲۱، ص ۲۶۶.

۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۴۱۰ و ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، ج ۵۳، ص ۵۸، و ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الإسلام، ج ۱۸، ص ۴۳۶.

۳. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۳۷۱ و حسینی، محمد بن علی، التذکرة، ج ۱، ص ۶۲.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، ص ۳۴۱ و همو، معانی الاخبار، ص ۳۱۵.

۵. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، اسد الغابه، ج ۲، ص ۳۷۱.

۶. حلی، حسن بن علی بن داود، الرجال، ص ۱۶، ۷.

زیرشاخه «کنانه» است؛^۱ پس سعد بن طریف الکنانی و سعد بن طریف الحنظلی التمیمی، یک نفر است که در ولاء او اختلاف است و برخی او را آزاد شده بنی حنظله و برخی آزاد شده بنی کنانه دانسته‌اند. سعد بن طریف را ناووسی دانسته‌اند و در وثاقتش اختلاف است؛ شیخ طوسی احادیث او را صحیح شمرده ولی ابن غضائری او را ضعیف دانسته است؛ نجاشی نیز درباره‌اش نوشته است: «يعرف و ينكر» که دلالت بر ضعف او دارد.^۲

۳-۸-۱-۴- «هُوَ فِي الْأَنْثِيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ

مُبَايَنَةٍ»

این عبارت بخش دیگری از حدیث اصبع بن نباته است که در *امالی و توحید صدوق*^۳، *الاختصاص*^۴، *روضة الواعظین*^۵ و *ارشاد القلوب*^۶ نقل شده و در سطور پیشین سند آن بررسی شد.

۱. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، ج ۵، ص ۴۰۶.

۲. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث*، ج ۹، صص ۷۴-۷۰.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *الامالی*، ص ۳۴۱ و همو، *التوحید*، ص ۳۰۴.

۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، ۲۳۵.

۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، *روضة الواعظین*، ج ۱، ص ۳۲.

۶. دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، ج ۲، ص ۳۷۵.

۳-۸-۱-۵- «فَارَقَ الْأَنْشَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ وَيَكُونُ فِيهَا لَا

عَلَى وَجْهِ الْمُمَازَجَةِ»

کلینی آن را به سند زیر نقل کرده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَعْمَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عُكَايَةَ التَّمِيمِيِّ
عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ النَّضْرِ الْفَهْرِيِّ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ
عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ... قَالَ أَسْمَعُ وَعٍ وَيَلْغُ
حَيْثُ انْتَهَتْ بِكَ رَاحِلَتُكَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ خَطَبَ النَّاسَ بِالْمَدِينَةِ...»^۱
در تحف العقول نیز به صورت مرسل آمده است.^۲

صدوق آن را با واسطه محمد بن محمد بن عصام از کلینی نقل کرده است، اما در سند آن به جای «محمد بن علی بن معمر»، «محمد بن علی بن معن» و به جای «محمد بن علی بن عکایه»، «محمد بن علی بن عاتکه» و به جای «ابی عمرو الاوزاعی»، «عمرو الاوزاعی» آورده است.^۳ در روایت دیگری نیز که کلینی از عمرو بن شمر نقل کرده، «عمرو الاوزاعی» آمده است.^۴ همچنین در متن صدوق، به جای «یکون فیها»، «تمکن منها» آمده است.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، ص ۱۸.

۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۹۲.

۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، الامالی، ص ۳۲۰ و همو، التوحید، ص ۷۲.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، ص ۳۱.

درباره محمد بن علی بن معن / معمر هیچ گونه اطلاعی نیافتیم.^۱ همچنین درباره محمد بن علی بن عکایه / عاتکه التیمی، الحسین بن النضر الفهری و عمرو الاوزاعی اطلاعی یافت نشد. اگر ابو عمرو الاوزاعی، صحیح باشد، ممکن است مراد، ابو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعی، محدث مشهور اهل سنت باشد.^۲ عمرو بن شمرا نیز تضعیف کرده اند.^۳

نتیجه آنکه هر چند سندی صحیح - بنا بر اصطلاح پسینیان - برای تک تک این احادیث یافت نمی شود اما با توجه به فراوانی طریق در اسناد این روایات و اینکه در کتاب های معتبری همچون کافی و توحید روایت شده اند می توان به استفاضه معنوی برای مضمون کلی و مشترک این احادیث قائل شد. یعنی در مجموع اطمینان به صدور این مضمون از معصومان حاصل می شود. دلالت این احادیث و مضمون مشترک آنها در فصل آینده بررسی خواهد شد.

۱. شخصی به نام ابوالحسن محمد بن علی بن معمر الکوفی در کتب رجال ذکر شده که در طبقه شاگردان تلعبیری است و تناسبی با شخص مورد بحث ندارد. (نک: خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۳۲).

۲. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۳۳۹.

۳. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۱۱۶.

۳-۹- روایات «ظَلَّ»

برخی از معاصران به روایاتی شامل لفظ «ظَلَّ» (سایه) برای اثبات وحدت وجود استناد کرده‌اند.^۱

تعبیری چون «يمسك الأشياء بأظلتها» (موجودات را با پناه‌هایشان حفظ می‌کند)، «بعثهم في الظلال» (بندگان را در ظلال برانگیخت) و «كفى الظلال» (مانند اضافه سایه) در این روایات آمده است.

در اینجا تک‌تک این روایات از نظر سند بررسی می‌شود.

۳-۹-۱- بررسی سند روایت «يمسك الأشياء بأظلتها»

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى وَ
مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو
التَّصْيِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ هُوَ
اللَّهُ أَحَدٌ فَقَالَ نِسْبَةُ اللَّهِ إِلَى خَلْقِهِ أَحَدٌ صَمَدٌ أَزَلِيًّا صَمَدِيًّا
لَا ظِلَّ لَهُ يَمْسِكُهُ وَهُوَ يَمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا عَارِفٌ
بِالْمَجْهُولِ مَعْرُوفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ فَزَدَانِيًّا لَا خَلْقَهُ فِيهِ وَلَا
هُوَ فِي خَلْقِهِ غَيْرُ مَخْسُوسٍ وَلَا مَجْسُوسٍ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

۱. طباطبائی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیة، ص ۱۰ و ۱۱ و حسینی
تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، ص ۳۱۴ و همو، نور مجرد،
ج ۱، ص ۳۱۱.

عَلَا فَقَرَّبَ وَ دَنَا فَبَعَدَ وَ عُصِيَ فَغَفَرَ وَأَطِيعَ فَشَكَرَ لَا تَحْوِيهِ
أَرْضُهُ وَلَا تُقِلُّهُ سَمَاوَاتُهُ حَامِلُ الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ دِيمُومِي
أَزْلَى لَا يَنْسَى وَلَا يَلْهُو وَلَا يَغْلُظُ وَلَا يَلْعَبُ وَلَا لِإِرَادَتِهِ
فَضْلٌ وَفَضْلُهُ جَزَاءٌ وَأَمْرُهُ وَاقِعٌ لَمْ يَلِدْ فَيُورَثْ وَلَمْ يُولَدْ
فَيُشَارَكَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.^۱

همین روایت در توحید صدوق به سند زیر روایت شده است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِمْرَانَ الدَّقَائِقُ
رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ
بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مَخْبُوبٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ
عَمْرِو النَّصِيبِيِّ قَالَ...^۲

از آنجا که راوی اصلی حدیث، در هر دو سند، حماد بن عمرو

النصیبی، و او نیز مجهول است^۳، حدیث ضعیف به شمار می رود.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۹۱.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، صص ۵۸-۵۷.

۳. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۲۳۶.

۳-۹-۲- بررسی سند روایت «بعثهم فی الظلال»

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَا أَحَبَّ
مِمَّا أَحَبَّ وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَ
خَلَقَ مَا أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ وَكَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ
طِينَةِ النَّارِ ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ فَقُلْتُ وَأَيُّ شَيْءِ الظَّلَالُ
قَالَ أَلَمْ تَرِ إِلَى ظِلِّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ ثُمَّ
بَعَثَ اللَّهُ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَ
لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ثُمَّ دَعَاهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ
بِالنَّبِيِّينَ فَأَقْرَبَهُمْ بَعْضُهُمْ وَأَتَكَرَبَهُمْ ثُمَّ دَعَاهُمْ إِلَى وَلايَتِنَا
فَأَقْرَبَهَا وَاللَّهُ مَنْ أَحَبَّ وَأَتَكَرَّهَا مَنْ أَبْغَضَ وَهُوَ قَوْلُهُ فَمَا
كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ
التَّكْذِيبُ ثُمَّ^۱

این روایت را صالح بن عقبه از عبدالله بن محمد الجعفی و عقبه
نقل کرده است.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۶ و ج ۲، ص ۱۰ و علل الشرائع،
ج ۱، ص ۱۱۸ و صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، ج ۱، صص ۸۱-۸۰ و
عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ج ۲، ص ۱۲۷ و حلی، حسن بن سلیمان،
مختصر البصائر، ص ۴۰۵ و ۵۰۲.

با توجه به آنکه راوی حدیث از صالح بن عقبه، محمد بن اسماعیل بن بزیع است، مراد از او صالح بن عقبه بن قیس بن سمعان می باشد که ابن غضائری درباره او گفته است: «غال، کذاب، لا یلتفت الیه».^۱

نجاشی، عبدالله بن محمد الجعفی را «ضعیف» شمرده^۲ و عقبه نیز مجهول است.

بنابراین، حدیث چنان که مجلسی گفته ضعیف السند است.^۳ موضوع حدیث، «عالم اظّله» است که از موضوعات مورد علاقه غالیان است و از آنجا که صالح بن عقبه نیز متهم به غلو است باید در برخورد با این روایت احتیاط و دقت نمود.

۳-۹-۳- بررسی سند روایات «کَفَى الظَّلَالِ»

سه روایت وجود دارد که تعبیر «کَفَى الظَّلَالِ» در آنها به کار رفته است.

۱. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، ص ۶۹ و حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه)، رجال العلامة الحلی، ص ۲۳۰.

۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۱۲۹ و حلی، حسن بن علی بن داود، الرجال، ص ۴۷۱.

۳. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۵، ص ۱۶۱ و ج ۷، ص ۳۰.

۳-۹-۳-۱- روایت کلینی

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقَالَ يَا جَابِرُ... فَأَنْزِلِ الدُّنْيَا كَمَا نَزَلَتْ ثُمَّ ارْتَحِلْ عَنْهُ أَوْ كَمَالٍ وَجَدْتُهُ فِي مَنَامِكَ فَاسْتَيْقَظْتُ وَلَيْسَ مَعَكَ مِنْهُ شَيْءٌ إِنِّي [إِنَّمَا] صَرَبْتُ لَكَ هَذَا مَثَلًا لِأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ اللَّبِّ وَالْعِلْمِ بِاللَّهِ كَفَىءُ الظَّلَالِ...^۱

با توجه به روایات پیش از این در کتاب کافی، مرجع ضمیر «عنه»، احمد بن محمد بن عیسی است که کلینی این حدیث را با واسطه محمد بن یحیی از او نقل کرده است.^۲

بررسی رجال سند:

۱. محمد بن یحیی

او شیخ محدثین شیعه در زمان خود بوده و روایات بسیاری نقل کرده است. در وثاقت او اختلافی نیست.^۳

۲. احمد بن محمد بن عیسی

او نیز از مشایخ بزرگ قم است و در وثاقتش شبهه‌ای نیست.^۴

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، صص ۱۳۳-۱۳۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۱.

۳. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۳۳.

۴. همان، ج ۳، ص ۸۵.

۳. علی بن الحکم

او نیز از مشایخ مشهور است و به وثاقت و جلالت قدر شناخته می‌شود.^۱

۴. ابوعبدالله المؤمن

نام او زکریا بن محمد است؛ به گفته نجاشی امر او در حدیث مختلط است و آنچه از او حکایت شده است، دلالت بر واقفی بودن او دارد.^۲

۵. جابر بن یزید الجعفی

نجاشی او را مختلط دانسته و کسانی را که از او روایت کرده‌اند، ضعیف شمرده است. ابن غضائری او را توثیق کرده ولی بیشتر کسانی را که از او روایت کرده‌اند تضعیف کرده است. برخی روایات نیز بر وثاقت او دلالت دارند؛ هر چند ظاهر برخی روایات دیگر تضعیف او است. در بین پسینیان وثاقت او شهرت بیشتری دارد.^۳

۱. همان، ج ۱۲، ص ۴۲۵.

۲. همان، ج ۸، ص ۲۹۶.

۳. همان، ج ۴، صص ۳۴۵-۳۳۷.

۳-۹-۳-۲- روایت شیخ طوسی

أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَحَّامُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَمِي، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ، قَالَ: حَدَّثْتُ سَيِّدَنَا الْإِمَامَ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً، فَلَمَّا أَرَدْتُ الْخُرُوجَ وَدَعْتُهُ، وَقُلْتُ: أَفِئْدَنِي. فَقَالَ: ... وَهَلِ الدُّنْيَا إِلَّا دَابَّةٌ رَكِبَتْهَا فِي مَنَامِكَ فَاسْتَيْقَظَتْ وَأَنْتَ عَلَى فِرَاشِكَ غَيْرُ رَاكِبٍ وَلَا آخِذٍ بِعِائِنِهَا، أَوْ كَتُوبٍ لِبِسْتَهُ أَوْ كَجَارِيَةٍ وَطِئْتَهَا. يَا جَابِرُ، الدُّنْيَا عِنْدَ ذَوِي الْأَلْبَابِ كَفَى الظَّلَالِ...^۱

بررسی رجال سند:

۱. ابو محمد الفحام

او حسن بن محمد بن یحیی الفحام است؛ حلی او را از عامه شمرده است. به گفته خطیب بغدادی او شافعی مذهب و به تشیع متهم بوده است؛ خطیب او را توثیق کرده است.^۲

۱. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ص ۲۹۶ و طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم، بشارة المصطفی، ص ۱۸۸.

۲. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، ج ۳، صص ۳۸۰-۳۷۹.

۲. عموی ابومحمد الفحام

او ابوالقاسم عمر بن یحیی بن داود الفحام است؛ خطیب بغدادی
اورا توثیق کرده است.^۱

۳. محمد بن جعفر

تعیین هویت او ممکن نشد.

۴. محمد بن المثنی

با توجه به اسناد دیگر، مراد محمد بن المثنی الحضرمی است.^۲
با توجه به اینکه نام پدر مثنی الحضرمی، قاسم است^۳ مراد از محمد
بن المثنی همان «محمد بن المثنی بن القاسم» است که نجاشی او را
توثیق کرده است.^۴

۵. مثنی پدر محمد بن المثنی

درباره او داوری رجالی خاصی یافت نشد.

۶. عثمان بن زید

درباره او نیز ارزیابی رجالی خاصی یافت نشد.

۱. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۲۳۹.

۲. نک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۷۲ و نعمانی، محمد بن
ابراهیم بن ابی زینب، الغیبة، ص ۱۹۹ و ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ
صدوق)، الخصال، ج ۲، ص ۵۱۶.

۳. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، ص ۳۰۵.

۴. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۷۱.

۷. جابر بن یزید الجعفی

پیشتر درباره او توضیح داده شد.

۳-۹-۳-۳- روایت ابن شعبه حرانی

بنا بر نقل ابن شعبه در تحف العقول، امام کاظم علیه السلام در روایت طولانی توصیف عقل برای هشام بن الحکم فرمود:

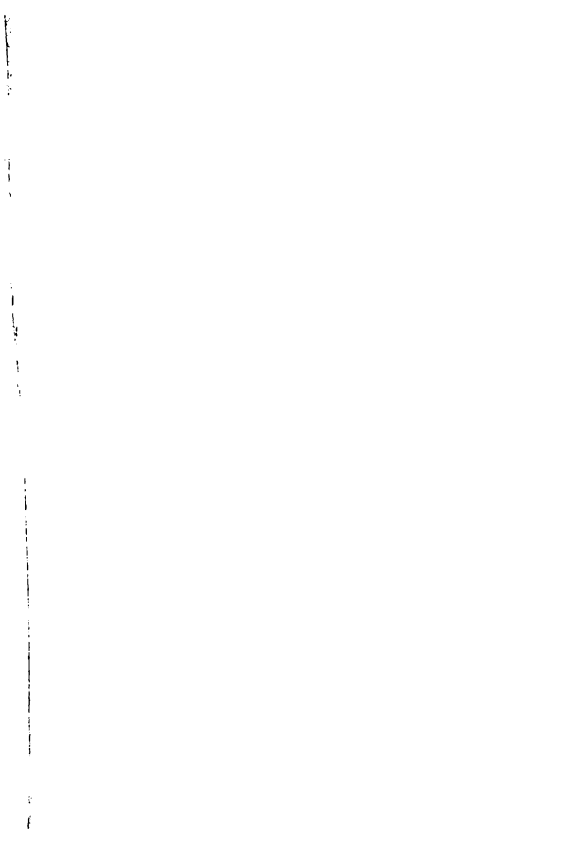
قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ إِنَّ جَمِيعَ مَا ظَلَعَتْ عَلَيْهِ
الشَّمْسُ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا بَخْرٍهَا وَبَرِّهَا وَ
سَهْلِهَا وَجَبَلِهَا عِنْدَ وَلِيِّ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَأَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِحَقِّ
اللَّهِ كَفَىءِ الظَّلَالِ.^۱

این نقل نیز مرسل است و در مصادر دیگر این جملات در روایت هشام نیامده است.^۲

نتیجه اینکه هیچ یک از روایات «کفایء الظلال» سندی صحیح که خالی از ضعف باشد، ندارند.

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۳۹۱.

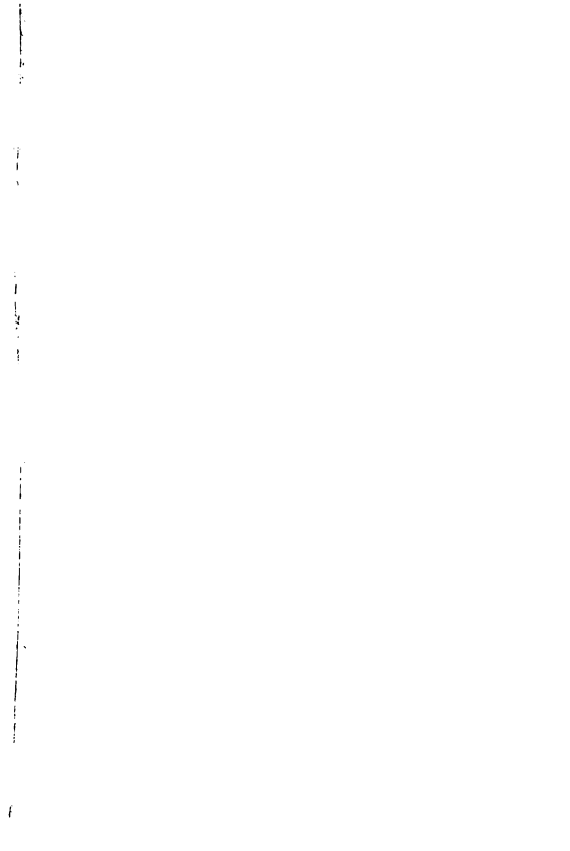
۲. نک: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۳ و ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر، ج ۲، ص ۳۴.



فصل چهارم:

معناشناسی روایات مورد استناد در

وحدت وجود



در فصل گذشته اسناد متونی که به عنوان روایت از پیشوایان دین در جهت انگاره وحدت وجود مورد استناد قرار گرفته بود بررسی شد؛ در این فصل با چشم‌پوشی از میزان اعتبار سندی آن متون، معنای آنها و ارتباط‌شان با این انگاره بررسی می‌شود؛ ترتیب روایات همان ترتیبی است که در فصل پیشین آمده است.

۴-۱- حدیث «کنز مخفی»

«كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف»

من گنجی پنهان بودم پس دوست داشتم که شناخته شوم پس مردمان را آفریدم تا شناخته شوم.

در فصل گذشته این متن، مشهور به حدیث «کنز مخفی»، از جهت سند بررسی شد و نتیجه گرفتیم که نمی‌توان آن را حدیثی روایت‌شده از پیشوایان دین دانست. در این فصل با چشم‌پوشی از اینکه گوینده اولیه این متن چه کسی بوده است درباره معنای آن و بهره‌ای که اهل تصوف و عرفان از آن برای اثبات آموزه‌های خود به ویژه انگاره وحدت وجود برده‌اند سخن می‌گوییم.

۴-۱-۱- معنای این متن در دیدگاه وحدت وجودی ها

عزیزالدین نَسفی در بیان عقیده طایفه ای از وحدت وجودی ها که وی ایشان را اصحاب نار- در مقابل اصحاب نور- می نامد می نویسد:

بدان که اصحاب نار هم دو طایفه اند؛ يك طایفه می گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و خدای وجودی است احد حقیقی و واجبی است ازلی و ابدی و وجود او را کثرت و اجزا نیست و به غیر وجود وی چیزی موجود نیست. آنگاه می گویند که آنچه ظاهر عالم است که عالم اجسام و ظلمت است و مرکب و منقسم و متغیر و فانی است خلق خدای است و خلق خدای خیال و نمایش است و وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلی و به خاصیت واجب الوجود این چنین می نماید همچون موجوداتی که در خواب و آب و مرآت می نمایند و آنچه باطن عالم است که عالم ارواح و نور است مرکب و منقسم و متغیر نیست خدای خلق است تعالی و تقدس و خدای خلق واجب الوجود است و وجود حقیقی وی راست.

...و باطن عالم که خدای خلق است به مثابه چراغ است و ظاهر که خلق خدای است به مثابه مشکات یا چنین گوی که باطن عالم به مثابه شمع است و ظاهر عالم به مثابه آینه هاست. یا خود چنین گوی که باطن عالم نور است و ظاهر به مثابه دریچه ها و نور دایم سراز دریچه ها بیرون کرده است و می گوید و می شنود و می بیند.

چون این مقدمات معلوم کردی بدانکه خلق خدای، نیستی است هست نماي و خدای خلق هستی است نیست نماي... بدانکه به نزدیک این طایفه آنچه حقیقت آدمی است که عالم ارواح و انوار است باقی است و همیشه خواهد بود و به مرگ باطل نمی گردد و قابل تغییر و تبدیل نیست و مرگ مرقالب آدمی راست که از عالم اجسام و ظلمت است و خیال و نمایش است... پس خلاصه سخن این طایفه آن است که وجود عالم ارواح که مراتب نور است و وجود واجب الوجود است با وجود عالم اجسام که مراتب ظلمت و خیال و نمایش است همچنان است که وجود هوا و وجود سراب به نزدیک اهل حکمت از جهت آنکه به نزدیک اهل حکمت سراب «نیست» ی

است هست نمای و هوا «هست»ی است نیست نمای و
 هوا حقیقت و عین سراب است و سراب خیال و نمایش
 است و صورت هواست و وجود سراب به هواست و ظهور
 هوا به سراب است. این است معنی مناجات داود: الهی
 لما ذا خلقت الخلق؟ قال كنت كنزا مخفيا فاردت أن
 أعرف و این است معنی جواب حضرت محمد: قال ربنا
 فی ظلل من الغمام و فی رواية: قال ربنا فی عماء و شیخ
 المشایخ شهاب الدین سهروردی این معنی را نظم کرده
 است: رباعی:

دل مغز حقیقت است و تن پوست بین در کسوت روح صورت دوست بین
 هر چیز که آن نشان هستی دارد یا سایه نور اوست یا اوست بین

این است تمامی سخن این طایفه و این مذهب پیر
 هری شیخ عبدالله انصاری و شیخ شهاب الدین
 سهروردی است قدس الله روحهما و این بیچاره در این
 وقت خویش بسیار کس به این مذهب یافت و بعضی
 نقل می کنند که شیخ شهاب الدین در آخر عمر از این
 مقام درگذشت.^۱

۱. نسفی، عزیزالدین، کشف الحقائق، صص ۱۵۶-۱۵۵.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۸۹

وی در جایی دیگر متن «کنز مخفی» را بر مبنای بحث تجلی ذات

خدا معنا می‌کند و می‌نویسد:

آن گنج پنهان که می‌فرماید که «کنت کنزاً مخفياً»

ذات خدای است و ذات خدای دریای اول است، دریای

اول تجلی کرد دریای دوم ظاهر شد و دریای دوم روح

اضافی است، و چند نوبت گفته شد که روح اضافی

اسامی بسیار دارد: عقل اول و قلم اعلی و روح اعظم و روح

محمدی صلی الله علیه وآله وسلم و مانند این آمده

است، تا سخن دراز نشود روح اضافی جوهر اول عالم کبیر

است و حضرت رسول علیه السلام از این نظر فرموده که

«اول ما خلق الله العقل» صفات خدای اینجا متمیز شدند

و اسامی خدای تعالی اینجا ظاهر گشتند، دریای دوم که

روح اضافی است تجلی کرد دریای سیم و دریای چهارم

ظاهر شدند و آن عالم ملک و عالم ملکوتند و چهار دریا

تمام شدند یعنی روح اضافی که جوهر اول عالم کبیر است

ظاهری دارد و باطنی دارد، ظاهر روح اضافی اجسام افلاک

و انجم و عناصر شد تا عالم ملک پیدا آمد، و باطن روح

اضافی حیات افلاک و انجم و عناصر شد تا عالم ملکوت

پیدا آمد تا چهار دریا تمام شدند. افلاک و انجم و عناصر و طبایع را آبا و امهات می‌گویند، و این آبا و امهات دایم در تجلی‌اند و از تجلی ایشان موالید سه‌گانه پیدا آمدند و می‌آیند و در آخر همه انسان پیدا آمد و می‌آید و چون انسان به کمال رسد و دانا شد آن دریای اول که گنج پنهان بود و می‌خواست که آشکارا شود و شناخته گردد آشکارا شد و شناخته گشت.^۱

او تصریح می‌کند که منظور اهل وحدت از این تجلی نه خلقت به معنای ایجاد موجودات پس از نبودشان بلکه تنها به معنای نمایش ذات خدا در صورت‌های گوناگون است، و پیش از بیان این مطالب اعتراف دارد که اینها با ظاهر شریعت و قرآن نمی‌سازد:

باب هشتم در بیان این چهار دریا که گفته شد: دریای اول ذات خدای است تعالی و تقدس. دریای دوم روح اضافی است که جوهر اول عالم کبیر است و چند نوبت گفته شد که روح اضافی اسامی بسیار دارد: جوهر اول و عقل اول و روح اعظم و روح محمدی و نور اعظم و نور محمدی صلی الله علیه و آله و سلم و مانند این آمده

است. دریای سیم و دریای چهارم عالم ملک و ملکوت اند و موجودات بیش از این نیستند. این باب از اول تا به آخر سخن اهل وحدت است اگرچه با ظاهر شرع و با ظاهر قرآن راست نیست «المأمور معذور» فرمودند بنویس نوشتم.

... بدان اعزك الله في الدارين که علما و حکما و اهل وحدت و اهل تصوف را اتفاق است که این چهار دریا هست اما علما می گویند که دریای اول ذات خدای است تعالی و تقدس، این سه دریای دیگر بیافرید یعنی از نیست هست گردانید. اهل حکمت و اهل وحدت می گویند که امکان ندارد که نیست هست شود، و امکان ندارد که هست نیست گردد، نیست همیشه نیست باشد و هست همیشه هست بود.^۱

و ادامه می دهد:

اهل وحدت می گویند که پیش ما آن است که دریای اول ذات خدای است، گنج پنهان بود خواست که آشکارا گردد و شناخته شود، تجلی کرد و از باطن به

ظاهر آمد دریای دوم ظاهر شد، دریای دوم تجلی کرد و از باطن به ظاهر آمد دریای سیم و چهارم ظاهر شدند ... یعنی دریای اول که گنج پنهان بود باطن خدای بود، آن باطن تجلی کرد و از باطن به ظاهر آمد و این همه ظاهر شدند، پس در وجود نیست الا باطن خدای و ظاهر خدای، و بغیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد... اکنون من از خود چیزی نمی گویم تا مرا به کفر نسبت کنند من نقل می کنم می گویم: اهل وحدت این چنین می گویند.^۱

او تصریح می کند که تقدم ذات خدا یا به قول او دریای اول بر سایر دریاها تقدم زمانی و خارجی نیست بلکه تقدم ذهنی است همچون تقدم قرص آفتاب بر شعاع آفتاب.^۲

و اصلاً چیزی جز همان ذات خدا (دریای اول) نیست و دریای دوم و... ظهور و نمایش همان ذاتند:

ای درویش، دریای دوم که روح اضافی است: جوهر اول عالم کبیر است همان دریای اول است اما دریای اول

۱. همان، صص ۲۷۷-۲۷۶.

۲. همان، ص ۲۷۸.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۹۳

گنج پنهان بود، دریای دوم همان گنج پنهان است اما اینجا آشکارا شد و شناخته گشت و دریای سیم و چهارم که ملك و ملکوت اند ظاهر شدند، و به حقیقت این همه ظهور و بطون دریای اول اند، دریای دوم ظاهر دریای اول است و دریای سیم و چهارم هم ظاهر دریای اول اند، چون يك وجود است این همه ظهور و بطون آن يك وجود است، یکتاست فی ظهوره و بطونه، هرچند ظاهرتر می شود آشکارا تر می گردد و شناخته تر می شود. این بود سخن خواص اهل وحدت در این چهار دریا.^۱

بنابراین خلاصه معنای متن «کنز مخفی» براساس بیان نَسفی این است:

ذات خدا همچون گنجینه ای پنهان و ناشناخته بود که خواست آشکار و شناخته شود پس تجلی کرد و ذات خود را به نمایش گذاشت تا آشکار و شناخته شود.

کلیدواژه اصلی این تفسیر از متن «کنز مخفی» همان تجلی ذات خدا است که از سخن وحدت وجودی ها از این متن قابل برداشت است و اختلافات ایشان در اینکه آیا این تجلی در مقام علم خدا بوده

۳۹۴ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

که نتیجه اش ظهور اعیان ثابته بوده باشد یا در مقام اسماء و صفات بوده است و به تعبیر دیگر آیا متن «کنز مخفی» اشاره به فیض اقدس دارد یا فیض مقدس^۱، محور اصلی تفسیر آنها را از این متن که همان تجلی ذاتی در مقابل خلقت ایجابی مورد نظر متکلمان است، تغییر نمی دهد.

تَسْفی به روشنی و بی پرده پوشی و بدون درافتادن در وادی اصطلاحات پیچیده - برخلاف برخی از اهل عرفان - تفسیر وحدت وجودی از این متن را نشان داده است و دیگر نیازی به ذکر سخنان دیگر عرفا نیست.

۴-۱-۲- نقد تفسیر وحدت وجودی از متن «کنز مخفی»

پیش از بررسی دیدگاه بالا دو واژه کلیدی «کنز» و «مخفی» در این متن نیاز به بررسی دارد.

۴-۱-۲-۱- بررسی معنای «کنز»

فیومی در مصباح المنیر می نویسد:

۱. برای آشنایی با این تفاسیر نک: زمانی، مهدی، «حدیث کنز مخفی در آینه حکمت متعالیه»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۵۴-۵۱.

كَتَزْتُ الْمَالَ (كَتَزًا) مِنْ بَابِ صَرَبَ جَمَعْتُه وَاذْخَرْتُهُ.^۱

«کنزت المال» یعنی مال را جمع و ذخیره کردم.

ابن اثیر می‌گوید: کنز در اصل مال ذخیره شده در زیر زمین است.^۲

ابن فارس می‌نویسد: ریشه ماده کنزیر معنای تجمع در چیزی

دلاله دارد. مثلاً عرب به بچه شترپرگوش، «کناز اللحم» می‌گوید.^۳

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت کنزی یعنی چیزی با ارزش که در

جایی جمع و ذخیره شده است.

۴-۱-۲-۲- بررسی معنای «مخفی»^۴

این واژه اسم مفعول از فعل خَفَى و در محاوره فارسی‌زبانان به

معنای پنهان و نهان شده است؛ اما باید توجه داشت که فعل خَفَى در

کاربرد ثلاثی مجرد آن، لازم است و به ندرت منبعی در لغت عربی

یافت می‌شود که معنای متعدی برای آن آورده باشد. تمام کاربردهای

ثلاثی مجرد این فعل در قرآن در معنای لازم است و باب افعال آن

است که در معنای متعدی به کار رفته است؛ در آیه ۳۸ سوره ابراهیم،

۱. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۴۲.

۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية، ج ۵، ص ۲۰۳.

۳. ابن فارس، ابوالحسن احمد، ترتیب مقایس اللغه، ص ۸۶۹.

۴. برخی از نکات این بخش از مقاله «بررسی و نقد سند و متن حدیث کنز مخفی»

نوشته مهدی آریان فرو حسن نقی‌زاده استفاده شده است.

هر دو معنای لازم (ثلاثی) و متعدی (باب افعال) آن به کار رفته است: «رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُغْلِي وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ»^۱

از طرفی در احادیث نیز واژه «مَخْفِي» را نمی بینیم؛ بنابراین به نظر می رسد کلمه مخفی (اسم مفعول ثلاثی مجرد) تنها در متون پسین (حداقل پس از قرن ۴) در معنای پنهان و مخفی به کار رفته است و این واژه در این معنا فصیح نیست. برخی از اندیشمندان معاصر به این نکته متذکر شده و همین را اشکالی در اصالت متن «کنز مخفی» دانسته اند.^۲ باید دانست که معنای «پنهان» در عربی با واژه «خَفِيَ» بروزن فعلیل که صفت مشبّهه است نشان داده می شود و گویا به همین دلیل است که رشیدالدین میبدی (م ۵۳۰ ق) در متن مورد بحث تعبیر را به «کنز خفیا» تغییر داده است.^۳

واژه «الْخَلْق» نیز در اینجا می تواند به معنای مخلوقات و یا مردم^۴ باشد.

۱. ابراهیم/۳۸.

۲. جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۲، ص ۳۵۶.

۳. میبدی، رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۶، ص ۴۷۷ و ج ۸، ص ۳۸۷.

۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة، ج ۳، ص ۷۰.

۴-۱-۲-۳- برداشت نویسنده از متن «کنز مخفی»

به نظر می‌رسد تشابه معنای ظاهری کنز به عنوان محل تجمع چیزی با ارزش با تصویری که عرفا از خداوند به صورت موجودی توپُر دارند که دائماً لبریز و در حال سریان دادن وجود از اندرون خود است همچو خورشیدی که نور می‌دهد یا دریایی که موج می‌زند^۱، تاثیر مهمی در برداشت وحدت وجودی از این متن داشته است. چنان‌که مولوی سروده است:

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد^۲

اما به نظر نگارنده می‌توان گفت گوینده «کنز مخفی» از تعبیر گنج درباره خداوند معنایی استعاره‌ای در نظر داشته و در صدد بیان ارزشمندی و والایی ذات و صفات و افعال پروردگار بوده است؛ و نیز مرادش از واژه پنهان همان ناشناختگی بوده است یعنی پنهان بودن خدا در اینجا به معنای ناشناخته بودن است.

به نظر می‌رسد گوینده متن «کنز مخفی» می‌خواسته بگوید:

۱. شواهد این مطلب در فصل اول گذشت.

۲. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، ص ۱۱۸.

خدا موجودی با ارزش و والامقام بود که پیش از آغاز خلقت ناشناخته بود آنگاه اراده کرد که شناخته شود پس مخلوقات بیافرید که چنین شود.

اما درباره اینکه چگونه خلقت، سبب معرفت خدا می شود می توان گفت:

۱. خلقت، سبب پدید آمدن شناسندگانی چون انسان می شود که آنها خدا را بشناسند.

۲. با آفرینش مخلوقات و عجایب و حکمت های آنها، عظمت و قدرت و حکمت خدا برای برخی از همین مخلوقات (انسان و...) روشن گشته و از این طریق خدا شناخته می شود.

بنابراین متن «کنز مخفی» در معنای وحدت وجود و تجلی ذات خدا صراحتی ندارد بلکه مجموع تعابیر آن برخلاف این معناست؛ چرا که صراحتاً سخن از دوگانگی خدا و خلق است نه وحدت آنها؛ صحبت از خلقت و ایجاد است و نه تجلی ذاتی؛ اشاره به حالت نبود مخلوقات پیش از آفرینش آنها توسط خداوند دارد و نه همراهی همیشگی و ذاتی آنها با خداوند.

جالب اینجاست که حتی در رسائل اخوان الصفا - با آن اندیشه های فلسفی شان - که بر اساس منابع موجود اولین خاستگاه

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۳۹۹

«کنز مخفی» می باشد معنایی غیر وحدت وجودی از متن اراده شده است. در آنجا چنین آمده است:

حکى فى بعض الأخبار أن نبيا من أنبياء الله تعالى
قال فى مناجاته مع ربه: يا رب لم خلقت الخلق بعد أن لم
تكن خلقتة؟ فقال له ربه، على سبيل الرمز: كنت كنزا
مخفيا من الخيرات والفضائل، ولم أكن أعرف فأردت أن
أعرف. معناه لولم أخلق الخلق، لخفيت هذه الفضائل و
الخيرات التى أفضتها وأظهرتها من عجائب خلقى و
مصنوعاتى المحكمات التى كلّت الألسن عن البلوغ إلى
كنه صفاتها، وحارت عقولهم عن كنه معرفتها بحقائقها.^۱

می گوید: اگر خلقت نبود این قدرت ها و حکمت های الهی که در
خلقتش نمایانده آشکار نمی شد و خدا برای اینکه این صفاتش
شناخته شود آفرینش را آغاز کرد؛ و این همان معنای دومی است که
درباره چگونگی وساطت خلقت برای معرفت گذشت. هرچه هست
این معنا ظهوری در وحدت وجود و تجلی ذات خدا ندارد، بلکه بر
خلاف آن است.

غزالی نیز معنایی صحیح و موافق با ظاهر الفاظ متن «کنز مخفی» از آن اراده کرده است؛ او دریکی از آثار خود که باید پیش از ورودش به عالم تصوف و عرفان نوشته شده باشد، ضمن تاکید بر حدوث و پدیده بودن همه ما سَوَى الله، می گوید که آفرینش آنها پس از نبودشان به قدرت خداوند، نه از روی نیاز خداوند به آفریدگانش بلکه برای آشکار شدن قدرت [و علم و حکمت] خدا بوده است. غزالی در اینجا «کنز مخفی» را شاهد می آورد:

فكل ما سواه من إنس وجن، وشیطان وملك، و
سما و أرض، و حیوان و نبات، و جوهر و عرض، و مدرك
و محسوس، حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا و
إنشاء، بعد أن لم يكن شيئاً؛ إذ كان فى الأزل موجودا
وحده، و لم يكن معه غيره، فأحدث الخلق إظهارا
لقدرته، و تحقيقا لما سبق من إرادته، و لما حق فى الأزل
من كلمته، و هى قوله: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن
أعرف» لا لافتقاره إليه، و لا لحاجته.^۱

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۰۱

مجلسی نیز معنای «کنز مخفی» را چنین فهمیده که خداوند مخلوقات را آفرید تا عقل از وجود آنها بر وجود خدا استدلال کند و خداوند از این راه شناخته شود.^۱

بنابراین با چشم‌پوشی از اینکه متن «کنز مخفی» حدیث پیشوایان دین نیست و برای هیچ مطلبی قابل استناد نمی‌باشد، به نظر نمی‌رسد از سوی گوینده آن به منظور تبیین وحدت وجود و به نفع این انگاره ساخته شده باشد.

این متن درصدد بیان هدف آفرینش و معرفی «معرفت» به عنوان این هدف است و اساساً کاری به مباحث وجودشناختی همچون چگونگی خلقت یا ربط حادث به قدیم ندارد که نظریاتی چون وحدت وجود و تجلی ذاتی را بتوان از آن برداشت کرد ضمن اینکه ظاهر تعابیر آن بر خلاف این نظریات است و تعبیر «کنز» هم تعبیری استعاره‌ای است که در ترکیب با بقیه متن معنایی متناسب و صحیح از آن برداشت می‌شود.

۴-۲- حدیث «رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»

«مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»

چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را در آن دیدم.

در فصل گذشته اثبات شد که این متن مشهور- با تفاوت نقل در واژه انتهایی آن- در منابع حدیثی وجود ندارد و قابل انتساب به پیشوایان دین نیست. در اینجا به بررسی شیوه استناد اهل تصوف به این متن و میزان دلالت آن بر مدعای ایشان می‌پردازیم.

۴-۲-۱- استناد اهل تصوف به این متن

در کتاب /خبار الحلاج آمده است:

عن الشيخ ابراهيم بن عمران النيلي أنه قال: سمعت الحلاج يقول: النقطة أصل كل خط، والخط كله نقط مجتمعة. فلا غنى (للخط) عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط. وكل خط مستقيم او منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها. وكل ما يقع عليه بصراحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلّي الحق من كل ما يشاهد و ترائيه عن كل ما يعاين. ومن هذا قلت: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله فيه.^۱

در این سخنان - گرچه شاید دچار تصحیفاتی شده است- می‌توان رد پای وحدت وجود و سریان وجود خدا (حلول) در همه چیز را دید. اگر نسبت این سخنان به حلاج ثابت باشد باید او را اولین صوفی دانست که این متن را به کار برده است.

۱. ماسینیون، لويس، اخبار الحلاج، ص ۲۰.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۰۳

کلاباذی در کتاب *التعرف* در شرح جمله‌ای از جنید معرفت به خدا را دو نوع می‌داند؛ معرفت استدلالی عوام به خدا از طریق مشاهده موجودات، و معرفتی که خدا در قلب خواص ایجاد می‌کند:

قال الجنید: المعرفة معرفتان معرفة تعریف، و معرفة

تعریف، معنی التعریف: أن يعرفهم الله عز وجل نفسه و

يعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام: لا أُحِبُّ

الْأَفْلِيْنَ. ومعنى التعريف أن يريهم آثار قدرته فى الآفاق و

الأنفس، ثم يحدث فيهم لطفًا: تدلهم الأشياء أن لها

صانعًا، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة

الخواص. وكل لم يعرفه فى الحقيقة إلا به. وهذا كما

قال محمد بن واسع: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله فيه. و

قال غيره: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله.^۱

به نظر می‌رسد او عبارت «...ورایت الله فيه» را برای اشاره به

معرفت استدلالی عوام و جمله «...رايت الله قبله» را اشاره به معرفت

خواص دانسته است. در شرح *التعرف* نیز همین برداشت از سخن

کلاباذی آمده است.^۲

۱. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، *التعرف*، ص ۳۸.

۲. مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، ص ۷۵۳.

این مطلب کلاباذی به این مقداری که در اینجا توضیح داده
صراحتی در وحدت وجود ندارد و تفسیرهای دیگری را نیز برمی تابد.
هجویری برداشت حلولی از متن «...و رایت الله فیه» را تخطئه
کرده و آن را به شهود صفات خدا در همه چیز معنا می کند که بر اثر
غلبه شوق، بر سالک پدید می آید. او می نویسد:

کروهی را از مشایخ مقّم دیده اندرین طریقت بهره
تمام داشت رض و اندر حقایق انفاسی عالی و اشارتی
کامل از وی آمدست کی [یعنی که] گفت [گ] را ک می
نوشتند[ما رأیت شیئا الا و رایت الله فیه هیچ چیزی ندیدم
که نه حق را اندر آن بدیدم و این مقام مشاهدت باشد که
بنده اندر غلبه دوستی فاعل بدرجتی رسد کی اندر فعل
وی نکرد فعل نبیند جمله فاعل بیند چنانک کسی اندر
صورتی نکرد مصوّر بیند و حقیقت این بقول خلیل عم
باز گردد کی ماه و آفتاب و ستاره را گفت هذا ربّی و آن اندر
حال غلبه شوق بود کی هرچه می دید جمله به صفت
محبوب خود می دید از یراک چون دوستان نگاه کنند
عالمی را بینند مقهور قهروی و اسیر سلطان وی و وجود
این در جنب قدرت فاعل آن متلاشی و اندر ذل کن وی

ناچیز بچشم اشتیاق اندر آن نکرند مقهور نبینند قاهر
بینند مفعول نبینند فاعل بینند مخلوق نبینند خالق
بینند و این اندر باب المشاهدات بیاریم ان شاء الله تعالی
و اینجا مرکرومی را غلطی می افتد که گویند گفتست آن
مرد کی رأیت الله فیه این مکان و تجزیت و حلول اقتضا
کند و این کفر محض باشد از آنچ مکان جنس متمکن بود
اگر تقدیر کند کسی کی مکان مخلوقست باید کی
متمکن نیز مخلوق باشد و اگر تقدیر کند که متمکن
قدیمست باید که مکان نیز قدیم بود و بدین قول دو فساد
حاصل آید یا خلق را قدیم باید گفت و یا خالق را محدث و
این هر دو کفر باشد پس این رؤیت او اندر چیزها بمعنی
آیات و دلایل و براهین وی بود اندر چیزها تا بدان معنی
کی اوّل گفتیم...^۱

به نظر می رسد اولین تفسیر صریح وحدت وجودی از جمله

«...رأیت الله فیه» را ابن عربی بیان داشته است؛ او می گوید:

فإن الحق هو المشهود بكل عين في نفس الأمر ولا

يعلم ذلك إلا آحاد من أهل الله وهو مثل قول الصديق ما

۱. هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، صص ۱۱۲-۱۱۱.

رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله فعرفته فإذا ظهر ذلك الشيء لعينه المقيد وقد رأى الله قبله ميزه في ذلك الشيء و علم إن ذلك الشيء ملبس من ملابس الحق ظهر فيه للزينة فتلك زينة الله التي تزين بها لعباده هذا مقام الصديق فلا يميز أهل الله من غيرهم إلا بالعلم بذلك.^۱

می‌گوید: خدا به صورت اشیاء ظاهر شده است و در هر چیزی مشاهده می‌شود ولی تنها معدودی از اهل الله این را می‌دانند و ابوبکر یکی از آنهاست که گفت هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه پیش از آن خدا را دیدم پس او را در آن چیز شناختم؛ هر موجودی در واقع جز لباسی نیست که خدا در آن لباس درآید و اینچنین خدا خود را برای بندگان زینت می‌کند!

ابن سبعین اما کسی را واصل به درجه نهایت وحدت وجود می‌داند که اصلاً چیزی جز خدا نبیند و بگوید: ما رأيت شيئاً سوى الله. و کسانی که چیزی را می‌بینند و خدا را در آن یا با آن یا پس از آن یا پیش از آن می‌بینند در مرحله‌ای پیش از این مرحله‌اند؛ هر چند خود اینها درجاتشان متفاوت است و به ترتیب، بالاترین آنها کسانی‌اند که خدا را پیش از هر چیزی می‌بینند، دوم کسانی که خدا را در هر چیزی نزد

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (دارالصادر)، ج ۳، ص ۱۴۷.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۰۷

آن یا همراه آن می بینند و پایین ترین درجه کسانی اند که خدا را پس از هرچیز می بینند که اینها همان اهل استدلال اند که از وجود موجودات بروجود خدا استدلال می کنند.^۱

عزیزالدین نَسَفی این متن را (با واژه های فیه، معه، و قبله در انتهای آن) اشاره به همراهی خدا با عالم هستی می داند. او می نویسد:

بدان که بعضی از خاص الخاص اهل شریعت گفتند که ما رایت شیئا الا و رایت الله فیه و بعضی معه گفتند که ما رایت شیئا الا و رایت الله معه و بعضی گفتند که ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله. و مراد ایشان از این جمله معیت خدای است با عالم. و معیت خدای با عالم نه چنان است که معیت جسم با جسم و نه چنان است که معیت عرض با جسم و نه چنان است که معیت عرض با عرض. معیت خدای با عالم همچنان است که معیت روح با جسم. و چون دانستی که خدای عالم، حقیقی است و جان عالم است، اکنون بدان که این حقیقت را نسبت به بعضی طبیعت و نسبت به

۱. ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، رسائل ابن سبعین، ص ۲۲.

بعضی روح و نسبت به بعضی عقل می‌گویند و نسبت به کل، نور می‌خوانند و این نور منبسط را طایفه‌ای موجود حقیقی و طایفه‌ای نور حقیقی و طایفه‌ای الله و طایفه‌ای خدای می‌گویند.^۱

اما مولوی نیز در جواب این اشکال که خدا را در چیزی دیدن مستلزم مظلوف واقع شدن خدا در ظرف اشیاء است، اساساً منکر دوئیت مظلوف و ظرف در اینجا شده است:

منقول است که روزی حضرت مولانا در سماع تواجد عظیم نموده حالات بی‌نهایت کرد و در اثنای آن حالت فرمود که ما رأیت شیئا الا رأیت الله فیه؛ از ناگاه درویشی صاحب دل نعره‌زنان پیش آمد که هرچند که گستاخیست، اما بر مستان نگیرند، این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جائز نیست که او در ظرف باشد یا در عالم ظرفی باشد که او مظلوف آن ظرف شود، نقض لازم آید که چیزی برو محیط شود و خدا داخل چیزی و چیزی باشد؛ حضرت مولانا فرمود که اگر تو مستی، ما مست هشیاریم؛ چه اگر این سخن کامل و تمام

۱. تفسی، عزیزالدین، بیان التنزیل، صص ۱۶۰-۱۵۹.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۰۹

نبودی ما این نمی گفتیم؛ آری نقض وقتی لازم آید که ظرف
غیر مظهر باشد و ظرف و مظهر دو چیز باشند؛ چنانکه
عالم صفات ظرف عالم ذات شده است و هر دو یک
چیزند، لا غیر؛ اما این که دومی نماید چون فی الحقیقة
یکیست کی نقض لازم آید؟!...^۱

نتیجه سخن مولوی آن است که «خدا را در همه چیز دیدم» در
حقیقت یعنی «خدا را همه چیز دیدم یا همه چیز را خدا دیدم».
سید حیدر آملی نیز به همین نتیجه مولوی اشاره دارد:

وقال: من رَأَى فقد رَأَى الحقَّ. وقال غيره: ما رأيت
شيئاً إلا ورأيت الله فيه قبله. وقال أمير المؤمنين عليه
السلام: مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة.
ليعلم أنَّ المقارنة يكون بين الشيئين أو بين الجسمين و
ليس هناك في الحقيقة إلا شيء واحد فكيف يتصور
المقارنة بين الشيء ونفسه، كذلك المزايلة فإنَّ المزايلة
هي إزالة الشيء عن شيء آخر وليس هناك شيئان حتَّى
يتصور هذا فلا يزول الشيء عن نفسه أصلاً.^۲

۱. افلاکی، احمد بن اخی ناطور، مناقب العارفين، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲، صص ۵۲۵-۵۲۴.

جامی نیز این بیت عراقی را که گفته است:

به هر چه می‌نگرم صورت تومی بینم از آن میان همه در چشم من تومی آیی

ناظر به جمله «ما رأیت شیئاً إلا رأیت الله فيه»، دانسته است.^۱

همچنین فیض کاشانی می‌نویسد:

اما به اعتبار تجلی در مظاهر اسما و صفات، در هر
موجودی روئی دارد و در هر مرآتى جلوه می‌نماید: فَأَيْنَمَا
تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، ولوأنكم أدلّيتم بحبل إلى الأرض
السفلى لهبط على الله واين تجلّى همه راهست، لیکن
خواص می‌دانند که چه می‌بینند و لهذا می‌گویند: ما
رأیت شیئاً إلا ورأیت الله قبله أو معه.

دلی‌کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

و عوام نمی‌دانند که چه می‌بینند: أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ
مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ.^۲

۱. جامی، عبدالرحمن، اشعة اللمعات، ص ۱۴۸.

۲. فیض کاشانی، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: اللثالی المخزونه، ص ۵.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۱۱

سید محمدحسین تهرانی نیز ضمن اینکه عبارت «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» را حدیثی از اهل بیت (علیهم السلام) فرض کرده آن را از جمله ادله عدم موجودیت چیزی جز ذات خدا گرفته است؛ او می‌گوید:

قوله عليه السلام: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً، إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ، و قوله عليه السلام... دلالت دارند بر آنکه وجود اقدس حق متعال صرف الحقیقه است؛ ولا یعزب عن وجوده شیء، زیرا که اگر با وجود او وجودی فرض شود؛ بر وجودش عَدّ و شمارش عارض می‌شود. و این یکی، و آن دیگری دومی شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می‌گردد. و بناءً علی هذا با وجود حق سبحانه وجودی را نمی‌توانیم تصوّر کنیم مگر آنکه در ذات خود به وجود او قائم باشد...^۱

حسن حسن‌زاده آملی نیز ابتدا معنای وحدت وجود را شرح می‌دهد و تأکید می‌کند که انحصار موجودیت در خدا و عدم موجودیت ما سوی الله حقیقت است و نه صرفاً تعبیری مجازی از این باب که مثلاً چون آثار وجودی ما سوی الله در مقابل خدا چیزی نیست می‌گوییم ما سوی الله هیچ است، خیر! بلکه حقیقتاً غیر از خدا چیزی وجود ندارد، آنگاه متن مورد بحث را با تردید در لفظ آخر آن

۱. تهرانی، سید محمدحسین، توحید علمی و عینی، صص ۳۱۱-۳۱۰.

(فیه، قبله، بعده) به امیرمؤمنان (علیه السلام) نسبت داده و آن را از ادله وحدت وجود به شمار می‌آورد.^۱

وی در جایی دیگر با معرفی رابطه خدا و خلق به صورت رابطه مطلق و مقید عبارت مذکور را از شواهد این مطلب می‌داند:

هرکس محدود و مقید را تصور کند مثلاً آب کوزه و حیوان ناطق، لابد آب مطلق و حیوان مطلق را در ضمن آن تصور کرده است و ما چون خود را با وصف نقصان و محدودیت تصور کردیم کامل را نیز که به منزله مطلق است تصور کرده ایم. و موافق آن صدرالمتألهین در امور عامه اسفار (ص ۲۶) می‌فرماید: فکلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأبى إدراك كان فقد أدرك الباری، وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولیاء الله (تعالی) كما نقل عن أميرالمؤمنین علیه السلام أنه قال: «ما رأیت شيئاً إلا و رأیت الله قبله».^۲

۴-۲-۲- بررسی دلالت متن بروحدت وجود

گذشته از آنکه این متن - با نقل های متفاوتش در واژه انتهایی - حدیثی ماثور از پیشوایان دین نیست تا قابل استناد برای مطلبی

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۴، صص ۲۴۶-۲۴۴.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۳۳.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۱۳

باشد، از نظر دلالت نیز صراحتی در انگاره وحدت وجود ندارد بلکه ظاهرش اثبات دوگانگی بین خدا و اشیاء است، همان دوئیتی که در نقطه نظر نهایی وحدت وجود نفی می شود؛ چنان که از ابن سبعین نقل شد که این جملات حرف نهایی نیست بلکه نهایتا باید گفت: چیزی را جز خدا نمی بینم. با این حال برداشت وحدت وجودی از برخی صورت های این متن چندان هم دور نیست. در اینجا به تفکیک نقل های متفاوت این متن براساس واژه انتهایی، به بررسی معانی قابل حمل بر آنها می پردازیم:

۴-۲-۲-۱- «ما رأیت شیئا إلا ورأیت الله فیه»

از این جمله گونه ای برداشت حلولی و اتحادی شده است چنان که از حلاج گذشت. ولی می توان آن را کنایه از نمایش قدرت و حکمت و تدبیر خدا - و نه ذات خدا - در موجودات دانست؛ چنان که به معمار یک شهر مثلا، که به زیبایی آن را طراحی و بنا نهاده است گفته می شود: هر جای شهر رفتم شما را آنجا دیدم. این استعمال در عرف اهل زبان شایع است.

۴-۲-۲-۲- «ما رأیت شیئا الا ورأیت الله قبله»

برداشت وحدت وجودی از این جمله چندان روشن نیست. معنی ظاهرتر آن است که گفته شود:

هرچیز را دیدم خدا را پیش از آن چیز به عنوان خالق آن دیدم.
خالقی که پیش از آن چیز بوده است.

۴-۲-۲-۳- «ما رایت شیئا الا و رایت الله معه»

این تعبیر را نیز همچون جمله بالا می‌توان به معنای ظاهری آن
یعنی همراهی ذاتی گرفت اما معنای متداول در عرف معنای کنایی
آن است؛ یعنی اراده، تدبیر و علم خدا همراه با موجودات است.

۴-۲-۲-۴- «ما رایت شیئا الا و رایت الله بعده»

برخی از صوفیان این جمله را اشاره به معرفت استدلالی
دانسته‌اند یعنی موجودات را می‌بینیم سپس آنها را دلیل بر وجود خدا
می‌دانیم و نتیجه می‌گیریم خدا هست. اما می‌توان این‌گونه نیز معنا
کرد که هرچیز را دیدم خدا را پس از آن پایدار و باقی دیدم. فهمیدم آن
چیز فانی می‌شود و خدا باقی می‌ماند.

۴-۲-۲-۵- «ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و معه و بعده»

معتقد به وحدت وجود این جمله را نیز می‌تواند به معنای وجود
بی‌نهایت خدا که همه جا را پر کرده و جایی برای وجود غیر باقی
نگذاشته است در نظر بگیرد ولی ظاهر عبارت این است که چیزی
دیده می‌شود آنگاه خدا پیش از او، همراه با او و پس از او دیده می‌شود.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۱۵

معنای روشن‌ترین جمله ترکیب معانی دومی است که برای این عبارات به صورت جداگانه بیان شد. یعنی هرچیز را دیدم خدا را پیش از آن، خالق آن، و همراه با آن، مدبر آن، و پس از آن، باقی پس از آن چیز دیدم.

۴-۳- حدیث «لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»

«يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»

ای کسی که او نیست جز او!

همان‌گونه که در فصل سوم گذشت این ذکر گرچه در برخی مصادر پیشین متصوفه موجود است، اما استناد به آن به عنوان روایتی دلالت‌کننده بر وحدت وجود تنها در میان برخی از پسینیان اهل عرفان همچون ملاصدرا، فیض و برخی معاصران رواج یافته است. همچنین نشان داده شد که این ذکر سند معتبری ندارد. و نیز آنجا گفتیم غیر از این ذکر به عنوان متنی مأثور، کاربرد تعبیر «لا هو الا هو» برای اشاره به وحدت وجود در میان متصوفه سابقه‌ای دراز دارد.

در اینجا ابتدا شیوه استناد اهل عرفان به آن ذکر و سپس تاریخچه تعبیر «لا هو الا هو» گزارش و در پایان دلالت آن ذکر بر وحدت وجود درستی آزمایی می‌شود.

۴-۳-۱- استناد به ذکر «یا من لا هوالا هو» در آثار متأخران و معاصران

ملاصدرا پس از بیاناتی در تبیین وحدت وجود چنین نتیجه

می‌گیرد:

ان لجمع الموجدات [أصل واحد] أصلاً واحداً ذاته
بذاته فیاض للموجدات وبحقیقته محقق للحقائق و
بسطوع نوره منور للسموات والأرض فهو الحقیقة والباقی
شئونه وهو الذات و غیره أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما
سواه أطواره وفروعه کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ... وفی
الأسماء الإلهیة یا هویا من هویا من لا هوالا هو.^۱

می‌گوید که تنها یک ذات و یک حقیقت وجودی داریم که آن
خداست و سایر چیزها در واقع تغییر و تطورات همین ذات‌اند و در
اسماء خدا وارد شده است که: یا هویا من هویا من لا هوالا هو.

او سپس تأکید می‌کند که نباید از عباراتش حلول و اتحاد را
نتیجه گرفت چرا که حلول و اتحاد وقتی امکان دارد که دوئیت و
دوگانگی در کار باشد در حالی که در عالم هستی جزیک وجود بیشتر
نداریم که آن خداست. و اینکه در اول مباحث، سخن از علت و
معلول شده است، در آخر امر بازگشتش به این است که تنها، علت

۱. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، ص ۵۰.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۱۷

وجود دارد [و معلولی در کار نیست] و معنای علیت به متغیر شدن ذات علت به صورت‌های مختلف بازگشت می‌کند.^۱

ملا محسن فیض کاشانی نیز ذیل عنوان «اعتباری بودن ایجاد»، ایجاد عالم را نه به معنای بود کردن چیزهایی که نبوده‌اند بلکه تجلی ذات خدا در صورت‌های مختلف دانسته و جز ذات خدا را موجود نمی‌داند؛ وی در کنار متون بی‌سندی چون «کنت کنزاً مخفياً» به این ذکر غیر معتبر نیز به عنوان شاهد این مطلب استناد می‌کند؛ عبارات او چنین است:

در حدیث قدسی وارد است: کنت کنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلق الخلق لكي أعرف... جمیل از جمال خود آن زمان بهره یابد که حسن خود را در آئینه مشاهده کند. بنابراین وجود مطلق از سماء اطلاق و غیب هویت نزول فرموده، در مرائی تعینات و مجالی تشخصات تجلی کرد و حسن خود را در آئینه‌های مختلف دید. و در هر آئینه به صورتی مناسب آن نمود و به حسب تعدد مظاهر کثرت پیدا شد.

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المراتب تعددا

صد هزار آئینه دارد شاهد مه روی من روبه هر آئینه کارد جان در او پیدا شود

و چون تعیین امری اعتباری است، ظهور آن به واسطه

نوری است که در مراتب ساری است... و فی بعض

الأدعية: يا هو، يا من لا هو إلا هو...^۱

قاضی سعید قمی نیز به این ذکر اشاره کرده و وحدت وجود را

نتیجه گرفته است:

...فالتنزيه في هذا المقام لبيان ان لا ذات سواء ولا

شيئية لما عداه ولا وجود لما سواء... وفي الادعية يا هويا

من لا هو الا هو اشارة الى مقام التنزيه...^۲

سید محمد حسین حسینی تهرانی نیز می نویسد:

چقدر این ذکر پر معنائیست: یا هو یا من لا هو الا هو؛

ای هو جز تو هونداریم و این دیگر در مسئله توحید وجود

خیلی روشن است؛ یا هو یا من هو یا من هو هو؛ یا من لا هو

إلا هو... بلکه هو از ظهورات خودش يك چیزهائی نشان

۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملاحسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۳:

الكلمات المخزونه، ص ۵۰.

۲. قمی، قاضی سعید، اسرار العبادات، ص ۲۷۸ و نیز نک: همو، شرح الاربعین،

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۱۹

می داد. آری اینها همه ظهورات است؛ مردم با چشم های
کورکورانه می بینند؛ امیرالمؤمنین علیه السلام با چشم
دیگری می نگرد. اینها همه اطوار و اشکال ظهورات حق
است جلّ و علا.^۱

و در جایی دیگری گوید:

ذکر شریف لا هُوَ اِلَّا هُوَ همین معنای عالی از توحید، و
کثرت در وحدت را می رساند که در جمیع عوالم هویتی
غیر از هویت ذات اقدس حق وجود ندارد؛ و تمام انیات و
هویات، منْدک و مضمحلّ در وجود او می باشند.^۲

۴-۳-۲- سابقه تعبیر «لا هو الا هو» در آثار متصوفه

این تعبیر را ابتدا در دیوان حلاج (م ۳۰۹ ق) در ضمن عباراتی
غریب می بینیم:

کأنها كأنها كأنها، كأنه كأنه كأنه، كأنها كأنها، كأنه كأنه،
کأنه كأنها كأنه، كأنها كأنها، بنیانها أركانها، أركانها بینانها،
أصحابنا أصحابها بها، لها بها، لا هي هو، ولا هو هي، ولا هو
إلا هي، ولا هي إلا هو، لا هي إلا هو ولا هو إلا هو.^۳

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، مهردادان، ص ۲۱۴.

۲. همو، توحید علمی و عینی، ص ۲۴۳.

۳. حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، ص ۱۱۳.

ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق) «لا هو الا هو» را توحید خواص می داند در برابر «لا اله الا الله» که آن را توحید عوام می نامد.

غزالی توضیح می دهد که تعبیر اول یعنی وحدت صرف که انتهای معراج خلاق است و پس از آن درجه و عروجی نیست؛ چرا که عروج وقتی معنا می دهد که دو چیز وجود داشته باشند در حالی که پس از وصول و درک وحدت صرف، دیگر کثرت و دوئیتی نیست که چیزی بخواهد به سمت چیزی دیگر عروج کند.^۱

رشیدالدین میبیدی (م ۵۳۰ق) می گوید:

شریح عابد گفت: درویشی را دیدم در مسجد حرام که خدای را عز و جلّ می خواند که «یا من هو هو! یا من لا هو الا هو! اغفر لی» گفتا: هاتفی آواز داد که ای درویش به آن يك بار که نخست گفתי ترا چندان ثواب است که فریشتگان تا به قیامت می نویسند.

هو دو حرف است «ها» و «واو» و مخرج «ها» آخر حلق است و مخرج «واو» اول حلق. اشارت می کند که در آمد این حروف به اول از اوست! و بازگشت آن در آخر به اوست! منه بدأ والیه يعود. و گفته اند که اشارت به

۱. غزالی، ابوحامد محمد، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ص ۲۷۸.

مخلوقات و مکونات است، که در آمد هر چیز در بدایت از قدرت اوست، و بازگشت همه در نهایت با حکم اوست. درویشی را در حال وله پرسیدند که «ما اسمک؟» جواب داد که «هو» گفتند از کجا می آیی؟ گفت «هو» گفتند چه می خواهی؟ گفت «هو» گفتند لعلک ترید الله؟ مگر به آنچه می گویی الله را می خواهی؟ درویش که نام الله شنید جان خویش نثار این نام کرد، و از دنیا بیرون شد.

نام توبه صد معنی نقاش نگارند بریاد تو و نام تومی جان بسپارند
بربری وصال تو همی جان بفشانند وز وصف تو در دست بجز عجز ندارند.^۱

تفسیر اول میبیدی از «لا هو الا هو» گرچه ذوقی اما صحیح است اما آنچه در ادامه از زبان آن "درویش واله" نقل کرده است می تواند اشاره به وحدت وجود باشد.

مولوی نیز همچون غزالی «لا هو الا هو» را ایمان خواص می نامد و در جهت فهم مطلب تمثیلی بیان می کند:

لا إله الا الله ایمان عام است و ایمان خاص آن است
که لا هو الا هو همچنانک کسی در خواب می بیند که
پادشاه شده است و بر تخت نشسته و غلامان و حاجیان

۱. میبیدی، رشیدالدین، کشف الأسرار، ج ۲، ص ۲۳.

و امیران بر اطراف او استاده می گوید که من می باید 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 خوابناك این را نتواند دیدن و این وظیفه او نیست.^۱

او در ادامه از این مطلب، نوعی تکررگرای اعتقادی را نتیجه می گیرد و می نویسد:

هر طایفه ای طایفه دیگر را نفی می کند اینها می گویند که ما حقیم و وحی ما راست و ایشان باطلند و ایشان نیز اینها را همچنین می گویند و همچنین هفتاد و دو ملت نفی همدگر می کنند. پس به اتفاق می گویند که همه را وحی نیست پس در نیستی وحی، همه متفق باشند و ازین جمله یکی راه است، براین هم متفقند. اکنون ممیزی، کیسی، مؤمن باید که بداند که آن يك کدام است که المؤمن کیس ممیز فطن عاقل و ایمان همان تمیز و ادراك است.^۲

۱. مولوی بلخی، جلال الدین محمد، فیه ما فیه، ص ۱۳۵.

۲. همان.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۲۳

ملاصدرا «لا هو الا هو» را «در دار هستی جز خدا نیست» معنا می‌کند و آن را در بیان توحید رساتراز ذکر «لا اله الا الله» می‌داند؛ او می‌نویسد:

فقد تقرر فی هذا المقام الکلام المشهور من أفاضل السلف وأکابر الخلف أن ليس فی الوجود إلا الواحد الحق ومعنى قول الخلائق طرا لا إله إلا الله مع زیادة فرق وهو أن الثانی نفی صفة الإلهیة عن ما سواه مع مفهوم جواز وجوده غیر منطوق والأول نفی الوجود عما سواه منطوقا ونفی الوجود يتضمن نفی کماله دون العکس ولا شک أن الأول أبلغ فی التوحید وأدخل فی التحقيق من الثانی ولأجل ذلك قال بعض أعظم الإسلام لا إله إلا الله شهادة العوام ولا هو الا هو شهادة الخواص...^۱

حسینی تهرانی نیز می‌گوید:

اگرانیت و هویت و حقیقت وجود، اختصاص به حضرت حق سبحانه و تعالی داشته باشد؛ و بنابراین اصل وجودهای موجودات نمود باشند نه بود حقیقی؛ و ظهور و تجلی باشد نه وجود بالاصاله و حقیقت؛ پس چه

۱. ملاصدراى شیرازى، محمد بن ابراهيم، مفاتيح الغیب، ص ۲۴۳.

بهتر هر چه زودتر این پرده اوهام که وجود را به خود نسبت می‌دهند، دریده شود؛ و وجود به صاحب وجود واگذار گردد؛ و لا هو الا هواز حقیقت سز و جان بروز کند...^۱
و در جایی دیگر از قول میرداماد می‌نویسد:

عرفاء شامخین نهایت گفتارشان درباره وجود
حضرت حق تعالی از این عبارت محقق داماد بیشتر
نیست که فرموده؛ كُلُّ الوجود، وَكُلُّه الوجود وَاِذْ كُلُّ هُوِيَةٍ
مِنْ نَوْرِ هُوِيَتِهِ، فَهُوَ اَلْهُوَ اَلْحَقُّ الْمُظَلَّقُ، وَلَا هُوَ عَلٰى
الْاِطْلَاقِ اِلَّا هُوَ.^۲

۴-۳-۳- بررسی دلالت «لا هو الا هو» بروحدت وجود

از متونی که در بالا از اهل عرفان گزارش شد این نتیجه به دست می‌آید که چه آنها که «لا هو الا هو» را روایتی دانسته‌اند و چه آنها که خودشان این تعبیر را برای اشاره به وحدت وجود ساخته یا به کار برده‌اند عبارت را این‌گونه معنا کرده و در نظر داشته‌اند که: "هیچ هویتی نیست جز خدا"؛ این‌گونه معنا کردن عبارت، مستلزم دو چیز

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، مه‌رتابان، ص ۱۶۷.

۲. همو، توحید علمی و عینی، ص ۲۴۳.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۲۵

است؛ اول اینکه لفظ لا را لای نفی جنس بگیریم؛ دوم آنکه «هو»ی اول را نه ضمیر بلکه اسم به معنای «هویت/وجود» بدانیم.

اما مطلب اول از نظر قواعد ادبی نادرست است زیرا لای نفی جنس بر سر اسم نکره می‌آید در حالی که «هو» ضمیر و معرفه است. پس این لا نمی‌تواند لای نفی جنس باشد. همچنین به دلیل وجود لا این لا شبیه به لیس نیز نیست بنابراین این لا را باید حرف نفی غیرعامل گرفت مثل «ما».

اما برخی از اهل عرفان که متوجه این اشکال بوده‌اند برای فرار از آن بجای راه حل بالا به تصرف در معنای هوو تغییر آن به اسمی نکره (هویت/وجود) پناه برده‌اند تا بتوانند لا را نفی جنس گرفته وحدت وجود را نتیجه بگیرند. اما این راه نیز به دلیل تصرف بی‌دلیل در لفظ درست نیست.

مشکل ضمیر بودن «هو» در ذکر «یا هو» نیز به شکل دیگری بروز می‌کند. اشکال این ذکر که از اذکار صوفیه است - و در ابتدای عبارت مورد بحث ما نیز آمده است (یا هو یا من لا هو الا هو) - و در منابع معتبر شیعه وجود ندارد آن است که اصلاً ضمیر نمی‌تواند منادا واقع شود. که در اینجا نیز برخی از اهل عرفان راه چاره را در تغییر معنای ضمیر هو به هویت مطلقه دیده است. و جالب‌تر اینکه این تغییر معنا

را به سوره توحید نیز سرایت داده و نتیجه گرفته که هو در آنجا نیز ضمیر نیست و به معنای هویت مطلقه‌ای است که صمد است. (پیر است و جایی برای وجود غیر باقی نگذاشته است).^۱

نتیجه اینکه برداشت وحدت وجودی، معنایی خلاف ظاهر الفاظ این عبارت است. معنای صحیح عبارت مطابق با قواعد ادبی و ظاهر الفاظ چنین است:

«او نیست جز او»، «خدا جز خودش نیست» و به تعبیر دیگر: «خدا تنها خودش است».

اما مقصود از این معنا چیست؟ می‌توان گفت: یعنی در شناخت خدا باید خود خدا را شناخت نه شبیه و مثل او را، چرا که اساساً او مثل و نظیری ندارد که بتوان از راه شناخت آن مثل و نظیرها به شناخت او رسید. خدا، تنها خودش است به این معنا که هیچ سنخیتی با غیر خودش ندارد که بتوان در شناخت او از آنها بهره برد.

این تعبیر چیزی شبیه تعبیر نویسنده‌ای است^۲ که وقتی می‌خواهد حضرت فاطمه (علیها السلام) را معرفی کند، پس از آنکه برای این معرفی از غیر آن حضرت بهره منی گیرد و مثلاً می‌گوید: فاطمه دختر پیامبر است یا

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۶، ص ۲۰۰.

۲. دکتر علی شریعتی در کتاب «فاطمه، فاطمه است».

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۲۷

همسر علی است و یا مادر حسنین است، برای اینکه نشان دهد هرچند فاطمه تمام اینهاست اما اینها تمام فاطمه نیستند می‌گوید: «فاطمه، فاطمه است.»

۴-۴- حدیث «حبل»

«لَوْ دَلَيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِغَةِ، لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ»

اگر با ریسمانی به قعر زمین آویخته شوید بر خدا فرو می‌آید.

۴-۴-۱- شیوه استناد به حدیث در متون صوفیه و عرفا

اولین کسی که در میان آثار متصوفه به این حدیث استناد کرده است ابن عربی است؛ وی در *فصوص و فتوحات* از این حدیث برای تبیین وحدت وجود بهره برده است. ابن عربی در آنجایی از *فصوص* که تأویلی بس شگفت از آیات مربوط به عذاب قوم نوح ارائه داده و غرق شدن قوم نوح را، غرق شدن در دریای علم به خدا معنا کرده است، در مورد نفرین نوح بر قومش که گفت: «ای خدا احدی از ایشان را بر روی زمین باقی نگذار» این‌گونه گفته است که: نوح دعا کرد که آنها به باطن زمین بروند که پیامبر فرموده: اگر با ریسمانی فرو آورده شوید بر خدا فرو آید؛ عباراتش چنین است:

... «قَالَ نُوحُ رَبِّ...» «لَا تَذَرُ عَلَى الْأَرْضِ» يَدْعُو

عليهم أن يصيروا في بطنها. المحمدي «لودليتُم بحبل

لهبط على الله» لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِذَا
دَفَنْتَ فِيهَا فَأَنْتَ فِيهَا وَهِيَ ظَرْفُكَ: وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا
نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى لِاخْتِلَافِ الْوُجُوهِ.^۱

مسعود بن عبدالله بیضاوی معروف به بابا رکنای شیرازی در
ترجمه و شرح عبارات آخر می نویسد:

گفتن نوح [لا تذر علی الارض... دعائی بود از نوح بر
آن قوم؛ که ایشان را از روی زمین، به زیر زمین برد؛ که
«بطن» عبارت از آن است. و به تأویل شیخ مراد از اراض
عالم اجسام است که ملک عبارت از او است. و آن به
نسبت با عالم ملکوت، زمین است؛ و عالم ملکوت
آسمان او. پس دعا این بوده باشد که: ایشان را از عالم
ظلمانی جسمانی خلاصی ده تا به عین وحدت حقیقیه
برسند. و اگر گوئیم که: مراد، خود همین زمین معهود
است؛ که آن نیز حضرتی است از اقامات حضرات؛ هم
در وی این تحقیق توان گفت؛ یعنی: ایشان را بر روی
زمین ممان. بلکه در شکم زمینشان درآور. تا ملکوت
آنچه از آن بیرون آمده اند نزد ایشان واضح گردد. که

۱. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۳.

سالک چون درآید در حضرتی از حضرات الهیه، اعیان و حقایق و اسرار آن حضرت، او را معلوم گردد؛ و بطن زمین حضرتی از حضرات است.

المحمدی «لودلّیتم بحبل لهبط علی الله»؛ «لَهُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ» و إذا دفنت فیها فأنت فیها و هی ظرفک.

یعنی اخبار از آن معنی که: باطن زمین، حضرتی از حضرات الهیه است در محمد و محمدیان، این کلمه محمدیه است که فرمود که: اگر به مثل، حبلی فروگذارند در بطن زمین، انتهای آن به الله باشد؛ یعنی: نقطه مرکز آسمان و زمین و هر چه در آن و در این است، وجود مطلق است؛ که الله اسم او است. پس، نسبت تحت و فوق، به او یکسان باشد؛ چنانکه در باطن زمین باشد، در باطن انسان باشد؛ و به همان نسبت که در باطن جماد باشد، در باطن نبات همان باشد.^۱

۱. شیرازی (بابا رکن)، مسعود بن عبدالله، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، ج ۱، صص ۳۲۵-۳۲۴.

۴۳۰ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

ابن عربی در فتوحات خود بالاتراز این می‌گوید و خدا را نه تنها در زمین و آسمان بلکه عین همان ریسمان می‌داند.^۱

عبدالرزاق کاشانی، نیز حدیث مزبور را ناظر بر وحدت وجود دانسته و می‌نویسد:

لودلیتم بحبل لهبط علی الله ای هوالتحت کما هو
الفوق، وقال: له ما فی السماوات وما فی الأرض، ای
الظهور بصورها.^۲

اگر با طنابی آویزان شوید بر خدا فرو می‌آید. یعنی خداوند زیر است، همچنان‌که بالاست و خدا فرموده: آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، برای اوست. این به معنای ظهور خداوند به صورت همه چیز است.

وی در نامه‌ای به علاءالدوله سمنانی - پس از آنکه شنیده وی به عقیده ابن عربی در توحید اعتراض دارد - در دفاع از اعتقاد خود و ابن عربی که خدا را وجود مطلق و بی‌نهایتی می‌دانند که به صورت‌های مختلف ظاهر شده است می‌نویسد:

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (دارالصادر)، ج ۴، صص ۴۰-۳۹.

۲. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ص ۷۰.

اگر متعین بودی، در دو صورت چگونه ظهور یافتی؟ و در قرآن مجید وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ چگونه صادق بودی؟ و در حدیث پیغمبر صلی الله علیه وسلم «لَوْلَدَلْتِي أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ» کی راست آمدی؟^۱

سید حیدر آملی نیز پس از تقسیم توحید به دو نوع توحید انبیاء و توحید اولیاء، اولی را به معنای دعوت بندگان به عبادت معبود مطلق از میان معبودهای مقید دانسته است. سپس در معرفی توحید دوم می نویسد:

وَأَمَّا تَوْحِيدُ الْأَوْلِيَاءِ فَهُوَ التَّوْحِيدُ الْوَجُودِيُّ الْبَاطِنِيُّ الْحَقِيقِيُّ. وَهُوَ دَعْوَةُ الْعِبَادِ إِلَى مَشَاهِدَةِ وَجُودٍ مُطْلَقٍ مِنْ بَيْنِ وَجُودَاتٍ مُقَيَّدَةٍ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. وَلِقَوْلِهِ صَم: «لَوْلَدَلْتُمْ بِحَبْلِ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ» وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَقْوَالِ.^۲

توحید اولیاء که همان توحید وجودی باطنی حقیقی است دعوت بندگان به مشاهده وجود مطلق از میان وجودهای مقید است به دلیل سخن خدای متعال که

۱. همو، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۴۲۵.

۲. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۵.

فرموده: آیا رب‌های پراکنده بهترند یا خدای واحد قهار و به دلیل سخن پیامبر که فرمود: اگر باطنابی درون زمین آویزان شوید بر خدا فرو آید.

وی در جامع الاسرار نیز شبیه همین مطلب را می‌گوید:

وتوحيد الأولياء هو التوحيد الباطن، وهو دعوة العباد الى مشاهدة وجود واحد، ونفى وجودات كثيرة، لقوله تعالى كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ولقول النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم «لودَلَّيْتُم بِجِبِلٍّ لَهْبَطَ عَلَى اللَّهِ» وهذا هو الموسوم بالتوحيد الوجودي.^۱

همچنین ملاصدرا می‌نویسد:

لا موجود بالحقيقة سواه وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس أضوائه وقد مرت الإشارة إلى أن غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل في وحدته... و على هذا يجب أن لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في أرض ولا في

سما و لا یخلو عنه أرض ولا سما کما ورد فی الحدیث
لودلیتم بحبل علی الأرض السفلی لهبط علی الله.^۱

موجودی به حقیقت، غیر از او نیست و این ممکن‌ها
از اشعه‌های نور اویند و اشاره به این مطلب گذشت که
نهایت توحید ایجاب می‌کند که واحد حقیقی تمام
اشیاء باشد پس او در وحدت خود، کل اشیاء است... و
بنابراین نباید محصور در چیزی باشد و چیزی از او خالی
باشد. پس نه در زمینی و آسمانی [به تنهایی] است و نه
زمینی و آسمانی از او خالی است چنان‌که در حدیث
وارد شده است که اگر باریسمانی به زمین پایین‌تر آویزان
شوید بر خدا فرو آید.

در تفسیر سوره حمد نیز آمده است:

فهم این مسئله بسیار مشکل است که خالق و
مخلوق مکانتش چیست، کیفیت چطور است؟
کیفیت خلق و مخلوق مثل کیفیت آتش است و اثرش؟
مثل کیفیت نفس است و این چشم و گوش و قوا؟ که
شاید از اکثر این [مثال‌ها] نزدیک‌تر باشد؛ ولی باز این هم

۱. ملاصدرای شیرازی، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۶، صص ۱۴۲-۱۴۱.

نیست. احاطه است، يك احاطه قیومی که دیگر[از] ضیق خناق باید این را گفت؛ احاطه قیومی بر همه موجودات به حیثی که هیچ جای از موجودات نیست الا اینکه او هست. لَوْ دَلَيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِينَ السُّفْلَى لَهَبَطْتُمْ عَلَى اللَّهِ.^۱

سید محمد حسین حسینی تهرانی نیز می نویسد:

از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وارد است که فرمود: لَوْ دَلَيْتُمْ بِالْأَرْضِ السُّفْلَى، لَهَبَطْتُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى. «اگر به پائین ترین و گودترین نقاط زمین فرود آورده شوید، هر آینه بر خدا فرود خواهید آمد...» یعنی با همه موجودات گرچه پست ترین نقاط روی زمین باشد، وجه خدا موجود است، و خداوند تبارک و تعالی با هر موجودی بدون استثناء معیت دارد. جنبه موجودیت موجود را وجه خلقی، و جنبه معیت خداوند تبارک و تعالی را با آن وجه الهی گویند.^۲

۱. خمینی، سید روح الله، تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۷.

۲. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، معاد شناسی، ج ۴، صص ۲۸۸-۲۸۷.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۳۵

همچنین حسن زاده آملی به نقل از ملاصدرا فرق خالق و مخلوق را به اطلاق یکی و تقیید دیگری می‌داند و این حدیث را شاهد می‌آورد:

جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است. که مقید، عین ارتباط به مطلق است. از این روی رسول الله (ص) فرمود: والذی نفس محمد بیده لوائکم دلّیتم بحبل الی الأرض السفلی لهبط علی الله (قسم به کسی که جان محمد در دست اوست اگر به ریسمانی به سوی پایین‌ترین قسمت زمین آویخته شوید بر خدا فرود می‌آید) و این حدیث را ترمذی بتفصیل در کتابش آورده است و عارفی به این نکته دقیق چنین اشاره دارد:

عاشقی دید از دل پرتاب	حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غم‌خور	که ندارم من از تو دست دگر
چون در آمد ز خواب خوش درویش	دید محکم گرفته دامن خویش ^۱

۴-۴-۲- بررسی دلالت حدیث حبل بروحدت وجود

درباره دلالت این حدیث باید گفت ظاهر اولیه این عبارات (لو دلّیتم...) با چشم‌پوشی از ادله عقلی و نقلی، دلالت بر مکان داشتن

۱. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، صص ۷۱-۷۲.

خداوند دارد؛ می‌گوید اگر داخل زمین بروید خدا آنجاست! این نهایت دلالت ابتدایی الفاظ حدیث است و از این مقدار وحدت وجود به دست نمی‌آید.

اینکه بگوییم تنها وجود و موجود حقیقی خداست و چیزی جز او وجود ندارد و هرچه هست خود اوست که در مظاهر گوناگون پیدا شده است، ربطی به این حدیث ندارد و از آن برداشت نمی‌شود. بلکه این انگاره خلاف ظاهر این حدیث است چرا که در این حدیث سخن از چند موجود حقیقی است؛ خدا، انسان، حبل و زمین؛ چیزهایی که حقیقتاً هستند و تا پایان حدیث نیز هستند؛ می‌گوید: اگر با ریسمان در زمین فرو روید به خدا می‌رسید، نمی‌گوید: در زمین که فرو روید شما و زمین و ریسمان همگی خدا می‌شوید! یا می‌فهمید که همه اینها خدا بودند و شما نمی‌دانستید! چنان‌که از ابن عربی نقل شد که ریسمان نیز خداست!

بنابراین اگر ما باشیم و جمود بر ظاهر الفاظ این حدیث نتیجه‌اش تنها مکان داشتن خداوند و بودن او در اعماق زمین است و نه اثبات وحدت وجود. اما اگر بنا بر کشف دلالت حقیقی حدیث - بر فرض صدورش - داشته باشیم باید با توجه به ادله عقلی و نقلی دیگر در نفی

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۳۷

مکان از خداوند بگوییم معنای ظاهری و ابتدایی این حدیث نمی‌تواند مراد رسول خدا باشد و منظور دیگری در کار بوده است.

با توجه به تفسیری که پیش‌تر از عبارات قرآنی چون «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^۱ و «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۲ گذشت می‌توان گفت منظور از این حدیث نیز علم و آگاهی خداوند به همه جا، حتی به پنهان‌ترین مکان‌هایی است که برای بشر قابل تصور است نه اینکه ذات خدا در آنجا باشد. و اینکه در انتهای حدیث پس از عبارت مورد بحث، آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۳ آمده است قرینه‌ای برای این معناست؛ چرا که تناظر روشنی بین «بودن خدا در اعماق زمین» و «باطن بودن خداوند» وجود دارد و همان‌گونه که براساس تفسیر اهل بیت از آیه، باطن بودن خداوند نه به معنای پنهان بودن ذات خدا در چیزی بلکه به معنای علم او به چیزهای پنهان می‌باشد - چنان‌که در آخر آیه نیز علم خدا مطرح شده است - بودن خدا در اعماق زمین نیز به فراگیری علم او معنا می‌شود.

۱. حدید/۴.

۲. ق/۱۶.

۳. حدید/۳.

عالمانی از شیعه و سنی همین معنا را از حدیث فهمیده‌اند چنان‌که ترمذی پس از نقل حدیث و بیان اشکال سندی آن - که در فصل پیشین گذشت - درباره معنای آن می‌نویسد:

وَفَسَّرَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ هَذَا الْحَدِيثَ فَقَالُوا: إِنَّمَا هَبِطَ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ وَقُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ، وَعِلْمُ اللَّهِ وَقُدْرَتُهُ وَسُلْطَانُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَهُوَ عَلَى الْعَرْشِ كَمَا وَصَفَ فِي كِتَابِهِ.^۱

برخی از اهل علم این حدیث را تفسیر کرده و گفته‌اند: منظور تنها فرو آمدن بر علم و قدرت و سلطنت خداست و این علم و قدرت و سلطنت در هر مکانی وجود دارد در حالی‌که خود خدا آن‌گونه که در کتابش وصف نموده بر عرش است.

با چشم‌پوشی از دیدگاه نادرست ترمذی درباره قرار گرفتن خدا بر عرش، تفسیری که نقل کرده نشان از نادرستی معنای ظاهری و ابتدایی حدیث از نظر اوست.

مجلسی همین قول را از طیبی نقل کرده است.^۲

عجلونی نیز از ابن حجر نقل کرده که وی گفته است:

۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۴۱.

۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۱۰۷.

معناه أن علم الله يشمل جميع الأقطار فالتقدير:
"لهبط على علم الله" والله سبحانه منزه عن الحلول في
الأماكن فإنه تعالى كان قبل أن يحدث الأماكن.^۱

وازیبھی چنین نقل شده است:

هذه الرواية اشتهرت فيما بين الناس...والذى روى
فى آخر الحديث إشارة إلى نفى المكان عن الله تعالى و
ان العبد أينما كان فهو فى القرب والبعد من الله تعالى
سواء وانه الظاهر.^۲

میرزا حبیب الله خوئی شارح نهج البلاغه درباره این حدیث
می نویسد:

وأما الرواية الأخيرة فعلى تسليم صحة سندها وعدم
كونها من موضوعات العامة فمعناها إحاطته تعالى
بجميع العوالم وعدم خلق مكان منه عزّو جلّ بهذا
المعنى، وأين هذا ممّا زعمه حزب الشيطان من أنّ
الوجود هو الله، تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.^۳

۱. عجلونی، اسماعیل بن محمد، كشف الخفاء، ج ۲، ص ۱۵۳.

۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، ج ۱، ص ۲۲، پاورقی ۱.

۳. خوئی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغه، ج ۱۳، ص ۱۶۴.

این روایت بر فرض که سندش صحیح باشد و از جعلیات عامه نباشد معنایش احاطه خدا به جمیع عوالم و خالی نبودن مکانی از او به این معنا (احاطه علم و قدرت) است نه آن گونه که حزب شیطان پنداشته اند مبنی بر اینکه وجود، همان خداست؛ خداوند به مراتب والاتر از این چیزی است که ظالمان می گویند.

۴-۵- حدیث «و هو الآن کما کان»

«کان الله و لا شیء معه و هو الآن کما کان»

خدا بود و چیزی با او نبود و او اکنون نیز همان گونه است (چیزی با او نیست).

در فصل پیشین گفته شد این متن که ترکیبی است از دو جمله «کان الله و لا شیء معه» و «هو الآن کما کان» - و به چند صورت با الفاظی کمی متفاوت آمده - حدیثی از پیشوایان دین نیست. بلکه تنها یا جمله اول آن در برخی احادیث وجود دارد که در هر جا معنای متناسب با آن حدیث را افاده می کند، و یا هر دو جمله آمده است اما نه به دنبال هم بلکه جدای از هم و در فضای معنایی کاملاً متفاوت و بلکه متضاد با ادعای وحدت وجودی ها. همچنین نشان دادیم که برخی از پسینیان با تقطیع و اضافه ای ناروا در حدیثی از امام کاظم (علیه السلام)

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۴۱
آن را به شکل متن مورد نظر گزارش کرده‌اند. به هرروی با چشم‌پوشی از بحث سندی، در این فصل، برداشت عرفا از این متن گزارش و بررسی می‌شود.

۴-۵-۱- برداشت اهل عرفان از این متن

ترمذی در ختم الاولیاء در جواب پرسشی از معنای «کان الله ولا شیء معه» می‌نویسد:

الجواب: فی المرتبة التي يستحقها وجوده؛ ولذلك
تمم فقال: «وهو الآن على ما عليه كان». فان ذلك
الوصف ثابت له، سواء كان العالم اولم یکن.^۱

بنابراین، برداشت ترمذی از مجموع این متن چنین است که چیزی با خدا در مرتبه خدا پیش از خلقت عالم نبود و پس از وجود عالم نیز همین‌گونه است و چیزی در مرتبه وجودی خدا با او همراه نیست.

از این مقدار سخن ترمذی دیدگاه او درباره خلقت یا وحدت وجود به دست نمی‌آید؛ ظاهراً آن است که ترمذی منکر خلقت و وجودی غیر از خدا نیست بلکه می‌خواهد بگوید علو ذاتی خدا با خلقت تغییری نمی‌کند و این‌گونه نیست که پس از خلقت چیزی در

۱. ترمذی، محمد بن علی، ختم الاولیاء، ص ۱۷۴.

این علوّ ذاتی با خدا شریک شود. اگر منظور او چنین باشد وجهی از معنای صحیحی است که در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) بر آن تاکید شده است و در پایان شرح داده می شود.

قشیری در *نحو القلوب* هنگامی که از عدم قوت و اثرگذاری غیر خدا سخن می گوید به این متن اشاره کرده است.^۱ که این معنا را می توان یکی از نتایج همان معنای ترمذی دانست.

ابن عربی ذیل جواب ترمذی توضیحات مفصلی درباره آن داده و تاکید کرده است «کان» در اینجا دلالت بر زمان گذشته ندارد و در نهایت جمله را چنین معنا کرده است:

فمعنى ذلك الله موجود، ولا شىء معه. اى ما ثم من وجوده واجب لذاته غير الحق. والممكن واجب الوجود به لانه مظهره، وهو ظاهر به. والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها. فاتصف هذا الظهور والظاهر بالامكان، (وذلك مما) حكم عليه به عين المظهر، الذى هو الممكن. فاندرج الممكن فى واجب الوجود لذاته عينا، واندرج الواجب الوجود لذاته فى الممكن حكما. فتدبر ما قلناه!^۲

۱. قشیری، ابوالقاسم، *نحو القلوب*، ص ۱۵۰.

۲. ترمذی، محمد بن علی، ختم الاولیاء، ص ۱۷۵ (عبارات بعد از «الجواب» در پاورقی ص ۱۷۴ تا برسد به شماره سؤال بعدی. همگی از ابن عربی است که در فتوحات (عثمان یحیی)، ج ۱۲، ص ۱۶۸-۱۷۴ نیز آمده است.)

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۴۳

می‌گوید: همراه خدا وجود دیگری که به ذاتش واجب الوجود باشد نداریم اما ممکن الوجود به واسطه خدا واجب الوجود است چون مظهر خداست و خدا در آن ظاهر شده است و عین ممکن در وجود این ظاهر (خدا) پنهان شده است پس این ظهور و این ظاهر (خدا) نیز متصف به صفت امکان می‌شوند، همان صفتی که مظهر بدان متصف بود. پس از جهت عینی، ممکن در واجب الوجود ذاتی (خدا) مندرج و از جهت حکمی، واجب الوجود در ممکن، مندرج است.

در اینجا هر چند عدم معیت چیزی با خدا به معنای واجب الوجود ذاتی نبودن چیزی غیر خدا معنا شده است و از این جهت مشابه تفسیر ترمذی است اما اساساً حالت پیش از خلقت و پس از آن وجود ندارد چون ممکن الوجود وابسته به ذات خدا و مندرج در او و در نتیجه ازلی و بدون سابقه عدم و در واقع واجب الوجود - هر چند بالغیر - لحاظ شده است. و از این جهت با دیدگاه ترمذی متفاوت است چرا که ترمذی حالت پیش از وجود عالم و پس از آن در نظر گرفت و به گونه‌ای سخن گفت که گویا می‌توانست اصلاً عالمی نباشد (سواء كان العالم اولم يكن) اما در دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی اصلاً نمی‌توان برای عالم، حالت عدم حقیقی در نظر گرفت چون همیشه در ذات خدا مندرج بوده است، - نهایت اینکه ظاهر

نبوده است - و به واسطه ذات خدا واجب الوجود بوده است و واجب الوجود یعنی وجودی که فرض عدمش محال و خُلف است.

اما هرچه هست ابن عربی خود این متن را سکویی برای رسیدن به وحدت وجود قرار نداد یعنی او وحدت وجود را پیش فرض تفسیر این متن گرفت نه اینکه از خود این متن آن را استخراج کند برخلاف سید حیدر آملی و برخی دیگر که خواسته‌اند وحدت وجود را از خود این متن برداشت کنند.

البته ابن عربی در جایی دیگر متن مورد نظر را به گونه‌ای تفسیر کرده است که اگر ظاهر آن را جدای از مبانی و منظومه اعتقادی او در نظر بگیریم معنایی غیر از معنای پیشین و شبیه تفسیر ترمذی است؛ او می‌نویسد:

فَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ لَمْ يَزَلْ فِيْ اَزَلِهِ، بِذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَاسْمَائِهِ
لَمْ يَتَجَدَّدْ عَلَيْهِ حَالٌ، وَ لَا ثَبَتَ لَهُ وَصْفٌ، مِنْ خَلْقِ
الْعَالَمِ، لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَيْهِ. بَلْ "هُوَ الْاَنَ عَلَى مَا كَانَ
عَلَيْهِ"، قَبْلَ وَجُودِ الْكَوْنِ. كَمَا وَصَفَهُ حِينَ قَالَ: "كَانَ اللّٰهُ وَ
لَا شَيْءٌ مَعَهُ" وَ زَيْدٌ فِيْ قَوْلِهِ: "وَهُوَ الْاَنَ عَلَى مَا عَلَيْهِ كَانَ".
فَانْدَرَجَ فِي الْحَدِيثِ مَا لَمْ يَقْلَهُ ص. وَ مَقْصُودُهُمْ: اَي

(أن) الصفة التي وجبت له، قبل وجود العالم، هو عليها و

العالم موجود.^۱

خلاصه آنکه می‌گوید: صفاتی که خدا پیش از وجود عالم داشته است پس از آن نیز دارد و از خلق عالم تغییری در ذات و صفات او پدید نمی‌آید؛ و این معنای صحیحی است که ابن عربی در اینجا بر خلاف مبانی عرفانی خود بیان کرده است.

اما سید حیدر آملی را باید اولین کسی دانست که صریحا این متن را به وحدت وجود تفسیر کرده است؛ او می‌نویسد:

...لأنَّ الكلَّ عند التحقيق معرض الفناء والهلاك

حيث ماله وجود حقيقي، وفيه قيل:

الباقى باق فى الأزل والفانى فان لم يزل

وقيل فى جواب: كان الله ولم يكن مع شيء: الآن

كما كان. لأنه ليس فى الحقيقة معه غيره، لأنَّ غيره عدم

صرف ولا شيء محض...^۲

در دیدگاه صحیح، هر چیزی فانی و نابود است زیرا

وجود حقیقی ندارد و در این باره گفته شده است: باقی از

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (عثمان یحیی)، ج ۱، ص ۲۹۲.

۲. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲، ص ۵۲۲.

ازل باقی و فانی همیشه فانی بوده است. و به همین دلیل در جواب «خدا بود و چیزی با او نبود» گفته شد: اکنون نیز همان گونه است. زیرا در حقیقت چیزی غیر از خدا با او نیست چرا که غیر خدا عدم صرف و «هیچ چیز» محض است.

و در جای دیگری می‌گوید:

قال أرباب الكشف والشهود التوحيد اسقاط
الإضافات. وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان
الله ولم يكن معه شيء. وقال العارف (وهو) الآن كما
كان، لأنّ الإضافات غير موجودة كما مرّ. وأيضا «كان» في
كلام النبي صم بمعنى الحال لا بمعنى الماضي مثل
كَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا.^۱

صاحبان کشف و شهود گفته‌اند توحید، انداختن
اضافه‌هاست. و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده
خدا بود و چیزی با او نبود و عارفی گفت: الان نیز چنان
است. زیرا همان گونه که گذشت اضافه‌ها موجود
نیستند. همچنین باید گفت «كَانَ» در این سخن پیامبر

به معنای حال است و نه گذشته همچون آیه کان الله
غفورا رحیما.

منظور آملی از تعبیر «اضافات» در سخن بالا، ما سوی الله است
که از نظر او چیزی جز نسبت‌ها و اضافه‌هایی به ذات خدا که ظهور
یافته‌اند نیستند.^۱

و باز می‌نویسد:

بل «هو الآن كما كان» فی الأزل، أعنی کان فی الأزل و
ما كان معه شیء، «و الآن كما كان» أعنی لیس معه
شیء. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۲

و در جایی دیگر با استناد به متن مورد نظر تاکید می‌کند که غیر
خدا هیچ بهره‌ای از وجود ندارد:

...فصَحَّ قول من قال: کان الله ولم یکن معه شیء و
الآن كما كان لانه هو، و لیس لغيره وجود اصلا، لا ذهناء
لا خارجا.^۳

۱. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۱۵.

۲. همو، جامع الاسرار، ص ۳۱۸.

۳. همو، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۲۳.

فیض کاشانی نیز در جهت تبیین این مطلب که عالم، چیزی نیست جز تجلیات ذات خدا در تعینات گوناگون که این تعینات نیز اموری اعتباری‌اند، به این متن استناد کرده است؛ او می‌نویسد:

بنابراین وجود مطلق از سماء اطلاق و غیب هویت نزول فرموده، در مرائی تعینات و مجالی تشخصات تجلی کرد و حسن خود را در آئینه‌های مختلف دید. و در هر آئینه به صورتی مناسب آن نمود و به حسب تعدّد مظاهر کثرت پیدا شد.

و ما الوجه إلا واحد غیراًئه إذا أنت عدت المراتب تعددا
صد هزار آئینه دارد شاهد مه‌روی من رو به هر آئینه کارد جان در او پیدا شود

و چون تعین امری اعتباری است، ظهور آن به واسطه نوری است که در مراتب ساری است. عارفی حدیث:

«کان الله ولم یکن معه شیء [را] شنید و گفت: «الآن کما کان» و همانا این ضمیمه در حدیث مندرج است و «کان الله» در آن از قبیل «وَ كَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً» است.^۱

۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۳: الکلمات المخزونة، ص ۵۰.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۴۹

سید محمد حسین طباطبایی ظاهراً اولین کسی است که به این متن به عنوان حدیثی از امام کاظم (علیه السلام) استناد نموده است؛ وی می نویسد:

...ان وجوده تعالی صرف الحقیقة لا یعزب عنه وجود إذ لو كان مع وجوده وجود بحقیقة معنی الموجود عرض علیهما العد بالضرورة فهذا واحد و ذاك ثان فلا وجود مع وجوده سبحانه إلا قائم الذات بوجوده كما فی حدیث موسی بن جعفر (علیه السلام): كان الله و لا شیء معه و هو الآن كما كان.^۱

وجود خدا حقیقت صرف است که وجودی از او بیرون نیست چرا که اگر با وجود خدا وجود دیگری به حقیقت معنای موجودیت باشد شکی نیست که بر هر دوی این وجودها شمارش عارض می شود پس این، یک و آن دیگری، دو می شود. پس هیچ موجودی با وجود او موجود نیست مگر اینکه ذاتش قائم و وابسته به اوست، همچنان که در حدیث موسی بن جعفر علیه السلام آمده است که فرمود: خدا بود و چیزی با او نبود و اکنون نیز چنین است.

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیه، ص ۱۰.

حسن زاده آملی نیز همین برداشت را با توضیح بیشتری از متن حدیث خواننده ارائه می دهد:

معنای اینکه واحد عددی نیست این است که حق سبحانه صمد حق است لا جوف له یعنی صرف حقیقت است که لا یعزب عنه وجود و اگر واحد بالعدد باشد معنی آن این است که زمین یکی و آسمان یکی و این یکی و آن یکی و خدا هم یکی و این محض نقص است پس هر موجودی قائم به اوست در این حدیث شریف موسی بن جعفر درست دقت کن که فرموده: کان الله و لا شیء معه و هو الآن کما کان.^۱

و در جایی دیگر خیلی روشن تر تفسیر وحدت وجودی از این متن را نمایان می کند:

کان الله و لم یکن معه شیء و فی حدیث موسی بن جعفر کان الله و لا شیء معه و هو الآن کما کان معنی واقعی و حقیقی آن این است که خدا است و شیء نیست تا با او باشد یعنی اصطلاحاً به انتفاء موضوع است که شیء باشد نه اینکه خدا بود و هیچ نبود و بعد از

۱. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، ص ۸۱.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۵۱

فاصله‌ای زمانی خلق را آفریده است. و نه اینکه ما سوای او مع او نیست یعنی کفو او نیست بلکه دون او است و چون معلول است مع علت نیست بلکه بعد او است زیرا که معنی دوم موهون است و معنی سوم اگرچه صحیح است ولی اقناعی است و باز دو دیدن است و حال اینکه یا هو یا من لا هو الا هو. و پوشیده نیست که معنی دوم حرف متکلمین است و معنی سوم کلام مشایین و دیگر حکمای الهی است و معنی اول حق عارف بالله است.^۱

۴-۵-۲- بررسی دلالت این متن بر وحدت وجود

به نظر می‌رسد از این متن در شکل ترکیبی آن (هر دو جمله با هم) دوگونه می‌توان برداشت نمود:

اول اینکه معیت را به معنای همراهی وجودی و معادل لفظ «غیر» بگیریم و متن را چنین معنا کنیم:

خدا بود و چیزی همراه با او (غیر از او) موجود نبود و اکنون نیز چیزی با او (غیر از او) موجود نیست.

در این معنا خلقت به معنای ایجاد موجودات پس از عدمشان نفی می‌شود و خدا تنها موجود معرفی می‌شود؛ این همان تفسیر وحدت وجودی از متن است که با ظاهر الفاظ آن نیز ناسازگاری ندارد. دوم آنکه معیت را به معنای رتبه‌ای و صفتی در نظر بگیریم و متن را چنین معنا کنیم:

خدا [پیش از خلقت] بود و چیزی هم رتبه و هم صفت او نبود و اکنون [پس از خلقت] نیز چیزی هم رتبه و هم صفت او نیست. این معنا در صدد نفی معنای خلقت و موجودات دیگر نیست بلکه بر اساس بداهت عقلی و ظاهر الفاظ «کان» و «الآن» برای نشان دادن دو حالت گذشته و حال، آن را مفروض گرفته است و تنها تأکید بر این مطلب دارد که خلقت و وجود موجودات باعث نشده چیزی هم رتبه خدا شود یا خدا دچار تغییری ذاتی شود.

نتیجه آنکه تفسیر وحدت وجودی گرچه تنها تفسیر ظاهری و ابتدایی از این متن نیست اما تفسیری مطابق الفاظ آن است؛ بنابراین با توجه به حدیث نبودن چنین متنی می‌توان نتیجه گرفت که سازنده این متن آن را برای تبیین وحدت وجود و نفی وجود غیر خدا ساخته است. اما در مورد دلالت جمله اول به تنهایی (کان الله ولا شیء معه) باید گفت برخلاف سید حیدر و برخی دیگر که «کان» را در اینجا ـ با

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۵۳

استشهاد به تعابیر قرآنی چون «کان الله غفورا رحیما» - دال بر دوام گرفته‌اند و براین اساس گفته‌اند که برای دلالت این متن بر وحدت وجود نیازی به جمله دوم (و هو الآن کما کان) نیست و همان جمله اول به تنهایی می‌رساند خدا هست و چیزی همراه و غیر از او وجود ندارد و این حکم، دائمی است، باید گفت در اینجا میان «کان» تامه و ناقصه خلط شده است؛ چرا که در جمله مورد نظر «کان» تامه و به معنای وجود داشتن است و این «کان» ماضی است پس بر زمان گذشته دلالت دارد مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف آن دلالت کند که اینجا چنین قرینه‌ای وجود ندارد اما در جمله «کان الله غفورا رحیما» کان ناقصه است؛ ضمن اینکه در همین جا هم دلالت کان بر دوام اتصاف اسم به خبر ناشی از قرینه است و گرنه کان ناقصه هم اگر بدون قرینه‌ای خاص باشد بر زمان گذشته دلالت دارد. بنابراین جمله «کان الله ولا شیء معه» به این معناست که خدا بود و چیزی با او نبود و این معنا به تنهایی دلالتی بر وحدت وجود ندارد.

اما نکته جالب دیگر آنکه یکی از معاصران خواسته از متن اصلی حدیث امام کاظم (علیه السلام) - نه متن تقطیع و تحریف شده آن - وحدت وجود را استخراج کند؛ او نوشته است:

مراد از اینکه خداوند در لازمان و لامکان یعنی قبل از پیدایش اشیاء بوده است و الآن هم همین طور است، این است که وجود ازلی و ابدی و لا یتناهی حضرت وی، از شمول شیء و چیزی فروگذار ننموده است و همه را شامل شده است. و این است معنای بسیط الحقیقة کُلُّ الاشیاء وَ لَیْسَ بِشَیْءٍ مِنْهَا یعنی وجود اوست که همه را فرا گرفته است.^۱

روشن است که این تفسیر ربطی به حدیث پیش گفته ندارد. ضمن اینکه ترجمه وی هم دقیق نیست. حدیث می گوید: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِأَزْمَانٍ وَلَا مَكَانٍ؛ وَهُوَ الآنَ كَمَا كَانَ... یعنی خداوند همیشه (پیش از خلقت) بدون زمان و مکان بوده و اکنون (پس از خلقت) نیز همان گونه (بدون مکان و زمان) است.

این سخن برای دفع این توهم است که خلقت زمان و مکان در ذات خدا اثر بگذارد و او را مشمول زمان و مکان کند؛ می فرماید اینکه خدا زمان و مکان ندارد ذاتی اوست و ربطی به فعل او که خلقت است ندارد بلکه خداوند به گونه ازلی و ابدی منزّه از مکان و زمان است؛ این معنا کجا و «شامل بودن و دربرداشتن ذات خدا همه چیز را در خود» کجا!

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، ص ۳۱۲.

۴-۶- حدیث «قرب نوافل»

«...إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...»

...بنده من با نافلة به من تقرب می جوید تا آنگاه که او را دوست بدارم پس وقتی که او را دوست داشتم گوشِ شنوای او، دیده بینای او، دست گیرنده او و پای رونده او می شوم...

حدیث معروف به قرب نوافل از متون پرتکرار در آثار عرفانی است. در فصل گذشته گفته شد این حدیث از جهت سندی معتبر و قابل استناد است. برداشت اهل تصوف و عرفان از این حدیث یکسان نیست. در این فصل برداشت‌های گوناگون از این حدیث بررسی می‌شود.

۴-۶-۱- استناد به حدیث در متون عرفانی

از جنید بغدادی نقل شده است:

روی عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: قال الله عز وجل: لا يزال عبد يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ... وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه و

یهدیه و يشهده ما شاء كيف شاء يا صابة الصواب و موافقة الحق وذلك فعل الله جل وعز فيه وما وهبه له منسوبة إليه لا إلى الواجد لها لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به وإنما كانت واقعة عليه من غيره وهى لغيرها أولى وبه أخرى.^۱

بنابراین جنید این حدیث را به توفیق و هدایت و تأیید الهی نسبت به بنده اش برای مطابقت امور و افعال او با حق و درستی تفسیر کرده است.

حکیم ترمذی نیز مشابه همین معنا را در مورد حدیث آورده است.^۲

همچنین ابوالقاسم قشیری در معنای حدیث می نویسد:

وما تقرب إلى عبدی بشیء أحب مما افترضته علیه، ولا یزال عبدی یتقرب إلى بالنوافل حتی أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذى یسمع به، وبصره الذى یبصر به، ویده التى یبطش بها، ورجله التى یمشی بها... ولئن سألتنى لأعطينه... فهو حافظ حواسه محافظ على جوارحه، فلا یسمع ولا یبصر ولا يأخذ ولا یمشی

۱. جنید بغدادی، ابوالقاسم بن محمد، رسائل الجنید، ص ۱۴۱.

۲. ترمذی، حکیم محمد بن علی، ادب النفس، صص ۴۴-۴۳.

إلا فيما يرضى الله تعالى، وينقلع عن الشهوات، و يستغرق في الطاعات، و يوفق في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء، و يسر عليه فيها سبيل ما يحبه و يعصمه عن موافقة ما يكرهه. فالله تعالى يسلب عنه الاهتمام بشيء غير ما يقربه إليه تعالى، فيصير متخليا عن اللذات الفانية، متجنباً عن الشهوات الزائلة، متى ما يتقلب و أينما يتوجه لقي الله تعالى بمرأى له، و مسمع منه، و يأخذ الله تعالى بمجامع قلبه فلا يسمع و لا يرى و لا يفعل إلا ما يحبه الله تعالى، مع كون الله له في ذلك عوناً و مؤيداً و حسيباً و وكيلاً، يحمي جوارحه و حواسه.^۱

بنابراین او نیز از این حدیث محافظت خدا از حواس و جوارح و قلب بنده اش برای پیروی از حق و به کارگیری قوای جسم و روح در راه رضای خدا و دوری از نارضایتی او را فهمیده است.

عبدالقادر گیلانی نیز با اینکه در شرح این حدیث سخن از فنا می گوید اما منظورش فناء ذاتی وحدت وجودی نیست بلکه فناء شهودی و ندیدن قدرت و تاثیر در خود و دیگری غیر از خدا و ناامیدی از خیر دیگران و نترسیدن از شر آنهاست:

۱. قشیری، ابوالقاسم، شرح اسماء الله الحسنى، ص ۱۴.

...و هذا إنما يكون في حالة الفناء لا غير، فإذا فنيـت

عنك وعن الخلق، والخلق إنما هو خير وشر، وكذلك

أنت خير وشر. فلم ترج خيرهم ولا تخاف شرهم بقى الله

وحده كما كان، ففي قدر الله خير وشر، فيؤمنك من شره و

يفرقك في بحار خيره، فيكون وعاء كل خير...^۱

عطار نیشابوری (م ۶۲۰ق) در تفسیر حدیث به تجلی اشاره کرده و

آن را در مقابل حلول مطرح نموده است:

راستی، تو بر تو است، از چپ و راست	پنج منزل در نهاد تو تراست
پنجمین جان است، راه مشکل است	منزل چارم ازو جای دل است
جان خود، در حق شناسی، باختی	نفس خود را چون چنین بشناختی
خرقه بخش هفت گردون آمدی	چون توزین هر پنج بیرون آمدی
عقل و جان، بی عقل و جان، بینی تمام	خویشتن بی خویشتن بینی مدام
جمله می شنوی و توباشی کری	جمله می بینی به چشم دیگری
هم بمائی زنده، جان آن تونه	هم سخن گویی زفان، آن تونه
قصه «بی بیصرو بی یسمع» است	گربدانی کاین کدامین منبع است
توباشی مردم، ای مردم شده!	چون توباشی، در تجلی، گم شده
در نبود و بود، خاموش اوفتاد	موسی آن ساعت که بی هوش اوفتاد

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۵۹

در حلول اینجا مرو، گرهر روی در تجلی روتو، تا آگه روی^۱

به نظر می‌رسد عطار به تفسیر وحدت وجودی اشاره دارد خصوصاً تخطئه او نسبت به حلول و تاییدش از تجلی، یادآور شعر شبستری است که می‌گوید: حلول و اتحاد اینجا محال است/ که در وحدت دوئی عین ضلال است.^۲

ابن عربی که معمولاً آغازگر صراحت در تفسیرهای وحدت وجودی از آیات و روایات است در این حدیث نیز همین گونه قلم زده است؛ او در فصوص می‌نویسد:

فإن الله تعالى يقول كنت سمعه الذی یسمع به و
بصره الذی یبصر به و یده الذی یبطش بها و رجله الذی
یسعی بها. فذكر أن هويته هي عين الجوارح الذی هي
عين العبد. فالهوية واحدة و الجوارح مختلفة.^۳

پس از نظر ابن عربی این حدیث می‌گوید که هویت خدا عین جوارح بنده است و خود جوارح، عین بنده‌اند؛ [پس هویت خدا و بنده یکی‌اند] پس هویت، یکی است [که همان خداست] و جوارح [یعنی تجلیات خدا] مختلف‌اند.

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، مصیبت نامه، صص ۳۸۲-۳۸۱.

۲. شبستری، محمود، گلشن راز، ص ۵۱.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۷.

و در جایی دیگر با همین بی‌پروایی توضیح بیشتری می‌دهد:

وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده فى قوله «كنت سمعه»، و هو قوة من قوى العبد، «و بصره» و هو قوة من قوى العبد، «و لسانه» و هو عضو من أعضاء العبد، «و رجله و يده». فما اقتصر فى التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء: و ليس العبد بغير لهذه الأعضاء و القوى. فعين مسمى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متميزة لذاتها، و ليس المنسوب إليه متميزاً، فإنه ليس ثَمَّ سوى عينه فى جميع النسب. فهو عين واحدة ذات نسب و إضافات و صفات.^۱

ترجمه این عبارات را از شارح معاصر فصوص می‌آوریم:

و خداوند از خود خبر داد که عین قوای عبد خود می‌باشد چنانکه فرمود: من سمع او هستم و سمع یکی از قوای عبد است و فرمود: «بصر او هستم» و بصر یکی از قوای عبد است و فرمود: «من زبان او هستم» و زبان عضوی از اعضای عبد است و فرمود: «من پا و دست او هستم.» پس خداوند متعال در مقام تعریف خود، به

سریان خود در عبد، اقتصار به ذکر قوا نکرد حتی اعضا را هم ذکر کرد و حال اینکه عبد به غیر از این اعضا و قوا نیست. پس عینی که مسمای عبد است حق است، نه اینکه عین عبد مقید به نسبت عبدیت، سید و مولایش باشد چه اینکه نسب لذاتها متمیزند و منسوب الیه که حق است از حیث حقیقتش متمیز نیست، چه اینکه در واقع جز عین او در جمیع نسب نیست. پس او عین واحد دارای نسب و اضافات و صفات است.^۱

ابن عربی در اثر دیگرش نیز چنین می‌گوید:

فإذا نظرت قوله تعالى كنت سمعه الذی یسمع به و
بصره الذی یبصر فیه إلى غیر ذلك من القوى، لم تفرق
فقلت الأمر كله حق، أو خلق كله. فهو خلق بنسبة، وهو
حق بنسبة. والعین واحدة. فعین صورة ما تجلی، عین
صورة ما قبل ذلك التجلی. فهو المتجلی والمتجلی له.
فانظر ما أعجب ما أمر الله تعالى من حیث هو یتیه ومن
حیث نسبته إلى العالم فی حقائق أسمائه الحسنی.^۲

۱. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم، ص ۵۰۶.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، کتاب المعرفة، ص ۴۹.

می‌گوید که براساس حدیث قرب نوافل هم می‌توان گفت واقعیت همه‌اش خداست [و چیز دیگری نیست] و هم می‌توان گفت همه‌اش خلق است؛ زیرا که واقعیت به یک لحاظ خداست و به لحاظ دیگر خلق است؛ زیرا ذات یکی است. یعنی ذات صورتی که اکنون تجلی کرده است همان ذاتی است که پیش از تجلی بوده است. پس ظاهرو مظهر یکی است. سپس می‌گوید: چقدر هویت خدا و نسبتش با عالم عجیب است!

بنابراین ابن عربی از حدیث قرب نوافل نه معنایی استعاری و کنایی بلکه معنایی مطابق ظهور ابتدایی الفاظ اراده کرده و قائل به عینیت خدا و انسان و بلکه خدا و همه ما سوی الله شده است.

ابن عربی از این اعتقاد خود که خدا عین گوش و چشم و زبان بندگانش است به عینیت افعال خدا و خلق نیز ملتزم شده و به نتایج این مطلب تصریح کرده است؛ به عنوان مثال فرعون را مؤمنی عارف دانسته و از ادعای خدایی او چنین دفاع کرده که چون فرعون این سر الهی یعنی عینیت خدا با چشم و گوش و زبان بنده‌اش را می‌دانست گفت: «انا ربکم الاعلی» یعنی می‌دانست این سخن از زبان خودش نیست بلکه او در واقع با زبان خداوند این را می‌گوید.^۱ آنگاه برای

توجیه تعابیر قرآن درباره عذاب فرعون به دلیل این ادعایش، به تأویلاتی شگفت - چنان که عادت اوست - دست زده و معانی متضاد با معنای آیات را بر آنها تحمیل کرده است.^۱

سید حیدر آملی نیز پس از این عربی راه وی را در پیش گرفته و تفسیری ظاهرگرایانه از حدیث قرب نوافل ارائه داده است؛ او می نویسد:

لأن الشخص إذا رجع من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة في «السفر الرابع»، فهو يشاهد بالبصر كل ما شاهد قبل ذلك بالبصرة، لأن البصر والبصيرة في تلك الحالة صاروا واحدا، لانه كما كان شاهد الحق بعينه البصيرية، التي هي عين الحق حقيقة، لقوله رأيت ربّي بعين ربّي»، فالآن صار يشاهد الحق بعينه البصرية، التي هي عين الحق أيضا، لقوله كنت سمعه وبصره الحديث، لأن الإضافة قد ارتفعت، والنسبة قد أسقطت، ولم يبق إلا الوحدة الصرفة المعبر عنها بالذات، المشار إليها بكل شيء

۱. همان. «فأخبر الله تعالى أنه أخذه نكال الآخرة والأولى والنكل القيد فقيده الله بعبوديته مع ربه في الأولى بعلمه أنه عبد الله وفي الآخرة إذا بعثه الله يبعثه على ما مات عليه من الإيمان به علما وقولا وليس بعد شهادة الله شهادة وقد شهد له أنه قيده في الأولى والآخرة...»

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. فحينئذ (يكون) هو الشاهد والمشهود، و
العارف والمعرف.^۱

می‌گویند که سالک واصل پس از رجوع از عالم وحدت به کثرت
هرچه را که در آن عالم با چشم بصیرت خود که در واقع چشم خداست
دیده بود با چشم بصرش که آن هم چشم خداست می‌بیند و دلیل این
یکی بودن چشم بنده و خدا همان حدیث قرب نوافل است و دلیل
اینکه سالک خدا را با چشم بصرش می‌بیند (همه چیز را خدا می‌بیند)
آن است که نسبت‌ها و اضافه‌ها کنار رفته است و جز ذات خدا چیزی
باقی نمانده است. پس در واقع خدا هم مشهود است و هم شاهد؛ هم
معروف است و هم عارف. (خودش خودش را می‌بیند و می‌شناسد نه
اینکه انسان او را ببیند و بشناسد. چون انسانی در کار نیست. انسان
یک امری نسبی است که از ذات خدا اعتبار شده است.)

در جایی دیگری درباره «مقام جمع» چنین می‌نویسد:

وهذا هو مقام مشاهدة العبد نفسه مع كثرتها، في
مرآة الحق، واحدة، وكذلك (مقام) مشاهدة الحق نفسه،
في مرآة العبد، مع وحدتها، كثيرة. وهو أعني هذا المقام
الخاص أعلى مراتب العارف وأجلّها... لانه لو لم يكن

كذلك، لما قال (الحق في الحديث القدسي): «كنت

سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله»...^۱

این مقامی است که در آن، بنده، نفس خودش را با

وجود کثرتش، در آئینه حق، واحد می بیند؛ و خدا نیز

نفس خود را با وجود وحدتش، در آئینه بنده، کثیر

می بیند و این بالاترین مقام عارف است... زیرا اگر چنین

نبود خدا در حدیث قدسی نمی گفت که من شنوایی،

بینایی، زبان، و دست و پای بنده ام می شوم.

شبستری نیز چنین سروده است:

کز و پیداست عکس تابش حق

عدم آینه هستی است مطلق

ازو در ظاهر آمد گنج مخفی

عدم در ذات خود چون بود صافی

چو چشم عکس در روی شخص پنهان

بدیده دیده یی را دیده دیده ست

ازین پاکیزه تر نبود بیانی

هم او بیننده هم دیده است و دیدار

عدم آینه، عالم عکس و انسان

تو چشم عکسی و او نور دیده ست

جهان انسان شد و انسان جهانی

چونیکو بنگری در اصل این کار

حدیث قدسی این معنی بیان کرد و «بی یسمع و بی یبصر» عیان کرد^۱

عارفان معاصر نیز همین تفسیر را از حدیث مزبور تکرار کرده‌اند؛ شارح معاصرِ فصوص ضمن ترجمه عبارتی از ابن عربی که گفته: «أنه عیننا» (خدا عین ماست) به این حدیث به عنوان شاهدِ عینیت خدا با انسان اشاره نموده است:

... سپس فرمود که او در آسمان و در زمین است هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (زخرف: ۸۴) و فرمود: که او با ماست هر کجا هستیم: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید: ۴) تا اینکه خبر داد که او عین ماست (چنانکه فرمود: «كنت سمعه و بصره إلخ») ...^۲

و در جایی دیگر همین مطلب را سخن مشایخ علم توحید می‌داند:

و به این بیان صحیح و سالم است قول مشایخ علم توحید که گفته‌اند: و بالآخبار الصحيحة مثل كنت سمعه و بصره أنه عين الأشياء والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يحدّ

۱. شبستری، محمود، گلشن راز، صص ۲۲-۲۳.

۲. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۲۷۳.

شیء الا وهو حدّ للحق فهو الساری فی مسّی

المخلوقات والمبدعات...^۱

و در جایی دیگر به نقل از یکی از عرفا به نام میرزا سید علی همدانی می نویسد که وی پس از ذکر آیات و احادیثی از جمله حدیث قرب نوافل گفته است:

و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طایفه

را که همه از او است و بدو است بلکه خود، همه او

است.^۲

نکته جالب آنکه وی مدعی وجود روایتی در موضوع قرب فرائض

شده است و می نویسد:

این حدیث در قرب نوافل است، و در قرب فرائض نیز

روایت شده است که: قال الله عز وجل ما يتقرب الی

عبدی بشیء أحب الی مما افترضته علیه، و ما زال يتقرب

الی عبدی بالفرائض حتی اذا ما احبه و اذا أحببته کان

سمعی الذی اسمع به، و بصری الذی ابصر به، و یدی الذی

ابطش بها. بنگر تفاوت قرین تا چه حد است که در اول

۱. همو، هزار و یک کلمه، ج ۲، ص ۱۳۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۱۶.

خداوند سمع و بصر و لسان و ید عبد می شود، و در دوم به

عکس که عبد سمع و بصر و ید خدا می شود...^۱

باید دانست که چنین روایتی نه تنها در منابع روایی شیعه و سنی بلکه در آثار عرفا و صوفیه نیز وجود ندارد و تنها از عارف معاصر شنیده شده است. البته مضمون این روایت منحصر به فرد از نظریات ابن عربی است. اوست که در فتوحات، نتیجه فرائض را این می داند که انسان سمع و بصر حق شود:

واعلم إنك إذا ثابت على أداء الفرائض فإنك تقرب
إلى الله بأحب الأمور المقربة إليه وإذا كنت صاحب هذه
الصفة كنت سمع الحق وبصره فلا يسمع إلا بك ولا
يبصر إلا بك فید الحق يدك...^۲

اما جالب اینجاست که خود ابن عربی می گوید برخلاف نوافل درباره قرب فرائض نصی روشن وجود ندارد:

وهذه هي المحبة العظمى التي ما ورد فيها نص
جلی کما ورد فی النوافل فإن للمثابة على النوافل حبا

۱. همو، هزار و یک نکته، صص ۵۸۰-۵۷۹.

۲. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (دار الصادر)، ج ۴، ص ۴۴۹.

إلهيا منصوفا عليه يكون الحق سمع العبد وبصره كما
كان الأمر بالعكس في حب أداء الفرائض...^۱

۴-۶-۲- بررسی دلالت حدیث بروحدت وجود

اولین شرط برداشت معنای عینیت خدا با انسان از این حدیث آن است که بر معنای ابتدایی و ظاهری الفاظ «كنت سمعه و...» تکیه شود و معنای استعاره و کنایی کنار گذاشته شود اما بر فرض تحقق این شرط باز هم تطبیق حدیث قرب نوافل بروحدت وجود، دچار اشکالاتی به شرح زیر است:

۱. ظاهر حدیث تنها در مورد بندگان مؤمن آن هم تنها نافله گزاران از ایشان است در حالی که مدعای وحدت وجود از این جهت عام است یعنی مؤمن، کافر، انسان و غیر انسان را در بر می گیرد. وحدت وجود به هر تعبیری که بیان شود- تنها شامل دسته ای خاص از انسان ها نیست بلکه همه موجودات و همه ماسوی الله مشمول آنند.

۲. حدیث قرب نوافل حتی از جهت اعضا و قوایی از بنده که خدا عین آنها می شود- به هر معنایی از این شدن- نیز خاص است یعنی در این حدیث بر اساس مجموع متونش تنها سخن از شنوایی/ گوش، بینایی/ چشم، زبان، دست و پا می باشد و سایر قوا و اعضای بنده در

آن ذکر نشده است. بنابراین این حدیث نه تنها درباره همه موجودات و همه انسان‌ها سخن نمی‌گوید بکه حتی تمامی اعضا و قوای انسانی را نیز شامل نمی‌شود.

۳. حدیث به صورت شرط و جزا بیان شده است و گفته است تنها در صورت انجام نافله، خدا سمع و بصر و... بنده‌اش می‌شود. «کنت» در اینجا به معنای «صرت» است چنان‌که در قواعد ادبی یکی از معانی «کان»، شدن است. پس این حدیث نمی‌گوید خدا همیشه سمع و بصر بنده‌اش است بلکه می‌گوید اگر بنده مستحبات بجا آورد آنگاه چنین می‌شود. پس از این جهت نیز دلالت حدیث محدود و خاص است بر خلاف وحدت وجود که متوقف بر شرطی نیست و ادعا می‌کند ازلا و ابدا وجود یکی بوده است.

نکته جالب اینجاست که ابن عربی بر خلاف قواعد ادبی «کان» را در اینجا نه به معنای شدن بلکه به معنای بودن گرفته و از ماضی بودنش دوام را برداشت کرده در حالی که صیغه ماضی در این گونه موارد بر حتمیت جزا دلالت دارد نه زمان گذشته. همچنین وی برای درست کردن معنای شرط و جزا نیز گفته است آنچه بر اثر نوافل حاصل می‌شود آگاهی به عینیت خدا و جوارح بنده است نه خود عینیت، چرا که عینیت همیشه بوده است (فقوله کنت یدل علی أنه کان الأمر علی هذا

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۷۱

وهو لا يشعر فكانت الكرامة التي أعطاه هذا التقرب الكشف والعلم بأن الله كان سمعه وبصره...^۱. ملاصدرا نیز همین مطلب ابن عربی را با الفاظی تقریباً یکسان و بدون اشاره به نام وی بیان کرده است.^۲

نتیجه اینکه بر فرض جمود بر ظاهر ابتدایی الفاظ و کنار گذاشتن هرگونه معنای استعاره‌ای و مجازی در حدیث قرب نوافل معنای آن چنین می‌شود که اگر بنده مؤمنی نافله انجام دهد، خدا، چشم و گوش و زبان و دست و پای بنده‌اش می‌شود؛ این معنا کجا و اینکه بگوییم همه چیز خداست و چیزی جز خدا و تجلیاتش وجود ندارد کجا!

بنابراین حدیث قرب نوافل نه تنها صراحت بلکه ظهوری نیز در معنای وحدت وجود ندارد.

اما درباره اینکه منظور از این حدیث و تعبیر «كنت سمعه وبصره و...» چیست، باید گفت در نگاه اول و بدون ورود در جزئیات حدیث این مطلب قابل انکار نیست که این تعبیر و مانده‌های آن، تعبیری آشنا و رایج در عرف اهل زبان‌اند؛ پدری که فرزند بزرگ خود را در امور خانواده جانشین خود می‌کند می‌گوید: تواز این پس چشم و گوش و دست و پای من در این خانه هستی. یعنی همان گونه که تا حالا من

۱. همان، ج ۳، ص ۶۸.

۲. ملاصدرا، شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۴۴۴.

امور و مشکلات خانواده را می دیدم و می شنیدم و با دست و پای خود برای مدیریت آنها اقدام می کردم از این پس تو باید جای من باشی و به جای من بینی و بشنوی و اقدام کنی؛ یا برعکس فرزندی که بسیار به راهنمایی و مدیریت پدرش در کاری نیاز دارد به او می گوید: شما چشم و گوش و زبان و دست و پای من در این کار باشید؛ یعنی همان گونه که اگر خودتان می خواستید در این کار وارد شوید با چشم و گوش خود مراقب امور بودید و با دست و پا و زبان خود برای پیشرفت در آن و رفع مشکلاتش تلاش می کردید اکنون راهنما و کمک من در انجام آن باشید.

حال اگر همین را خود پدر به دلیل محبت به فرزندش و نیز لیاقتی که در او می بیند برعهده بگیرد و بگوید: از این پس من چشم و گوش و زبان و دست و پای تو هستم، به تعبیر حدیث نزدیک می شویم؛ یعنی به جای تو امور را می بینم و مراقبت می کنم تا چیزهایی را که از چشم و گوش تو پنهان می ماند به تو بنمایانم و سخنانی را که برای تو لازم و مفید است ولی تو نمی گویی، از جانب تو بگویم و کارهایی را که نمی دانی یا نمی توانی به جایت انجام دهم.

در همه موارد بالا اهل زبان از یکی شدن پدر و پسر در برخی از اعضا و قوایشان عینیت و اتحاد حقیقی جسم و روح این دو نفر را

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۷۳

برداشت نمی‌کنند بلکه تعبیریکی شدن را به معنایی استعاری می‌گیرند و کنایه از اموری چون قرب معنوی و کمک و یاری و عهده دار شدن امور یکدیگر می‌دانند.

حدیث قرب نوافل نیز از همین باب است یعنی معنایی استعاری و مجازی در کار است. حال اینکه کدام یک از معانی بالا یا مشابه آنها آن‌هم به صورتی که متناسب با ذات و صفات الهی باشد مورد نظر حدیث است قابل بررسی است اما اینکه کلاً باب استعاره را در اینجا نادیده گرفته و با جمود بر معنای ظاهری و حقیقی الفاظ بخواهیم عینیت ذاتی خدا و خلق را نتیجه بگیریم - صرف نظر از همه ادله عقلی و نقلی - برخلاف استعمال رایج زبانی است.

محمد باقر مجلسی در مورد معنای این حدیث چهار احتمال مطرح نموده است؛ وی می‌نویسد:

هذا الخبر يحتمل وجوها: الأول أنه لكثرة تخلقه بأخلاق ربه و وفور حبه لجناب قدسه تخلی عن شهوته و إرادته و لا ينظر إلى ما يحبه سبحانه و لا يبغض إلا إلى ما يوصله إلى قربته تعالى و هكذا.

الثاني أن يكون المراد أنه تعالى أحب إليه من سمعه و بصره و لسانه و يده و يبذل هذه الأعضاء الشريفة فيما

يوجب رضاه فالمراد بكونه سمعه أنه فى حبه وإكرامه
بمنزلة سمعه بل أعز منه لأنه يبذل سمعه فى رضاه وكذا
البواقى.

الثالث أن يكون المعنى كنت نور سمعه وبصره وقوة
يده ورجله ولسانه. والحاصل أنه لما استعمل نور بصره
فيما يرضى ربه أعطاه بمقتضى وعده سبحانه لِيُنْ
شَكَرْتُمْ لِأَزِيدَنَّكُمْ نورا من أنواره به يميز بين الحق والباطل
وبه يعرف المؤمن والمنافق كما قال الله تعالى إِنَّ فى
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ وَقَالَ الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ يَنْظُرُ اللَّهُ وكذا
لما بذل قوته فى طاعته أعطاه قوة فوق طاقة البشر كَمَا
قَالَ مَوْلَانَا الْأَظْهَرُ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرٍ بِقُوَّةِ جِسْمَانِيَةِ بَلْ
بِقُوَّةِ رَبَّانِيَةِ وهكذا.

الرابع أنه لما خرج عن سلطان الهوى وأثر على جميع
مراداته وشهواته رضى المولى صار الرب تبارك وتعالى
متصرفا فى نفسه وبدنه مدبرا لقلبه وعقله وجوارحه فبه
يسمع وبه يبصر وبه ينطق وبه يمشى وبه يبسط كما
ورد فى تأويل قوله تعالى وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وهذا
معنى دقيق لا يفهمه إلا العارفون وليس المراد به المعنى

الذی باح به المبتدعون فإنه الکفر الصریح والشک
القبیح.^۱

خلاصه این چهار معنا از حدیث قرب نوافل این گونه است:

۱. غلبه رضای خدا بر هوای نفس بنده و در نتیجه به کارگیری بنده
اعضا و جوارحش را در راه رضایت الهی.

۲. محبوب تر شدن خدا نزد بنده از اعضا و جوارحش.

۳. خدا نور چشم و گوش و قوت دست و پا و زبان بنده شود که در
نتیجه بنده چیزهایی را ادراک کند و انجام دهد که دیگران از آن
عاجزند.

۴. تصرف خدا در قوا و اعضای بنده به گونه ای که جز حق را
ادراک نکند و انجام ندهد.

به نظر نگارنده معنای سوم مطابقت بیشتری با استعمالات عرفی
دارد مانندش در مثال پدر و پسر گذشت. یعنی نوافل باعث می شود
خداوند بنده اش را در ادراکات و اعمالش یاری کند و توفیقاتی در
بینش و عمل به او بدهد که دیگران ندارند. این معنا همچنین
تناسب بیشتری با شرط حدیث یعنی انجام نوافل دارد و واقع بینانه تر از
معنای چهارم است که جز در مورد معصومان نمی تواند بطور مطلق
صادق باشد.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۸۴، صص ۳۲-۳۱.

۴-۷- بخش دوم دعای عرفه

«إلهی أنا الفقیر فی غنای... إلهی کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر إلیک، أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک، متى غبت حتی تحتاج إلی دلیل یدل علیک... وَأَنْتَ الرَّقِيبُ الْحَاضِرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ.»

خدایا من در غنای خود نیازمندم... خدایا چگونه به چیزی که در وجودش نیازمند توست بر تو استدلال شود؟! آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آن غیر، ظاهرکننده تو باشد؟! کی غایب شدی که احتیاج به دلیلی باشد که بر تو دلالت کند؟!.... و تو مراقب و حاضری و بر هر کار توانایی و سپاس تنها مخصوص خداست.

در فصل گذشته گفته شد که مناجات ابن عطاءالله اسکندرانی به برخی از نسخه‌های کتاب *اقبال الاعمال* سید بن طاوس اضافه گشته و همین منشأ اشتباه برخی از متأخران و معاصران در پنداشتن این بخش به عنوان جزئی از دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) شده است. در این فصل ابتدا شیوه استناد اهل عرفان به فرازهایی از این مناجات گزارش و سپس دلالت آن فرازها بررسی می‌گردد.

۴-۷-۱- استناد اهل عرفان به فرازهایی از متن الحاقی دعای عرفه

فیض کاشانی می‌نویسد:

وقال أبو الأئمة سيد الشهداء أبو عبد الله الحسين بن علي في بعض دعواته كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ ١٢ أَ يَكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ؛ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ ١٣ وَمَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ ١٤ عَمِثْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ وَلَا تَرَالُ عَلَيْهَا رَقِيباً وَخَسِرْتَ صَفْقَةً عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُكَيْكَ نَصِيباً وَقَالَ (ع) أَيْضاً: تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهِلَكَ شَيْءٌ. وَ (قَالَ) تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ فَرَأَيْتَكَ ظَاهِراً فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَقَالَ صَاحِبُ الْفَتْوحَاتِ: إِنَّ الْعَالَمَ غَيْبٌ لَا يَظْهَرُ قَطُّ، وَالْحَقُّ هُوَ الظَّاهِرُ مَا غَابَ قَطُّ، وَالنَّاسُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى عَكْسِ الصَّوَابِ، فَيَقُولُونَ: الْعَالَمُ ظَاهِرٌ وَالْحَقُّ غَيْبٌ، فَهَمُّ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ فِي مَقْتَضَى هَذَا الشَّرْكَ كُلَّهُمْ عَبِيدٌ لِلَسَّوَاءِ، وَقَدْ عَافَى اللَّهُ بَعْضَ عَبِيدِهِ عَنْ هَذِهِ الدَّاءِ.

تنبيه: أشرف الدلائل وأوثقها وأسرعها في الوصول و أغناها عن ملاحظة الأغيار هو طريقة «الصدّيقين» الذين يستشهدون بالحق على كل شيء لا بغيره عليه،

فی شاهدون جمیع الموجودات فی الحضرة الإلهية و
 یعرفونها فی أسمائه وصفاته، فإِنَّه ما من شیء إلا وله أصل
 فی عالم الأسماء الإلهية وله وجه إلى الحقّ سبحانه... و
 فی هذا الطريقة السالك والمسلک والمسلوک منه و
 المسلوک إليه کلّه واحد، وهو البرهان علی ذاته.^۱

بنابراین فیض براساس این فرازاها و با استشهاد به کلام ابن عربی،
 ظهور ذاتی خدا را نتیجه می‌گیرد و در پایان ضمن اشاره به برهان
 صدّیقین به وحدت وجود و یکی بودن سالک و مسلوک الیه (خدا)
 می‌رسد.

قاضی سعید قمی نیز اعتقاد به عدم ظهور خدا را قدر مشترک همه
 درجات کفر می‌نامد و این گفته را که مخلوقات، ظاهرند و به واسطه
 آنها استدلال به وجود خدا می‌شود، کفر مخفی متکلمان دانسته و
 فرازهایی از بخش الحاقی دعای عرفه را ردّ بر این پندارها می‌داند^۲ و در
 پایان به این نتیجه می‌رسد که جز خدا چیزی وجود ندارد:

وبالجملة، المؤمن الحقيقي والرجل العلمي هو أن
 یعتقد أنّ الله هو الظاهر الباطن الأول الآخر، ولا شیء غیره

۱. فیض کاشانی، (ملاحسن)، مجموعه رسائل فیض، ج ۴، ص ۱۳۹.

۲. قمی، قاضی سعید، الاربعینیات، ص ۷۹.

فی الحقیقة، بل جمیع ما سواه أزلّا وأبدّالیس صرف
ظاهرا و باطنا.^۱

پس مؤمن حقیقی و مرد دانشمند کسی است که
معتقد باشد خدا ظاهر و باطن و اول و آخر است و چیزی
جز او در حقیقت وجود ندارد بلکه تمامی ما سوای او از
ازل تا ابد نیست مطلق اند.

ملاهادی سبزواری نیز در شرح اییاتی از مثنوی به این مناجات
استناد می‌کند:

آفتاب آمد دلیل آفتاب / گردلیلت باید از وی رو متاب
آفتاب آمد دلیل آفتاب: یعنی هرچیز را به آفتاب
می‌بینند و آفتاب را هم به خود آفتاب می‌بینند...
از وی از سایه نشانی می‌دهد / شمس هر دم نور جانی
می‌دهد

یعنی سایه اگر دلیل‌ائی بر شمس است، لیکن شمس
دلیل‌لمی بر سایه است... و شمس حقیقت اعنی
حقیقت وجود غنی از دلیل است و فی الدعا: یا مَنْ دَلَّ
عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَفِي دَعَاءِ آخِرٍ أَلْغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ

لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى
دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ أَوْ مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى يَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي
تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيتَ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ وَلَا تَزَالُ عَلَيْهَا رَقِيبًا وَ
خَسِرْتَ صَفْقَةً عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيبًا... و
بعضی حکما هستند که از امکان می‌کند اثبات واجب و
همچنین حدوث و حرکت و مانند اینها از ظلمات و اخفیا
را دلیل بر نور دانند و حال اینکه جمیع اینها به نور وجود
ظاهرند.^۱

در واقع سبزواری استدلال عقلی بر وجود خدا را تخطئه می‌کند
چرا که خدا را ظاهر در هر چیزی می‌بیند.

سید محمد حسین طباطبایی نیز همین مطلب را با استناد به
مناجات ابن عطاء بیان می‌کند:

و آیا این فقره‌ها از دعای عرفه سیدالشهدا علیه
السلام: كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ
إِلَيْكَ؟! أَيْكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ
هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ؟! مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ
عَلَيْكَ؟! و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل

إليك ۱۹- إلى قوله عليه السلام- وأنت الذى تعرّفت إلى
فى كلّ شيء فرأيتك ظاهراً فى كلّ شيء وأنت الظاهر
لكلّ شيء. ظاهر در این معنا نیست که ذوات الاسباب
را نمی توان در معرفت اسبابشان اوساط قرار داد، بلکه
برعکس شناسایی و معرفت ضروری به آنها از طریق علل
واسبابشان سی باشد والزاماً علت العلل و مسبب
الاسباب تبارك و تعالی خود سبب شناسایی هر معلول و
ذی سببی، و برهان براوست، چنان که در دعای جوشن
کبیر، او عزاسمه را برهان مطلق خوانده است.^۱

در کتاب مصباح الهدایه نیز چنین آمده است:

...فالظهور، كلّ الظهور له؛ والبطون، كلّ البطون، له.
لا ظهور لشيء من الأشياء؛ ولا بطون لحقيقة من
الحقائق؛ بل لا حقيقة لشيء أصلاً. كما فى دعاء يوم
عرفة لمولانا وسيدنا، أبى عبد الله الحسين، روحى له
الفداء: أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون
هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ
عليك ... إلى آخره. صدق ولى الله. وبهذا ينظر كلام

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ج ۱، ص ۱۹.

الأحرار: العالم خیال فی خیال. ومن ذاك المقام قول
العارف الشیرازی، قدس سره:

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز/ دست غیب
آمد و بر سینه نامحرم زد.^۱

می‌گویند که تمام آشکاری و پنهانی برای خداست و هیچ از یک
موجودات هیچ آشکاری و پنهانی ندارند بلکه اصلاً هیچ چیزی
حقیقتی ندارد چنان‌که در دعای عرفه است: آیا برای غیر تو ظهوری
است که برای تو نیست تا آن چیز ظاهرکننده تو باشد؟!... و کلام آزادگان
که گفته‌اند عالم خیال اندر خیال است ناظر به همین است...

۴-۷-۲- بررسی دلالت بخش الحاقی دعای عرفه

دقت در تعبیر این مناجات نشان می‌دهد که گرچه تصریحی به
وحدت وجود و عینیت خدا و خلق - از جنس تصریحات ابن عربی و
حیدر آملی و مانند ایشان - در آن وجود ندارد اما برخی مقدمات یا
لوازم این انگاره همچون تجلی ذاتی خدا در خلق، شناخت خدا با
شهود، و تخطئه استدلال عقلی در اثبات خدا از آن برداشت می‌شود
و این با توجه به گوینده این سخنان که ابن عطاءالله اسکندرانی از
صوفیان پیرو مکتب ابن عربی می‌باشد قابل انتظار است.

۱. خمینی، سید روح‌الله، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، ص ۵۲.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۸۳

به هر روی در مورد این متن با توجه به اینکه از سویی اطمینان به عدم صدور آن از امام معصوم داریم و از سوی دیگر گوینده آن را به اسم و رسم و عقیده می‌شناسیم و نیز مطابقت معنایی برخی افزاها را با فضای فکری و عقیدتی گوینده مشاهده می‌کنیم، نیازی به بررسی تفصیلی معانی آن نداریم.

۴-۸- روایات «داخل فی الاشياء»^۱

۱. «لیس فی الاشياء بوالج، ولا عنها بخارج»

خدا نه در موجودات و نه خارج از آنهاست.

۲. «مع کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمَقَارِنَةٍ، وَغَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُرَائِلَةٍ»

خداوند با هر چیزی است نه از جهت قرین بودن و غیر از هر چیزی است نه از جهت جدایی و دوری.

۳. «داخل فی الاشياء لا کدخول شَیْءٍ فی شَیْءٍ، وَخَارِجٌ عَنِ الاشياء لا کخروج شَیْءٍ عَنْ شَیْءٍ»

خداوند داخل در موجودات است نه همچون دخول چیزی در چیزی و خارج از آنهاست نه مانند خروج چیزی از چیزی.

۱. در اینجا تعابیر این روایات را به همان شکل که در آثار عرفانی گزارش شده است نوشته‌ایم نه به شکل الفاظ دقیق آنها که در فصل پیشین از منابع روایی نقل کردیم.

۴. «داخل فی الاشیاء لا بالمُمَازَجِه، و خارج عن الاشیاء لا بالمُمَزَّیَلَة»

خداوند داخل در موجودات است نه با مخلوط شدن و خارج از آنهاست نه با دور شدن.

برخی از معاصران از مضامین روایی بالا برای اثبات وحدت وجود بهره برده‌اند.

۴-۸-۱- استناد به این روایات برای وحدت وجود

سید محمدحسین تهرانی می‌نویسد:

... اینها و نظایر اینها مانند قوله علیه السلام: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً، إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ، وقوله علیه السلام: داخل فی الاشیاء لا بالمُمَازَجِه، خارج عن الاشیاء لا بالمُمَزَّیَلَة. و أيضاً: لیس فی الاشیاء بوالج، ولا عنها بخارج. وأيضاً: مع كُلِّ شَيْءٍ لا بِمَقَارِنَة، و غیرُ كُلِّ شَيْءٍ لا بِمُزَّیَلَة. و أيضاً: داخل فی الاشیاء لا کدخول شَيْءٍ فی شَيْءٍ، و خارج عن الاشیاء لا کخروج شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ... دلالت دارند بر آنکه وجود اقدس حق متعال صرف الحقیقة است؛ و لا یعزب عن وجوده شَيْءٌ، زیرا که اگر با وجود او وجودی فرض شود؛ بر وجودش عَدّ و شمارش عارض

می‌شود. و این یکی، و آن دیگری دومی شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می‌گردد. و بناءً علی هذا با وجود حق سبحانه وجودی را نمی‌توانیم تصوّر کنیم مگر آنکه در ذات خود به وجود او قائم باشد.^۱

یکی دیگر از معاصران می‌نویسد:

«لیس فی الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج»، این مسئله از مهمات مسائل توحیدی است. صوفیه و عرفا و متشرعه و اصحاب حدیث، حتی فرنگیها هم عده‌ای هستند که در این مسئله وارد شده، و به اسامی متعدده ذکر آن شده: صوفیه «وحدت وجود» گفته‌اند، و اهل حدیث و متشرعه همین احادیث و عبارات را نقل کرده و تفسیر نموده و گاهی گفته‌اند که او (تعالی) وحدت عددیه ندارد... معنای وحدت وجود این است که در عالم يك حقیقت موجود است و آن خداست،... یعنی در نظر دقیق عرفانی و برهانی باریك که منور به نور بصیرت باشد حقیقه غیر خدا در عالم هیچ نیست، اگر چه به نظر اهل ظاهر موجودات عدیده به نظر می‌آید و این

۱. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، توحید علمی و عینی، صص ۳۱۱-۳۱۰.

سخن را مجاز می‌پندارند، ولیکن اهل معرفت هیچ چیز را نمی‌بینند جز خدا...^۱

و در جایی دیگر چنین می‌گوید:

بهترین تعبیرات در وحدت وجود، تعبیر حضرت
امیرالمؤمنین است که مکرر در نهج البلاغه وارد گردیده.
من جمله در خطبه ای که به این عنوان درج شده: و
تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تجمعها خطبة
می‌فرماید: ولا يقال له حد ولا نهاية ولا انقطاع ولا غاية
ولا أن الأشياء تحويه فتقله او تهويه، أو أن شيئاً يحمله
فيميله أو يعدله، وليس في الأشياء بوالج ولا عنها
بخارج. بلکه اهل ذوق از آیه مبارکه وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا
كُنْتُمْ، وآیه وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ همین معنی
را می‌فهمند، و اسم قیوم که یکی از اسمای الهی است به
همین وجه معنی می‌کنند.^۲

و باز می‌نویسد:

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۴، صص ۲۴۵-۲۴۶.

۲. همو، هزار و یک نکته، ص ۶۷۳.

...و فرمود: «لم يحلل فيها فيقال هوفيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن»... از تعمق و تدبر در احادیث یادشده دانسته می‌شود که بینونت حق سبحانه از خلق بینونت وصفی است مثل بینونت شیء و فیء، نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء... و در حقیقت صورة الصور و حقيقة الحقائق است. و اهل معرفت از این معنی لطیف تعبیرکنند به توحید صمدی، و نیز به بسیط الحقيقة كل الأشياء، فافهم. و چون وجود صمد است همه قائم به يك حقیقت‌اند که آن حق است، فتدبر.^۱

۴-۸-۲- بررسی دلالت این روایات بر وحدت وجود

در نگاه اول باید گفت هیچ یک از این روایات نه صراحتی در وحدت وجود دارند و نه ظهوری؛ بلکه ظاهر همه آنها مفروض گرفتن وجود اشیاء و خدا و تبیین رابطه این دو با هم می‌باشد. این روایات نه وجود حقیقی اشیاء را نفی می‌کنند، نه خدا را تنها وجود حقیقی می‌دانند، نه اشاره‌ای به تجلی خدا در اشیاء و یا قاعده فلسفی بسیط الحقیقه دارند. اما با چشم‌پوشی از این مطلب، روایات مورد بحث را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. همو، هزار و يك كلمه، ج ۲، صص ۱۳۸-۱۳۷.

۴-۸-۲-۱- روایاتی سلبی که دخول و خروج در اشیاء را از خداوند

نفی می‌کنند

مانند روایت «لیس فی الاشیاء بوالج، ولا عنها بخارج»^۱ (خدا نه در موجودات و نه خارج از آنهاست).

این روایات معنای واضحی دارند، زیرا از آنجا که خداوند منزله از مکان است و داخل بودن در چیزی و خارج بودن از آن به معنای حقیقی این دو، مستلزم مکان داشتن است، هر دوی این نسبت‌ها باید از خدا نفی شود.

به عبارت دیگر باید دو چیز مکان‌دار باشند که بتوان آنها را از جهت دخول و خروج با هم سنجید و یکی را داخل در دیگری و یا خارج از آن دانست. اما چیزی که اصلاً مکان برایش معنا ندارد نمی‌توان آن را با موجودات مکان‌دار سنجید و قائل به دخول او در آنها یا خروج او از آنها شد.

این مطلب مستلزم تناقض نیست چرا که تناقض در جایی است که دو طرف یک وصف از موضوعی که شأنیت اتصاف به آن وصف را دارد نفی شود. اما موضوعی که اساساً شأنیت اتصاف به وصفی را ندارد هر دو طرف آن وصف از او نفی می‌شود؛ مثلاً یک سنگ چون

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۲۷۴.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۸۹

شأنیت اتصاف به کوری و بینایی را ندارد صحیح است که گفته شود: سنگ نه کور است و نه بینا. و از این سخن تناقضی لازم نیاید.

ابن ابی الحديد معتزلی در مورد این سخن امیرالمؤمنین که فرمود:

«ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج» می نویسد:

...ليس في الأشياء بوالج أي داخل ولا عنها بخارج،

هذا مذهب الموحدين والخلاف فيه مع الكرامية و

المجسمة... والذي يستشعنه العوام من قولنا الباري لا

داخل العالم ولا خارج العالم غلط مبني على اعتقادهم

وتصورهم أن القضيتين تتناقضان وإذا فهم ما ذكرناه بان

أنه ليس هذا القول بشنيع بل هو سهل وحق أيضا فإنه

تعالى لا متحيز ولا حال في المتحيز وما كان كذلك

استحال أن يحصل في جهة لا داخل العالم ولا خارج

العالم وقد ثبت كونه غير متحيز ولا حال في المتحيز من

حيث كان واجب الوجود فإذا ن القول بأنه ليس في

الأشياء بوالج ولا عنها بخارج صواب وحق.^۱

۱. ابن ابی الحديد، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ۱۳، صص ۸۴-

بنابراین براساس برهان عقلی، خداوند نه داخل در موجودات است و نه خارج از آنها و اوصاف «داخل» و «خارج» و افعال «دخول» و «خروج» به معنای حقیقی این الفاظ از خداوند نفی می شود و اگر در کتاب و سنت چنین الفاظی برای خداوند به کار رود به دلیل این برهان عقلی باید به معانی غیرحقیقی و استعاری و مجازی تأویل گردند.

۴-۸-۲-۲- روایاتی اثباتی که گونه ای همراهی یا دخول و خروج در

اشیاء را به خداوند نسبت می دهند.

مانند: «مع كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارِنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَايَلَةٍ»^۱ و «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُمَازَجَةِ وَخَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُرَايَلَةِ»^۲ و «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ وَيَكُونُ فِيهَا لَا عَلَى وَجْهِ الْمُمَازَجَةِ»^۳

در روایات این دسته برخلاف دسته اول، داخل و خارج بودن به خداوند نسبت داده شده است اما با قیدهایی که نفی کننده دخول و خروج به معنای حقیقی آن می باشند. مثلاً گفته شده: خدا داخل در اشیاء و خارج از آنهاست اما نه مانند دخول چیزی در چیزی و خروج

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۰.

۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۸، ص ۱۸.

چیزی از چیزی؛ همین قیدها به روشنی نشان می‌دهند که معنای حقیقی دخول و خروج در اینجا مراد نیست یا گفته شده: داخل در اشیاء است نه با مزج (آمیختن)؛ در حالی که هر دخولی به معنای حقیقی آن مستلزم مزج به معنای لغوی و عام آن است.^۱ همچنین است تعبیر «خارج از اشیاء است نه با جدایی و تمیز»؛ چرا که خروج از چیزی به معنای حقیقی آن، مستلزم جدایی و تمیز از آن است.

همچنین در آن روایت دیگر که آمده است: «فارق الاشیاء لا علی اختلاف الاماکن»، یعنی خدا از اشیاء جدا شده است اما نه با ملاک اختلاف مکانی. یعنی جدایی چیزی از چیزی به معنای حقیقی و ابتدایی لفظ بر اساس مکان داشتن آن دو معنا دارد و جدایی که مکان ندارد نمی‌تواند به این معنا از اشیاء جدا و خارج باشد.

پس این روایات یک جهت سلبی دارند که آن نفی دخول و خروج حقیقی از خداوند است و از این جهت همان معنای روایات اول را می‌رسانند. اما از آنجا که به هر روی در این روایات برخلاف دسته اول لفظ دخول و خروج به خدا نسبت داده شده راهی نمی‌ماند جز آنکه دنبال معانی استعاری و مجازی برای این نسبت‌ها باشیم.

۱. باید توجه داشت که معنای لغوی مزج و مخلوط شدن را نباید با معنای علمی و فیزیکی آن که در مقابل محلول شدن است اشتباه گرفت. در واقع نتیجه مزج به معنای لغوی همان دخول یا لازمه همیشگی آن است.

محمد باقر مجلسی به برخی از این معانی مجازی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

"داخل فی الأشياء" أى لا یخلو شیء من الأشياء، ولا جزء من أجزائه عن تصرفه و حضوره العلمی، وإفاضة فیضه وجوده علیه، لا کشیء داخل فی شیء، أى لا کدخول الجزء فی الكل، ولا کدخول العارض، ولا کدخول المتمکن فی المكان "خارج عن الأشياء" بتعالی ذاته عن ملابستها ومقارنتها والاتصاف بصفقتها و الائتلاف منها لا کخروج شیء من شیء بالبعد مکانی أو المحلی...^۱

بنابراین وی داخل بودن خدا در موجودات را به معنای حضور علم و عطا و تصرف خداوند در آنها و خارج بودن خدا را از موجودات به معنای تباین ذاتی و تعالی او از همانندی با آنها دانسته است.

این معانی که مجلسی بیان کرده در استعمالات زبانی نیز رایج است مثلاً کسی که جمعی را بدون حضور فیزیکی بین آنها زیر نظر داشته است، می‌گوید: من با آنها بودم یا در میان آنها بودم به این معنا که به آنچه گفتند و کردند آگاهی داشتم. یا برای تنزیه شخصی

۱. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۰۰.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۴۹۳

فرهیخته نسبت به گروهی از جاهلان می‌گوییم: اواز جمع آنها بیرون است، اواز آنها جداست؛ که منظورمان خروج و جدایی جسمی و مادی نیست بلکه خروج و جدایی معنوی مورد نظر است و حتی اگر او در ظاهر با آنها و داخل در آنها باشد این تعبیر صادق است.

در مورد معنای حدیثی که معیت (همراهی) خدا با اشیاء در آن آمده است نیز عیناً همین مطالب جاری است؛ یعنی ابتدا معیت جسمی و مادی از خدا نفی می‌شود و سپس این الفاظ به معانی استعاره‌ای چون علم، تدبیر، لطف و... حمل می‌گردند. چنان‌که ابن ابی‌الحدید در شرح این کلام امیرمؤمنان (علیه السلام) که می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»^۱ می‌نویسد:

وَأَمَّا قَوْلُهُ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ فَمُرَادُهُ بِذَلِكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَالْكُلِّيَّاتِ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ. وَأَمَّا قَوْلُهُ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَحَقٌّ لِأَنَّ الْغَيْرِينَ فِي الشَّاهِدِ هُمَا مَا زَايِلَ أَحَدَهُمَا الْآخَرُ وَبَايِنَهُ بِمَكَانٍ أَوْ زَمَانٍ وَالْبَارِئُ سُبْحَانَهُ يَبَايِنُ الْمَوْجُودَاتِ مَبَايِنَةَ مَنْزَهَةٍ عَنِ الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ فَصَدَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ.^۲

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۰.

۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷۹.

۴-۹- روایات «ظَلَّ»

۱. «یَمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا»

موجودات را با پناه‌هایشان حفظ می‌کند.

۲. «بَعْثَهُمْ فِي الظَّلَالِ»

بندگان را در ظلال برانگیخت.

۳. «كَفَى الظَّلَالِ»

مانند باقیمانده سایه.

در فصل پیشین گفته شد که روایاتی حاوی مضمون «ظَلَّ» مورد توجه برخی از عرفای معاصر قرار گرفته است؛ ایشان ظَلَّ را بر ماهیت اعتباری حمل کرده و این روایات را اشاره به اصالت و وحدت وجود دانسته‌اند. در اینجا استناد به این روایات گزارش و دلالت آنها بر مدعای وحدت وجودی‌ها بررسی می‌شود.

۴-۹-۱- استناد به روایات «ظَلَّ» برای وحدت وجود

در الرسائل التوحیدیة چنین آمده است:

وفی التوحید مسندا عن عمار بن عمرو النصیبی قال:

سألت جعفر بن محمد عن التوحید فقال: واحد صمد

أزلی صمدی لا ظلَّ له یمسكه وهو یمسك الأشياء

بأظلتها، عارف بالمجهول معروف عند کل جاهل فردانی

لا هوفى خلقه ولا خلقه فيه. والأخذ بالأظلة هو تقويم الحق عز وجل اسمه الأشياء بالماهيات والتعينات وعبارة أخرى ظهور الحق سبحانه فى المظاهر بالتعينات الماهوية وإطلاقه سبحانه فى نفسه. وقد ورد تفسير الظل فى بعض أخبار الطينة فى خبر عبد الله بن محمد الجعفى وعقبة المروى فى تفسیری على بن إبراهیم و العیاشی عن أبی جعفر (علیه السلام): ثم بعثهم - أى الخلق - فى الظلال، قلت: وأى شیء الظلال؟ قال: ألم تر إلى ظلك فى الشمس شیء وليس بشیء. الخبر. وهذا هو الماهیات أو الوجودات المستعارة بالعرض.^۱

سید محمد حسین حسینی تهرانی تقریبا عین همین عبارات را به فارسی بیان کرده است که ما را از ترجمه آنها بی نیاز می‌کند. او می‌نویسد:

صدوق در کتاب «توحید» با سند متصل خود از حماد بن عمرو نصیبی روایت کرده است که او گفت: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ! فَقَالَ: وَاحِدٌ، صَمَدٌ، أَزَلِيٌّ، صَمَدِيٌّ، لَا ظِلَّ لَهُ يَمْسِكُهُ، وَ

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیة، صص ۱۱-۱۰.

هُوَ يُمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَلَتِهَا، عَارِفٌ بِالْمَجْهُولِ، مَعْرُوفٌ
عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ، فَرْدَانِيٌّ؛ لَا خَلْقُهُ فِيهِ، وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ -
الحديث.

مراد از اینکه حضرت حق جل و علا، أَظْلَلَهُ و سایه‌ها را
گرفته و نگه داشته است، معنای قیومیت اوست نسبت
به تعینات و ماهیات. و یا به عبارت اصطلاحی ظهور
اوست در مظاهر، با تعینات ماهویه، و اما اصل حقیقت
حق مطلق است؛ و در ذات خود مستغرق است، و نور
محض است که از شدت تابندگی هیچ سایه‌ای را توان
وصول به مقام او نیست؛ بلکه نهایتِ طور و مقدار سایه،
حفظ خود در حدود مقام و درجه سایه بودن
است... شاهد برگفتار ما روایتی است که از تفسیر علی بن
إبراهیم و تفسیر عیاشی از حضرت باقر علیه السلام نقل
شده است که: در ضمن بیان طینت، و کیفیت سرشت و
خَلَقْتُ أَوَّلِيهِ انْصَانَ مَيَّ كَوَيْدُ: ثُمَّ بَعَثْتُهُمْ (أَيَّ الْخَلْقِ) فِي
الظَّلَالِ، قُلْتُ: وَأَيُّ شَيْءٍ الظَّلَالُ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلَّاتٍ
فِي الشَّمْسِ؟ شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ. الخبر. این ظل‌ها و
سایه‌ها که انسان در آنها آفریده شده است، همان

ماهیات، و یا وجودهای مستعاره‌ای است که وجود برای آنها بالعرض است. و بدین جهت چیزی هست، ولی چیزی نیست؛ همچون سایه‌ای که در پرتو نور خورشید پدیدار می‌گردد، بهره آن از نور خورشید فقط سایه بودن است؛ خورشید است که منبع نور و حرارت، و کانون درخشندگی و نابش است؛ و نور اوست که همه جهان را فرا گرفته است و سایه نور نیست؛ و حقیقتش نور نیست؛ بلکه ضد نور است. اما در اثر نور پدیدار شده است.^۱

فرزند وی نیز روایت «کفیء الظلال» را منطبق بریتی از شبستری و تفسیر لاهیجی از آن بیت دیده و می‌نویسد:

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام فرمودند:
همانا جمیع آنچه خورشید در مشارق و مغارب زمین و دریا و خشکی و کوه و دشت بر آن می‌تابد، در نزد یکی از اولیای خدا و کسانی که اهل معرفت به حق خداوند متعال می‌باشند، مانند سایه ابرها می‌باشد (که پس از نورافشانی خورشید مدتی سایه می‌افکنند و انسان آن سایه را حقیقتی می‌پندارد و به آن دل می‌بندد ولی بار

دیگر خورشید طلوع می نماید و از آن سایه اثری باقی نمی ماند).

باری مناسب است در اینجا به جهت ایضاح گوشه ای از این حقیقت عالی، ابیاتی از عارف بزرگ و گرانقدر شیخ محمود شبستری اعلی الله درجه که در تبیین همین معنی سروده است، از شرح عالم و عارف عالیقدر شمس الدین محمد لاهیجی صاحب مفاتیح الاعجاز رحمة الله علیه برای طالبان علم و ایقان آورده شود: شارح گلشن راز می فرماید: «یعنی همچنان که شخصی در خواب صورتی چند بیند که مطابق واقع نباشد و در خواب پندارد که آنها محقق الوجودند و نداند که آنها صور خیالیه اند که در خارج وجود ندارند تو که عالم را وجود حقیقی خواب پنداری در خواب غفلتی و نمی دانی که وجود عالم را غیر دیدن، خیال باطل است و هرچه تو دیده یی بالحقیقه عکس و مثال وجود حق است که از آئینه اعیان ممکنه نموده شده است و غیر حق را وجود نیست. شعر:

این نقش‌ها که هست سراسر نمایش است اندر نظر چو صورت بسیار آمده
عالم مثال ذات و ظلال صفات او است نقش دوئی چو صورت پندار آمده»^۱

۴-۹-۲- بررسی دلالت این روایات بر وحدت وجود

۴-۹-۲-۱- روایت «يُمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا»

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: ... أَحَدًا صَمَدًا أَزْلِيًّا صَمَدِيًّا لَا

ظِلٌّ لَهُ يُمْسِكُهُ وَهُوَ يُمْسِكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا...»^۲

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

... خداوند، احد، صمد و ازلی است و ظلّی ندارد که او را

نگه دارد بلکه او همه موجودات را با ظلّ هایشان نگه

می‌دارد.

دیدیم که عرفای نامبرده «اظله» را در این روایت به معنای ماهیات

اعتباری گرفته و «یمسک الاشياء بأظلتها» را به معنای ظهور وجود

حقیقی (خدا) در ماهیات اعتباری (اشیاء) دانسته و تعبیر «شیء و

لیس بشیء» در مورد ظلّ - در روایت دوم - را تاییدی بر این اعتباری

بودن و وجود مجازی و بالعرض بودن ماهیات (اشیاء) پنداشته‌اند.

۱. حسینی تهرانی، سید محمد صادق، نور مجرد، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۲.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۹۱.

در نقد این تفسیر باید گفت روشن است که مباحثی چون «اعتباری بودن ماهیت» و «اصالت وجود» اصطلاحی است پسین از زمان صدور روایات که نمی‌توان و نباید آنها را بر معانی حقیقی و استعمالی الفاظ میان اهل زبان تحمیل کرد. لفظ «ظَلّ» در کتب لغت معانی مشخصی دارد که در هیچ یک از آنها، معنای ماهیت اصطلاحی مطرح نیست.

ابن فارس درباره ریشه لغت ظَلّ می‌نویسد:

الظاء واللام اصل واحد يدل على ستر شيء لشيء و هو الذي يسمى الظل... وأظلك فلان كأنه وقاك بظله و هو عزه ومنعته...^۱

بنابراین «ظَلّ» به معنای پناه و پناه‌گاه نیز می‌آید چنان‌که در زبان فارسی تعبیر زیر سایه کسی بودن به همین معناست.

بنابراین در روایت اول امام می‌فرماید: خداوند پناهی ندارد که او را حفظ کند (لا ظَلّ له یمسکه) در حالی که او خود، موجودات را با پناه‌هایشان حفظ می‌کند. (و هو یمسک الاشياء باظلتها).

این معنا هم مطابق با لغت و هم موافق با مبانی توحیدی است. البته در اینجا باء را در «بأظلتها» باء معیت گرفتیم اما می‌توان باء

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد، ترتیب مقایس اللغه، ص ۵۹.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۵۰۱

سببیت نیز گرفت و چنین معنا کرد: خداوند موجودات را به وسیله پناه‌ها و نگهبانانی که خود برایشان قرار داده حفظ می‌کند. اما به نظر می‌رسد معنای اول با فضای حدیث که تاکید بر قدرت پروردگار است مناسب‌تر است.

۴-۹-۲-۲- روایت «بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ»

... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَا أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَخَلَقَ مَا أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ وَكَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ النَّارِ ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ فَقُلْتُ وَآيَ شَيْءِ الظَّلَالِ قَالَ أَلَمْ تَرِ إِلَى ظِلِّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٍ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ ثُمَّ بَعَثَ اللَّهُ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ....^۱

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که فرمود: خدا

خلائق را آفرید، و هر که را که دوست می‌داشت از

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۶ و ج ۲، ص ۱۰ و ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۱۸ و صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، ج ۱، صص ۸۱-۸۰ و عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ج ۲، ص ۱۲۷ و حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، ص ۴۰۵ و ۵۰۲. متن روایت به اندازه‌ای که مربوط به موضوع ما بود آورده شد.

ماده‌ای که دوست داشت آفرید، و آن را که دوست داشت از طینت (گِل) بهشت آفرید. و هر که را که دوست نداشت از ماده‌ای که دوست نداشت آفرید، و آن را که دوست نداشت از گِل دوزخ آفرید. سپس آنها را در سایه‌ای برانگیخت.

راوی گوید: پرسیدم: منظور از سایه چیست؟ فرمود: نمی‌بینی سایه خود را در برابر خورشید که هم چیزی است و هم چیزی نیست (یعنی چیزی است که از خود شخصیت و استقلال ندارد). سپس خدا پیغمبران را در میان آنها فرستاد تا ایشان را به اقرار به خدا دعوت کنند...

اشاره شد که برخی معاصران با استناد به عبارتی از روایت بالا «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ فِي الظَّلَالِ فَقُلْتُ وَ أَيْ شَيْءِ الظَّلَالُ قَالَ أَلَمْ تَرَ إِلَى ظِلِّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ» (سپس آنها را در سایه‌ای برانگیخت. پرسیدم: منظور از سایه چیست؟ فرمود: نمی‌بینی سایه خود را در برابر خورشید که هم چیزی است و هم چیزی نیست) و با معنا کردن «ظلّ» به «ماهیت اعتباری»، وحدت وجود و اعتباری بودن موجودات را نتیجه گرفته‌اند.

اما همان گونه که گفتیم معنا کردن ظل به ماهیت اصطلاحی، جز تفسیر به رأی نیست.

در مورد چیستی معنای حدیث باید توجه داشت که عبارات پیش و پس از عبارت مورد نظر نشان می‌دهد سخن درباره عالمی پیش از عالم دنیاست که به نام عالم اظله یا عالم ذر مشهور است که در قرآن به آن اشاره‌ای شده است^۱ و روایاتی درباره وقایعی که برای ارواح انسان‌ها در آن پیش آمده وجود دارد که در تعدادی از این روایات به لفظ «اظله» تصریح شده است.^۲ به هر روی منظور این روایات هرچه باشد این مقدار روشن است که درباره عالمی حقیقی سخن می‌گویند نه مفاهیمی ذهنی و اعتباری چون ماهیت اصطلاحی در فلسفه و عرفان.

همچنین درباره تعبیر «شیء و لیس بشیء» (چیزی است و چیزی نیست) که در مورد انسان‌های این عالم به کار رفته باید گفت: روشن این تعبیر باید بر مجاز حمل شود و گرنه تناقضی روشن است که به بداهت عقلی محال است؛ هرچند برخی از اهل عرفان برای اثبات مبانی خود بدین تناقض تن داده و نوشته‌اند:

۱. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. اعراف/۱۷۲.

۲. به عنوان مثال نک: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۵، باب الطینه و الميثاق، صص ۲۵۹-۲۲۵، احادیث ۹، ۲۵، ۴۳، ۴۷ و ۶۴.

...سَرِّ ذَلِكَ هُوَ كَوْنُ صُورَةِ الشَّيْءِ بِمَا هِيَ صُورَتُهُ شَيْئًا
وَلَيْسَ بِشَيْءٍ كَمَا قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَلَمْ تَرَ
ظِلَّكَ فِي الشَّمْسِ شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ»؟ إِذِ الصُّورَةُ
الظِّلِّيَّةُ وَقَعَتْ بَرَزَخَةً بَيْنَ الشَّيْئَةِ وَاللَّاشَيْئَةِ وَكُلُّ بَرَزَخٍ وَ
بَرَزَخِي جَامِعٌ بَيْنَ طَرَفَيْهِ الْمُتَقَابِلِينَ...^۱

روشن است که میان «شیء» و «لاشیء» چیزی نیست؛ زیرا این
دو نقیض هم‌اند و ارتفاع و اجتماع دو نقیض محال است.

به هر روی حمل این تعبیر بر حقیقت ممکن نیست و اما اینکه
می‌تواند مجاز و استعاره از چه چیزهایی باشد در آن احتمالات
مختلفی مطرح شده است که ذکر آنها در راستای موضوع نوشته ما
نیست.^۲

۴-۹-۲-۳- روایات «كَفَى الظَّلَالِ»

۱. «عَنْ جَابِرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقَالَ يَا
جَابِرُ... فَأَنْزِلِ الدُّنْيَا كَمَنْزِلِ نَزْلَتِهِ ثُمَّ ارْتَحَلْتَ عَنْهُ أَوْ كَمَالٍ
وَجَدْتَهُ فِي مَنَامِكَ فَاسْتَيْقَظْتَ وَلَيْسَ مَعَكَ مِنْهُ شَيْءٌ

۱. ابن ترکه، صائِن الدِّین علی، شرح فصوص الحکم، جلد ۱، ص ۱۸۱، پاورقی
ملاعلی نوری.

۲. نک: مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، ج ۷، ص ۳۰.

إِنِّي [إِنَّمَا] صَرَبْتُ لَكَ هَذَا مَثَلًا لِأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ اللَّبِّ وَ
الْعِلْمِ بِاللَّهِ كَفَىءِ الظَّلَالِ...»^۱

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که به جابر جعفی فرمود: ...ای جابر دنیا را چون باراندازی دان که در آن بار انداخته و سپس کوچ خواهی کرد. یا مانند مالی که در خواب به آن رسیده و چون بیدار شده ای چیزی از آن نداری.

من این را به عنوان مثال برایت گفتم، وگرنه دنیا در نظر خردمندان و خداشناسان مانند سایه پس از ظهر [به سرعت رفتنی] است.

۲. «عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ، قَالَ: خَدَمْتُ سَيِّدَنَا
الْإِمَامَ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً، فَلَمَّا
أَرَدْتُ الْخُرُوجَ وَدَعْتُهُ، وَقُلْتُ: أَفِذْنِي. فَقَالَ: ... يَا جَابِرُ،
الدُّنْيَا عِنْدَ ذَوِي الْأَلْبَابِ كَفَىءِ الظَّلَالِ...»^۲

از جابر جعفی روایت شده است که گوید: من هجده سال خدمت سرورم امام محمد بن علی بودم. هنگام

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، صص ۱۳۳-۱۳۲.

۲. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، ص ۲۹۶ و طبری املی، عمادالدین

ابی جعفر محمد بن ابی القاسم، بشارة المصطفی، ص ۱۸۸.

وداع گفتم: مرا فایده ای ببخش. فرمود:...ای جابر دنیا نزد خردمندان همچون سایه پس از ظهر است.

۳. «عن موسی بن جعفر... قَالَ عَلِي بْنُ الْحُسَيْنِ إِنَّ جَمِيعَ مَا ظَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبِهَا بِخَرِّهَا وَ بَرِّهَا وَ سَهْلِهَا وَ جَبَلِهَا عِنْدَ وَلِيٍّ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِحَقِّ اللَّهِ كَفَى الظَّلَالِ»^۱

از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت شده است که امام سجاد علیه السلام فرمود: همه آنچه که خورشید بر آن می تابد در مشرق و مغرب عالم و در خشکی ها و دریاها و پستی ها و بلندی ها نزد دوستی از دوستان خدا و اهل معرفت به خدا همانند سایه پس از ظهر است.

روشن است که در هر سه روایت تنها دنیا به سایه تشبیه شده است نه اینکه وجود ما سوی الله که شامل دنیا و آخرت و هر چیزی غیر خدا است، نفی و ظهور ذات خدا دانسته شده باشد.

اما درباره اینکه تعبیر «کفیء الظلال» دقیقاً چه معنایی دارد احتمالاتی مطرح شده است که مجلسی در مرآة العقول آنها را ذکر کرده است؛ بهترین آنها از نظری این است که بگوییم: منظور از

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۳۹۱.

فصل چهارم: معناشناسی روایات مورد استناد در وحدت وجود | ۵۰۷

«فیء»، سایه و منظور از ظلال قطعات ابری است که مدت کوتاهی جلوی آفتاب را می‌گیرند اما به سرعت رد می‌شوند.^۱

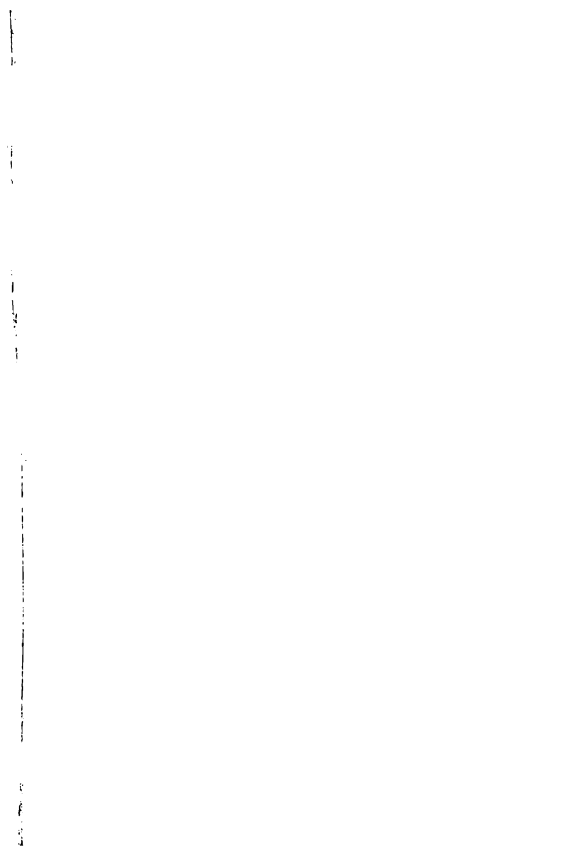
او از قاموس چنین شاهد می‌آورد:

قال فی القاموس: الظل من کل شیء شخصه، و من
السحاب ما واری الشمس منه والظلاله بالكسر السحابة
تراها وحدها وترى ظلها على الأرض، و كسحاب ما
أظلك...^۲

بنابراین وجه تشبیه در این احادیث زودگذر بودن و سرعت زوال
است و دنیا از این جهت به سایه مانند شده است. تعبیر ابتدای
حدیث در روایت اول و دوم تأیید روشنی بر این مطلب است.

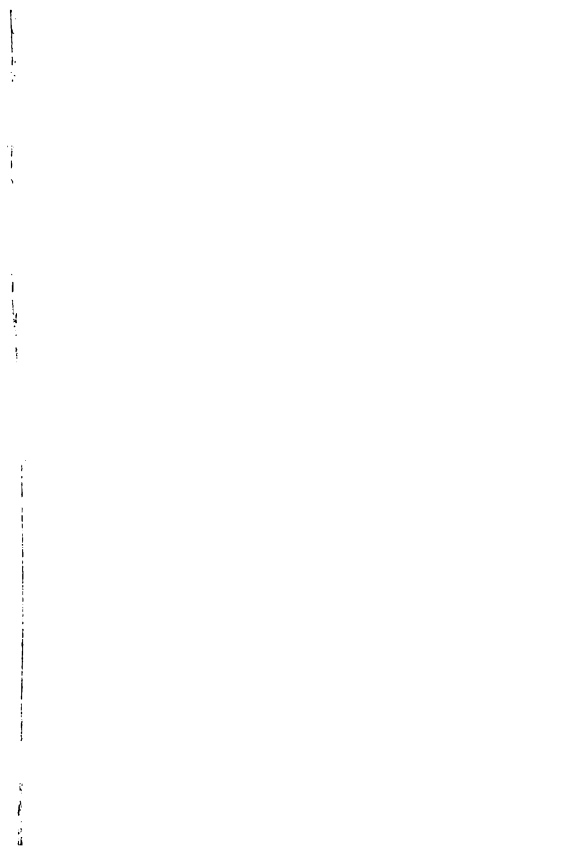
۱. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول، ج ۸، ص ۲۹۴.

۲. همان.



فصل پنجم:

نقد دیگر ادله وحدت وجود



بنا بر ادعای عرفا مهم‌ترین دلیل وحدت وجود، کشف و شهود است و ادله نقلی تنها در جهت تأیید و تاکید این انگاره به کار می‌رود. البته برخی عرفا به ویژه متاخران و معاصران از دلیل عقلی نیز برای اثبات وحدت وجود بهره برده‌اند. حال پس از بررسی مهم‌ترین و پربسامدترین ادله نقلی ایشان در فصل‌های گذشته، جا دارد اشاره‌ای نیز به این دوگونه دلیل ایشان یعنی کشف و شهود و استدلال عقلی داشته باشیم.

۵-۱- کشف و شهود

غزالی می‌گوید عرفا وحدت وجود را شهود کرده‌اند:

من هاهنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى
ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة
العيانية أن ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا
وجهه...^۱

و از اینجا است که عارفان از نهایت پستی مجاز به
قله بلند حقیقت بالا می‌روند و معراجشان را کامل

۱. غزالی، ابوحامد محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ص ۲۷۶.

می‌کنند و با مشاهده عیانی می‌بینند که در دار وجود جز خداوند نیست و هر چیزی جز او نابود است.

ملاصدرا نیز می‌نویسد:

...فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف و

الشهود من أن الماهيات الإمكانية أمور عدمية...^۱

پس حقیقت آنچه که اهل کشف و شهود برآن

هم نظرند مبنی بر اینکه ماهیت‌ها اموری عدمی‌اند روشن

شد...

و در جای دیگر گوید:

...فإذن لا موجود إلا الله... وكتب العرفاء كالشيخين

العربی وتلميذه صدرالدين القونوي مشحونة بتحقيق

عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على

المشاهدة والعيان...^۲

...بنابراین هیچ موجودی جز خدا نیست... و

کتاب‌های عرفا مانند شیخ عربی و شاگردش صدرالدین

قونوی پراز تحقیق درباره عدمی بودن ممکنات است، و

۱. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۲،

ص ۳۴۱.

۲. همان، ص ۳۴۲.

بنای اعتقادات و مذاهب ایشان بر مشاهده و عیان است.

کتاب روح مجرد نیز از استاد خود چنین نقل می‌کند:

غالب مسائل معارف الهی بلکه همه آن مسائل

بدون ادراک توحید شهودی، قابل ادراک نیست.^۱

و نیز می‌گوید:

مستند شیخ [یعنی ابن عربی] در وحدت وجود،

کشف صحیح و ذوق صریح است؛ نه دلیل عقلی یا

مقدمات نقلی.^۲

نقد و بررسی این دلیل:

پرداختن به این بحث که مکاشفه چگونه پدیده‌ای است و علت

رخداد آن چیست و اینکه آیا اساساً در باب معارف و اعتقادات دینی

اهمیت و حجیتی دارد یا خیر از موضوع این نوشتار خارج است؛ آنچه

که در اینجا برای نقد دلیل مکاشفه در اثبات وحدت وجود کافی به

نظر می‌رسد چند مطلب است:

۱. همان، ص ۵۷۶.

۲. همان، ص ۳۵۹.

۵-۱-۱- درستی آزمایی مکاشفات

بدیهی است که مکاشفه هر انسانی جز معصومان امکان خطا دارد؛ اهل عرفان خود اعتراف دارند که همه مکاشفات صحیح و مطابق با واقع نیستند و امکان القائات شیطانی و دخالت‌های نفسانی در آنها وجود دارد؛ قیصری می‌گوید:

و مشاهدة الصور تارة تكون فى اليقظة وتارة فى النوم،
و كما ان النوم ينقسم باضغاث احلام وغيرها، كذلك ما
يرى فى اليقظة ينقسم الى امور حقيقية محضة واقعة فى
نفس الامر، والى امور خيالية صرفة لا حقيقة لها شيطانية،
وقد يخلطها الشيطان بيسير من الامور الحقيقية، ليضل
الرأى.^۱

مشاهده صورت‌ها گاهی در بیداری و گاهی در خواب
است و همان‌گونه که خواب به خواب‌های پریشان و غیر
آن تقسیم می‌شود، چیزهایی که در بیداری دیده می‌شوند
(مکاشفات) نیز به امور حقیقی و امور خیالی شیطانی
تقسیم می‌شوند و گاهی شیطان این خیالات را با کمی از
حقیقت مخلوط می‌کند تا مشاهده‌کننده را گمراه کند.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، ص ۴۹۸.

از این روست که عرفا معترفند کشف و شهود نیاز به میزانی برای
سنجش خود دارد؛

یکی از معاصران می‌نویسد:

اگر مدّعی شویم عرفان نیازی به میزان ندارد، زیرا
حقایق آن اموری است یافتنی و وجدانی و امور وجدانی
تردید‌پذیر نیست، این ادّعا صحیح نیست، زیرا
وجدانیات عارفان گاهی مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، به
گونه‌ای که اختلاف آنها به تناقض می‌انجامد و همچنین
بین مشهودات عرفا اختلافات بسیاری رخ می‌دهد. این
اختلافات همه دلیل بر آن است که برخی از این
مشاهدات مطابق با حقیقت نیست...^۱

همویکی از موازین سنجش مکاشفات عرفانی را قواعد عقلی
می‌داند:

آنچه را عارف در صحو حصولی بعد از محو شهودی
ارائه می‌دهد از سنخ مفهوم است، لذا در سنجش آنها
باید از میزانی استفاده کرد که مسانخ با امور حصولی
باشد، براین اساس قواعد عقلی را به عنوان میزانی برای

۱. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱، ص ۱۹۵.

عرفان نظری معرفی کرده و گفته‌اند: اگر آنچه را عارف در تنزل عقلی خود می‌یابد، مطابق با قواعد عقلیه باشد درست است و اگر مخالف با آنها باشد باطل است.^۱

با این حساب، اگر وحدت وجود با قواعد مسلم و برهان‌های روشن عقلی در تضاد باشد باید گفت شهود آن باطل و از نوع القائنات شیطانی است.

میزان دیگر در سنجش مشاهدات عرفانی کتاب و سنت (آیات و روایات) است:

از آنجا که کاربرد قواعد عقلی در توزین معارف مفهومی محدود به مواردی خاص است، لذا اهل عرفان میزان دیگری را که اعم از آن است معرفی می‌کنند. این میزان همان رهاورد انبیا و اولیای الهی است که معیارهای عمومی و مطلق قسط‌اند و لازمه این اطلاق اولاً آن است که میزان بودن آنان منحصر به بعضی از مراحل نباشد...^۲

حتی ابن عربی که خود صاحب مکاشفاتی شگفت می‌باشد

۱. همان، ص ۱۹۶.

۲. همان، ص ۱۹۷.

که نمونه‌ای از آنها در پی می‌آید. می‌گوید:

وَإِذَا خَالَفَ الْكُشْفَ الَّذِي لَنَا كُشْفَ الْأَنْبِيَاءِ كَانَ
الرجوع إلى كشف الأنبياء.^۱

اگر کشف ما با کشف پیامبران مخالف بود به کشف
آنها رجوع می‌شود [و کشف ما رد می‌شود].

هر چند او در ادامه، این خطای در کشف را نه مربوط به خود
کشف که آن را ذاتا معصوم از خطا می‌پندارد بلکه مربوط به اشتباه در
گزارش آن، توسط عارف می‌داند:

و علمنا إن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل
بكونه زاد على كشفه نوعا من التأويل بفكره فلم يقف مع
كشفه كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح وأخبر عما رأى و
يقع الخطاء في التعبير لا في نفس ما رأى فالكشف لا
يخطئ أبدا والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب إلا أن
يخبر عن الله في ذلك...^۲

باید گفت این سخن درست نیست زیرا همان گونه که از قیصری
نقل کردیم شیطان امکان دخالت در خود مکاشفات را دارد و معنای

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (دارالصادر)، ج ۳، ص ۷.

۲. همان.

روشن این سخن آن است که در موارد دخالت شیطان، خود مکاشفه و آنچه رؤیت می شود باطل و از القائنات شیطان است نه آنکه اصل مکاشفه درست باشد و تنها گزارش آن با دخالت شیطان باشد؛ همان گونه که برخی از خواب ها شیطانی اند نه اینکه گزارش خواب بیننده از آنها شیطانی باشد.

به هر روی همین اندازه که ابن عربی به مردود بودن مکاشفات متضاد با آموزه های پیامبران معترف است چه منشأ این تضاد، خود کشف باشد و چه گزارش آن، برای ما کافی است.

نتیجه اینکه بنا بر اعتراف عرفا مبنی بر باطل بودن مکاشفات مخالف تعالیم پیامبران و ادله عقلی، انگاره وحدت وجود پذیرفتنی نیست زیرا که هم خود این انگاره و هم نتایج گریزناپذیر آن همچون نفی خلقت، متجزی دانستن خداوند، و تأیید پرستش غیر خدا با آموزه های پیامبر اسلام و اهل بیت (علیهم السلام) و ادله عقلی مبنی بر اثبات خلقت، نفی هر گونه تجزی و مسانخت خدا با مخلوقات، و نفی پرستش هر چیزی جز خدای یکتا، تضاد کامل دارد بنابراین کسی که چنین امر باطلی را شهود کند شهودش شیطانی و نادرست است.

۵-۱-۲- مکاشفات شیطانی در زمان ائمه هدی (علیهم السلام)

باید دانست که مکاشفات شیطانی در زمان ائمه نیز وجود داشته است:

۱. در رجال کشی به سند صحیح، از هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که آن حضرت درباره سه نفر از سران غالیان فرمود: خدا آنها را لعنت کند! شیطان در بهترین شکل یک انسان با تمام قامت برای آنها مجسم شد.^۱

۲. همچنین در همان کتاب به سند صحیح از یونس بن عبدالرحمان نقل کرده که گوید:

از مردی از فرقه طیاره (از غالیان) شنیدم که نزد علی بن موسی الرضا علیه السلام این حکایت را از یونس بن ظبیان نقل کرد که ابن ظبیان گفته است: در یکی از شب‌ها من در طواف بودم. ناگهان ندایی از بالای سرم شنیده شد که می‌گفت: ای یونس! «اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی و اقم الصلوة لذكری» (من خداوند هستم،

۱. کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، ص ۳۰۴: سَعْدُ، قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عِيسَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ بَيْنَنَا [بَيْنَنَا] وَالشَّرِّ وَبَرِيعًا لَعَنَهُمُ اللَّهُ تَرَاءَى لَهُمُ الشَّيْطَانُ فِي أَحْسَنِ مَا يَكُونُ صُورَةً أَدْمَى مِنْ قَرْنِهِ إِلَى سُرْبِهِ.

هیچ خدایی جز من نیست، من را عبادت کن و برای یاد من نماز بگذار.) من سرم را بلند کردم، در همان حال جبرئیل را دیدم.

امام رضا علیه السلام خشمگین شد، به گونه ای که نتوانست خود را نگاه دارد و سکوت کند، پس به این مرد فرمود: «از پیش من برو! خداوند تورا و کسی که این حکایت را برای تو گفته، لعنت کند! خداوند یونس بن ظبیان را هم لعنت کند! هزار لعنت که پس از هر کدام هزار لعنت دیگر باشد! لعنتی که هر کدام تورا تا قعر جهنم می‌رساند!

بدان، آن که او را ندا داده جز شیطان نبوده است! یونس بن ظبیان هم با ابوالخطاب^۱ در بدترین عذاب‌ها با هم‌اند، به همراه دوستانشان، با همان شیطان، با فرعون و آل فرعون. این را من از پدرم درباره او شنیدم.

یونس بن عبدالرحمن گوید: این مرد برخاسته بیرون رفت. هنوز ده قدم دور نشده بود که افتاد و غش کرد

۱. از سران غالیان در زمان امام صادق (علیه السلام).

وجنازه‌اش را بردند...^۱

گفتنی است یونس بن ظبیان از شخصیت‌هایی است که بسیار مورد علاقه غالیان خطابی بوده است، اما در برابر، سرشناس‌ترین عالمان رجالی شیعه او را به شدت تضعیف کرده‌اند.

۳. در روایتی دیگر نیز سخن از شخصی است که در حضور امام ادعا می‌کند، نزد خدا رفته و خدا بر سرش دست کشیده و به زبان فارسی به او گفته: ای پسر! که امام ادعایش را تکذیب کرده و این را کار ابلیس خوانده‌اند که بر او نمایان شده است.^۲

۵-۱-۳- دو نمونه دیگر از مکاشفات شیطانی

در اینجا به دو نمونه دیگر از مکاشفات شیطانی توجه شود:

الف. مکاشفه ابن عربی درباره مقام خودش و خلفا

ابن عربی در خطبه آغاز کتاب فتوحات می‌گوید پیامبر ﷺ را با مکاشفه قلبی دیده در حالی که صدیق (ابوبکر) در سمتِ «راسِ گرانها»ی پیامبر و فاروق (عمر) در سمتِ «چپِ مقدس» آن حضرت بوده است:

...شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة في عالم حقائق

۱. همان، ص ۳۶۴.

۲. همان، ص ۳۰۴.

المثال فی حضرة الجلال مکاشفة قلبیه فی حضرة غیبیه
ولما شهدته صلی الله علیه وسلم فی ذلك العالم سیدا
معصوم المقاصد محفوظ المشاهد منصورا مؤیدا و جمیع
الرسل بین یدیه مصطفون و أمتہ الّتی هی خیر أمة علیه
ملتفون و ملائکة التسخیر من حول عرش مقامه حافون و
الملائکة المولدة من الأعمال بین یدیه صافون و الصدیق
علی یمینه الأنفس و الفاروق علی یساره الأقدس...^۱

او در ادامه از شخصی با عنوان «ختم» نام می برد و از امیرمؤمنان (علیه السلام)
که سخنگوی «ختم» بوده است!

آنگاه می گوید که پیامبر خدا ﷺ او (ابن عربی) را در پشت سر ختم
دیده - زیرا ابن عربی با ختم در حکم مشترک است - و پیامبر ﷺ او را
خطاب کرده که بر منبری عظیم الشان - که ختم در آنجا گذاشته و
روی آن نوشته بودند: این مقام پاک محمدی است که هر کس بر آن
بالا رود وارث او می باشد - بالا رود و سخنرانی کند!... تا پایان داستان
که هذیان گونه از خود ستایش های شگفت کرده است!

ب. مکاشفه محمد لاهیجی از صوفیان نوربخشیه

او در شرح گلشن راز مکاشفه خود را با عنوان «واقعہ ای از واقعات

۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة (دارالصادر)، ج ۱، ص ۳.

خاصه خود» چنین شرح می دهد:

دیدم که تمامت عالم را نور سیاه فرا گرفته چنانچه همه اشیاء به رنگ آن نورند و این فقیر مست و شیداگشته غرق این نورم و ریسمانی از نور در من بسته اند و به سرعتی تمام ما را به جانب بالا می کشند که شرح آن به وصف نمی آید چنانچه به هریک کشش که می نمایند چندین هزار ساله راه بالا می برند تا به آسمان اولم رساندند و عجائب و غرائب بسیار مشاهده نمودم و از آنجا به یک کشش دیگر ما را از آسمانی به آسمان دیگر می بردند و در هر آسمانی غرائب بی غایت دیده می شد تا به عرش رسیدم. آنگاه به یک کشش از عرش نیز مرا گذرانیدند و تعین جسمانی من نماند و علم مجرد شدم آنگاه نور تجلی حق بی کم و کیف و جهت بر من تابان شد و حضرت حق را بی کیف بدیدم...

و بعد از آن بقاء بالله یافته دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست، و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائمند و در آن حال حکمت های عجیب و غریب در ایجاد عالم بر من

منکشف شد مانند حکمت اینکه چرا عرش ساده است که هیچ کوکب برو نیست، و چراست که تمامت کوکب ثابته در فلک هشتمند و سبب چیست که در هر یکی از این هفت فلک دیگر يك کوکب است و چراست که در عناصر ارواح را ظهور نیست و امثال ذلك که تعبیر از آنها کما ینبغی نمی توان نمود و غیر صاحب حال بذوق ادراک آن نمی رسد.^۱

بنگرید که چگونه با روانی پریشان و در حالتی غیر طبیعی و غیر عقلانی رمزهای خلقت! بر اساس «هیأت بظلمیوسی»! که امروزه نادرستی آن از بدیهیات علمی است بر او آشکار شده است! بنابراین بر مکاشفات عرفانی هیچ اعتمادی نیست نه برای خود فرد و نه دیگران؛ و تنها ملاک و میزان سنجش مکتب ها و مرام ها، عقل، کتاب و سنت است.

۵-۲- برهان عقلی بروحدت وجود

۵-۲-۱- برهان نامتناهی

توجه به مبانی و تصریحات اهل عرفان نشان می دهد که گویا مهم ترین دلیل عقلی ایشان برای وحدت وجود، نامتناهی دانستن

۲. لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۷۷.

خداوند است؛ به این شرح که چون خداوند نامتناهی و محدود نیست پس نامتناهی است و بدیهی است که موجود نامتناهی تمام پهنه هستی را دربرگرفته و دیگر جایی برای وجود غیر از خودش باقی نمی‌گذارد پس هر وجودی غیر از او به نظر آید یا در نظر گرفته شود در واقع حصه‌ای و جزئی از همین موجود نامتناهی است. یکی از معاصران می‌نویسد:

اگر وحدت وجود صحیح نباشد باید حق تعالی محدود باشد تعالی عن ذلك علوا کبیرا.^۱

یعنی از محدود نبودن خدا، نامحدود بودن او نتیجه می‌شود و نامحدود بودن خدا نتیجه می‌دهد که او تنها وجود، در دار هستی باشد.

ملاصدرا نیز می‌گوید:

أما الواجب جلّ ذكره فليس له حد محدود... ولا
نهاية لوجوده... فلا يخلو عنه سماء ولا أرض ولا سماء ولا
برّ ولا بحر ولا عرش ولا فرش.^۲

واجب - که یادش بلند باد - محدود نیست... و

۱. حسن‌زاده آملی، حسن، رساله انه الحق، ص ۶۷.

۲. ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة (الاسفار)، ج ۶، صص ۲۷۱-۲۷۲.

وجود او را نهایی نباشد... پس نه آسمانی از او خالی
است و نه زمینی و نه خشکی ای و نه دریایی و نه
بلندی ای و نه پستی ای.

و می‌گوید:

إِنَّ وجوده تعالی لا یشوب بعدم شیء من الأشياء.^۱
وجود خداوند تعالی آمیخته با عدم هیچ‌یک از
اشیاء و موجودات نیست.

و می‌گوید:

إِنَّ کُلَّ محدود فهو مخلوق، وَإِنَّ ما لیس بمخلوق
فهو لیس بمحدود إلى حدّ، فلا نهاية لوجوده.^۲
هر موجود دارای حد و مقدار و اندازه‌ای، مخلوق
است، و آنچه که مخلوق نباشد محدود به هیچ حدی
نیست، پس وجود آن، اندازه‌ای ندارد و نامتناهی است.

و نیز:

إِنَّ الله سبحانه موجود مطلق لا یعزب عن شیء ولا
یعزب عنه شیء.^۳

۱. همو، العرشیه، ۲۲۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیه، ص ۴۰.

۳. همان، ص ۳۳.

همانا خداوند سبحانه موجود بدون حد و مرز و مطلقاً است که از هیچ چیز جدا نبوده، و هیچ چیزی از ذات او خارج نیست.

و نیز:

ليس الموجود الأزلی إلا واحداً مطلقاً غیر محدود، فلا غیر هناك حتى تباین معه، إذ لا مجال للغير فی تجاه الموجود الغير المتناهی.^۱

موجود ازلی جز واحد بدون قید نامتناهی نیست، پس غیر از او چیزی وجود ندارد که با آن مباین [و از آن جدا] باشد، زیرا در مقابل موجود بی انتها، مجال برای وجود غیر آن باقی نمی ماند.

و نیز:

إن غیر المتناهی قد ملأ الوجود کلّه... فأین المجال لفرض غیره.^۲

همانا موجود نامتناهی همه وجود را پر کرده و فرا گرفته است،... پس چه جایی برای فرض وجود غیر او

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۳۶.

باقی می ماند؟!

در بیان نهایی، خدای نامتناهی وحدت وجودی ها حتی جایی برای وجودات «عین الربط»ی که خود بارها در مباحث فلسفی از آن نام برده اند باقی نمی گذارد:

مقتضای برهان عقلی که در پایان تحریر کتاب حاضر آمده و نیز مشهود عارفان واصل می باشد، همانا اطلاق ذاتی آن وجود واحد است که نامتناهی خواهد بود و هرگز وجود دیگری در قبال وجود نامحدود فرض ندارد، گرچه عین ربط به واجب باشد، چون اگر چیزی سهمی از هستی داشته و اسناد وجود به او اسناد الی ما هوله باشد و هیچ گونه تجوزی (در اسناد یا کلمه) در بین نباشد لازم آن، تناهی هستی مطلق است، زیرا نامتناهی هرگز اجازه تحقق غیر خود را نمی دهد... اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد هر چند وجودش عین ربط باشد لازم می آید که خداوند، هستی محدود باشد؛ لیکن این تالی و لازم باطل است، پس مقدم و ملزوم هم مانند آن باطل خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان اسبت که نامتناهی مقابل ندارد و غیر محدود جایی برای غیر خود

نمی‌گذارد، هر چند آن غیر عین ربط به او باشد.^۱

و مباحثی چون «اشتراک معنوی وجود» بدون موضوع می‌شود:

عرفان که برای وجود بیش از يك مصداق قائل

نیست از طرح مسئله اشتراك معنوی وجود فارغ است،

زیرا بحث اشتراك متفرع بر قبول چند مصداق است.^۲

نقد و بررسی این دلیل

۵-۲-۲- نفی تناهی و عدم تناهی از خداوند

اشکال این دلیل آن است که از محدود/متناهی نبودن خداوند،

نتیجه گرفته است خداوند نامحدود/نامتناهی است در حالی که

صحیح آن است که خداوند نه محدود/متناهی است و نه

نامحدود/نامتناهی زیرا «محدودیت» و «نامحدودیت»، «تناهی» و

«عدم تناهی» تنها در مورد موجود مقداری و عددی قابل فرض است؛

یعنی باید کمیت و مقدار و عددی در کار باشد تا بگوییم محدود

است یا نامحدود؛ مثلاً یک بار خطی بین دو نقطه الف و ب رسم

کرده‌ایم، که می‌شود خطی محدود و یک بار خطی را تصور می‌کنیم

که از نقطه الف شروع شده ولی به نقطه دیگری ختم نمی‌شود که به آن

۱. همو، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، ج ۱، ص ۶۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۱۰.

می‌گوییم: خط نامحدود. همین دو تصور را می‌توان درباره سطح، حجم، زمان، مکان و هر کمیت دیگری مطرح کرد؛ اما در مورد خداوند که موجودی غیرمقداری و غیرعددی است هیچ‌یک از این دو وصف تناهی و عدم تناهی صادق نمی‌باشد و خداوند اصلاً شأنیت اتصاف به این دو وصف را ندارد.

به عبارت دیگر این دو وصف (متناهی و نامتناهی) از باب «ملکه و عدم» اند و نه «دو نقیض». بنابراین اینکه می‌گوییم خداوند نه محدود است و نه نامحدود مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست چرا که تناقض در جایی لازم آید که قابلیت اتصاف در موضوعی، وجود داشته باشد و آنگاه هر دو صفت مقابل هم را از آن موضوع نفی کنیم در حالی که در اینجا خداوند قابلیت اتصاف به هیچ‌یک از این دو وصف مقابل هم (تناهی و عدم تناهی) را ندارد. پس، از نفی هر دوی آنها تناقضی لازم نیاید همان‌گونه که وقتی می‌گوییم: خداوند نه چاق است نه لاغر، نه بلند است و نه کوتاه، نه بزرگ است - به معنای مادی - و نه کوچک، تناقض نگفته‌ایم و در واقع می‌خواهیم بگوییم اصلاً خداوند موضوع این گونه اوصاف قرار نمی‌گیرد.

نامتناهی دانستن خداوند به معنای وجودی گسترده و پهن‌آور که همه جا را دربرگرفته در واقع نگاهی تجسیمی و مادی به خداوند است.

تفکر بشری بی اعتنا به وحی هنگامی که خواسته است چیستی خداوند را تحلیل کند با نگاه تجسیمی دو قطبی خود که اجسام یا محدودند و یا نامحدود، به خدا نگریسته و چون محدود بودن خدا را امری نادرست دیده به اشتباه نتیجه گرفته که خدا نامحدود است و ناخواسته خدا را جسمی بزرگ تصور کرده است. اما در مکتب وحی که از همان ابتدا خدا را بر خلاف همه موجودات و منزله از صفات آنها معرفی می‌کند و همین تباین ذاتی را ملاک خالقیت خدا و مخلوقیت مخلوقات می‌داند نه خدا را محدود می‌پندارد و نه نامحدود، بلکه می‌گوید خدا اصلاً از مقوله موجودات مقداری و متجزی نیست که بتوان در محدودیت یا نامحدودیتش سخن گفت.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در رد پندار نامتناهی بودن خدا و نشان دادن ملازمه آن با جسم‌انگاری خدا می‌فرماید:

...لَيْسَ بِذِي كِبَرٍ امْتَدَّتْ بِهِ الْإِنِّهَاتُ فَكَبَّرَتْهُ
تَجْسِيماً وَلَا بِذِي عَظِيمٍ تَنَاهَتْ بِهِ الْغَايَاتُ فَعَظَّمَتْهُ
تَجْسِيْداً بَلْ كَبُرَ شَأْنُهُ وَعَظُمَ سُلْطَانُهُ.^۱

بزرگی او به این معنا نیست که جوانب مختلف، وجود او را به اطراف کشانده باشند، که در این صورت تو

او را تنها جسمی بزرگ انگاشته‌ای! و عظمتش به این معنا نیست که همه اطراف به او پایان یافته باشند، که در این صورت تو او را تنها جسدی بزرگ پنداشته‌ای! بلکه او دارای بزرگی جایگاه و عظمت سلطنت است.

۵-۲-۳- محال بودن نامتناهی در عالم مقادیر

باید توجه داشت در همان موجودات مقداری نیز وجود موجود نامتناهی امری محال و نامعقول است و این تنها وهم انسان است که چیزی به نام نامتناهی می‌سازد. بدون محدودیت هیچ امر کمی تشخیص پیدا نمی‌کند؛ مثلاً یک خط، بین دو نقطه تشخیص می‌یابد حال اگر گفته شود خطی وجود دارد که از نقطه الف رسم شده اما به نقطه دیگری ختم نشده است تناقض‌گویی است؛ زیرا خط یعنی آنچه از اتصال دو نقطه به یکدیگر حاصل می‌شود حال اگر فرض شود که تنها یک نقطه داریم پس هیچ خطی شکل نگرفته است و تصور خط نامحدود از بازی‌های وهم انسان است.

همچنین موجود مقداری یعنی موجودی که عقلاً قابل زیاده و نقصان است و این ویژگی ذاتی مقدار و عدد است. در حالی که نامتناهی یعنی موجودی که زیاده‌تر از آن را نمی‌توان فرض کرد. پس تصور کردن یک موجود مقداری که نامتناهی است مستلزم خلاف

ذات آن موجود و تناقض است.

به عبارت دیگر هر موجود مقداری به حکم مقداری بودنش در هر مقدار و مرتبه‌ای که فرض شود باز عقلاً قابل زیاده است و فرض مرتبه‌ای از آن که دیگر زیادتر شدنش محال عقلی باشد (نامتناهی باشد)، فرضی خلاف ذات آن موجود و مستلزم تناقض است. این فرض، نامعقول و تنها حاصل وهم انسان است.

ضمن اینکه بر اساس آنچه گذشت دوباره تاکید می‌شود که حتی اگر تصور چیزی به عنوان نامتناهی معقول بود و حقیقت داشت آن چیز هرگز خدا نبود بلکه موجودی مقداری و عددی بود زیرا خدا اساساً از مقوله مقدار و کمیت منزّه است.

روایات زیر این مطلب عقلی را تأیید می‌کنند:

۱... إِيَّايَ مَا وَجَدْتُ شَيْئاً صَغِيراً وَلَا كَبِيراً إِلَّا وَإِذَا ضُمِّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ...^۱

امام صادق (علیه السلام) فرمود: من هیچ چیز کوچک یا بزرگی نیافتم مگر اینکه هرگاه مثل آن بر آن افزوده گردد بزرگتر خواهد شد.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۷۷.

۲. ... مَا اخْتَمَلَ الزَّيَادَةُ كَانَ نَاقِصًا وَمَا كَانَ نَاقِصًا لَمْ

يَكُنْ تَامًا...^۱

و فرمود: آنچه زیادتى قبول کند ناقص است و آنچه

ناقص باشد تمام نیست.

۳. أَتَقُولُونَ مَا قَبِلَكُم مِّنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مُتَنَاهٍ أَمْ غَيْرُ

مُتَنَاهٍ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ إِنَّهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ فَقَدْ وَصَلَ إِلَيْكُمْ آخِرُ بِلَا

نَهَايَةٍ لِأَوَّلِهِ.^۲

روایت شده است که رسول خدا ﷺ خطاب به

دهرى ها فرمود: آیا شما می گوئید شب ها و روزهای پیش

از شما متناهی است یا نامتناهی؟ اگر بگوئید نامتناهی

است، پس آخر چیزی به شما رسیده است که اول آن را

نهایتی نیست! [یعنی چگونه می شود آخر چیزی به شما

برسد که اولش آغاز نشده است؟!]

۵-۲-۴- نامتناهی لایقنی (غیرایستا)

منظور از نامتناهی و نامحدود که آن را محال و موهوم می دانیم،

«نامتناهی بالفعل» است یعنی چیزی فرض شود که بالفعل موجود

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۹۴. (از توحید مفضل)

۲. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵.

باشد و با این حال حدی نداشته باشد. اما «نامتناهی لایق‌فی (غیرایستا)» به این معنا که هر مقداری را که فرض کنیم بالقوه و از نظر عقل قابل زیاده است و این زیاد شدن بالقوه نقطه پایانی ندارد، امری کاملاً معقول است، بلکه خلاف آن نامعقول است؛ مثلاً زنجیری با دو حلقه فرض می‌کنیم سپس می‌گوییم این زنجیر می‌تواند سه، چهار، پنج حلقه، و بیشتر و بیشتر هم داشته باشد یعنی قابلیت اضافه شدن دارد و معنا ندارد به جایی برسیم و بگوییم: دیگر اضافه کردن حلقه‌ای به این زنجیر معقول نیست! زیرا همان گونه که در بالا گفتیم ذات مقدار چنین است که نمی‌توان عقلاً آن را در مرتبه‌ای متوقف دانست و گفت: بیش از این دیگر امکان عقلی ندارد!

بنابراین اینکه مثلاً عمر اهل بهشت جاودان است و هیچگاه تمام نمی‌شود از این باب است (نامتناهی غیرایستا) نه آن نامتناهی بالفعلِ موهوم.

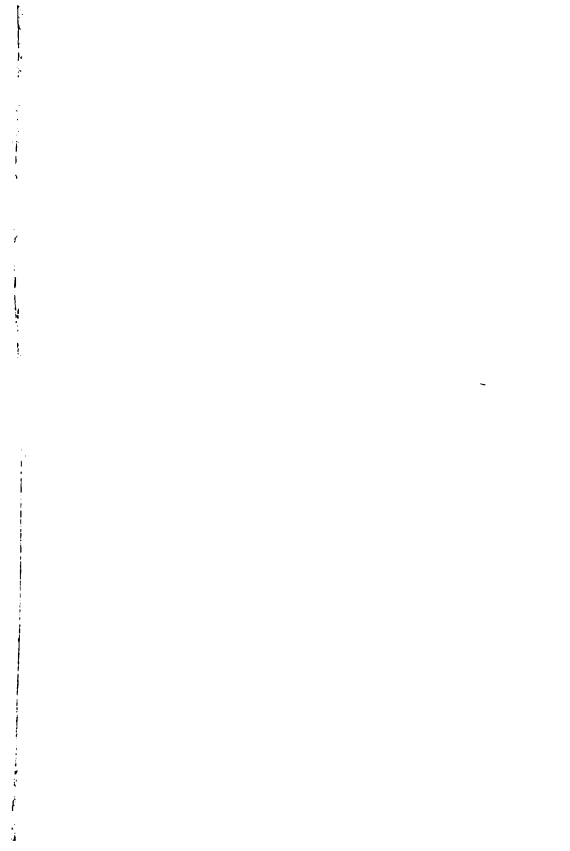
«غیرایستا» بودن در این مثال یعنی دائماً بر عمر اهل بهشت افزوده می‌شود و به نقطه‌ای نمی‌رسیم که بگوییم دیگر تمام شد و دیگر افزون نمی‌شود. اما «نامتناهی بالفعل» بودن در همین مثال یعنی اینکه در یک زمانی از اهل بهشت پیرسی از اول ورود به بهشت تا به حالا چه مدت است که در اینجا هستید؟ و آنها جواب بدهند: مقدارش نامتناهی

۵۳۶ | سر فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

است! یا در مثال زنجیر به جایی برسیم که وقتی برسیم چند حلقه دارد گفته شود: بی نهایت حلقه! که هر دوی اینها نامعقول و محال است.

فصل ششم:

تبیین توحید در برابر وحدت وجود



محمد تقی جعفری درباره تضاد انگاره وحدت وجود عرفانی با
عقیده توحید دینی می نویسد:

مکتب وحدت موجود^۱ با روش انبیاء و سفراء حقیقی
مبدأ اعلی تقریباً دو جاده مخالف بوده و به همدیگر
مربوط نیستند زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد
ماورای سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و
دعوت کرده اند و معبود را غیر از عابد، تشخیص
[داده اند] و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند.^۲

با توجه شواهد و نتایجی که درباره وحدت وجود گذشت باید
گفت سخن بالا از سر تحقیق و عقلانیت گفته شده است. زیرا روشن
است که اساس عقیده توحیدی ادیان و آخرین آنها اسلام، این است
که در دار هستی دو سنخ موجود داریم؛ اول، موجوداتی متکثر،
متجزی، متغیر و دارای ابتدای وجود به نام مخلوق؛ دوم، موجودی
یگانه، غیر متجزی، غیر متغیر و ازلی به نام خالق متعالی که

۱. بنا بر آنچه پیش از این گفته شد وحدت موجود مورد نقد در این عبارت همان
وحدت وجود است که تعریف، شواهد و نتایجش گذشت.

۲. جعفری، محمد تقی، مبدأ اعلی، ص ۷۳.

موجودات سنخ اول را پس از آنکه نبوده‌اند ایجاد کرده است.

در نگاه ادیان الهی، هماهنگ با فطرت و براهین عقلی، نه تنها خالق واحد و مخلوقات متکثر، یکی نیستند و هر دو حقیقتاً موجوداند - و تفاوتشان تنها به اعتبار نیست - بلکه این دوگونه موجود هیچ سنخیت ذاتی با هم ندارند و هیچ یک صفات دیگری را ندارند.

در اینجا برای تبیین بهتر عقیده توحید و روشن شدن تضاد آن با انگاره وحدت وجود در زوایای مختلف، برخی از مبانی برهانی توحید که توسط اهل بیت (علیهم‌السلام) تعلیم داده شده است، طرح و اشاره‌ای به روایات مربوط به آن می‌شود.

درباره روایات بیان شده در این بخش به دو دلیل بررسی سندی انجام نمی‌شود؛ اول اینکه مهم استدلال‌های صحیح عقلی بیان شده یا پیش فرض گرفته شده در این روایات است که حتی اگر اطمینان به صدور برخی از آنها از معصوم نداشته باشیم صحت استدلال‌های عقلی بجای خود باقی است. دوم اینکه فراوانی روایات در هر مضمون، اکثراً گونه‌ای اطمینان به صدور آن مضمون از معصوم را پدید می‌آورد.

۶-۱- پذیرش واقعیت ونفی سفسطه

من، تو، زمین، آسمان، میز، کتاب، فرشته، روح و... موجودیم نه معدوم. موجودات، همان حقایق عینی خارجی متمایز از هم‌اند.

۶-۲- متن واقعیت، موجودات اند، نه وجود

ذهن ما از بودنِ این «موجودات» مفهومی عام به نام «وجود» اخذ می‌کند. «وجود» به معنای «بودن»، یک مفهوم ذهنی است که منشأ انتزاعش حقایق عینی خارجی یعنی موجودات است، مفهومی که ذهن ما از بودنِ «موجودات» در مقابل نبودنشان اخذ می‌کند. مثلاً به کوزه‌ای که ساخته شده است می‌گوییم: کوزه موجود است و وقتی حالت پیش از ساخته شدنِ همان کوزه را در ذهن خود لحاظ می‌کنیم می‌گوییم: کوزه آن زمان نبود، و معدوم بود.

پس «وجود»، یک مفهوم ذهنی است نه یک حقیقت عینی. به عبارت دیگر جز خودِ موجودات، حقیقت عینی خارجی دیگری معنا ندارد. در خارج و متن واقع، حقیقتی به نام «وجود» نداریم بلکه «موجود» داریم و آنچه متن واقع را تشکیل می‌دهد خودِ موجودات اند نه مفهوم انتزاع شده از آنها به نام «وجود».

روایات

۱... إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَخَلَقَهُ لَا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا

ثَالِثَ غَيْرُهُمَا...^۱

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۴۳۸.

امام رضا (علیه السلام) تنها خدا هست و خلقش، چیز سومی

بینشان نیست و چیز سومی غیر از این دو نیست.

نکته: نزاعی بر سراسر اصطلاحات نیست. اگر کسی معانی الفاظ را

عوض کند و مثلاً به یک حقیقت عینی خارجی به جای «موجود»

بگوید «وجود» یا به چند حقیقت عینی به جای «موجودات» بگوید

«وجودات»، مشکلی نیست؛ مهم آن است که متوجه باشیم بنا بر

حکم بدیهی عقل غیر از حقایق عینی خارجی متمایز، چیز دیگری در

متن واقع نیست و معنایی که ذهن ما از «بودن» این حقایق انتزاع

می‌کند - خواه اسمش «وجود» باشد یا هر چیز دیگر - خودش عینیت

خارجی ندارد و تنها یک مفهوم ذهنی است.

۶-۳- عقل، تنها راه اثبات خدا

عقل تنها راه اثبات خدا است؛ این عقل است که به واسطه

مخلوقات به خالق آنها می‌رسد؛ یعنی انسان تنها به واسطه عقل خود و از

مشاهده مخلوقات می‌تواند وجود خدای متعالی از آنها را اثبات کند.^۱

خداوند مستقیماً و بدون واسطه مخلوقاتش شناخته و اثبات نشود.

۱. البته این مطلب نه تنها منافاتی با نیازمندی عقل انسان به هدایت انبیاء و

اوصیاء در جهت خداشناسی ندارد بلکه اساساً بدون این هدایت، عقل انسان

توان تصور موضوع «خدای فراتر از مخلوقات و صفات آنها» را ندارد تا اینکه

بخواهد در مرحله بعد آن را تصدیق کند.

۱... لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِخَلْقِهِ...

امام صادق (علیه السلام): خداوند جز به واسطه خلقش شناخته نمی شود.

۲... بِصُنْعِ اللَّهِ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَبِالْعُقُولِ يَعْتَقِدُ مَعْرِفَتَهُ...^۲

امام رضا (علیه السلام): تنها به واسطه صنع و مخلوقات خدا است که برو وجود او استدلال می شود و تنها با عقل است که معرفتش منعقد گردد.

۳... قَالَ عِمْرَانُ فَبِأَيِّ شَيْءٍ عَرَفْتَاهُ قَالَ بِغَيْرِهِ...^۳

عمران صابی گفت: پس به چه چیز خدا را می شناسیم؟ امام رضا (علیه السلام) فرمود: به غیر او.
۴... لَيْسَ بِإِلَهِ مَنْ عُرِفَ بِنَفْسِهِ...^۴

امیر مؤمنان (علیه السلام): کسی که به خودش (مستقیما و بدون واسطه) شناخته شود خدا نیست.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۹۳، (از توحید مفضل).

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۳۵.

۳. همان، ص ۴۳۳.

۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱.

۶-۴- عدم امکان درک ذات خدا با عقل یا قلب

انسان تنها می‌تواند اصل وجود خدا و صفاتش را اثبات کند اما به درک ذات خدا راهی ندارد؛ اساساً ذات خدا چیزی نیست که مستقیماً مورد ادراک قوه‌ای از قوای ادراکی مخلوق، چه عقل نامیده شود و چه قلب و... قرار گیرد؛ از این رو، سخن از شهود قلبی ذات متعالی خداوند معنای صحیحی ندارد؛ چرا که قلب نیز مخلوقی است محدود در زمان و مکان، و محال است بتواند موجودی متعالی از زمان و مکان را دریابد؛^۱ شهود قلبی خداوند یا احساس خداوند در دل، تنها به معنای یقین قلبی و آرامش دل به وجود خداوند و تدبیر او و الطاف بی‌کران او در عالم هستی، می‌تواند صحیح باشد نه به معنای دریافت مستقیم ذات خدا و اتحاد ذاتی با او.

روایات:

۱. اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ...^۲

امام حسین (علیه السلام): خداوند از عقل‌ها همان‌سان پنهان

است که از دیدگان در پنهان است.

۱. بنابراین آنها که معرفت فطری خداوند را به معنای شهود او در قلب و ادراک مستقیم ذات متعالی او دانسته‌اند به بی‌راهه رفته‌اند؛ برای توضیح بیشتر، نک: مختاری خوبی، رضا، نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک.

۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۲۴۵.

فصل ششم: تبیین توحید در برابر وحدت وجود | ۵۴۵

۲. ...هُوَ أَجَلُّ مَنْ أَنْ يَذْرُكُهُ بَصَرًا وَيَحِيطَ بِهِ وَهَمُّ أَوْ
يَضِيطُهُ عَقْلٌ...^۱

امام رضا (علیه السلام): او فراتر از این است که به ادراک بصر آید،
یا وهم او را در برگیرد، یا عقل او را بشناسد.

۳. ...أَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُذَرِّكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ...^۲

امام صادق (علیه السلام): ادراکات قلبی او را درک نمی کنند
چه رسد به بینایی چشم ها!

۴. ...مَا تُصَوِّرُ فِي الْأَوْهَامِ فَهُوَ خِلَافُهُ لَيْسَ بِرَبِّ مَنْ
طَرَحَ تَحْتَ الْبَلَاغِ...^۳

امام حسین (علیه السلام): هر چه در اوهام آید خدا بر خلاف آن
است. هر چیزی که بدان توان رسید، پروردگار نیست.

۶-۵- ممنوعیت تفکر در ذات و چیستی خدا

ذات خداوند به دلیل اینکه اوصاف مخلوق را ندارد به هیچ وجه
قابل ادراک، تعقل، تصور، توهم، تخیل و... نیست. آنچه مستقیماً در
ذهن و قلب ما پدید آید خود مخلوقی بیش نیست. ذات منزّه از مکان

۱. همان، ص ۲۵۲.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۸۲.

۳. همان، ص ۲۴۴.

و زمان و اجزاء و ابعاد و تغیر و... قابل ادراک مستقیم به هیچ نحوی از ادراکات نیست. تنها می‌توان با استدلال به وجود مخلوقات اصل وجود او و این را که برخلاف همه مخلوقات است اثبات کرد.

بنابراین، هرگونه تلاش فکری برای شناخت ذات خدا و چیستی او نامعقول، بیهوده و دورکننده انسان از خدای واقعی است. نهی شریعت از تفکر در ذات و چیستی خدا حکمی صرفاً تعبدی نیست بلکه مبتنی بر برهان عقلی عدم سنخیت خدا و خلق است.

روایات

۱... إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تِيهًا إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُوصَفُ بِمِقْدَارٍ^۱

امام صادق (علیه السلام): از تفکر در ذات خداوند پرهیزید که تفکر در ذات خداوند جز سرگستگی و فزونی گمراهی نتیجه‌ای ندارد، همانا خداوند قابل ادراک نیست و به داشتن مقدار وصف نمی‌شود.

فصل ششم: تبیین توحید در برابر وحدت وجود | ۵۴۷

۲... تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ
الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّهُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحْيِيراً.^۱

امام باقر (علیه السلام) در خلقت خدا سخن بگویند ولی در
ذات خدا سخن نگویند زیرا که جز بر حیرت صاحب-
سخن نیفزاید.

۳... إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى
فَإِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا.^۲

امام صادق (علیه السلام): خدای متعال فرموده است: «و
اینکه پایان به سوی پروردگار توست» پس اگر سخنتان به
ذات خدا رسید باز ایستید.

۴... مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ.^۳

امام صادق (علیه السلام): هر کس در چیستی خدا تفکر کند
هلاک می شود.

۵... إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرُ فِي اللَّهِ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا
إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ.^۴

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۹۲.

۲. همان.

۳. همان، ص ۹۳.

۴. همان.

امام باقر (علیه السلام): از تفکر در ذات خدا پرهیزید و اگر خواستید به عظمت او بنگرید به عظمت خلقتش نگاه کنید.

۶-۶- تباین ذاتی خدا و خلق

خداوند و مخلوقات هر دو موجوداند اما دو سنخ موجود مباین با هم؛ مباین یعنی به لحاظ ذاتی کاملاً متفاوت با هم؛ یعنی بدون هیچ سنخیت و شباهتی با یکدیگر. زیرا مخلوقات، موجوداتی مقداری و عددی، متجزی، متغیر، دارای مکان و زمان اند اما خدا هیچ یک از این اوصاف را ندارد. مقدار، تجزی، تغیر، مکان و زمان در خدا راه ندارند. خدا منزّه از این اوصاف و تمام اوصاف ذاتی مخلوقات است. آنچه در مخلوق رواست در خدا روا نیست؛ اگر این گونه نبود و خدا اوصاف مخلوقات را داشت خود مخلوقی می شد نیازمند خالق. به تعبیر دیگر همین صفات ذاتی خلقی است که ملاک مخلوقیت و نیازمندی به خالق است. پس خدا هم سنخ مخلوقات نیست چه رسد به اینکه عینِ مخلوقات باشد.

روایات

۱... قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: ... مَا عَرَفْنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي.^۱

رسول خدا ﷺ: خدای والا مرتبه فرمود: کسی که مرا به خلق من تشبیه کند مرا شناخته است.

۲... التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ...^۲
امام صادق (علیه السلام): توحید آن است که آنچه بر تو رواست بر پروردگارت روا ندانی.

۳... فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ فِيهِ يُمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ...^۳

امام رضا (علیه السلام): آنچه در خلق است در خالقش یافت نشود و آنچه در خلق ممکن است از صانعش ممتنع است.

۴... إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ...^۴

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۹۶.

۳. همان، ص ۴۰.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۹۹.

امام باقر (علیه السلام): خداوند جدا از خلقش است، و خلقش جدا از اویند.

۵. ... جَلَّ وَعَزَّ عَنْ أَذَاةِ خَلْقِهِ وَسِمَاتِ بَرِيَّتِهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا...^۱

امام جواد (علیه السلام): خداوند فراتر و بالاتر است از داشتن اجزا و نشانه های خلقش.

۶. ... لَا يَلِيْقُ بِالَّذِي هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَايِنًا لِكُلِّ شَيْءٍ مُتَعَالِيًا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى...^۲

امام صادق (علیه السلام): خالق همه چیز را نسزد مگر آنکه مباین با همه چیز، و متعالی از وجود همه چیز باشد.

۷. ... مُبَايِنٌ لِّجَمِيعٍ مَا أَخَذَتْ فِي الصِّفَاتِ...^۳

امام رضا (علیه السلام): خداوند با اوصاف تمام چیزهایی که خلق نموده مخالف و جدا است.

۸. ... أَنَّهُ رَبُّنَا وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ...^۴

۱. همان، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۴۸، (از توحید مفضل).

۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۳۲.

امام رضا علیه السلام او پروردگار ماست و او چیزی است بر خلاف همه چیزها.

۹... لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ.^۱

امام رضا علیه السلام نه خدا در خلق است و نه خلق در خدایند. خدا والاتراز این است.

۱۰... لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُ الْمُسَبِّهُةُ لَمْ يَعْرِفِ الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَلَا الْمُنْشِئُ مِنَ الْمُنْشَأِ.^۲

امام رضا علیه السلام اگر چنان بود که اهل تشبیه می‌گویند خالق از مخلوق و آفریننده از آفریده شده شناخته نمی‌شد. (تفاوتی با یکدیگر نداشتند.)

۶-۷- نفی موجود مجردی غیر از خدا

هر چیزی که بتوان برای آن دومی به هر معنا در نظر گرفت داخل در مقدار و اجزاء می‌شود. هر چیزی که زیادی و کمی در آن راه داشته باشد مقداری و متجزی است؛ پس دیگر فرض موجودی «مجرد» غیر از خداوند محال است. موجود مجرد از زمان و مکان و مقدار، تنها یک

۱. همو، التوحید، ص ۴۳۴.

۲. همان، ص ۶۱.

مصدق دارد که آن هم خدای خالق است. فرشته، علم، روح و هر موجود دیگری غیر از خدا قابل زیادی و کمی و در نتیجه غیر مجرداند.

روایات

۱. ... لِأَنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّيٌ... وَكُلُّ مُتَجَزِّيٍّ أَوْ مُتَوَهِّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ.^۱

امام جواد (علیه السلام) هر چیزی جز خدای واحد، متجزی است... و هر چه متجزی باشد یا فرض زیادی و کمی در آن راه داشته باشد مخلوقی است که بر خالق برای خود دلالت می‌کند.

۲. ... إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَمِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ...^۲

امام صادق (علیه السلام) هیچ چیزی نیست مگر اینکه از میان می‌رود و دگرگون می‌شود، یا اینکه تغییر و زوال را در آن راه است، یا اینکه از رنگی به رنگی دیگر، و از شکلی

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۱۵.

به شکل دیگر، و از صفتی به صفتی دیگر، و از زیادی رو به کمی، یا از کمی رو به زیادی می‌رود مگر پروردگار عالمیان.

۶-۸- یگانگی ذات خدا

ذات منزله از عدد و مقدار و اجزاء و مکان و زمان، ذاتی یگانه و احدی است یعنی تنها یک مصداق دارد و اصلاً فرض دومی برای او محال عقلی است. فرض تعدد چنین ذاتی معنا ندارد. تعدد در جایی معنا دارد که مقدار و اجزاء و مکان و زمانی در کار باشد. هر چیزی که بتوان دومی برای آن فرض کرد دیگر خدا نیست.

روایات

۱. ...إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَغْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ

فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّوَجَلَّ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خدای عز و جل، حقیقتی واحد

است یعنی نه در وجودش تقسیم گردد و نه در عقل و

وهم قابل تقسیم است. این چنین است پروردگار

بلندمرتبه ما.

۲.... هُوَ الَّذِي لَمْ يَتَفَاوَتْ فِي ذَاتِهِ وَلَمْ يَتَّبَعْضُ بِتَجْزِيَةِ
الْعَدَدِ فِي كَمَالِهِ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خداوند در ذاتش مختلف نیست و
در کمالش گوناگونی نپذیرد.

۳.... وَاللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ هُوَ وَاحِدٌ لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ لَا
اِخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا تَفَاوُتَ وَلَا زِيَادَةَ وَلَا نُقْصَانَ...^۲

امام رضا (علیه السلام) خدای بلندمرتبه واحد است و واحدی
غیر از او نیست [چون همه چیز متجزی و مرکب است]
هیچ گوناگونی و زیادت و نقصانی در خدا راه ندارد.

۴.... وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَ
الْكَثْرَةِ...^۳

امام جواد (علیه السلام) خداوند واحد است، نه متجزی است
و نه حتی فرض زیاده و نقصان در او راه دارد.

۱. همو، الامالی، ص ۳۲۰.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳. همان، ص ۱۱۶.

۶-۹- نفی تجزّی و مراتب از خدا

فرض هرگونه تکثر و تبعّض در ذات خدا بی معنا و منافی وحدانیت او است؛ از آن جمله است «ذو مراتب» دانستن خدا؛ خدایی که مراتب متعدد برای ذاتش فرض شود؛ در مرتبه‌ای شدید باشد و در مرتبه دیگر ضعیف، این چنین خدایی خدای یگانه ادیان نیست بلکه موجودی است که ذاتش مبعّض است یعنی می توان برایش «بعض» های مختلف در نظر گرفت و تبعّض با وحدانیت منافات دارد.

روایات

۱... وَلَا تَنَالُهُ التَّجْزِئَةُ وَالتَّبَعِيضُ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) تجزّی و تبعّض (گونه گونی) در خدا راه ندارد.

۲... فَهُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي لَا وَاحِدَ غَيْرُهُ لِأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ...^۲

امام صادق (علیه السلام) خداوند، واحدی است که واحدی جز او نیست زیرا در او هیچ گونه گونی وجود ندارد.

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۱۱۵.

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۹۶، (از توحید مفضل).

۶-۱۰- تفاوت میان ذات و فعل خدا

تفاوت میان ذات خدا با افعالش امری بدیهی است؛ ذات خدا همان فعل خدا نیست. ذات خدا غیر از فعل خداست. خلق کردن خدا غیر از خود خداست. روزی دادن خدا غیر از خود خداست. خدا هست و انسانی را خلق می‌کند، خدا هست و انسانی را خلق نمی‌کند، خدا بود و این انسان را خلق نکرده بود؛ اگر ذات و فعل خدا یکی بود این جملات درست نبود.

روایات

۱... فَإِنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بَاتٍ وَاحِدٌ هِيَ فِعْلُهُ...^۱

امام رضا (علیه السلام) همه اشیا از یک بابند و آن این است که همه فعل پروردگاراند.

۲. مَا سِوَى اللَّهِ فِعْلُ اللَّهِ... كُلُّهَا مُخَدَّنَةٌ مَرْبُوبَةٌ أَخَذَتْهَا

مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...^۲

امام رضا (علیه السلام) ماسوی الله فعل خدایند... همه آنها حادث و مرئوب هستند که خدایی که چیزی مانند او نیست آنها را پدید آورده است.

۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۰۷.

۲. همان، ص ۴۰۵.

۶-۱۱- فعل خدا بدون تغییر در ذات اوست

خدا فاعل است اما نه با حرکت، نه با تغییر، نه با نیاز به ابزار؛ خدا فاعل است و فعل را ایجاد می‌کند نه اینکه فعل خدا همراه با تغییر و تحولاتی در ذات خدا باشد چنان‌که در فعل مخلوقات چنین است. پس اینکه بپرسیم: خدا چگونه فعل انجام می‌دهد، پرسش ناروایی است.

روایات

۱... فَأَعْلَلْ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خداوند فاعل است نه به معنای حرکات و استفاده از ابزار.

۲... الْخَالِقِ لَا بِمَعْنَى حَرَكَةٍ وَنَصَبٍ...^۲

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خداوند خالق است نه با حرکت و خستگی.

۳... قَالَ لَهُ عِمْرَانُ يَا سَيِّدِي أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْخَالِقِ إِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ أَلَيْسَ قَدْ تَغَيَّرَ بِخَلْقِهِ الْخَلْقُ قَالَ الرِّضَا لَمْ يَتَغَيَّرْ عَزَّوَجَلَّ بِخَلْقِ الْخَلْقِ...^۳

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۴۰.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۵۶.

۳. همان، ص ۴۳۳.

عمران صابئی به امام رضا علیه السلام مولای من، آیا خداوندی که یکتاست و هیچ چیز غیر از او نبود، و هیچ چیز با او وجود نداشت، با آفریدن اشیا دگرگونی نیافت؟! ^۴

۴. ... لَيْسَ يَقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فَعَلٍ وَعَمَلٍ وَصَنَعَ...
امام رضا علیه السلام در مورد خداوند بیش از این نتوان گفت که "فعل انجام داد" و "عمل کرد" و "ساخت".
۵. ... يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ وَلَا نِدَاءٍ يَسْمَعُ...^۵

امیرالمؤمنین علیه السلام خدا به چیزی که بودنش را اراده کند می‌گوید: باش! پس آن بود می‌شود. نه با صدایی که طنین اندازد یا ندایی که شنیده شود.

۶-۱۲- نفی تجلی ذاتی

سخن از نمود و ظهور و نمایش و جلوه در مورد ذاتی که از مقدار و اجزاء و مکان و زمان منزّه است معقول نیست. «نمایان شدن» و «تجلی کردن» ویژه ذات مقداری و متجزی است. ذات خداوند

۱. همان، ص ۴۳۲.

۲. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۳.

مخفی‌ترین مخفی است هر چند فعل او آشکارترین آشکار است. پس این فعل خداست که متجلی و نمایان است نه ذات خدا.

روایات

۱. ...مُتَجَلٍّ لَا بِأَشْتِمَالٍ رُؤْيَةٍ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خداوند نمایان است اما نه با

رؤیتی.

۲. ...بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ...^۲

امیرالمؤمنین (علیه السلام) به واسطه مخلوقات است که

خداوند سازنده آنها بر عقول آشکار شد.

۳. ...فَأَيُّ ظَاهِرٍ أَظْهَرَ وَأَوْضَحَ مِنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ لَا تَعْدَمُ صَنَعَتُهُ حَيْثُمَا تَوَجَّهْتَ...^۳

امام رضا (علیه السلام) پس کدامین آشکار، آشکارتر و روشن‌تر

از خدای تبارک و تعالی است؟! زیرا به هر سونظر کنی

ساخته‌های او را می‌بینی.

۴. ...أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رُبُوبِيَّتِهِ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ...^۴

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶۶.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۲.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۹۲.

امام صادق (علیه السلام) خدای سبحان ربوبیتش را در
آفرینش مخلوقات آشکار کرد.

۶-۱۳- نفی هرگونه ارتباط ذاتی بین خدا و خلق

گفتیم که خدا با مخلوقات تباین ذاتی دارد و هیچ‌گونه سنخیتی
بین این دو ذات نیست. ذات خدا فراتر از مقدار و اجزاء و مکان و
زمان، اما ذات مخلوق، مقداری و متجزی و مکان‌دار و زمان‌مند
است. حال که چنین است سخن از رابطه این دو ذات به این نحو که
وجود یکی دیگری را محدود کند کاملاً منتفی و بلاموضوع است. زیرا
سخن از محدودیت یک موجود توسط دیگری وقتی معقول است که
هر دو یک سنخ وجودی داشته باشند، در صفات ذاتی اشتراکی
داشته باشند و خلاصه ارتباط ذاتی آنها ممکن باشد اما دو موجود غیر
هم سنخ که هیچ وصف ذاتی مشترکی ندارند و کاملاً با هم مباین‌اند
محدودیتی برای هم ایجاد نمی‌کنند.

پس نه وجود مخلوقات، وجود خدا را محدود می‌کند و نه وجود
خدا با بودن مخلوقات منافات دارد. به تعبیری مسامحه‌گونه هریک از
این دو سنخ موجود، عالم کاملاً ویژه خود را دارند و دنبال‌گشتن از
هرگونه ارتباط و نسبت ذاتی بین این دو خطاست.

خدا نه داخل این عالم است و نه خارج آن، نه نزدیک آن است و نه دور از آن، نه متصل به آن است و نه جدا از آن. زیرا دخول و خروج، نزدیکی و دوری، اتصال و جدایی از اوصاف مخلوقات مقداری و مکان دار است و نه خدای خالق متعالی از این اوصاف. این اوصاف اگر درباره خدا به کار روند تنها به معنایی تأویلی درباره خدا روا می باشند؛ مثلاً قرب و بُعد به معنای معنوی در رابطه بین خدا و خلق معنا دارند یا اگر گفته شود خدا در موجودات است به این معنا که به درون آنها آگاه است و یا خدا از موجودات خارج است به این معنا که ذاتش از ذات آنها مباین است، صحیح می باشد.

روایات

۱. ... لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بِخَارِجٍ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خداوند نه داخل در اشیاء است و نه خارج از آنها.

۲. ... فَلَمْ يَخْلُلْ فِيهَا فَيَقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ وَلَمْ يَنْأَ عَنْهَا فَيَقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ وَلَمْ يَخْلُ مِنْهَا فَيَقَالَ لَهُ أَيْنَ لِكِنَّهُ سُبْحَانَهُ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ...^۲

۱. سید رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ص ۲۷۴.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۴۲.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) خداوند در اشیاء حلول نمی‌کند تا گفته شود: در آنهاست و از آنها دور نمی‌شود تا گفته شود: از آنها جداست. و از آنها برکنار نشود تا گفته شود: کجاست؟ بلکه احاطه خدا به اشیاء از جهت آگاهی است.

۳... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) او در اشیاء است بروجهی غیر از پیوستن و خارج از آنهاست بروجهی غیر از جدایی مکانی.

۴... قَرِيبٌ لَا بِمُدَانَةٍ بَعِيدٌ لَا بِمَسَافَةٍ...^۲

امیرالمؤمنین (علیه السلام) قریب است نه با نزدیکی و بعید است نه با مسافت.

۵... قُرْبُهُ كَرَامَتُهُ وَبُعْدُهُ إِهَانَتُهُ...^۳

امیرالمؤمنین (علیه السلام) قرب او گرامی داشتن او [خوبان را]، و بُعد و دوری از او خوارکردن اوست [بدان را].

۱. همو، الامالی، ص ۳۴۲.

۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۲۴۵.

۶... تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةَ عُزْلَةٍ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) یگانه دانستن خدا، جدا کردن اواز خلقش است. و معنای جدا کردن، جدایی در اوصاف است نه جدایی مکانی.

۷... لَيْسَ يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ وَلَا يَخْرُجُ مِنْهُ...^۲

امام رضا (علیه السلام) خداوند نه در چیزی داخل می شود و نه از چیزی خارج می گردد.

۸... سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» قَالَ: كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ. قُلْتُ: بِذَاتِهِ؟ قَالَ: وَيْحَكَ إِنَّ الْأَمَاكِينَ أَقْدَارٌ فَإِذَا قُلْتُ فِي مَكَانٍ بِذَاتِهِ لَزِمَكَ أَنْ تَقُولَ فِي أَقْدَارٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَكِنْ هُوَ بَائِتٌ مِنْ خَلْقِهِ مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَ سُلْطَانًا وَمُلْكًا وَلَيْسَ عِلْمُهُ بِمَا فِي الْأَرْضِ بِأَقْلٍ مِمَّا فِي السَّمَاءِ لَا يَنْعَدُ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْأَشْيَاءُ لَهُ سَوَاءٌ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَ سُلْطَانًا وَمُلْكًا وَإِحَاطَةً...^۳

۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۴۴۰.

۳. همان، ص ۱۳۳.

راوی از امام صادق (علیه السلام) این آیه که خداوند می‌فرماید:
 و اوست خداوند در آسمان‌ها و در زمین، یعنی چه؟ امام
 (علیه السلام) او در هر مکانی چنان می‌باشد، راوی: به ذات خود؟
 امام (علیه السلام) چه می‌گویی؟ همانا مکان‌ها مقادیراند پس
 چون گفتی به ذات خود در مکان است لازم آید که او را
 دارای مقدار و اندازه دانسته باشی در حالی او جدای از
 خلق خود است و از جهت علم و قدرت و سلطنت است
 که به خلق خود احاطه دارد. و علم او به آنچه در زمین
 است کمتر از آنچه نیست که در آسمان است و چیزی از او
 دور نیست. و اشیاء از جهت علم و قدرت و سلطه و
 احاطه و مالکیت او برای او یکسان‌اند.

۶-۱۴- اثبات رابطه فعلی بین خدا و خلق

رابطه خدا و خلق رابطه فعلی است و نه ذاتی. رابطه ایجاد
 است و نه وجودی. رابطه خدا و خلق رابطه سازنده و ساخته شده
 است، رابطه موجد و موجد است؛ خدا به فعل خویش خلق را ایجاد
 کرده است نه اینکه خلق از ذاتش صادر شده باشد همچون نوری که
 از خورشید صادر می‌شود. یا اینکه ذاتش به صورت خلق به نمایش

درآمده باشد همچون عکسی که در آینه می افتد، یا اینکه ذاتش کلی باشد که خلق، اجزاء او باشند، همچون قطره ای که در دریاست.

هیچ یک از این روابط رابطه ایجادی و صُنعی نیست. خدا عالم را پس از نبودش با اختیار آفریده و ساخته است چنان که کوزه گر کوزه ای را پس از نبودنش می سازد. کوزه خود کوزه گر نیست، جزئی از کوزه گر هم نیست، تصویر کوزه گر هم نیست، صادر شده و مترشح از ذات کوزه گر هم نیست، بلکه کوزه حاصل فعل کوزه گر است که به فعل او پدید آمده است و می تواند به فعل همونابود شود.

باید توجه داشت که وجه شبه در این تشبیه تنها اصل معنای سازندگی است و نه امور دیگری همچون تغیر در ذات کوزه گر هنگام ساختن کوزه، یا نیاز به ماده اولیه (گل) برای ساختن آن، و

روایات

۱... قَالَ الرِّضَا لِابْنِ قُرَّةِ النَّضْرَانِ مَا تَقُولُ فِي الْمَسِيحِ
قَالَ يَا سَيِّدِي إِنَّهُ مِنَ اللَّهِ فَقَالَ وَمَا تُرِيدُ بِقَوْلِكَ مِنْ وَمِنْ
عَلَى أَزْبَعَةٍ أَوْجِهٍ لَا خَامِسَ لَهَا أَتُرِيدُ بِقَوْلِكَ مِنْ كَالْبَعْضِ
مِنَ الْكُلِّ فَيَكُونُ مُبْعَضاً أَوْ كَالْخَلِّ مِنَ الْخَمْرِ فَيَكُونُ عَلَى
سَبِيلِ الْإِسْتِحَالَةِ أَوْ كَالْوَلَدِ مِنَ الْوَالِدِ فَيَكُونُ عَلَى سَبِيلِ
الْمُنَاكَحَةِ أَوْ كَالصَّنْعَةِ مِنَ الصَّانِعِ فَيَكُونُ عَلَى سَبِيلِ

الْمَخْلُوقِ مِنَ الْخَالِقِ أَوْ عِنْدَكَ وَجْهٌ آخَرُ فَتَعَرَّفْنَاهُ
فَانْقَطَعَ...^۱

امام رضا (علیه السلام) خطاب به ابن قره نصرانی: درباره عیسی
چه عقیده داری؟!

ابن قره: مولای من، او را از خدا می دانم.

امام رضا (علیه السلام) منظورت از کلمه "از" چیست؟ چه
اینکه "از" چهار معنی دارد که پنجمی برای آنها نیست؛ آیا
منظورت از کلمه "از" مانند معنای "جزء از کل" است، که
در نتیجه خداوند دارای اجزا باشد؟ یا مانند "سرکه از
شراب" است، که لازم آید خداوند دارای دگرگونی باشد؟ یا
مانند "فرزند از پدر" است، که از راه نکاح باشد؛ یا مانند
"صنعت و فعل از صانع و فاعل" را می گویی که بررورش
"خالق و مخلوق" باشد؟

یا وجه پنجمی داری که برای ما بگویی؟! پس او در
جواب فروماند.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۳۳۴، (از مناقب آل ابی طالب).

۲. ...تَعَالَى أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ شَيْءٌ وَأَنْ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ شَيْءٌ
كَثِيفٌ أَوْ لَطِيفٌ...^۱

امام حسین (علیه السلام) خداوند منزّه از آن است که چیزی از او خارج شود و چیزی غلیظ یا لطیف از او متولد شود.

۶-۱۵-عالم، حادث است

عالم مخلوقات به عنوان یک کل، به تمام ذاتش حادث و پدیده است یعنی مسبوق به عدمش است. عالم نبوده و به فعل خدا ایجاد شده است. خلقت، ابتدایی دارد و در روایات از اولین مخلوق خدا نام برده شده است. اولین مخلوق هرچه بوده مهم این است که «لَا مِنْ شَيْءٍ» نه از چیزی / از عدم، خلق شده است.

البته همان گونه که گذشت فعل خدا همچون فعلِ مخلوقات نیست که در ذات خدا تغییر ایجاد کند. فعل خدا نفسِ ایجاد عالم است نه امری دیگر. چیزی که نبوده به فعل خدا بود شده است بدون هیچ تغییری در ذات خدا.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۹۱.

روایات

۱... کَانَ وَلَا شَیْءَ غَیْرُهُ... خَلَقَ الشَّیْءَ لَا مِنْ شَیْءٍ
کَانَ قَبْلَهُ وَلَوْ خَلَقَ الشَّیْءَ مِنْ شَیْءٍ إِذَا لَمْ یَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ
أَبَدًا وَلَمْ یَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَمَعَهُ شَیْءٌ...^۱

امام باقر (علیه السلام) خدا بود و چیزی غیر از او نبود... پس
اولین چیزی را که خلق کرد نه از چیزی پیش از آن، خلق
کرد که اگر آن را نیز از چیزی خلق کرده بود برای این امر
نهایتی نبود (تسلسل پیش می آمد) و همیشه چیزی با
خدا بود.

۲... کَانَ إِذْ لَمْ یَكُنْ شَیْءٌ...^۲

امام صادق (علیه السلام) خدا بود هنگامی که چیزی وجود
نداشت.

۳... قَدْ کَانَ وَلَا خَلْقَ وَهُوَ کَمَا کَانَ إِذْ لَا خَلْقَ لَمْ
یُنْقَلْ مَعَ الْمُتَنَقِّلِينَ...^۳

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۶۰.

۳. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۰۷.

فصل ششم: تبیین توحید در برابر وحدت وجود | ۵۶۹

امام رضا (علیه السلام) خدا بود و خلقی نبود و او اکنون همان گونه است که آن وقتی که خلقی وجود نداشت بود زیرا خدا با [آفرینش] مخلوقاتش تغییر نمی‌کند.

۶-۱۶- معنای خلق لا من شیء/ نه از چیزی/ از عدم

خلق لا من شیء/ نه از چیزی/ از عدم، نه به این معنا است که «عدم» را چیزی فرض کرده‌ایم که ماده خلقت می‌شود و خلقت با استفاده از آن رخ می‌دهد! همچون گلی که ماده کوزه‌گری می‌شود و کوزه با استفاده از آن پدید می‌آید. بطلان این معنا بدیهی است؛ چون عدم، هیچ است و معنا ندارد «هیچ»، ماده و مایه برای خلقت شود. بلکه خلق از عدم یعنی خلقی عالم پس از نبودش، یعنی خلقی عالم مسبوق به حالت عدمش، یعنی عالمی که نبوده، بود شده است، از نقطه‌ای آغاز شده است.

روایات

۱... اَبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَأَن قَبْلَهَا...^۱

حضرت زهرا (علیها السلام): خداوند عالم را نه از چیزی پیش از آن ایجاد فرمود.

۲. ...حَظَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ
فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ
مَا قَدْ كَانَ الْمُسْتَشْهِدُ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَرْزَلِيَّتِهِ...^۱

امیرالمؤمنین (علیه السلام) سپاس مخصوص خداوندی است
که از چیزی نبود و نه از چیزی ایجاد کرد آنچه را ایجاد کرد.
با حدوث چیزها بر ازلیت خودش گواه آورد.

۶-۱۷- خلقت، منافی با ازلیت

خلقت به معنای ایجاد کردن، حتما ابتدایی دارد. یعنی خلقت
چیزی حتما مسبوق به حالت عدم حقیقی آن چیز است؛ چیزی
نباید باشد تا آنگاه بود شود؛ باید چیزی نباشد تا بتوان ایجادش کرد.
ایجاد موجود، محال و تحصیل حاصل است. پس اگر وجود چیزی
ازلی فرض شود یعنی همیشه ملازم موجودیت بوده و دیگر نمی توان
سخن از ایجادش گفت زیرا معنا ندارد چیزی را که همیشه دارا بوده
(موجودیت)، به آن بدهند. ازلیت به معنای مسبوق نبودن به عدم،
تنها لایق به ذات خدای خالق است.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۶۹.

روایات

۱... أَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَا لَمْ يَزَلْ لَا يَكُونُ مَفْعُولًا... لِأَنَّ
الْفِعْلَ كُلَّهُ مُخَدَّثٌ...^۱

امام رضا علیه السلام خطاب به سلیمان مروزی: آیا نمی دانی
که آنچه ازلی است مفعول نمی شود؟! ... زیرا هر فعلی
حادث است.

۲... إِبْجَادُ الْمَوْجُودِ مُحَالٌ...^۲

امام صادق علیه السلام: ایجاد موجود محال است.

۳... بَطَلْ قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَهُ أَوْ كَانَ مَعَهُ
شَيْءٌ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ فِي بَقَائِهِ لَمْ يَجْزَأَنَّ
يَكُونُ خَالِقًا لَهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مَعَهُ فَكَيْفَ يَكُونُ خَالِقًا لِمَنْ لَمْ
يَزَلْ مَعَهُ...^۳

امام رضا علیه السلام عقیده کسی که گمان می کند چیزی
پیش از خدا یا همیشه همراه خدا وجود داشته باطل
است زیرا اگر چیزی دائما همراه خدا وجود داشته است
دیگر خدا نمی تواند خالق او بوده باشد زیرا او همیشه

۱. همان، ص ۵۵۰.

۲. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۱.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰.

همراه خدا بوده و چگونه ممکن است خداوند خالق چیزی باشد که به طور ازلی و پیوسته با او وجود داشته است؟^۱

۶-۱۸- فرق صانعت خدا با مخلوقات

فرق صانعت خدا با صانعتِ مخلوقات این است که مخلوق به حکم اینکه خودش محدود به اجزاء و مقدار خویش است محال است که بتواند بدون استفاده از ماده و مایه‌ای، موجودی مقداری و متجزی ایجاد کند مثل این می ماند که بخواهد از حدود و مقدار خود به در آید. اما خدایی که متعالی از اجزاء و مقدار است، بدون نیاز به ماده و مایه‌ای، چیزی را به کنه ذاتش و به تمام اجزاء و مقادیرش ایجاد می کند و می آفریند.

کوزه گر نمی تواند بدون گل یا مایه ای دیگر کوزه ای بسازد اما خداوند قادر است کوزه را بدون استفاده از هر مایه ای، با تمام اجزایش ایجاد کند. پس خلقِ لا من شیء تنها مختص خدای خالق است.

روایات

۱... كُلِّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ
اللطيف الجليلُ خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ...^۱

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۰.

فصل ششم: تبیین توحید در برابر وحدت وجود | ۵۷۳

امام رضا (علیه السلام) هر سازنده‌ای اشیا را از چیزی دیگر می‌سازد، ولی خداوند خالق لطیف جلیل اشیا را آفرید بدون اینکه آنها را از چیزی دیگر ساخته باشد.

۲... لَا يَكُونُ الشَّيْءُ لَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ... وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءُ مِنَ الوجودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ...^۱

امام صادق (علیه السلام) جز خدا کسی نمی‌تواند چیزی را بدون استفاده از چیزی ایجاد کند... و جز خدا کسی نمی‌تواند چیزی را از وجود به عدم ببرد.

۳... كَيْفَ يَنْشِئُ الْأَشْيَاءَ مَنْ لَا يَمْتَنِعُ مِنَ الْإِنْشَاءِ...^۲

امام رضا (علیه السلام) چگونه کسی که خودش ممتنع از آفریده شدن نیست (قابل آفرینش است) می‌تواند چیزی را بیافریند؟^۱

۴... اِتِّدَاؤُهُ إِيَاهُمْ دَلِيلٌ عَلَى أَلَا اِتِّدَاءَ لَهُ لِعَجْزِ كُلِّ مُبْتَدَأٍ عَنْ إِبْدَاءٍ غَيْرِهِ...^۳

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۴۰.

۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص ۶۳.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) اینکه خداوند به اشیاء آغازی داده است دلیل بر آن است که خودش آغازی ندارد زیرا چیزی که خود آغاز شده باشد از آغاز دادن به دیگری عاجز است.

۶-۱۹- مخلوق بودن زمان و مکان

وقتی می‌گوییم هیچ موجود ازلی غیر از خدا نداریم و همه چیز مخلوق است و مخلوقیت نیز یعنی ابتدا داشتن، پس مکان و زمان هم - چه موجودی مستقل فرض شوند و چه غیر مستقل و تنها به عنوان ویژگی‌های ذاتی موجودات دیگر- مخلوقند و ابتدای وجود دارند. بنابراین زمان و مکان هم نبودند و به فعل خدا بود شدند.

پس این تصویر از ابتدای خلقت که: «زمانی بود که خدا بود و عالم نبود و سپس خدا عالم را آفرید» کاملاً غلط است زیرا زمان را ازلی فرض کرده است در حالی که خود زمان هم مخلوق است و باید گفت: هیچ چیز نبود حتی زمان.

البته تصور «لازمانی» برای ما که در زمان هستیم ممکن نیست و تنها باید برهان عقلی را مبنی بر اینکه زمان هم نبوده و به فعل خدا بود شده است تصدیق کرد. یعنی برهان عقلی می‌گوید زمان نمی‌تواند نامتناهی و ازلی باشد و کلّ عالم خلقت عمر مشخصی دارد و مثلاً اگر

از این زمان به عقب برگردیم بالاخره به نقطه آغاز عالم و آغاز خلقت می‌رسیم اما این نقطه را تنها از این سومی توانیم تصور کنیم و همین که بخواهیم آن سویش را تصور کنیم و بپرسیم: پیش از آن چه بود؟! پرسشمان نادرست می‌شود زیرا که «پیش و پس» تنها در زمان معنا دارد و پیش از خلقت اصلاً زمانی نیست که بخواهیم سخن از «پیش و پس» به زبان آوریم، و در حقیقت خود زمان با خلقت، آغاز می‌شود. در مورد خلقت مکان هم همین مطلب جاری است یعنی با دلیل عقلی خلقت و حدوث مکان را اثبات می‌کنیم اما به دلیل محدودیت‌مان در مکان امکان تصور لامکانی را نداریم.

روایات

۱... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَوْصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حَرَكَةٍ وَلَا انْتِقَالٍ وَلَا سُكُونٍ بَلْ هُوَ خَالِقُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَالْإِنْتِقَالِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.^۱

امام صادق علیه السلام خدای مبارک و والا مرتبه به زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون وصف نشود. بلکه او

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الامالی، ص ۲۷۹.

خالق زمان و مکان و حرکت و سکون و انتقال است.
والاتراز آن چیزی است که ظالمان می‌گویند.

۲. ... أَتَقُولُونَ مَا قَبْلَكُمْ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مُتَنَاهٍ أَمْ غَيْرُ
مُتَنَاهٍ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ إِنَّهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ فَقَدْ وَصَلَ إِلَيْكُمْ أَخْرَجَ بِلَا
نَهَايَةٍ لِذَلِكَ...^۱

رسول خدا ﷺ خطاب به دهریان: آیا روز و شب‌های
پیش از شما متناهی‌اند یا نامتناهی؟ اگر بگویید
نامتناهی‌اند یعنی آخر چیزی به شما رسیده که اول آن را
نهایتی نیست!

۳. ... رُويَ أَنَّهُ سُئِلَ أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ سَمَاءَ
وَأَرْضاً فَقَالَ أَيْنَ سُؤَالَ عَنْ مَكَانٍ وَكَانَ اللَّهُ وَلَا مَكَانَ...^۲

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسیده شد: پروردگار ما پیش از
خلقت زمین و آسمان کجا بود؟

فرمود: "کجا" سوال از مکان است در حالی که خدا
بود و مکانی نبود.

۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۹۰.

جمع بندی و نتیجه گیری

نتایج به دست آمده از این پژوهش را می توان بدین گونه خلاصه نمود:

الف. نتایج گریزناپذیر انگاره «وحدت وجود» همچون نفی آفرینش، متجزی دانستن خداوند، تأیید پرستش غیرخدای یگانه و جبرگرایی با اصول معرفتی ادیان توحیدی در تضاداند.

ب. از نه آیه بررسی شده در این پژوهش به عنوان مهم ترین و مشهورترین مستندات قرآنی وحدت وجود، هیچ یک از آیات صراحت و حتی ظهور عرفی در دلالت بر این انگاره ندارند. خلاصه تفسیر مشهور از این آیات چنین است:

۱. آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»: ازلی و ابدی بودن خداوند و نیز قدرت و علم او.

۲. آیه «فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»: قبله نماز، یا حضور علمی، قدرتی، تدبیری و حکمی خداوند در همه جا.

۳. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»: نابودی و فناى موجودات و بقای ذات خداوند یا نابودی هر عملی جز آنچه رضای خدا از آن اراده شود.

۴. آیه «أَنَّهُ الْحَقُّ»: نشان دادن نشانه های قدرت و حکمت و علم خداوند در مخلوقات که دلالت می کنند خداوند وجود او حق است.

یا نشان دادن آثارِ حوادث گذشته یا خبر دادن از حوادث آینده که اثبات می‌کنند رسول خدا و قرآن حق‌اند.

۵. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»: اعطای قدرت جسمی و روحی انجام این افعال (قتل مشرکان و...) از سوی خداوند یا امدادهای الهی (نزول ملائکه و...) در رخدادی خاص.

۶. آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»: بعث و نشور و رجوع به امر و حکم و ثواب و عقاب خداوند در آخرت.

۷. آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»: علم و آگاهی خداوند به بندگان و یا قدرت و تسلط او بر آنها.

۸. آیه «حَبْلُ الْوَرِيدِ»: علم یا سلطه خدا نسبت به بندگان.

۹. آیه «بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»: احاطه علم یا قدرت خدا نسبت به بندگان.

ج. از بررسی سندی روایاتی که به عنوان مهم‌ترین و مشهورترین مستندات روایی وحدت وجود مورد پژوهش بودند نتایج زیر به دست آمدند:

۱. حدیث «کنز مخفی»: در هیچ یک از منابع روایی شیعه و سنی گزارش نشده است بلکه اولین بار در رسائل اخوان الصفا و سپس در میان کتب صوفیه و عرفا متداول گشته، به آثار برخی عالمان از غیر عرفا نیز راه یافته است.

۲. حدیث «رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»: در هیچ یک از آثار حدیثی فریقین وجود ندارد. در کتب متصوفه منسوب به محمد بن واسع، حلاج، امیرالمؤمنین (علیه السلام)، خلفای سه گانه و دیگران گزارش شده است.

۳. حدیث «لا هُوَ إِلَّا هُوَ»: در کتب روایی شیعه همچون توحید صدوق، مهج الدعوات ابن طاوس و مکرم الاخلاق طبرسی نقل شده است. در توحید صدوق سندش ضعیف و در دو کتاب پس از آن بدون سند آمده است.

۴. حدیث «جبل»: این متن در منابع امامیه گزارش نشده و در منابع سنی با الفاظ متفاوت گزارش شده است که در هیچ یک از این منابع سندی قابل اعتبار و بدون خدشه ندارد.

۵. حدیث «وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ»: در هیچ یک از منابع شیعه و سنی روایت نشده است. بخش اول آن در روایاتی آمده است اما بخش دوم آن مجعول و اضافه شده است و برخی عالمان سنی به این مطلب تصریح کرده اند. البته این بخش دوم به تنهایی - و بدون بخش اول - در روایتی از شیعه آمده است اما در میان متنی است که معنایی دور از مدعای وحدت وجودی ها افاده می کند.

۶. حدیث «قرب نوافل»: در منابع شیعه و سنی روایت شده است و در مجموع از جهت سندی قابل اعتبار و اطمینان است.

۷. بخش دوم دعای عرفه: مناجاتی معروف از ابن عطاءالله

اسکندرانی از صوفیان قرن هفتم است که به اشتباه یا عمد در برخی نسخه‌های اقبال سیدبن طاوس در انتهای دعای عرفه امام حسین (علیه السلام) اضافه گشته و برخی به اشتباه آن را جزء دعای آن حضرت دانسته‌اند.

۸. روایات «داخل فی الأشیاء»: در منابع روایی شیعه روایت

شده‌اند و هرچند سندی صحیح - بنا بر اصطلاح پسینیان - برای تک تک این احادیث یافت نمی‌شود اما با توجه به تعدد طریق در روایت آنها و اینکه در کتاب‌های معتبری همچون کافی و توحید روایت شده‌اند در مجموع به صدور مضمون آنها از معصوم اطمینان می‌کنیم.

۹. روایات «ظَلَّ»: در منابع شیعه روایت شده‌اند. اسناد آنها دچار

اشکال است هرچند پذیرش سند کلینی بنا بر برخی مبانی رجالی بعید نیست.

د. در بررسی متن روایات مورد استناد به این نتیجه رسیدیم که جز

یک یا دو مورد از متون جعلی و غیر حدیثی، سایر متون، دلالتی روشن بر وحدت وجود نداشتند. خلاصه این نتایج به تفکیک متون به شرح

زیراند:

۱. متن «کنز مخفی»: به نظر می‌رسد گوینده متن «کنز مخفی»

خواسته است که بگوید: خدا موجودی با ارزش و والامقام بود که پیش از آغاز خلقت ناشناخته بود آنگاه اراده کرد که شناخته شود پس مخلوقاتی بیافرید که چنین شود. متن «کنز مخفی» در معنای وحدت وجود و تجلی ذات خدا صراحتی ندارد بلکه مجموع تعابیر آن بر خلاف این معناست؛ چرا که صراحتاً سخن از دوگانگی خدا و خلق است نه وحدت آنها؛ صحبت از خلقت و ایجاد است و نه تجلی ذاتی؛ اشاره به حالت نبود مخلوقات پیش از آفرینش آنها توسط خداوند دارد و نه همراهی همیشگی و ذاتی آنها با خداوند.

۲. متن «رأیت الله فیه»: دلالت یک یا دو شکل از پنج شکل نقل

شده آن (با فیه و شکل ترکیبی) بروحدت وجود بعید نیست هر چند برمعانی دیگر نیز قابل حمل اند. سه شکل دیگر (با قبله، بعده و معه) دلالتی بروحدت وجود ندارند.

۳. حدیث «لا هو الا هو»: معنای مورد نظر وحدت وجودی‌ها از نظر

ادبی اشتباه است چرا که لا را به معنای نفی جنس گرفته‌اند در حالی که صحیح نیست و این لا معنای نفی ساده می‌دهد و معنای عبارت چنین می‌شود: ای کسی که او نیست جز او. و منظور از این تعبیر شبیه‌نداشتن خداوند و لزوم شناخت او به خودش، نه به غیرش است.

۴. حدیث «حبل»: هر چند معنای ابتدایی آن حضور ذات خداوند در همه جاست اما همین هم غیر از وحدت وجود ویکی بودن خدا و موجودات است. عالمان سنی این حدیث را بر علم خداوند نسبت به هر چیز و هر جا حمل کرده‌اند.

۵. متن «و هو الآن كما كان»: می‌تواند به معنای نفی خلقت و نفی وجودی غیر از خدا و به معنای همه‌خدایی باشد و نیز می‌توان آن را به معنای برتری ذاتی خداوند و هم‌رتبه نبودن چیزی با او پیش از خلقت و پس از آن دانست.

۶. حدیث «قرب نوافل»: کنایی و مجازی بودن معنای آن از نظر عرف اهل زبان امر روشنی است. همچون پدری که به فرزند خود می‌گوید اگر حرف مرا گوش کنی من دست و پای تومی شوم، چشم و گوش تومی گردم، خداوند مهربان نیز پاداش نوافل بنده را با یاری رساندن ویژه به او در ادراکات و اعمالش می‌دهد و توفیقاتی در بینش و عمل به او می‌بخشد که دیگران ندارند.

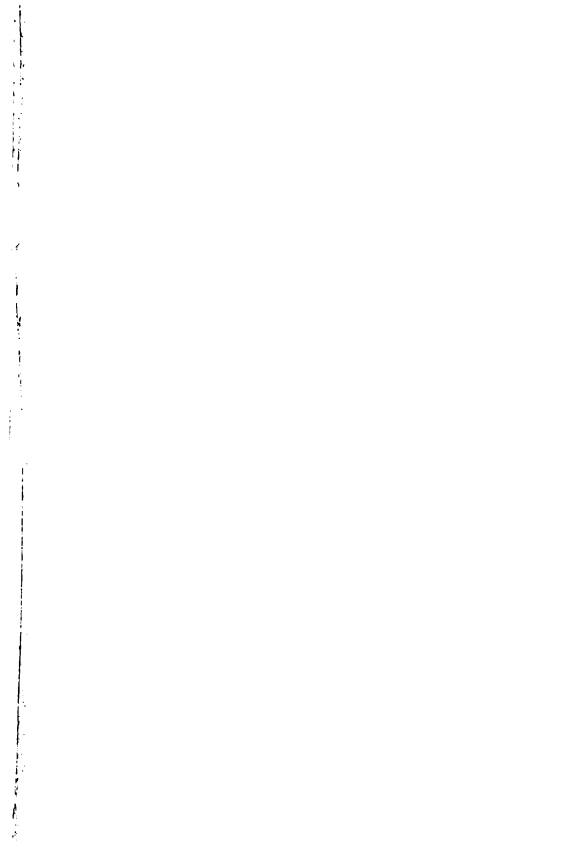
۷. بخش الحاقی دعای عرفه: گرچه تصریحی به وحدت وجود و عینیت خدا و خلق - از جنس تصریحات ابن عربی و حیدر آملی و مانند ایشان - ندارد اما برخی مقدمات یا لوازم این انگاره همچون تجلی ذاتی خدا در خلق، شناخت خدا با شهود، و تخطئه استدلال عقلی در اثبات خدا از آن برداشت می‌شود.

۸. روایات «داخل فی الاشیاء»: دلالتی بروحدت وجود ندارند بلکه

مفروض آنها وجود خدا و موجوداتی غیر از خدا و تبیین رابطه این دو است. دسته‌ای از این روایات آشکارا دخول و خروج خدا در موجودات را نفی می‌کنند و او را بالاتر از این اوصاف و ارتباطات ذاتی با مخلوقات می‌دانند؛ و اما آن دسته از این روایات که خدا را داخل و خارج از موجودات می‌دانند معانی تأویلی همچون علم خدا به درون موجودات و علو ذاتی و برتری صفاتی خدا از موجودات را اراده کرده‌اند.

۹. روایات «ظَلَّ»: به معنای عالم ذر و نیز گذرا و فانی بودن دنیا

اشاره دارند و ربطی به وحدت وجود و اصطلاحاتی چون ماهیات امکانی ندارند.



منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم،

تهران: امیرکبیر، سوم (۱۳۷۰)

_____، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: دفتر

تبلیغات اسلامی، سوم (۱۳۷۶)

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ۲۶

جلد، بیروت: دار الأضواء، سوم (۱۴۰۳ ق)

آملی، سید حیدر، انوار الحقيقة و اطوار الطريقة و اسرار الشريعة، سید

محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور، اول (۱۳۸۲)

_____، تفسیر المحيط الاعظم، ۷ جلد، محسن موسوی تبریزی،

تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سوم (۱۴۲۲ ق)

_____، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: علمی فرهنگی، اول

(۱۳۶۸)

_____، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: قسمت

ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش های علمی در ایران، اول

(۱۳۵۲)

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن ہبہ اللہ، شرح نہج البلاغۃ، ۱۰ جلد، محمد ابوالفضل ابراہیم، قم: کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی، اول (۱۴۰۴ ق)
ابن ابی جمہور احسانی، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزۃ فی الأحادیث الدینیۃ، ۴ جلد، مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر، اول (۱۴۰۵ ق)

ابن اثیر جزری، علی بن محمد، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ، ۶ جلد، بیروت: دار الفکر، بی جا (۱۴۰۹ ق)

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار، ۵ جلد، محمود محمد طنّاحی، قم: اسماعیلیان، چہارم (۱۳۶۷)

ابن بابویہ، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الامالی، تہران: کتابچی، ششم (۱۳۷۶)

_____، التوحید، ہاشم حسینی، قم: انتشارات اسلامی (وابستہ بہ جامعہ مدرسین)، اول (۱۳۹۸ ق)

_____، الخصال، ۲ جلد، علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول (۱۳۶۲)

_____، علل الشرائع، ۲ جلد، قم: کتاب فروشی داوری، اول (۱۳۸۵)

_____، عیون اخبار الرضا علیہ السلام، ۲ جلد، مہدی لاجوردی، تہران: نشر جہان، اول (۱۳۷۸)

_____، کمال الدین و تمام النعمه، ۲ جلد، علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، دوم (۱۳۹۵ ق)

_____، معانی الاخبار، علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول (۱۴۰۳ ق)

ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، سید جلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، اول (۱۳۶۰)

_____، شرح فصوص الحکم، محسن بیدارفر، قم: بیدار، اول (۱۳۷۸)

_____، شرح گلشن راز، کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش، اول (۱۳۷۵)

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، ۵ جلد، محمد عبدالقادر عطا / مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۰۸ ق)

_____، مجموعه الرسائل والمسائل، ۵ جلد، محمد رشیدرضا، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (بی تا)

ابن حبان، ابوحاتم محمد، صحیح ابن حبان، ۱۶ جلد، شعیب ارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرساله، دوم (۱۴۱۴ ق)

ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، فتح الباری، ۱۳ جلد، بیروت: دارالمعرفه، دوم (بی تا)

ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، ٥٠ جلد،
شعيب ارنووط، بيروت: مؤسسة الرساله، اول (١٤١٦ ق)

ابن سبعين، عبدالحق بن ابراهيم، بُد العارف، جورج كتوره، بيروت:
دار الأندلس، اول (١٩٨٧ م)

_____ رسائل ابن سبعين، احمد فريد المزيدي، بيروت:
دار الكتب العلميه، اول (١٤٢٨ ق)

ابن سعد، محمد بن منيع، الطبقات الكبرى، ٥ جلد، محمد
عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، اول (١٤١٠ ق)،
ابن شهر آشوب، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، قم: بيدار،
اول (١٤١٠ ق)

_____ معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة واسماء
المصنفين منهم قديما وحديثا (تتمه كتاب الفهرست للشيخ ابي جعفر
الطوسي)، نجف اشرف: المطبعة الحيدرية، اول (١٣٨٠ ق)

ابن شعبه حراني، حسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول،
على اكبر غفاري، قم: دفتر انتشارات اسلامي، دوم (١٤٠٤ ق)

ابن طائوس، علي بن موسى، الاقبال بالاعمال الحسنه، ٣ جلد، جواد
قيومي اصفهاني، قم: دفتر تبليغات اسلامي، اول (١٣٧٦)

_____ الامان من اخطار الاسفار والازمان، قم: مؤسسه
آل البيت، اول (١٤٠٩ ق)

_____، مهج الدعوات و منهج العبادات، ابوطالب كرماني،
قم: دار الذخائر، اول (١٤١١ ق)

ابن عجيبه، ابوالعباس احمد، ايقاظ الهمم في شرح الحكم، محمد
عبد القادر نصار، قاهره: دار جوامع الكلم، اول (٢٠٠٥ م)
ابن عربي، محمد بن علي، ترجمان الاشواق، تهران: روزنه، دوم
(١٣٧٨)

_____، تفسير ابن عربي (تاويلات عبد الرزاق)، ٢ جلد،
سمير مصطفى رباب، بيروت: دار احياء التراث العربي، اول (١٤٢٢ ق)
_____، عقلة المستوفز، ليدن: مطبعة بريل، اول (١٣٣٦ ق)
_____، الفتوحات المكيه، ٤ جلد، بيروت: دار الصادر،
اول (بي تا)

_____، الفتوحات المكيه، ١٤ جلد، عثمان يحيى،
بيروت: دار احياء التراث العربي، دوم (١٩٤٤ م)
_____، فصوص الحكم، ٢ جلد، قاهره: دار احياء الكتب
العربية، اول (١٩٤٦ م)

_____، كتاب الحجب، سعيد عبد الفتاح، قاهره:
مكتبة الثقافة الدينية، اول (١٤٢٤ ق)

_____، كتاب المعرفة، محمد امين ابوجوهر، دمشق:
دار التكوين، اول (٢٠٠٣ م)

_____، مجموعه رسائل ابن عربی، ۲ جلد، بیروت: دار احیاء

التراث العربی، اول (۱۳۶۷ ق)

_____، مجموعه رسائل ابن عربی، ۳ جلد، بیروت: دارالمحجة

البيضاء، اول (۱۴۲۱ ق)

ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، ۸۰ جلد، علی شیر،

بیروت: دار الفکر، اول (۱۴۱۵ ق)

ابن عطاء الله اسکندرانی، احمد، تاج العروس الحاوی لتهذیب

النفس، احمد فريد المزیدي، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول (۱۴۲۶ ق)

ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، محمدرضا حسینی جلالی،

قم: دار الحدیث، اول (۱۳۶۰)

ابن فارس، ابوالحسن احمد، ترتیب مقایس اللغة، سعیدرضا

علی عسکری / حیدر مسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول (۱۳۸۷)

ابن فهد حلی، احمد بن محمد، عدة الداعی ونجاح السانی، احمد

موحدی قمی، قم: دار الکتب الاسلامی، اول (۱۴۰۷ ق)

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، ۱۵ جلد، علی شیر،

بیروت: دار الفکر، اول (۱۴۰۷ ق)

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان وروح الجنان فی

تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، محمد جعفر یاحقی / محمد مهدی ناصح، مشهد:

بنیاد پژوهش های اسلامی، اول (۱۴۰۸ ق)

اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، ۴ جلد، بطرس البستاني، بيروت: الدار الاسلاميه، اول (۱۴۱۲ ق)

افلاکی، احمد بن اخي ناطور، مناقب العارفين، آنکارا: بی نا، اول (۱۹۵۹ م)

افندی، عبدالله بن عيسى بیگ، تعلیقه امل الآمل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، اول (۱۴۱۰ ق)

انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، بی جا: بی نا، بی جا (بی تا)
اهوازی، حسین بن سعید، المومن، قم: مؤسسه امام مهدی، بی جا (۱۴۰۴ ق)

باخرزی، یحیی، اوراد الأحباب و فصوص الآداب، ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دوم (۱۳۸۳)

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ۱۱ جلد، قاهره: وزارت الاوقاف، دوم (۱۴۱۰ ق)

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه، دوم (۱۳۷۱ ق)

بقلی شیرازی، روزبهان، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، ۳ جلد، احمد فرید المزیدي، بيروت: دار الکتب العلمیه، اول (۲۰۰۸ م)

_____، تقسیم الخواطر، احمد فرید المزیدي، قاهره: دار الآفاق العربیه، اول (۱۴۲۸ ق)

_____ رسالة القدس، جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم، دوم (۱۳۸۱)

_____ شرح شطحیات، هانری کرین، تهران: طهوری، سوم

(۱۳۷۴)

_____ عبهر العاشقین، هانری کرین / محمد معین، تهران:

منوچهری، سوم (۱۳۶۶)

_____ مشرب الارواح، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب

العلمیة، اول (۱۴۲۶ ق)

_____ المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح، عاصم ابراهیم

الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول (۱۴۲۸ ق)

بیضاوی، عبد الله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ۵ جلد، محمد

عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول (۱۴۱۸ ق)

تبریزی، شمس الدین، مقالات شمس تبریزی، تهران: مؤسسه

مطبوعاتی عطایی، بی جا (۱۳۴۹)

ترمذی، محمد بن علی، ادب النفس، احمد عبدالرحیم السایح،

قاهره: دار المصریة البنانیة، اول (۱۴۱۳ ق)

_____ ختم الاولیاء، عثمان اسماعیل یحیی، بیروت: مهد

الآداب الشرقیة، دوم (۱۴۲۲ ق)

_____ ریاضة النفس، ابراهیم شمس الدین، بیروت:

دارالکتب العلمیة، اول (۱۴۲۶ ق)

ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، ۶ جلد، احمد محمد شاکر،
قاهره: دار الحديث، اول (۱۴۱۹ ق)

تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، محمد باسل عیون السود،
بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۲۳ ق)

تلمسانی، عقیف الدین سلیمان بن علی، شرح منازل السائرین،
عبدالحفیظ منصور، قم: بیدار، اول (۱۳۷۱)

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم ودرر الکلم،
سیدمهدی رجایی، قم: دار الکتاب الاسلامی، دوم (۱۴۱۰ ق)

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف والبيان عن
تفسير القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول (۱۴۲۲ ق)

جامی، عبدالرحمن، اشعة اللمعات، هادی رستگارمقدم گوهری، قم:
بوستان کتاب، اول (۱۳۸۳)

_____، الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة،
نیکولاهیر/ علی موسوی بهبهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، اول
(۱۳۵۸)

_____، نفحات الانس، ولیام ناسولیس/ مولوی غلام
عیسی/ مولوی عبدالحمید، کلکته: مطبعه لیس، بی جا (۱۸۵۸ م)

_____، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ولیام
چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دوم (۱۳۷۰)

جرجانی، میرسید شریف، التعريفات، تهران: ناصر خسرو، چهارم (۱۴۱۲ ق)

جزری، محمد بن محمد، غاية النهاية فی طبقات القراء، ۳ جلد، مجدی فتحی سید/ جمال الدین محمد شرف، طنطا: دار الصحابة للتراث، اول (۱۴۲۹ ق)

جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول (۱۳۷۶)

_____، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: اسلامی، اول (۱۳۷۳)

_____، مبدأ اعلیٰ، بی جا: چاپخانه حیدری، بی جا (۱۳۳۷)

جنید بغدادی، ابوالقاسم بن محمد، رسائل الجنید، دمشق: دار اقرأ، اول (۱۴۲۵ ق)

جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا والفلسفة الالهية، قم: اسراء، اول (۱۳۷۳)

_____، رحيق مختوم، قم: اسراء، اول (۱۳۹۳)

جیلی، عبدالکریم، الاسفار عن رسالة الانوار، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، دوم (۱۴۲۶ ق)

_____، الانسان الكامل، ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۱۸ ق)

_____، *الكهف والرقیم*، قاسم الطهرانی، بیروت، مكتبة الهلال،

اول (۲۰۰۸م)

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *كشف الظنون عن اسامی الكتب*

والفنون، بیروت: دار احیاء التراث، اول (بی تا)

حافظ برسی، رجب بن محمد، *مشارق انوار الیقین فی اسرار*

امیرالمؤمنین علیه السلام، علی عاشور، بیروت: أعلمی، اول (۱۴۲۲ ق)

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، *دیوان حافظ*، محمد قزوینی و

قاسم غنی، تهران: زوار، چهارم (۱۳۸۵)

حائری مازندرانی، محمد صالح، *حکمت بوعلی سینا*، تهران: علمی،

اول (بی تا)

حسن زاده آملی، حسن، *الهی نامه*، تهران: نشر فرهنگی رجاء، دوم

(۱۳۶۴)

_____، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران: الف لام میم،

اول (۱۳۸۳)

_____، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی،

چهارم (۱۳۷۹)

_____، *رساله انه الحق*، قم: قیام، اول (۱۳۷۳)

_____، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات)*،

قم: مؤسسه نشر اسلامی، چهارم، (۱۴۱۳ق)

_____، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت
ارشاد اسلامی، اول (۱۳۷۸)

_____، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم: فجر، اول (۱۳۶۲)
_____، هزار و یک کلمه، ۶ جلد، قم: بوستان کتاب، سوم
(۱۳۸۱)

_____، هزار و یک نکته، تهران: رجا، پنجم (۱۳۶۵)
حسینی، محمد بن علی، التذکرة بمعرفة رجال الكتب العشرة، ۴
جلد، عبدالمطلب رفعت فوزی، قاهره: مكتبة الخانجي، اول (۱۴۱۸ ق)
حسینی تهرانی، سید محمد حسین، الله شناسی، ۳ جلد، مشهد:
علامه طباطبائی، چهارم (۱۴۲۶ ق)
_____، توحید علمی و عینی، مشهد: علامه طباطبائی، دوم
(۱۴۱۷ ق)

_____، روح مجرد، مشهد: علامه طباطبائی، نهم (۱۴۲۹ ق)
_____، معاد شناسی، ۱۰ جلد، مشهد: ملکوت نور قرآن،
یازدهم (۱۴۲۳ ق)

_____، مهتر تابان، مشهد: ملکوت نور قرآن، هشتم (۱۴۲۶ ق)
حسینی تهرانی، سید محمد صادق، نور مجرد، مشهد: علامه
طباطبائی، اول (۱۴۳۳ ق)

حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، محمد باسل عیون السود،
بیروت: دارالکتب العلمیة، دوم (۲۰۰۲ م)

حلی، حسن بن علی بن داود، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، اول
(۱۳۴۲)

حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، مشتاق مظفر، قم: دفتر
انتشارات اسلامی، اول (۱۴۲۱ ق)

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه)، رجال العلامة الحلی،
محمد صادق بحر العلوم، نجف: دار الذخائر، دوم (۱۴۱۱ ق)

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، ۲۴ جلد،
مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، اول (۱۴۱۷ ق)

خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة،
قم: مرکز نشر آثار شیعه، اول (۱۴۱۰ ق)

خوئی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ۲۱ جلد،
ابراهیم میانجی، تهران: مکتبة الإسلامية، اول (۱۴۰۰ ق)

دمشقی (ابن قیم الجوزیه)، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر، مدارج
السالکین، عبدالغنی محمد علی الفاسی، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول
(۱۴۲۵ ق)

دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، قم: رضی، اول
(۱۴۱۲ ق)

_____ اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل

البیت، اول (۱۴۰۸ ق)

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ۵۲ جلد، عمر

عبد السلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، دوم (۱۴۱۳ ق)

رازی، یحیی بن معاذ، جواهر التصوف، سعید هارون عاشور، قاهره:

مکتبة الآداب، اول (۱۴۲۳ ق)

زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت:

دارالکتاب العربی، سوم (۱۴۰۷ ق)

زنجانی، ابوعبدالله، تاریخ نظریه وحدت وجود، یوسف نوظهور، تهران:

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول (۱۳۹۳)

سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم فی المفتوح والمختوم، کریم

فیضی، قم: مطبوعات دینی، اول (۱۳۸۳)

_____ شرح الاسماء الحسنی، نجف قلی حبیبی، تهران:

دانشگاه تهران، اول (۱۳۷۲)

_____ شرح مشنوی، ۳ جلد، مصطفی بروجردی، تهران: وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول (۱۳۷۴)

سلطان ولد، بهاء الدین محمد، انتہا نامہ، محمد علی خزانه دارلو،

تهران: روزنه، اول (۱۳۷۶)

_____، معارف، نجيب مايل هرورى، تهران: مولى، اول
(١٣٦٧)

سمعانى، ابوسعيد عبدالكريم بن محمد، الانساب، ١٣ جلد،
عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى، حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف
العثمانية، اول (١٩٦٢ م)

سمعانى، احمد، روح الارواح فى شرح اسماء الملك الفتاح، نجيب
مايل هرورى، تهران: علمى و فرهنگى، دوم (١٣٨٤)
سمنانى، علاءالدوله، مصنفات فارسى سمنانى، نجيب مايل هرورى،
تهران: علمى و فرهنگى، دوم (١٣٨٣)

سهروردى، شهاب الدين ابوحفص، عوارف المعارف، ٢ جلد، احمد
عبدالرحيم السايح/توفيق على وهبة، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، اول
(١٤٢٧ ق)

سيد رضى، محمد بن حسين، تلخيص البيان فى مجازات القرآن،
محمد عبدالغنى حسن، بيروت: دارالاضواء، دوم (١٤٠٦ ق)

_____، نهج البلاغه، صبحى صالح، قم: هجرت، اول (١٤١٤ ق)
سيد مرتضى، على بن حسين، امالى المرتضى (غرر الفوائد ودرر
القلائد)، ابراهيم محمد، قاهره: دار الفكر العربى، اول (١٩٩٨ م)

شاذلى، عبدالقادر، الكواكب الزاهرة، احمد عبدالرحيم السايح /
توفيق على وهبة، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، اول (١٤٣١ ق)

۶۰۰ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

شاه آبادی، محمد علی، *شذرات المعارف*، نورالله شاه آبادی، تهران:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول (۱۳۸۶)

شبر، عبدالله، *طب الاثمه علیهم السلام*، بیروت: دارالارشاد، سوم

(۱۴۲۸ ق)

شبستری، محمود، *گلشن راز*، محمد حماصیان، کرمان: خدمات

فرهنگی کرمان، اول (۱۳۸۲)

شعرانی، عبدالوهاب، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*،

۲ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی / مؤسسة التاریخ العربی، اول

(۱۴۱۸ ق)

شفیعی کدکنی، محمدرضا، *گزیده غزلیات شمس*، تهران: شرکت

سهامی کتاب های جیبی، سوم (۱۳۶۰)

شمس تبریزی، محمد بن علی بن ملک داد، *مقالات شمس*، تهران:

خوارزمی، بی جا (۱۳۷۷)

شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، ۱۲ جلد، قم: دفتر انتشارات

اسلامی، دوم (۱۴۱۰ ق)

شوشتری مرعشی، قاضی نورالله، *احقاق الحق*، ۲۳ جلد، سید

شهاب الدین مرعشی نجفی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، اول (۱۴۰۹ ق)

شیرازی (بابا رکتا)، مسعود بن عبدالله، *نصوص النصوص فی ترجمه الفصوص*، رجب علی مظلومی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، اول (۱۳۵۹)

صدری نیا، باقر، *فرهنگ ماثورات متون عرفانی*، تهران: سخن، اول (۱۳۸۸)

صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، دوم (۱۴۰۴ ق)
صفی علی شاه، محمد حسن بن محمد باقر، *عرفان الحق*، سید عبدالله انتظام / احسان الله استخری، تهران: صفی علی شاه، دوم (۱۳۷۱)

صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، ۳ جلد، مصطفی مسلم محمد، ریاض: مکتبه الرشد، اول (۱۴۱۰ ق)

_____، *المصنف*، حبیب الرحمن اعظمی، بی جا: بی نا، بی چا (بی تا)

طباطبایی، سید محمد حسین، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: نعمان، اول (۱۹۹۹ م)

_____، *رسائل توحیدی*، علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، دوم (۱۳۸۸)

_____، *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*، ۲ جلد، سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، اول (۱۳۸۷)

۶۰۲ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

_____، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، قم: جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم (۱۴۱۷ق)

_____، نهاية الحکمه، قم: نشر اسلامی، اول (بی تا)

طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، معجم الاوسط، طارق بن

عوض الله، عربستان: دار الحرمین، بی چا (۱۴۱۵ق)

_____، المعجم الکبیر، ۲۰ جلد، حمدی عبدالمجید

السلفی، بیروت: دار احیاء التراث، دوم (۱۴۰۵ق)

طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ۲ جلد،

محمد باقر خراسان، مشهد: مرتضی، اول، (۱۴۰۳ق)

طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم: شریف رضی، چهارم،

۱۴۱۲ق

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد،

تهران: ناصر خسرو، سوم (۱۳۷۲)

طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم، بشارة

المصطفی لشیعة المرتضی، نجف: مکتبه حیدریه، دوم (۱۳۸۳ق)

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۳۰،

جلد، صدقی جمیل عطار، بیروت: دار الفکر، بی چا (۱۴۱۵ق)

طبری، عمادالدین، کامل بهائی، تهران: مرتضوی، اول (۱۳۸۳ش)

طوسی، محمد بن حسن، الامالی، مؤسسه بعثت، قم: دار الثقافة، اول (۱۴۱۴ ق)

_____، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، احمد قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (بی تا)

_____ رجال الطوسی، جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، سوم (۱۳۷۳)

_____ فهرست کتب الشيعة و اصولهم و اسماء المصنفين و اصحاب الاصول، عبدالعزيز طباطبائی، قم: کتابخانه محقق طباطبائی، اول (۱۴۲۰ ق)

عبدالله قطب، ابن محیی، مکاتیب عبد الله قطب، قم: قائم آل محمد (ع)، اول (۱۳۸۴)

عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنة الناس، بیروت: دار الکتب العلمیه، سوم (۱۴۰۸ ق)

عراقی، فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر، لمعات، محمد خواجهوی، تهران: مولی، اول (۱۳۶۳)

عطار نیشابوری، فریدالدین، /سررنامه، تهران، بی نا، (۱۲۹۸)

_____ تذکرة الاولیاء، رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعة لیدن، اول (۱۹۰۵ م)

_____، دیوان عطار، تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، یازدهم (۱۳۸۴)

_____، لسان الغیب، حسین حیدر خانی مشتاق علی، تهران: سنایی، اول (۱۳۷۶)

_____، منطق الطیر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، اول (۱۳۷۳)
علی بن الحسین، امام زین العابدین علیه السلام، الصحيفة السجادية، قم: دفتر نشر الهادی، اول (۱۳۷۶ ق)

عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ۲ جلد، سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مطبعة العلمیه، اول (۱۳۸۰ ق)

عین القضاة همدانی، عبد الله بن محمد، تمهیدات، عقیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، اول (۱۳۴۱)

_____، رسالة القدس، جواد نوربش، تهران: یلدا قلم، دوم (۱۳۸۱)

_____، رساله لولایح، تهران: کتابخانه منوچهری، بی تا
_____، شرح کلمات بابا طاهر العریان، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۲۰۰۷ م)

_____، شکوی الغریب، عقیف عسیران، پاریس: دار بیبلیون، اول (۱۹۶۲ م)

عینی، بدرالدین محمود بن احمد، عمدة القاری، ٢٥ جلد، بیروت:
دار احیاء التراث العربی، بی چا (بی تا)

غزالی، ابو حامد محمد، الاربعین فی اصول الدین، بیروت: دار الکتب
العلمیة، اول (١٤٠٩ ق)

_____، مجموعة رسائل الامام الغزالی، بیروت: دار الفکر، اول
(١٤١٦ ق)

_____، مکاتیب فارسی غزالی، عباس اقبال، تهران: کتابفروشی
ابن سینا، اول (١٣٣٣)

غزالی، احمد، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، احمد مجاهد، تهران:
دانشگاه تهران، اول (١٣٥٨)

فخرالدین رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)،
٣٢ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم (١٤٢٠ ق)

_____، شرح الفخر الرازی علی الاشارات، ٢ جلد، قم:
مکتبه آیت الله المرعشی، (١٤٠٤ ق)

فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین وبصيرة المتعظین،
٢ جلد، قم: رضی، اول (١٣٧٥)

فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، سید جلال الدین آشتیانی، قم:
دفتر تبلیغات اسلامی، دوم (١٣٧٩)

٦٠٦ | سرّ فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

فناری، شمس الدین محمد حمزه، مصباح الأنس بین المعقول و
المشهود، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۲۰۱۰م)
فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن)، انوار الحکمه، محسن
بیدارفر، قم: بیدار، اول (۱۴۲۵ق)

_____، الحقائق فی محاسن الاخلاق، محسن
عقیلی، قم: دار الکتب الاسلامی، دوم (۱۴۲۳)

_____، ذریعة الضراعه، محمد امامی کاشانی، تهران:
مدرسه عالی شهید مطهری، اول (۱۳۸۷)

_____، علم الیقین فی اصول الدین، قم، بیدار، اول
(۱۴۱۸ق)

_____، مجموعه رسائل فیض، ۴ جلد، محمد امامی
کاشانی / بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، اول (۱۳۸۷)
_____، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ۸ جلد،

علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چهارم (۱۴۱۷ق)
فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر،
۲ جلد، قم: دار الهجرة، دوم (۱۴۱۴ق)

قاری، ملاعلی، الأسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة، محمد بن
لطفی الصباغ، بیروت: المکتب الاسلامی، دوم (۱۴۰۶ق)

قاضی عبدالجبار، ابن احمد، متشابه القرآن، عدنان محمد زرزور،
قاہرہ: مکتبہ دار التراث، بی چا (بی تا)

قشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشيرية، عبدالحلیم محمود/ محمود بن
شریف، قم: بیدار، اول (۱۳۷۴)

_____، شرح اسماء الله الحسنی، قاہرہ: دار الحرم للتراث، اول
(۱۴۲۲ ق)

_____، لطائف الاشارات، ۳ جلد، ابراہیم بسیونی، قاہرہ: الهيئہ
المصريہ العامہ للكتاب، سوم (۱۹۸۱ م)

_____، نحو القلوب، احمد علم الدين الجندی، قاہرہ: الهيئہ
المصريہ العامہ للكتاب، اول (۲۰۰۸ م)

قضاعی، قاضی ابو عبد الله محمد بن سلامہ، مسند الشهاب، ۲ جلد،
حمدي عبدالمجيد السلفی، بیروت: مؤسسة الرسالہ، اول (۱۴۰۵ ق)

قمی، شیخ عباس، مفاتيح الجنان، تهران: اسوه، اول (بی تا)
قمی، علی بن ابراہیم، تفسیر القمی، ۲ جلد، طیب موسوی جزائری،
قم: دار الكتاب، سوم (۱۴۰۴ ق)

قمی، قاضی سعید، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، نجف قلی
حبیبی، تهران: میراث مکتوب، اول (۱۳۸۱)

_____، اسرار العبادات و حقیقۃ الصلوٰۃ، سید محمد باقر سبزواری،
تهران: دانشگاه تهران، اول (۱۳۳۹)

_____ شرح الاربعین، نجف قلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب،

اول (۱۳۷۹)

_____ شرح توحید الصدوق، ۳ جلد، نجف قلی حبیبی، تهران:

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول (۱۴۱۵ق)

قونوی، صدرالدین، شرح الاسماء الحسنی، قاسم الطهرانی، بیروت:

مکتبة الهلال، اول (۲۰۰۸م)

قیصری، داود، رسائل قیصری، سید جلال الدین آشتیانی، تهران:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دوم (۱۳۸۱)

_____ شرح فصوص الحکم، سید جلال الدین آشتیانی، تهران:

علمی و فرهنگی، اول (۱۳۷۵)

_____ شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، احمد فرید

المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۲۵ق)

کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار، چهارم (۱۳۷۰)

_____ شرح منازل السائرین، محسن بیدارفر، قم: بیدار، سوم

(۱۳۸۵)

_____ لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، ۲ جلد، احمد

عبدالرحیم السایح / توفیق علی وهبة / عامر النجار، قاهره: مکتبة الثقافة

الدینیة، اول (۱۴۲۶ق)

_____، مجموعه رسائل ومصنفات کاشانی، مجید هادی زاده،

تهران: میراث مکتوب، دوم (۱۳۸۰)

کاشانی، ملافتح الله، زیادة التفاسیر، ۷ جلد، قم: بنیاد معارف اسلامی،

اول (۱۴۲۳ ق)

کاشفی، حسین بن علی، رشحات عین الحیاة، عاصم ابراهیم

الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول (۲۰۰۸ م)

کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، التعرف لمذهب التصوف، مصر:

السعادة، اول (۱۹۳۳ م)

کرکی عاملی، علی بن حسین، رسائل المحقق الکرکی، ۳ جلد،

محمد حسون، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی، اول

(۱۴۰۹ ق)

کشی، محمد بن عمر، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، حسن

مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، اول (۱۴۰۹ ق)

کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، بلد الامین والدرع الحصین، بیروت:

موسسة الاعلمی، اول (۱۴۱۸ ق)

_____، مصباح الکفعمی (جنة الامان الواقیه)، قم: دار

الرضی، دوم (۱۴۰۵ ق)

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ۸ جلد، علی اکبر غفاری، تهران:

دار الکتب الاسلامیه، چهارم (۱۴۰۷ ق)

۶۱۰ | سر فاش! نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود

کیالی، عاصم ابراهیم، اللطائف الإلهية فی شرح مختارات من الحكم العطائية، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۲۴ ق)

گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادۃ، ۴ جلد، بیروت: الأعلمی، دوم (۱۴۰۸ ق)

گیلانی، عبدالقادر، سرالأسرار ومظهر الأنوار فیما يحتاج إليه الأبرار، احمد فريد المزیدي، بیروت: دار الکتب العلمیه، دوم (۱۴۲۸ ق)

لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، بمبئی: بی نا، بی چا (۱۳۱۲)

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (مولی صالح)، شرح الکافی (الاصول والروضة)، ۱۲ جلد، ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلامیه، اول (۱۳۸۲ ق)

ماسینیون، لويس، اخبار الحلاج، دمشق: التکوین، اول (۲۰۰۶ م)
مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، ۱۱۱ جلد، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم (۱۴۰۳ ق)

_____، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ۲۶ جلد، هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، دوم (۱۴۰۴ ق)

مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ۱۴ جلد، حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهازدی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان پور، دوم (۱۴۰۶ ق)

مختاری خویی، رضا، نقد و بررسی مفهوم معرفت فطری در مکتب تفکیک، مشهد: اعتقادما، دوم (۱۳۹۸)

مدرس تبریزی، محمد علی، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب، تهران: خیام، سوم (۱۳۶۹)

مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف لمذهب التصوف، ۵ جلد، تهران: اساطیر، اول (۱۳۶۳)

مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۴ جلد، حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول (۱۳۶۸)

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۲۸ جلد، تهران: صدرا، هشتم (۱۳۷۷)

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، علی اکبر غفاری / محمود محرمی زرنندی، قم: کنگره شیخ مفید، اول (۱۴۱۳ ق)
_____، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، اول (۱۴۱۳ ق)

_____، الجمل والنصرة لسید العترة فی حرب البصرة، قم: کنگره شیخ مفید، اول (۱۴۱۳ ق)

مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ۲ جلد، باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۱۷ ق)

ملاصدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌جا (۱۳۶۰)

_____، ایضاظ النائمین، محسن مویدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی‌جا (بی‌تا)

_____، تفسیر القرآن الکریم، محمد خواجوی، قم: بیدار، دوم (۱۳۶۶)

_____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلد، بیروت: دار احیاء التراث، سوم (۱۹۸۱ م)

_____، سه رسائل فلسفی، سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، سوم (۱۳۸۷)

_____، شرح اصول الکافی، ۴ جلد، محمد خواجوی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول (۱۳۸۳)

_____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، دوم (۱۳۶۰)

_____، العرشیه، غلام حسین آهنی، تهران: مولی، بی‌جا (۱۳۶۱)

_____، مفاتیح الغیب، محمد خواجوی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول (۱۳۶۳)

موسوی خمینی، سید روح الله، آداب الصلاه، قم: تنظيم و نشر آثار امام خمینی، هفتم (۱۳۷۰)

_____، تعليقات على شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، حسن رحيميان، قم: پاسدار اسلام، اول (۱۴۱۰ق)

_____، تفسير سورة حمد، تهران: تنظيم و نشر آثار امام خمینی، اول (۱۳۷۵)

_____، سر الصلاه، تهران: تنظيم و نشر آثار امام خمینی، نهم (۱۳۸۳)

_____، شرح دعاء السحر، قم: تنظيم و نشر آثار امام خمینی، اول (۱۴۱۶ق)

_____، مصباح الهدايه الى الخلافة والولاية، سيد جلال الدين آشتياني، تهران: تنظيم و نشر آثار امام خمینی، سوم (۱۳۷۶)

موصلي، ابويعلى احمد بن على، مسند ابى يعلى، ۱۳ جلد، حسين سليم اسد، دمشق: دار المامون للتراث، اول (۱۴۰۸ق)

ملکی تبریزی، جواد، رساله لقاء الله، قم: آل على عليه السلام، هفتم (۱۳۸۵)

مولوی بلخی، جلال الدين محمد، ديوان كبير شمس، بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه، اول (۱۳۸۴)

_____، فيه ما فيه، بدیع الزمان فروزان فر، تهران: نگاه، دوم

(۱۳۸۶)

_____، مثنوی معنوی، توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و

انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول (۱۳۷۳)

_____، مجالس سبعة، تهران: کیهان، اول (۱۳۶۵)

مهاشمی، علاء الدین علی بن احمد، مشرع الخصوص الى معانی

النصوص، احمد فريد المزیدي، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۲۹ق)

میبدي، حسین بن معین الدین، دیوان امام علی (ع)، ترجمه و شرح

میبدي، حسن رحمانی / سید ابراهیم اشک شیرین، تهران: میراث مکتوب،

اول (۱۳۷۶)

میبدي، رشید الدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۱۰ جلد، علی اصغر

حکمت، تهران: امیر کبیر، پنجم (۱۳۷۱)

میرداماد، محمد باقر، جذوات و مواقیت، علی اوجبی، تهران: میراث

مکتوب، اول (۱۳۸۰)

میلانی، حسن، فراتر از عرفان، مشهد: اعتقاد ما، اول (۱۳۹۵)

_____، معرفة الله تعالى بالله لا بالاهام الفلسفية والعرفانية،

مشهد: اعتقاد ما، دوم (۱۴۳۵ق)

_____، مناظره با تفکیکیان، تهران: مکتبه الصدیقه الشهیده،

اول (۱۳۹۹)

نابلسی، عبد الغنی، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، ۲ جلد،
عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول: (۱۴۲۹ق)
نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی،
ششم (۱۳۶۵)

نجم الدین دایه رازی، عبدالله بن محمد بن شاهاور، *رساله عشق و عقل*، تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی، سوم (۱۳۶۷)

_____، *مرصاد العباد*، تهران: بی نا، (۱۳۲۲ق)

_____، *مروزات اسدی*، محمدرضا شفیعی کدکنی،

تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، اول (۱۳۵۲)

_____، *منارات السائرين*، عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت:

دار الکتب العلمیه، اول (۱۴۲۵ق)

نجم الدین کبری، احمد، *فوائح الجمال وفوائح الجلال*، یوسف
زیدان، مصر: دار السعاده الصباح، دوم (۱۴۲۶ق)

نراقی، احمد، *معراج السعاده*، محمد نقدی، قم: دار هجرت، ششم
(۱۳۷۸)

نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، ۳ جلد، سید محمد کلانتر،
بیروت: الأعلمی، چهارم (بی تا)

نسائی، احمد بن علی، *السنن الکبری*، ۷ جلد، عبدالغفار سلیمان
بنداری، بیروت: دار الکتب العلمیه / منشورات محمد علی بیضون، اول
(۱۴۱۱ق)

نَسفی، عزیزالدین، *الانسان الكامل*، ماریژان موله، تهران: طهوری، هشتم (۱۳۸۶)

_____، *بیان التنزیل*، سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول (۱۳۷۹)

_____، *کشف الحقائق*، احمد مهدوی دامغانی، تهران: علمی و فرهنگی، چهارم (۱۳۸۶)

_____، *مقصد اقصی*، حامد ربانی، تهران: گنجینه، اول (۱۳۵۲)

نعمانی، محمد بن ابراهیم بن ابی زینب، *الغیبة*، علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، اول (۱۳۹۷ ق)

نفزی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم، *غیث الموابب العلیة فی شرح الحکم العطائیة*، عبدالجلیل عبدالسلام، بیروت: دار الکتب العلمیة، دوم (۱۴۲۸ ق)

نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحديث*، تهران: فرزند مؤلف، اول (۱۴۱۴ ق)

_____، *مستدرک سفینه البحار*، حسن نمازی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، اول (۱۴۱۸ ق)

نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ۲۸ جلد، قم: مؤسسه آل البيت، اول (۱۴۰۸ ق)

نیشابوری، نظام، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ۶ جلد، زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول (۱۴۱۶ ق)

ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزہۃ النواظر
(مجموعۃ ورام)، قم: مکتبہ فقیہ، اول (۱۴۱۰ ق)

ولی، شاه نعمت الله، دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی، عباس
خیاطزاده، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت اللهی، اول (۱۳۸۰)

هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، ژوکوفسکی / والنتن
آلکسی بریچ، تهران: طهوری، چهارم (۱۳۷۵)

همایی، جلال الدین، مولوی نامه، ۲ جلد، تهران: هما، دهم (۱۳۸۵)
همدانی، سید علی، حل فصوص الحکم، نسخه خطی (موجود در نرم
افزار عرفان اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور)

همدانی، سید علی / ریاض محمد، احوال و آثار میر سید علی همدانی
(شش رساله)، پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، دوم
(۱۳۷۰)

هیشمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۱۰ جلد، بیروت: دار
الکتب العلمیه، اول (۱۴۰۸ ق)

یاقوت حموی، شهاب الدین بن عبدالله، معجم البلدان، بیروت: دار
الصادر، دوم (۱۹۹۵ م)

یثربی، سید یحیی، عرفان نظری، قم: بوستان کتاب، اول (۱۳۸۷)

مقالات

- آریان‌فر، مهدی و نقی‌زاده، حسن «بررسی و نقد سند و متن حدیث کنز مخفی»، مجله علوم حدیث، پاییز ۹۰، شماره ۶۱، صص ۱۷۱-۱۸۷.
- اسلامی، سید حسن، «ملاصدرا و معضل انتحال»، فصلنامه سمات، سال سوم، شماره ۸ (پاییز و زمستان ۹۱)، صص ۴۰-۶۰.
- اشرف‌امامی، علی، «جیلی، عبد‌الکریم»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، اول (۱۳۸۶)، ج ۱۱، صص ۵۸۵-۵۸۱.
- ترابی، حسین، «پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه»، فصلنامه سمات، سال اول، شماره سوم، پاییز ۸۹، صص ۲۷-۱۸.
- حفیظی، مینا، «ابن عطاء‌الله»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، اول (۱۳۷۰)، ج ۴، صص ۳۱۲-۳۰۷.
- رستگار، پرویز، «پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی»، مطالعات عرفانی، شماره دوم، زمستان ۸۴، صص ۱۲۶-۱۰۹.
- زمانی، مهدی، «حدیث کنز مخفی در آینه حکمت متعالیه»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۶۲-۴۷.
- صابری، محمدعلی، «نقد تصوف و صوفیه در کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) و عالمان متقدم شیعه، فصلنامه سمات، سال سوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۹۱، صص ۱۶۵-۱۴۲.

گوهری رفعت، مجید، «غایت آفرینش در حدیث کنت کنز/ مخفیا»،
فصلنامه حکمت عرفانی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۸، پاییز و زمستان
۱۳۹۳، صص ۷۵-۹۲.

indicate that understanding the pantheism from them is contrary to exegetical rules including Arabic grammatical rules, denotation of other verses of the Qur'an, the verses context and the valid precedent (*Sunnah*).

With regard to the traditions such generally accepted traditions as '*al-kanz al-makhfi*' (the hidden trove-treasury), '*qurb al-nawāfil*' (proximity to God via offering supererogatory prayers), '*lā huwa illā huwa*' (there is none except Him) and '*ḥadīth al-ḥabl*' (tradition of the cord) are investigated from the aspects of *isnād* and text, and it is concluded that some of those texts are not at all the words of Leaders of the Religion (i.e. the Prophet and the Imams), and have not been reflected in the hadith collation of the Both Schools (i.e. the Shī'a and the Sunni schools). Furthermore, they do not denote the pantheism in an unchallenged manner. As for the narrations that proved to be the words of the Prophet or the Infallible Imams, some of them suffer from defects in their *isnāds*. At the same time, some others are reliable, however, none of them have a clear and unproblematic denotation for pantheism.

In addition the valid criteria for hadith comprehension including Arabic grammar, internal and external indications, rational rules and systematic approach to the collection of traditions were not observed when relying upon the traditions.

Keywords: pantheism (*wahdat al-wujūd*), mysticism, Sufism, transcendent theosophy, fabricated traditions, commentary employing personal opinion (*al-tafsīr bi'l-ra'y*).

Abstract

The theory of pantheism (*wahdat al-wujūd*) in the Muslim world has been propounded by the Sufis and mystics in order for them to explain the relationship between God and the universe. Pantheism means that there exists only one real being who is God, and that whatever is considered other than Him is merely the manifestation of the Divine Essence (*Laysa fi al-dār ghayruhu dayyārūn*).

The main evidence of the mystics for this theory is the objective intuition of this unity and not a rational or a transmitted reasoning. However, they have attempted – as other schools and 'isms' in the Muslim world have done – to supply this theory with pretexts out of the Qur'anic verses and the traditions. The purport of this article is to verify whether these verses and traditions denote the pantheism or not, and to evaluate the *isnāds* (i.e. chains of transmission) they have relied on.

The results achieved from this study indicate that unlike the generally accepted commentary of these verses that conforms to the understanding of the common view and agrees with other doctrinal definite facts, none of the verses that were investigated have a clear and unquestionable denotation for the theory of pantheism. The investigation of the verses "*He is the First and the Last*" (57:3), "*There is the face of Allah!*" (2:115), "*Indeed we belong to Allah, and to Him do we indeed return.*" (2:156), "*jugular vein*" (50:16), etc.

۱۰۶ | سر فاضل نقد ادک قرآنی و روایی وحدت وجود

فتاوی، شمس الدین محمد حمزه، مصباح الانس بین المعقول و
القول، غاصر اراهم الکتابی بیروت: دار الکتب العلمیه، اول (۲۰۱۰م)
نظر کاشانی محمد بن روضی (ملا محسن)، اندک الحکمه، محسن
بشارت، قم: زما، اول (۱۳۲۵ق)

..... الحقائق فی مباحثین الاشراق، محسن
علیانی، قم: دار الکتب الاسلامی، دوم (۱۳۶۳)
..... در ریقه الغرر، محمد امامی کاشانی، تهران:
مدرسه عالی شهید مطهری، اول (۱۳۸۷)

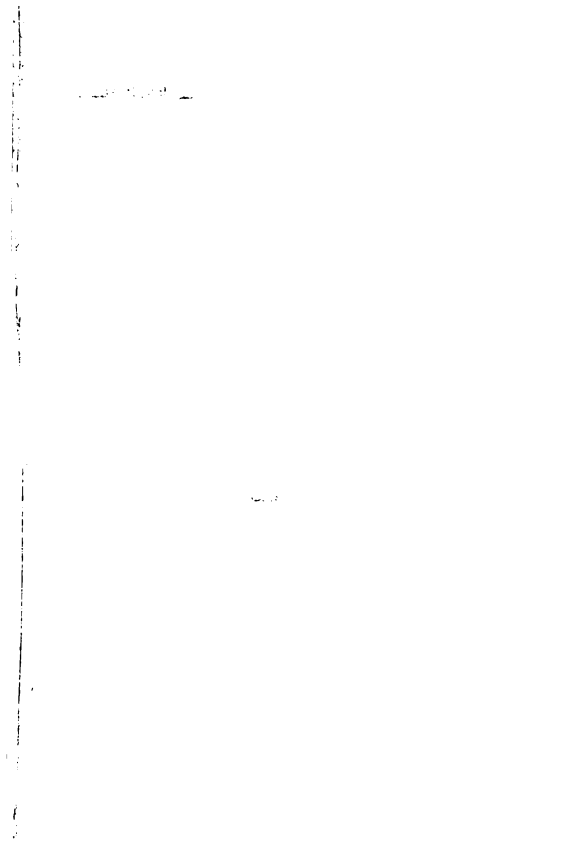
.....، علم الیقین فی اصول الدین، قم: بیدار، اول
(۱۳۸۱ق)

..... مجموعه رسائل فیض، ۴ جلد، محمد افسری
نقشبندی، بهراند جباری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، اول (۱۳۸۷)
..... السحابة البيضاء، فی مباحث الاحیاء، ۱۰۰ جلد،
علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چهارم (۱۳۸۷ق)

فیضی، احمد بن محمد مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر،
۲۰۰۰ جلد، دار الفکر، دوم (۱۳۸۶ق)

قاری، سلامی، الانوار الفوقیه فی الاخبار الموضوعه، محمد بن
.....، کتب الاسلامی، دوم (۱۳۰۶ق)

فهارس و نمایه‌ها

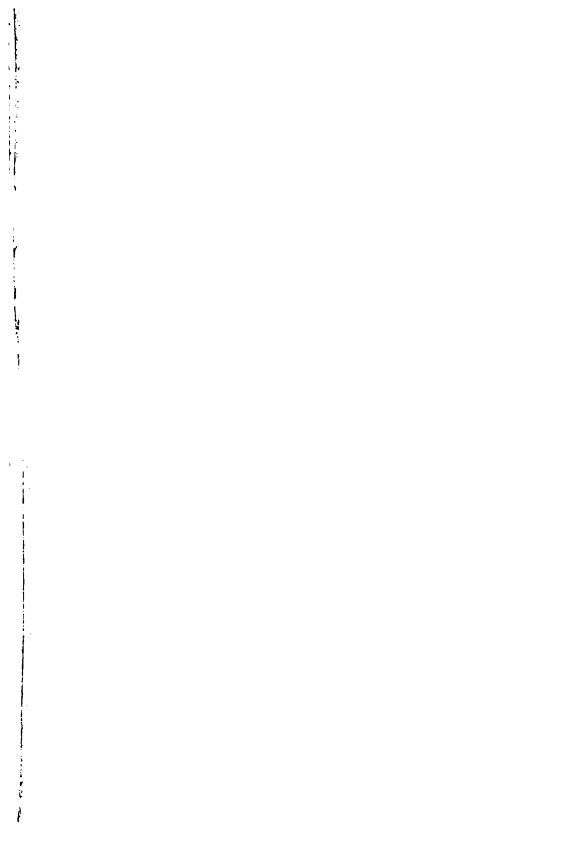


آیات مورد استناد وحدت وجودی ها

۱۰۰.....	﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾
۱۲۳.....	﴿فَتَمَرَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾
۱۴۴.....	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾
۱۶۱.....	﴿أَنَّهُ الْحَقُّ﴾
۱۷۸.....	﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾
۲۰۰.....	﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾
۲۱۷.....	﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
۲۳۷.....	﴿حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾
۲۵۵.....	﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾

روایات مورد استناد وحدت وجودی ها

۲۷۷.....	حدیث «کنز مخفی»
۲۹۴.....	حدیث «رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ»
۳۰۷.....	حدیث «لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»
۳۱۹.....	حدیث «حبل»
۳۲۶.....	حدیث «وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ»
۳۳۷.....	حدیث «قرب نوافل»
۳۴۶.....	بخش دوم دعای عرفه
۳۶۴.....	روایات «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ»
۳۷۳.....	روایات «ظَلٌّ»



| غایه‌ها |

اعلام

الف

- ابن سبعین: ۱۸۲، ۲۸۳، ۴۰۶، ۴۱۳
 ابن شعبه حرانی: ۳۸۱
 ابن شهر آشوب: ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۹
 ابن طولون: ۲۹۲
 ابن عربی: ۱۸، ۲۴، ۴۴، ۶۲، ۶۳، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۹۹، ۱۰۱
 ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰
 ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۳۸
 ۲۳۹، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۸۲، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۱
 ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۵۹، ۴۰۵، ۴۲۷، ۴۳۰
 ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳
 ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۸، ۴۸۲، ۵۱۲، ۵۱۳
 ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۸۲
 ابن عطاء اسکندرانی: ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۵۹
 ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۲، ۵۸۰
 ابن عطاء آدمی: ۱۱۴، ۲۹۹
- آملی، سید حیدر: ۱۹، ۲۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۸۵، ۲۸۹، ۳۰۴، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۲۹، ۴۰۹، ۴۳۱، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۶۳، ۴۸۲، ۵۸۲
 ابراهیم بن عمران النیلی: ۲۹۸
 ابن ابی الحدید: ۴۸۹، ۴۹۳
 ابن ابی جمهور: ۲۸۸، ۲۸۹
 ابن اثیر: ۳۹۵
 ابن ترکیه: ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۸۶
 ابن تیمیه: ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۹
 ابن حجر عسقلانی: ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۳۶، ۳۴۶، ۴۳۸
 ابن داود: ۳۱۶، ۳۶۹
 ابن زید، عبد الرحمن: ۱۷۰، ۱۸۸

ابن غضائری: ۳۷۸، ۳۷۰، ۳۱۸

ابن فارس: ۵۰۰، ۳۹۵، ۱۵۹

ابن فهد حلی: ۳۱۳، ۱۱۷، ۱۱۶

ابن کثیر: ۳۲۶

ابن مسعود: ۲۳۶

ابن ملجم: ۹۲، ۹۱، ۹۰

ابوالفتح رازی: ۲۲۹، ۱۸۹، ۱۸۷، ۱۱۳

ابوبکر (خلیفه اول): ۵۲۱، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰

ابوبکر رازی: ۱۰۳

ابوبکر و راق: ۱۱۴

ابوطالب مکی: ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۰۸

ابوعباس مرسی: ۳۵۹، ۳۵۸، ۳۵۷

ابوعبیده: ۱۹۰

ابوهریره: ۳۲۵

احمد بن حنبل: ۳۲۵، ۳۲۳

احمد بن عجمیه: ۳۶۱، ۳۶۰

اسدالدین متکلم: ۲۲۲

افلاکی: ۲۶۱، ۲۲۲، ۱۴۸

انس بن مالک: ۳۴۲، ۱۸۸

آشتیانی، جلال الدین: ۲۸۷، ۲۰۷، ۵۵

۳۴۸، ۳۳۰، ۳۲۱

ب

بابا رکن الدین: ۴۲۸، ۳۰۲

باخرزی، یحیی: ۳۰۲

بایزید بسطامی: ۳۰۵، ۱۹۵، ۱۸

بخاری، محمد بن اسماعیل: ۳۴۵، ۳۴۳

بزار، ابوبکر: ۳۲۶

بیهقی، ابوبکر: ۴۳۹، ۳۲۶

ت

ترمذی، ابوعیسی: ۴۳۸، ۳۲۷، ۳۲۵، ۳۲۴

ث

ثعلبی، ابواسحاق: ۱۰۳، ۱۰۲

ج

جامی، عبدالرحمن: ۲۸۶، ۷۸، ۳۹

۴۱۰، ۳۲۹

جرجانی، میرسید شریف: ۲۸۶

جعفری، محمدتقی: ۷۹، ۷۸، ۵۰، ۲۶

۵۳۹

جنید بغدادی: ۳۲۹، ۲۹۹، ۲۵۱، ۱۱۵، ۱۰۲

۴۵۶، ۴۵۵، ۴۰۳

جوادی آملی، عبدالله: ۱۱۰، ۹۳

ح

حاجی خلیفه: ۳۵۹

حافظ شیرازی: ۹۰، ۸۹، ۳۴، ۳۳، ۱۷

حاتری مازندرانی، محمد صالح: ۲۵

حداد، هاشم: ۹۲

حسن بصری: ۱۷۰، ۳۲۵، ۳۴۵

حسن زاده آملی، حسن: ۷۰، ۱۱۰، ۱۳۶،

۱۵۳، ۲۱۰، ۲۲۸، ۲۴۶، ۲۶۷، ۲۸۷، ۳۱۲،

۳۲۱، ۳۳۰، ۳۴۸، ۴۱۱، ۴۳۵، ۴۵۰

حسین بن الفضل: ۱۱۴، ۱۸۹

حسینی تهرانی، سید محمد حسین: ۱۰۹،

۱۳۵، ۱۶۷، ۱۸۴، ۲۰۹، ۲۲۶، ۲۶۶، ۳۰۵،

۳۱۲، ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۶۲

۴۱۱، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۸۴، ۴۹۵

حکیم بن حزام: ۱۸۸

حکیم ترمذی: ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۵۶

حلاج، حسین بن منصور: ۱۷، ۱۸، ۴۶،

۱۰۲، ۲۱۸، ۲۹۸، ۴۰۲، ۴۱۳، ۴۱۹، ۵۷۹

حلی، حسن بن داود: ابن داود

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: ۳۷۹

خ

خطیب بغدادی: ۳۷۹

خمنی، سید روح الله: ۱۸۶، ۲۴۵، ۲۸۷،

۳۴۸، ۳۲۱

خواجه عبد الله انصاری: ۲۱۰، ۲۸۰، ۳۸۸

خونی، میرزا حبیب الله: ۲۶، ۴۳۹

ر

رجب برسی: ۲۸۶

رحیم ارباب: ۵۰

روزبهان بقلی: ۸۳، ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۶۲،

۱۶۳، ۲۱۸، ۲۳۸، ۲۸۹، ۳۲۸

ز

زجاج: ۱۷۱

زرکشی: ۲۹۲، ۲۹۳

زمخشری: ۱۴۱، ۱۷۳، ۱۹۳، ۲۴۹، ۲۶۸،

س

سبزواری، ملاهادی: ۱۰۹، ۲۸۶، ۳۴۸،

۴۷۹، ۴۸۰

شبکی، تاج الدین: ۳۵۸

شبکی، تقی الدین: ۳۵۸

سखाوی: ۲۹۲

شدی: ۱۱۴، ۱۷۰

سفیان ثوری: ۲۹۹

سلطان ولد: ۲۰۴، ۳۰۵

سلمان فارسی: ۱۴۴

سلمی: ۱۰۳

سمعانی، احمد: ۲۸۱

سمهودی: ۲۹۲

سهروردی، شهاب الدین عمر: ۳۱۰

سهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ

اشراق): ۳۸۸

سهل تستری: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۷، ۲۵۰، ۲۶۹	شیخ صدوق: ۳۷۱، ۴۹۵، ۵۷۹
سید رضی: ۲۴۷	شیخ طوسی: ۱۱۲، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۲۸،
سید علی بن طاووس: ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۴۸،	۳۷۹، ۳۷۰، ۳۴۰، ۳۱۸، ۳۱۶، ۲۶۹، ۲۶۸
۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۳،	شیخ عباس قمی: ۳۵۱
۴۷۶، ۵۷۹، ۵۸۰	شیخ محمد خراسانی: ۵۰
سید مرتضی (علم الهدی): ۱۳۶، ۱۳۹،	شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان:
۱۵۴، ۲۴۷	۱۷۵
سیوطی، جلال الدین: ۲۹۲	ص
ش	صفی علیشاه: ۲۸۷
شاذلی، ابوالحسن: ۱۰۵	ض
شاه آبادی، محمد علی: ۲۸۷	ضحاک بن مزاحم: ۱۱۳
شاه نعمت الله ولی: ۳۹، ۸۵، ۸۹، ۱۵۱،	ط
۲۸۶	طباطبائی، سید محمد حسین: ۲۲۶،
شیر، سید عبدالله: ۳۱۵، ۳۱۹	۳۲۹، ۳۴۸، ۴۴۹، ۴۸۰
شبهستری، محمود: ۳۱، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۷،	طبرانی، سلیمان بن احمد: ۳۲۵، ۳۲۶
۲۰۵، ۲۸۵، ۴۵۹، ۴۶۵، ۴۹۷، ۴۹۸	طبرسی، امین الاسلام: ۱۱۳، ۱۳۷، ۱۳۹،
شبلی، ابوبکر: ۱۰۳، ۲۹۹	۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۹، ۲۴۹،
شریح عابد: ۴۲۰	۲۶۸
شمس تبریزی: ۶۱، ۲۲۲، ۲۸۰	طبرسی، امین الاسلام: ۳۱۳
شیبانی شافعی: ۲۹۲، ۲۹۳	طبرسی، حسن بن فضل بن حسن: ۳۱۳،
شیخ حر عاملی: ۲۵	۵۷۹، ۳۱۸
شیخ صدوق: ۱۱۱، ۱۴۴، ۱۵۸، ۲۳۵، ۲۴۸،	طبری، محمد بن جریر بن یزید: ۳۲۳
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۴۲، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۹	طیبی، حسین بن عبدالله: ۴۳۸

ع

عَبَاد بن كثير: ١١٤

عبد الرزاق كاشاني: ١٣٤، ١٤٧، ٢٠١، ٢٢١،

٢٤٠، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٨٥، ٣٠٢، ٣٢٠، ٤٣٠

عبد الرزاق صنعاني: ٣٢٢، ٣٤٣

عبد القادر گیلانی: ٢٨١، ٤٥٧

عبد الكريم جلی: ١٦٦، ٢٨٦

عبدالله بن عباس: ١١٣، ٢٩٣

عثمان (خليفة دوم): ٣٠٠، ٣٠١

عجلونی، اسماعیل بن محمد: ٤٣٨

عزالدين مقدسی: ٢٩٨

عزيزالدين نسفی: ٨٦، ١٣٣، ٢٥٩، ٢٨٤،

٣٠٠، ٣٠١، ٣٨٦، ٣٩٤، ٤٠٧

عطاء بن ابی رباح: ١٧٠

عطار نیشابوری: ٣٢، ٣٣، ٤٣، ٨٤، ١٢٩،

٤٥٨، ٤٥٩

علاء الدولة سمنانی: ٢٨٦، ٤٣٠

عماد الدين طبری: ٢٨٩

عمر بن خطاب: ١١٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٥٢١

عمرو بن عبدود: ٩٢

عين القضاة همدانی: ٨١، ٨٣، ١٢٧،

٢٥٦، ٢٥٧، ٢٨٠، ٣٠٩، ٣١٤، ٣١٥

غ

غزالی، ابو حامد محمد: ١٢٦، ١٤٥، ٢٨٠،

٤٠٠، ٤٢٠، ٤٢١، ٥١١

غزالی، احمد: ٢٨٠

ف

فخرالدين عراقی: ٣٩، ٢٨٤، ٤١٠

فخر رازی: ١٣٨، ١٤٠، ١٥٥، ١٧٢، ٢١٥،

٢٣٠، ٢٥٠، ٢٦٩، ٣١٠

فردوسی: ١٢٤

فرعون: ٧٦، ٤٦٢، ٤٦٣، ٥٢٠

فرغانی، سعيد الدين: ٣٢٠

فضل بن شاذان: ٣١٨

فناری: ٢٨٦

فیض کاشانی: ١٥٢، ١٦٠، ١٦٧، ٢٨٧،

٢٨٩، ٣١٣، ٣٢٩، ٣٤٧، ٤١٠، ٤١٥، ٤١٧،

٤٤٨، ٤٧٦، ٤٧٨

فیومی: ٣٩٤

ق

قاری، ملا علی: ٢٩٣، ٣٣٦

قاضی سعيد قمی: ٢٨٧، ٣١١، ٣٤٧، ٤١٨،

٤٧٨

قاضی عبدالجبار: ٢١١

قاضی نورالله شوشتری: ٢٩٠

قتاده: ۱۷۰، ۱۸۸، ۳۲۳، ۳۲۵

قشیری، ابوالقاسم: ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۴، ۲۳۰،

۲۵۲، ۲۷۰، ۳۲۸، ۴۴۲، ۴۵۶

قونوی، صدرالدین: ۲۸۴، ۳۲۰، ۵۱۲

قیصیری، داود: ۴۰، ۴۵، ۷۲، ۱۰۸، ۲۰۴،

۲۸۶، ۳۲۰، ۳۲۹، ۵۱۴، ۵۱۷

ک

کاشانی، ملافتح الله: ۲۱۲

کاشفی، ملاحسین: ۲۸۶

کشی، محمد بن عمر: ۳۱۸

کعب الاحبار: ۱۱۵

کفعمی: ۱۱۷، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴،

۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۳

کلاباذی: ۴۰۳، ۴۰۴

کلینی: ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۷۷، ۵۸۰

کنانی: ۲۹۳

گ

گنابادی، محمد، سلطان علی شاه: ۷۶،

۲۶۴، ۲۸۷

ل

لاهیجی، محمد: ۷۴، ۸۸، ۴۹۸، ۵۲۲

م

مازندرانی، محمد صالح: ۲۸۹

مجاهد بن جبر: ۱۷۰

مجلسی، محمد باقر: ۲۵، ۲۸۸، ۳۴۸،

۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶،

۳۶۳، ۳۷۶، ۴۰۱

مجلسی، محمد باقر: ۴۳۸، ۴۷۳، ۴۹۲،

مجلسی، محمد تقی: ۲۸۸، ۲۸۹

محقق کرکی: ۲۸۹

محمد بن اسحاق: ۱۹۰

محمد بن الفضل: ۱۱۴

محمد بن علی ترمذی: ۱۱۵

محمد بن لطفی صباغ: ۲۹۳

محمد بن واسع: ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۷،

۵۷۹

محمد دیوانه: ۲۲۲

محمد طاهر قمی: ۲۵

محمی الدین عربی: ابن عربی

مختاری خویی، رضا: ۵۴۴

مدرس تبریزی: ۳۵۹

مرعشی نجفی، شهاب الدین: ۲۹۰، ۲۹۱

مطهری، مرتضی: ۳۴، ۲۸۷، ۳۰۵

مقاتل بن حیان: ۱۱۴

ملا صدرا: ۱۹، ۲۴، ۲۸، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۹،

۶۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۰۶، ۲۲۴، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵

ملاصدرا: ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۲۱، ۳۲۹،

و

۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۳۲، ۴۷۱، ۵۱۲، ۵۲۵

واسطی، ابوبکر: ۱۰۲، ۱۰۳

ملکی تبریزی، میرزا جواد: ۳۰۴

ه

موصلی، ابویعلی: ۳۴۴

هجویری، ابوالحسن علی: ۱۹۵، ۴۰۴

مولوی، جلال الدین محمد: ۳۰۶، ۳۹۷،

همایی، جلال الدین: ۵۰، ۵۵، ۱۸۲، ۲۰۶،

۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۱

۳۵۶، ۳۶۱

مولوی، جلال الدین محمد: ۳۵، ۴۶، ۸۴،

همدانی، میرسید علی: ۲۸۶، ۲۸۷، ۴۶۷

۹۰، ۹۱، ۱۴۸، ۱۸۲، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۴۲،

هیثمی، نورالدین: ۳۲۴

۲۶۱، ۲۸۳، ۳۰۵

ی

میبدی، رشید الدین: ۱۵۵، ۱۹۲، ۲۱۰، ۲۳۱،

یمان بن رباب: ۱۸۴

۲۵۳، ۲۷۰، ۲۸۱، ۳۹۶، ۴۲۰، ۴۲۱

میرداماد، محمد باقر استرآبادی: ۳۱۱، ۴۲۴

میلاتی، حسن: ۶، ۲۷، ۵۶

ن

نجاشی: ۳۱۸، ۳۷۰، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۰

نجم الدین دایه: ۱۰۵، ۱۶۲، ۲۸۳

نجم الدین کبری: ۱۴۶، ۲۸۲

نراقی، ملا احمد: ۲۸۷

نراقی، ملا مهدی: ۲۸۷، ۳۴۸

نظام نیشابوری: ۳۱۰

نعمانی، محمد بن ابراهیم: ۱۷۵

نمازی شاهرودی، علی: ۲۹۰، ۲۹۱

نوری، میرزا حسین: ۳۵۱

نمايه كتب

الأمالى (صدوق): ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠	الف
أوراد الاحباب: ٣٠٢	الاحتجاج: ٢٣٦، ٣٦٥
ايقاظ الهمم: ٣٦١، ٣٦٢	إحقاق الحق: ٢٩٠، ٢٩١
ب	إحياء العلوم: ٣٦٠
بحار الأنوار: ٢٨٨	اخبار العلاج: ٢٩٨، ٤٠٢
بلد الامين: ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣	الاختصاص: ٣٦٨، ٣٧٠
٣٥٤، ٣٥٦، ٣٦٣	اختيار معرفة الرجال : رجال الكشى
ت	ارتباط انسان و جهان: ٢٦
تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس:	إرشاد القلوب: ٣٦٨، ٣٧٠
٣٦٠	الإرشاد: ١٧٥
تأويلات عبد الرزاق: ١٣٤، ٢٢١	الأسرار المرفوعة: ٢٩٣، ٣٣٦
التبيان فى تفسير القرآن: ١٧٩، ١٩١	الأسفار: ٢٨
تحف العقول: ٣٧١، ٣٨١	اشعة اللمعات: ٣٩
ترجمه و تفسير نهج البلاغه: ٢٦	الأصول العشره: ٢٨٢
التعرف لمذهب التصوف: ٢٩٩، ٤٠٣	أعلام الدين: ٣٦٥
تفسير المحيط الاعظم: ٣٠٤	إقبال الاعمال: ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٣
تفسير ثعلبى: ١٠٢	٣٥٤، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٣، ٤٧٦، ٥٨٠
تفسير سوره حمد: ٤٣٣	الهى نامه: ٢١٠

تفسير عياشى: ١٤٣، ٤٩٦

تفسير القمى (على بن ابراهيم): ١١١،

٤٩٦

تفسير الميزان: الميزان فى تفسير القرآن

تفسير نمونه: ١٧٤، ١٩٤

تفسير ونقد وتحليل مثنوى: ٢٦

تمهيدات: ٢٨٠، ٣٠١

تمييز الطيب: ٢٩٢

تنزيه الشريعة: ٢٩٣

التوحيد: ١٥٨، ٢٣٥، ٢٧٥، ٣١٢، ٣٤١،

٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٤، ٤٩٥، ٥٧٩، ٥٨٠،

ج

جامع الأسرار: ٤٣٢

جامع البيان: ٣٢٣

ح

الحكم العطائية: ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦٠،

٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣

حكمت بوعلی سینا: ٢٥، ٢٦

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية

الاربعة: الأسفار

خ

ختم الاولياء: ٤٤١

خير الأثر در رد جبر و قدر: ٩٣

د

دائرة المعارف بزرگ اسلامى: ٣٥٧

الدرر المنتثرة: ٢٩٢

ديوان الحلاج: ٤١٩

ر

الرجال (رجال ابن داود): ٣٦٩

رجال الطوسى: ٣١٦

رجال الكشى: ٥١٩

رسائل اخوان الصفا: ٢٧٩، ٢٨٠، ٣٩٨،

٥٧٨

الرسائل التوحيدية: ٣٢٩، ٤٩٤

رسائل توحيدى: ٩٢

رسائل جنيد: ٢٥١

رساله لوايح: ٢٨٠، ٢٨١

روح الأرواح: ٢٨١

روح مجرد: ٩١، ٥١٣

روضة الواعظين: ٣٦٨، ٣٧٠

رياضة النفس: ٢٧٩

ز

زاد المعاد: ٣٥٢، ٣٥٦

س

سنن الترمذى: ٣٢٦

ش

الشجرة: ٢٩٣

شرح التعريف: ٤٠٤

شرح كلمات بابا طاهر: ٢٨٠

شرح گلشن راز: ٥٢٢

شكوى الغريب: ٢٨٠

ص

صحيح ابن حبان: ٣٤٤

صحيفه سجاديه: ٢٧٢

ط

طبقات الصوفيه: ٢٨٠

ع

عدة الداعي: ٣١٣

علل الشرايع: ١٤٣

عمدة القارى: ٣٣٦

عوارف المعارف: ٣١٠

عوالى اللثالى: ٢٨٨

غ

غرر الحكم: ٣٦٥

الغماز على اللماز: ٢٩٢

الغيبه للنعماني: ١٧٥

غيث المواهب العليه: ٣٦٢، ٣٦٠

ف

فتح الأولياء: ٣٢٧

فتح البارى: ٣٤٦

الفتوحات المكيه: ٧٠، ١٠٤، ٣٢٠، ٤٢٧،

٤٣٠، ٤٦٨، ٤٧٧، ٥٢١

فرايراز عرفان: ٢٧

فصوص الحكم: ٦٢، ٦٣، ٧٠، ١٨٠،

٣٢٠، ٤٢٧، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٦

فيه ما فيه: ٨٥، ٢٨٣

ق

قاموس اللغة: ٥٠٧

قوت القلوب: ٣٠٨

ك

الكافى: ١٧٥، ٢٥٤، ٢٧٢، ٣٤٠، ٣٤٢،

٣٧٢، ٣٧٧، ٥٨٠

كامل بهائى: ٢٨٩

كشف المحجوب: ٢٩٩

كشف الأسرار: ١١٨، ٢١٠، ٢٨١

كشف الظنون: ٣٥٩

گ

گلشن راز: ٣١، ٧٤، ٢٠٥، ٢٨٥، ٤٩٨

ل

لطائف الأعلام: ٣٠٢

المعجم الكبير: ٣٤٤	اللطائف الإلهية: ٣٦١
معرفة الله تعالى بالله: ٢٧	لقاء الله: ٣٠٤
مفاتيح الإعجاز: ٤٩٨	لمعات: ٣٩
مفاتيح الجنان: ٣٤٧	م
المقاصد الحسنة: ٢٩٢	مبدأ أعلى: ٢٦
مكارم الأخلاق: ٢٣٦، ٣١٣، ٣١٨، ٥٧٩	مثنوى معنوى: ٣٥، ٩١، ٩٢، ١٨٢،
مناظره باتفكيكيان: ٥٦	٤٧٩، ١٨٣
مناقب العارفين: ٣٠٥	مجالس سبعة: ٢٨٤
منطق الطير: ٣٢	مجمع البيان: ١٣٧، ١٥٣، ٣١٣
منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة: ٢٦	مجمع الزوائد: ٣٢٤
مولوى نامه: ٣٥٦، ٣٦١	المحاسن: ٣٣٩، ٣٦٦
مهيج الدعوات: ٣١٤، ٣١٩، ٥٧٩	مرآة العقول: ٥٠٦
المؤمن: ٣٣٨، ٣٣٩	مستدرک سفينة البحار: ٢٩٠
الميزان فى تفسير القرآن: ١٧٣، ١٩٣،	مسند احمد بن حنبل: ٣٤٥
٢٦٥	مسند الشهاب: ٣٤٤
ن	مشروع الخصوص إلى معانى النصوص:
نحو القلوب: ٣٢٨، ٤٤٢	٢٩٩
نصوص الخصوص: ٣٠٣	مصباح الزائر: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١،
نقد وبرسى مفهوم معرفت فطرى: ٥٤٤	٣٦٢، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣
نهج البلاغة: ٣٦٥، ٤٨٦	مصباح المنير: ٣٩٤
	مصباح الهداية: ٤٨١
	المصنف (صنعانى): ٣٤٥
	معانى الأخبار: ٣١٧

معرفی کتاب

معرفی کتاب چاپ شده توسط مجموعه «مطالعات شیعی» در این زمینه:

بررسی تقریرهای مختلف وحدت وجود

کتاب حاضر به قلم دکتر سید محسن هندی به بررسی تقریرات مختلف وحدت وجود از زمان ابن عربی تا فلاسفه معاصر می‌پردازد.

ابن عربی، صدرالدین قونوی، علاءالدین سمنانی، ملاصدرا، آقا علی مدرس زنوزی، قاضی سعید قمی، علامه طباطبایی، آقایان جوادی آملی، مصباح یزدی، غلامرضا فیاضی و حسین عشاقی افرادی هستند که نظرات و مبانی آنان بطور مفصل در این رساله تقریر و بررسی شده است.

نویسنده فصل مجزایی را نیز به مکتب تفکیک اختصاص داده و به بررسی مبانی و آراء مؤسسان این مکتب پرداخته است.

ضمیمه شدن نسخه خطی «ابطال وحدت وجود» قاضی سعید قمی، و نقد و بررسی اشکالات او به وحدت وجود به غنای این کتاب ارزشمند افزوده است.

کتاب حاضر که از نظر جامعیت در موضوع خود کم‌نظیر است و با تتبع و نظمی مثال‌زدنی و قلمی شیواست در ۵۴۰ ص ارائه شده است.

به زودی چاپ خواهد شد ان شاء الله...

«نقد و بررسی نظریه وحدت وجود»، حسن میلانی

کتاب حاضر نیز به بررسی مبانی نظریه وحدت وجود و نتایج حاصل از آن می‌پردازد.