

نقدی بر ادله روایی وحدت شخصیه وجود

حمید نیک‌فکر*

محمد تقی سبحانی**

حسین رضایی***

چکیده

نظریه وحدت وجود از اندیشه‌های اساسی عرفان اسلامی بوده است که خوانش مختلف آن، مورد قبول بیشتر عرفان و از نظریات مهم در تصوف است؛ یکی از خوانش‌های این نظریه، وحدت شخصیه وجود است که مطابق آن، تنها وجود حقیقی در عالم که تمام هستی را پر کرده، خداست و دیگران، همه جلوه‌ها و سایه‌هایی از حضرت حق به شمار می‌روند؛ در نتیجه کثرتی که در عالم وجود دارد، کثرت مظاهر است نه کثرت در حقایق. مدافعان این نظریه برای اینکه پشتوانه‌ای محکم برای بیان دیدگاه خود بیابند، به برخی از آیات و روایات تمسک جسته و گاه آن روایات را بهترین دلیل یا شاهد بر ادعای خود محسوب کرده‌اند. این مقاله به شیوه‌ای اسنادی و با روش تحلیل محتوا به بررسی روایاتی پرداخته که در تأیید این نظریه مطرح شده است و نشان می‌دهد که غالب روایات یا دلالت روشن بر این نظریه ندارند و یا اینکه گرفتار ضعف سند بوده و در کتب معتبر روایی نقل نشده است. در نهایت، این نتیجه به دست آمد که نظریه وحدت وجود با توجه به منظومه روایات شیعه، مورد قبول نیست.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصیه، عینیت، سنخیت، تباین، تجلی.

* دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و عضو پیوسته انجمن کلام حوزه علمیه قم. نویسنده مسئول. hamiddnikfkr@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم. sobhani.mt@gmail.com

*** دانشجوی دکتری قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، Rezayimohabbat@gmail.com

۱. بیان مسئله

نظریه وحدت وجود با قرائت‌های مختلف آن، مورد قبول و تأکید همه عرفا و صوفیان است؛ اما در مقابل، فقها و متکلمان و بیشتر اندیشمندان اسلامی با آن مخالفت کرده‌اند؛ بدین علت که اهل عرفان به دنبال بیان وحدت وجود به بیان‌های مختلف است، اما شریعت درصدد بیان توحید است که هم وجود خدا و وجود خلق را اثبات می‌کند و هم تباین وجودی آن‌ها را بیان می‌کند.

یکی از قرائت‌های وحدت وجود، وحدت شخصیه وجود است. طبق این دیدگاه، همه حقایق هستی، ظهورات، شئونات و اوصاف حقیقت وجود واحد هستند. براساس این تعریف، تنها وجود حقیقی در عالم از آن خداست و سایر اشیا، جز مظهر و جلوه‌ای از جلوات او، چیز دیگری نیستند؛ در نتیجه کثرتی که در عالم وجود دارد، در جلوه‌ها تحقق یافته است. این نظریه برای اینکه پشتوانه‌ای محکم برای بیان دیدگاه خود بیابد، به برخی از آیات و روایات تمسک کرده است؛ اما سؤالی که وجود دارد این است که آیا روایات مورد تمسک اهل عرفان، از نظر دلالت و برداشت‌هایی که اهل عرفان از این روایات دارند و بر آن استدلال کرده‌اند، مدعای مورد نظر آن‌ها را اثبات می‌کند؟ یا اینکه برداشت‌های آن‌ها دارای اشکال است؟

با توجه به گسترش این دیدگاه در جامعه علمی امروز، بر کسانی که به‌عنوان متکلم، داعیه دفاع از مکتب اهل بیت (ع) را دارند، این وظیفه اهمیت بیشتری می‌یابد که با توجه به آموزه‌های دینی به روشن کردن مرز اندیشه‌های اصیل دینی در برابر اندیشه‌های تصوف بپردازند. در این تحقیق به تبیین مبانی معرفتی در حوزه توحید و خداشناسی پرداخته شده و بیان می‌شود که هیچ‌گونه سنخیتی بین خالق و مخلوق وجود ندارد که بخواهد وحدت یا کثرتی بر آن فرض شود؛ خالق و مخلوق دارای دو وجود جدا و منفک از یکدیگرند؛ بدین معنا که هرآنچه در مخلوقات وجود داشته باشد و یا قابل تصور باشد، خالق آن‌ها، برخلاف آن است و این‌گونه تصورات در مورد او صدق نمی‌کند.

پیشینه: در این زمینه مقالاتی نگاشته است؛ از جمله: «بازخوانی انتقادی ادله‌روایی وحدت وجود» (موسوی، ۱۴۰۳) و «بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود» (موحدی اصل، ۱۴۰۰). اما آنچه در این نوشته بر آن توجه شده و مورد تمسک قرار گرفته، تبیین وحدت شخصیه وجود است و مستمسک روایی اهل عرفان در مورد اثبات آن.

۲. بیان نظریه وحدت شخصی وجود

جهانبینی عرفانی براساس نظام تجلی و ظهور است؛ بدین صورت که حقیقت هستی در ذات خدا منحصر است و فراتر از خدا هر چه هست، تنها نمود، ظهور و تجلی اوست. برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی ماند: «بر مبنای وحدت شخصی وجود چون وجود منحصر در واجب است پس غیر واجب معدوم است، و ... معدوم بودن ممکنات به معنای واجب نبودن آنهاست، نه به معنای نمود نبودن آنها، و وجود بر ممکن جز به نحو مجاز صادق نیست». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰: ۱۰۹).

هر چه که دیده می شود، تجلی و ظهورات است و حقیقت وجود فقط یک واحد شخصی است که هر از گاهی به صورت های مختلف نمود و ظهور می یابد که اگر اصل آن را بخواهیم بدانیم چیست، همان حق است که ظهور یافته است. «نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی وجود حق است و "وحدت وجود" یعنی آنکه "وجود" واحد حقیقی است و وجود اشیا، عبارت از تجلی حق به صورت اشیا است و کثرات مراتب امور اعتباری اند و از غایت تجدد فیض رحمانی تعینات اکوانی نمودی دارند» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۱۲۶).

آنچه خارج را پر کرده، یک وجود واحد شخصی است. اطلاق شدن کثرات به موجودات، به گونه مجاز است نه حقیقت: «در خارج یک شخص از وجود است و بس؛ و بیشتر از یک تشخص محال است که تحقق پیدا کند. ... آری وجود یک واحد شخصی است، بنا به قول عرفای بالله یک تشخص است؛ آن وقت وجودی که در موجودات

مشاهده می‌شود، در واقع وجود حق است که مشاهده می‌شود، نه وجود خود این‌ها؛ این‌ها وجود ندارد» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق[ب]: ۱۳۷-۱۳۸).

از دیدگاه عرفان، تشکیک در ظهور است نه در مظهر و این ظهور است که دارای مراتب است نه خود وجود: «اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌زدایی از حریم آن است، خواه به‌نحو تباین و خواه به‌طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود. ... در وحدت شخصی وجود، هیچ‌گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی که تصحیح شود، ناظر به تعینات فیض منبسط است، یعنی مظاهر واجب متعدّدند، ولی هیچ‌یک از آن‌ها سهمی از "بود" ندارد، چون همه آن‌ها "نمود" هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۰).

نظریه وحدت شخصیه وجود، نظریه‌ای است که بیشتر در عرفان دیده می‌شود؛ بدین معنا که حقیقت وجود به خداوند تعلق دارد و ماسوای او، هستی‌نما هستند: «نظر سوم در وحدت وجود همان نظریه خاص عرفاست و آن این است که وجود، واحد من جمیع‌الجهات و بسیط مطلق است، هیچ کثرتی در آن نیست، ... حقیقت وجود منحصرأً واحد است و او خداست. وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هرچه هست وجود نیست، نمود و ظهور است. ... این است که عارف وجود را از غیر حق سلب می‌کند و غیر حق را فقط نمود و ظهور می‌داند و بس» (مطهری، ۱۳۸۹ق[ب]: ۱۰۲-۱۰۴).

در دیدگاه اهل عرفان، حقیقت وجود، وجود صرفی است که دارای شئون و اطوار است: «حقیقت وجود اصل است، منشأ جمیع آثار است، ... واحد است به وحدت شخصی ... حقیقت وجود و موجود به معنای مذکور عبارت از حق تعالی است که وجود صرف و خالص و واجب، ... پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین است و او حق است. بنابراین درست است که "لا وجود و لا موجود الا الله"، یعنی که جز حق، وجود صرف و موجود راستین نیست؛ نهایت، این حقیقت بحث و این حق واحد را شئون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملابس اسما و اعیان ثابت، ... و موجودات خارجی ظهور می‌یابد و در نتیجه این

ظهور و تجلی و تعین و تطوّر، کثرت پیدا می‌شود و عالم پدیدار می‌گردد. ... وجود حق ذات وجود و وجود راستین است، وجود خلق تجلیات و ظهورات آن، که در اینجا خلق به معنای تجلی و ظهور است. ظاهر واحد است مظاهر کثیر، وحدت در ذات و حقیقت وجود است، کثرت در مجالی و مظاهر آن» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

ابن عربی به عنوان کسی که مبانی عرفان را به صورت مدون بیان نمود، وجود را منحصر در خداوند می‌داند و او را عین موجودات معرفی می‌کند و می‌نویسد: «حق تعالی عین وجود هر موجودی است» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۹۰)؛ و نیز می‌نویسد: «زیرا هیچ غیری و موجودی مگر حق تعالی وجود ندارد» (همان، ج ۱: ۱۱۲). و در جایی دیگر می‌نویسد: «موجودی وجود ندارد مگر خداوند» (همان، ج ۱: ۵۵۱). مهم‌ترین شارح آثار ابن عربی، قیصری است که در مورد وحدت شخصیهٔ وجود بیان می‌کند: «هویت و شخصیت، خود خداوند است که به صورت عیسی تعین یافته است، همچنان که به صورت تمام عالم درآمده است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۶۵). و نیز می‌نویسد: «همانا وحدت وجود، وحدت شخصیهٔ ای است که وجود و موجودی جز او نیست و وجود ممکنات، ظهور و شئون و نسبت‌ها و اعتبارات اوست» (همان: ۲۷).

حاصل اینکه آنچه به عنوان وحدت شخصیهٔ وجود بیان می‌شود، به این مطلب اشاره دارد که آنچه متن هستی را پر کرده، وجود حق تعالی است که هر لحظه به شکلی، تجلی و نمود پیدا می‌کند. وجود، منحصر در خداوند است که به شئونات و تجلیات مختلف نمود و بروز پیدا می‌کند.

۳. توحید اصل رکن ادیان الهی

توحید مهم‌ترین و اساسی‌ترین اصل از اصول ادیان الهی است. اولین کلام و آموزه‌های پیامبران الهی در تبلیغ، معرفی و شناخت خداوند قادر خالق بی‌نقص است. سایر عقاید دینی با توجه به اصل توحید و معرفت نسبت به آن قابل تبیین است. مبارزه با شرک و بت‌پرستی و دعوت به سوی عبودیت پروردگار سرلوحهٔ رسالت پیامبران قرار داشته است. کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین اصل در جهت شناخت و کسب معرفت، اصل توحید

است که برداشت غلط و ناصحیح نسبت به آن انسان را در وادی گمراهی و ضلالت می‌کشاند.

مطالبی که تاکنون به‌عنوان سخن اهل عرفان بیان شد، در تناقض با بیانات شریعت است و این مطالب از شریعت به دست نمی‌آید. در شریعت آنچه بیان می‌شود، توحید است نه وحدت وجود یا وحدت شخصیه وجود. در شریعت بیان می‌شود که حق تعالی وجود دارد و مخلوقات نیز وجود دارند. وجود هر دو حقیقی و واقعی است؛ بدین معنا که نسبت مخلوقات با حق تعالی، نسبت خالق و مخلوقی است و مخلوق دارای ابتدای وجودی است ولیکن خالق ابتدای وجود ندارد. مخلوقات، تجلی و ظهور خالق نیستند و این خالق نیست که در هر لحظه به شکلی تعیین پیدا می‌کند. در اینجا لازم است تا توحید از منظر قرآن، روایات و عرفان مورد تبیین قرار بگیرد تا دانسته شود که توحید اهل عرفان با توحید نصوص دینی سازگاری ندارد.

۴. توحید از منظر قرآن و اهل بیت

در قرآن این نکته مطرح شده است که پایه دعوت همه پیامبران و موضوع اصلی وحی به آنان، اعلان یکتایی خدا بوده است. خداوند یگانه‌ای است که ترکیب از اجزا و اوصاف مخلوقات در او راه ندارد؛ زیرا وجود هر مرکبی محتاج به اجزاست و وجود محتاج، محال است بخشنده وجود به خود و به غیر باشد؛ لذا مکان ندارد و اوقات بر او سپری نمی‌گردد. همچنین در خداوندی و صفات نیز شریک و هم‌تا ندارد. قرآن کریم می‌فرماید: «بگو او خدای یکتاست» (اخلاص: ۱).

در معارف انبیا و اهل بیت (ع) خداوند موجودی است که هستی را آفریده است و از حیث وجود با اشیا هیچ سنخیتی ندارد، از خلق جداست و خلش نیز از او جداست؛ اما نه جدایی مکانی بلکه جدایی ذات و سنخیت وجود آن‌ها از یکدیگر متمایز است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «سپاس برای خدای یگانه و یکتا و بی‌نیاز و تنهاست که مخلوقات را از چیزی خلق ننموده است. تنها با قدرتی آفریده که به سبب آن از اشیا جدا شده و اشیا از او جدا شده‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۴).

لازمه تنزیه خدا از هر وصفی، این است که هرچه در مخلوق گفته می‌شود، به او نسبت ندهیم؛ بنابراین هرچه در مخلوق یافت می‌شود در خالق یافت نمی‌گردد. امام رضا(ع) فرمودند: «پس هرچه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هرچه در خلق ممکن باشد در آفریننده‌اش ممتنع است. حرکت و سکون بر او جاری نشود، و چگونه بر او جاری شود آنچه آن جناب آن را جاری ساخته، یا به سویش برگردد آنچه او آن را آغاز فرموده است؛ در آن هنگام ذاتش متفاوت شود و کنهش دارای اجزای متفاوت می‌شد و معنی‌اش از ازل امتناع ورزد و آفریننده را معنی‌ای غیر از آفریده‌شده نباشد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۴۰). لذا می‌توان گفت که یکی از دلایل رد بر وحدت شخصیه وجود این است که بین حق و بنده تفاوت بنیادین وجود دارد؛ بدین معنا که هیچ‌گونه سنخیت و شباهتی بین وجود این دو وجود ندارد. ذات و اوصاف مخلوق با ذات باری تعالی تفاوت دارد. مخلوق یعنی موجودی که مکان‌مند است و دارای اجزا می‌باشد، محدود است ابتدای وجودی دارد؛ درحالی‌که خالق برخلاف آن است.

حقیقت ذات خداوند مباین و مخالف با حقیقت ذات مخلوقاتش است. اگر حق تعالی مباین با مخلوقات نباشد، به دلیل هم‌سنخ بودن با مخلوقاتش محدود و متصف به صفات آنها می‌گشت. امام رضا(ع) می‌فرماید: «جدایی خدای تعالی از مخلوقاتش به جدایی اوست از حقیقت آنها ... ذات [و حقیقت و نهایت] او جداکننده بین او و خلقش است» (همان: ۳۶).

۵. توحید از منظر عرفان

رکن اصلی در تصوف و عرفان بر مبانی وحدت وجود، به‌خصوص وحدت شخصی وجود، استوار است. در عرفان نظریه وحدت وجود در آثار ابن عربی با روشنی بیشتری نسبت به گذشتگان مطرح شد و شارحانی مانند قیصری، قونوی، جامی، حیدر آملی، ابن ترکه و ملاصدرا به آن پرداخته‌اند. نظریه وحدت وجود را می‌توان محوری‌ترین مفهوم در عرفان دانست (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۲۱۲۶-۲۱۲۹). در بیان توحید عرفانی بیان شده است که «توحید نزد آنها [عرفا] معنی دیگری دارد. توحید آنها وحدت

وجود است؛ توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل [حرفی و غیراصیل] پیدا می کند. در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود، از خودش فانی می شود و به خدا می رسد» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰۸). جهان بینی عرفان براساس وحدت وجود است: «محور جهان بینی عرفانی "وحدت وجود" است» (مطهری، ۱۳۸۹ [ب]: ۹۳).

اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۸۲). در دار هستی وجود عینی دیگری غیر از خداوند وجود ندارد تا دومی ای او محسوب شود: «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 خداست 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 که نظام هستی یک شخص است و آن خداست که خدایی می کند» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۷۴).

عرفا مدعی هستند که توحید واقعی فقط در عرفان یافت می شود و به معنای وحدت شخصیه وجود است. در توحید عرفانی بیان می شود که وجود حق تعالی وجودی واحد است، اما دارای مظاهر و تجلیات مختلف است. وجود منحصر در حق تعالی است و مخلوقات (ممکنات) وجودی ندارند که در مقابل و به ازای وی قرار بگیرند. مخلوق بویی از وجود نبرده است: «توحیدی که لاریب فیه و کمال توحید است و از طرو هرگونه دغدغه مبری و منزّه است، کمال را است که براساس رصین وحدت حقه حقیقیه ذاتیه یعنی وحدت شخصیه وجود ذومظاهر است که ان الوجود حقیقه واحده لیس فیها تعدد اصلاً» (همو، ۱۳۷۹: ۵۲).

۶. شواهد اثبات روایی وحدت شخصیه

اهل عرفان ادعا می کنند که برخی از روایات، با مضامین مختلف بر وحدت وجود و

وحدت شخصیهٔ وجود دلالت دارند و در این روایات، تصریح شده که خداوند غیری ندارد و کسی جز او نیست و بدون نیاز به ضمیمه شدن قراین، به دلالت مطابقی بر وحدت شخصیهٔ وجود دلالت می‌نماید؛ برخی از اقسام این روایات عبارت‌اند از: روایات دال بر نامتناهی بودن خداوند، روایات دال بر حضور خداوند در همه جا و همه چیز، روایاتی که بیانگر سنخیت حق تعالی با اشیا هستند.

این نکته در مورد دیدگاه اهل عرفان در مورد صحت و سقم روایات نباید از یاد برود که در نظر اهل عرفان اگر روایتی با مکاشفه توافق داشته باشد مورد قبول است، اگرچه سندش در نزد فقها و محدثین ضعیف باشد و اگر حدیثی با مکاشفه آنان موافق نباشد مورد قبول نیست اگرچه سندش صحیح اعلائی باشد؛ دلیلش این است که آنان در مکاشفه از خود رسول اکرم(ص) صحت و سقم حدیث را جویا می‌شوند و از آن حضرت معارف را می‌شنوند، دیگر احتیاجی به علم رجال و درایه و بحث‌های سندی ندارند، درحالی‌که این بیان با اساس شریعت و کلام فقها سازگاری ندارد؛ بدین علت که صحت یک روایت باید دانسته شود تا براساس آن، حکم صادر شود: «چه بسا حدیثی که از نظر رواتش صحیح می‌باشد؛ اما برای کسی که مکاشفه نموده و از خود پیامبر اکرم(ص) [در مکاشفه‌اش] سؤال کرده و آن حضرت، انکار نموده است و به مکاشفه‌کننده گفته است که من این سخنان را نگفتم و بر طبق آن حکم نکرده‌ام؛ پس ضعف این روایت دانسته می‌شود و عمل کردن بر طبق این روایت را براساس بینه‌ای که از جانب خداوند است [یعنی مکاشفه‌ای که کرده است] ترک می‌کند؛ هرچند که اهل حدیث به آن روایت به‌خاطر صحت سلسله سند راوی عمل می‌کنند. درحالی‌که در واقع چنین نمی‌باشد [و عمل کردن به آن روایت، صحیح نیست]» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۵۰).

از نظر مسلک وحدت وجود، سخن هرکس که اهل مکاشفه نباشد مردود است: «و بدان اینکه ذات حق تعالی به‌لحاظ عقلی، بسیط است [و] تمامی اشیا است، امر حق و لطیف و پیچیده‌ای است؛ لکن به‌علت پیچیدگی‌اش برای هیچ‌یک از فلاسفهٔ مسلمان و غیر آن‌ها، [درکش] میسر نیست... زیرا تحصیل همانند این چنین اموری ممکن نیست

مگر با قوه مکاشفه... هنگامی که ذوق تام و کشف صحیحی نباشد، کسی نمی‌تواند به ملاحظه حالات حقیقت وجود دست یابد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۹).

۷. روایات دال بر نامحدود و نامتناهی بودن خداوند

یکی از براهین وحدت وجود و وحدت شخصیه این است که وجود حق تعالی نامحدود و غیرمتناهی است و وجود نامتناهی مجالی برای غیر نمی‌گذارد، و فرض شیء دومی که در عرض و یا در طول آن قرار گیرد خطاست. در حاشیهٔ اسفار آمده است: «مراد از نامتناهی این است که محدود به حدی نمی‌باشد، زیرا حد شیء غیر از آن است و هر غیری که برای حقیقت وجود فرض شود، ذاتی باطل دارد؛ پس وجود حق تعالی حدی ندارد پس او مطلق نامحدود است. هرآنچه که برای حق دوم فرض شود، به اول بازمی‌گردد، زیرا حدی برای حق وجود ندارد تا موجب تمایز و جدایی [بین حق تعالی و آن موجود دوم] گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴).

برخی از روایات دلالت می‌کند بر آنکه خداوند نامتناهی است. نامحدود و نامتناهی در عرفان به معنای آن گرفته می‌شود که خداوند بی‌نهایت و بدون پایان است و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. توصیف حق تعالی به این وصف، مستلزم این است که خداوند متعال در حیطهٔ امور مقداری قرار بگیرد و نهایت تفاوتش با سایر اشیای مقداری در این است: آن‌ها انتها و مرزی برایشان متصور است ولی حق تعالی نهایتی برایش فرض نمی‌شود. برخی از این احادیث عبارت‌اند از: امام رضا (ع) فرمودند: «وَمَنْ قَالَ إِلَى مَ فَقَدْ نَهَاهُ وَمَنْ قَالَ حَتَّى مَ فَقَدْ غَيَاهُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۵۱)؛ و هرکه بگوید: حدش تا کجاست؟ برای او نهایتی فرض کرده است؛ و هرکس بگوید: تا چه زمانی خواهد بود؟ برای او غایت [و انتهای] قرار داده است.

احاطهٔ وجودی حق تعالی سبب می‌شود که تمام وجودها فانی شوند: «وجودش بالصرافه است و سعه و احاطهٔ وجودی او تمام وجودها را مضمحل و مندک و فانی نموده است؛ و در دعا نیز وارد شده و روایت هم دلالت دارد که واحد لا بعدد (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۶۹)» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق [ب]: ۱۴۲).

نفی وحدت عددی حق تعالی به معنای این است که او دارای وجودی صرف است و وجود هر موجودی را در آن باید یافت. غیر از وجود حق تعالی وجود دیگری تحقق ندارد: «اخباری که بر نفی وحدت عددی از خداوند دلالت می‌کنند، تصریح دارند که وجود او صرف بوده، فاقد هیچ وجودی نیست؛ چراکه در این صورت، باید وجودی غیر وجود او باشد که به معنای واقعی کلمه موجود باشد. روشن است که در این صورت، آن دو، یعنی خداوند متعال و موجود دیگر قابل شمارش خواهند بود. حاصل آنکه چون وحدت عددی از حق تعالی نفی می‌شود، پس هیچ وجودی جز او تحقق ندارد، مگر آنکه قوام ذاتی به وجود حق تعالی داشته باشد» (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۸).

این قبیل روایات، دلالت بر عدم تجزّی حق تعالی دارند؛ بدین بیان که حق تعالی واحد غیر عددی است و همانند اطلاق واحد در مخلوقات نیست که اگر به مخلوقی اطلاق واحد می‌شود و به عنوان مثال گفته می‌شود که زید، یک نفر است، معنایش این است که فرد دوم و یا افراد دیگری نیز می‌توان برای آن در نظر گرفت؛ بلکه واحد بودن حق تعالی بدین معناست که در حقیقت ذات و اوصاف، منفرد و تنهاست؛ لذا بین او و مخلوقات، مباینت وجود دارد.

اطلاق "واحد" هم در مورد خداوند و هم در مورد خلق به کار می‌رود؛ اما اطلاق "واحد" در مورد مخلوقات، اعتباری است؛ زیرا هر مخلوقی همانند انسان، از مجموعه اجزا تشکیل شده است که به این اجزا روی هم، اطلاق فرد می‌شود؛ اما اطلاق "واحد" در مورد خداوند بدین معناست که خداوند واقعی است که اصلاً جزء نداشته، و ذاتی است که قابل تعدد و تکرّر و قبول زیاده و نقصان و داشتن دوم و سوم نیست؛ لذا هیچ شباهتی به مخلوقات ندارد. راوی از امام رضا(ع) می‌پرسد: خداوند یکتای بی‌مانند است و هیچ شبیه و نظیری ندارد، در حالی که هم خداوند واحد است و هم انسان واحد است، آیا این دو در وحدانیت شبیه هم نیستند؟! امام(ع) در جواب فرمودند: «همانا تشبیه، تنها از جهت معانی می‌باشد اما تشبیه از جهت اسامی، هر دو یکی است و آن‌ها بر مسمی [صاحب‌نام] دلالت کنند. اگرچه به انسان واحد گفته می‌شود، اما منظور این است که

انسان هیکل واحدی است و دو تا نیست و حقیقت وجود انسان واحد نیست؛ زیرا اعضای او مختلف اند و او آمیخته از رنگ‌های متفاوت است؛ ... پس انسان تنها در اسم واحد است و در معنی یکی نیست و خدای جل جلاله، او یگانه است و جز او یگانه‌ای نیست... پس انسان مصنوع و مخلوق و مرکب از اجزای مختلفه و عناصر پراکنده است، جز اینکه این‌ها جمع شدند و یک چیز مرکب [به نام انسان] تشکیل دادند [که به او واحد گفته می‌شود]» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۱۹).

۲. برخی از روایات دلالت می‌کنند که بین حق تعالی و مظاهرش حجابی نیست مگر خلش؛ بدین علت که وجود او بی‌نهایت است. می‌توان حجاب‌ها را از بین برد تا به معدن عظمت الهی رسید:

۱. امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: «در میان او و آفریدگانش حجاب و پرده نیست غیر از خلش. خداوند پروردگار بود در هنگامی که هیچ پروریده نبود و معبود بود در زمانی که عبادت‌کننده نبود» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۰۹).

نادیده گرفتن تعینات، سبب می‌شود تا به وجود مطلق برسیم: «میان حق متعال و میان مخلوقاتش هیچ فاصله‌ای و بعدی و حجابی وجود ندارد غیر از نفس تعین مخلوقات. از وجود متعین اگر تعین را برداری هیچ باقی نمی‌ماند مگر وجود مطلق؛ و آن عبارت است از وجود حق سبحانه و تعالی. چون مرجع تعین امری است عدمی و اعتباری لهذا: لیس فی العالم إلا الوجود المطلق و البسیط و البحت و الصرف و هو الحق تعالی شأنه و علا مجده. وجود اندر همه اشیا ساری است/ تعینها امور اعتباری است» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق [الف]، ج ۲: ۱۳۳).

۲. امام کاظم(ع) فرمودند: «لَیْسَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَیْرُ خَلْقِهِ اِحتِجَابٌ بِغَیْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَرَّ بِغَیْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۷۹)؛ در میانه او و خلش حجابی نیست غیر از خلش که آن را آفریده و در پرده رفته است، بدون حجابی که محجوب باشد و پنهان‌شده بی‌پرده که مستور باشد.

خداوند از شدت ظهورش، مخفی است و توهم می‌کنیم که در خفاست و ظهور ندارد و به دنبال او هستیم و می‌گوییم خداوند کجاست: «همانا این روایت بین "ظهور" خدای تعالی به اشیا و "استتار" او به همان اشیا جمع نموده است و این یک معنای لطیفی است که بازگشتش به این است که "خفا" و نهانی خداوند از شدت "ظهور" و پیدایی اوست» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۴).

این قبیل روایات دلالت بر نفی وجود غیر در کنار وجود خداوند می‌کنند؛ یعنی غیر از او وجودی تحقق ندارد؛ بلکه آنچه توهم می‌شود که وجود بر آن صادق است، در مرتبه تجلی و ظهور وجود حق تعالی هستند که هیچ‌گاه از متجلی جدا نیستند. «اگر خواستی آن کسی را که با تو و درون توست قبل از اینکه تو چیزی را بفهمی او می‌فهمد که چه چیز را می‌فهمی. اگر خواستی او را ببینی خود را نبین. بین او و تو، تو فاصله و حجابی. در اینجا بحث از حجاب مادی نیست که محجوبی باشد و محجوب‌عنه و حاجبی، بلکه محجوب خود حاجب است. حجاب و ساتری غیر از محجوب نیست؛ اما خود این حجاب مستور است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۱۲).

برخی از نکاتی که در مورد روایات ذکر شده، عبارت‌اند از: ۱. آن‌که به حقیقت نفس خود پی ببرد و نفس خود را به مخلوقیت، ترکیب، کثرت، نقص، جهل و عجز بشناسد، خدا را به خالقیت، منزّه بودن، عالم و قادر می‌شناسد؛ لذا بایستی با ایمان قلبی به عظمت حق تعالی نظر داشته باشیم؛ ۲. روایت حجاب نبودن بین حق تعالی و خلق به‌جز خود خلق بدین معنا اشاره دارد که بین خلق با خالق، غیریت وجود دارد و حقیقت خالق غیر از حقیقت مخلوق است. حجاب به این معناست که خدا و خلق، دو حقیقت‌اند؛ نه حاجبی که اشیا نسبت به یکدیگر دارند، که به معنای غایب بودن چیزی از چیزی دیگر است که این معنا از لوازم و از صفات مخلوقات است. چنین حاجبی نسبت به حق و موجودات در کار نیست؛ ۳. از این مطلب که حجاب بین خدا و خلق، همان خلق است، به این معنا اشاره دارد که اوصاف مخلوقات را ببین، خالق برخلاف آن است؛ خداوند در جایی پنهان نشده است، در مکان جای ندارد، در پس پرده مخفی نیست تا به دنبال او

باشی، بلکه خلق نموده است.

نوع و سنخ وجودی مخلوق با خالق متفاوت است؛ بدین معنا که مخلوق دارای اجزا است، و در مکان، جا می‌گیرد و زمان بر او می‌گذرد، ابتدای وجودی دارد؛ اما خالق دارای اجزا نیست و در مکان جا ندارد و زمان بر او نمی‌گذرد. امام باقر(ع) فرمودند: «هرچه که در توهمت درآید، خدا جز او باشد، چیزی مانند او نیست و او هام او را درک نکنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۲).

۳. امام صادق(ع) می‌فرماید: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ فَمَا قُدَّ مِنْ الْعُبُودِيَّةِ وَجِدَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ وَ مَا خَفِيَ عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ أَصِيبَ فِي الْعُبُودِيَّةِ» (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق: ۷)؛ عبودیت جوهره‌ای است که کنش ربوبیت است. هر صفتی که در عبودیت نباشد، در ربوبیت موجود می‌باشد و هر صفتی که در ربوبیت مخفی است، راه به آن صفت می‌توان برد در عبودیت.

اگر حجاب‌های عبودیت که حقیقت را پوشانده کنار بزنیم، به ربوبیت و حقیقت وجود نائل می‌شویم. در عبودیت توهم و خیال وجود داشتن و من بودن را گم کرده‌ایم که باید آن را در ربوبیت بیابیم؛ لذا یک وجود استقلالی پیدا می‌شود و آن ربوبیت حق است. «مراد از ربوبیت (که مصدر جعلی است) ظهور صفات حق تعالی است در بنده به سبب بندگی‌اش؛ پس بنده در این هنگام متصف به ربوبیت می‌شود یعنی عمل رب را انجام می‌دهد بدین معنا که اعمال خداوند در وی ظاهر می‌شود، و در این هنگام چه بسا بنده، آن افعال ربوبی را به خودش نسبت می‌دهد» (کربلایی، بی تا، ج ۲: ۳۳۷).

برخی از نکات در مورد این روایت عبارت‌اند از: ۱. در کتب معتبر روایی نیامده و زائده افکار صوفیانه است؛ لذا قابل صحت‌سنجی نیست و نمی‌توان اعتقاد خویش را براساس آن بنا نمود. در کتاب مصباح/الشریعه آمده که از کتب نامعتبر است و تمسک به آن صورت نمی‌گیرد؛ ۲. این روایت بدون ذکر سلسله سند روایت بیان شده است و مشخص نیست که راویان آن چه کسانی هستند.

تباین ذاتی بین خالق و مخلوق وجود دارد و هیچ‌چیزی همانند او نیست و اوصاف او با اوصاف مخلوقات تفاوت ریشه‌ای و بنیادی دارد. امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: «خداوند با آفریدگان متباین است؛ پس چیزی شبیه او نیست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۲).

نتیجه آنکه حق تعالی دارای حد نیست؛ یعنی قابل تقدیر و اندازه‌گیری نیست و کمی و زیادی از او منتفی است (متجزی نیست) ولیکن ممکنات محدود به حدودند و خالق تعالی منزله از این امور است؛ پس تباین بین او و مخلوقاتش امری ضروری است. امام جواد(ع) می‌فرماید: «هرچیزی جز خداوند یگانه، قسمت‌پذیر است. خداوند یکتا، واحد است؛ نه جزءبردار است و نه در تصوّر قابل انقسام به کمی و زیادت است؛ [زیرا] هرچیزی که پذیرای قسمت و جزء باشد، یا در تصوّر، کمی و زیاد را بپذیرد، مخلوق است و دلالت دارد که او را خالق می‌باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۱۶).

سخن پایانی: نامحدود و نامتناهی در روایات بدین معناست که حق تعالی از مخلوقات، تخصّصاً خارج است؛ زیرا مخلوقات دارای حلدند، یعنی دارای امور کمی و مقداری هستند ولی خداوند متعال منزله از این احکام است.

۸. روایات دال بر معیت و حضور خداوند در همه‌جا و همه‌چیز

برخی از روایات حکایت از حضور خداوند متعال در همه‌جا و همه‌چیز می‌نماید و نشان می‌دهند که خداوند همراه همهٔ اشیا است؛ برخی از این روایات عبارت‌اند از: ۱. امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: «إِنَّهُ لِكُلِّ مَكَانٍ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَّانٍ وَمَعَ كُلِّ إِنْسٍ وَجَانٍّ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۹)؛ خدا در همه‌جا، و در هر لحظه، و هر زمان، با انسان و جن است.

در توضیح و استدلال به روایت مذکور آمده است: «این چنین نیست - همان‌گونه که خصم گمان کرده است - که معیت علم حق تعالی مراد باشد... زیرا مشاهدهٔ ذات مطلق حق تعالی، اقتضا نمی‌کند مگر اینکه در همه‌جا باشد... و احاطهٔ او به هر مکانی، به ذات و وجود [حق تعالی] می‌باشد» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۰۵-۳۰۶).

حضور حق تعالی با اشیا، معانی مختلفی دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. اشیا در احاطه سلطنت و قدرت حق تعالی می‌باشد و همه چیز در حیطه قدرت حق تعالی قرار گرفته است؛ ۲. انسان وقتی که حق تعالی را ناظر و مطلع بر اعمال خویش بداند، بهتر و بیشتر سعی در به جا آوردن آنچه مرضی رضای اوست می‌کند؛ لذا معیت خداوند به نوعی کنایه است از آگاهی و علم حق تعالی در خصوص اعمال و رفتار مخلوقات.

عدم سنخیت و تشابه حق تعالی در جمیع جهات با مخلوقات جریان دارد. امام صادق(ع) خدا را این گونه معرفی می‌فرماید: «چیزی است برخلاف هرچیز دیگر که دیدی و درک کردی، گفته مرا به این برگردان که یک معنایی اثبات می‌کند و می‌فهماند که او چیزی است واجد حقیقت هستی جز اینکه جسم نیست، صورت نیست، محسوس نیست، قابل ستایش نیست، در حواس خمسہ نیاید، اوهام درکش نکنند، گذشت روزگاراها از او نکاهد و گذشت زمان‌ها او را دیگرگون نسازد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۱).

۲. پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «لَوْ دَلَّيْتُمْ بِحُجَلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ» (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۴۰)؛ اگر ریسمانی را به پایین ترین نقطه زمین فروبرند، بر خدا فرود می‌آید.

خداوند در عین بساطت، همه اشیا است و هیچ شیئی از او خالی نیست؛ ازاین رو در اعماق زمین و پست ترین نقاط آن نیز خداوند حضور وجودی دارد و آن نقاط را پر کرده است. «انسان اگر به آسمان صعود کند، به او رجوع می‌کند و اگر به زمین فرورود، بر او وارد می‌شود... هر جا که باشید او با شما خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۹۲).

برخی از نکات در مورد این روایت عبارت‌اند از: ۱. این عبارت در کتب معتبر روایی امامیه موجود نیست و فقط در کتب عامه یافت می‌شود (سیوطی، بی تا، ج ۶: ۱۷۰)؛ ۲. در کتاب مورد نظر نیز بدون ذکر سلسله سند روایت بیان شده است.

۳. برخی از روایات اشاره دارند که خداوند همه جا را پر کرده است: امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: «فَسُبْحَانَكَ مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ بَايَنْتَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقِدُكَ شَيْءٌ»

(مسعودی، ۱۳۸۴: ۱۲۸)؛ منزهی خدایا [از هر عیب و نقصی]. [از سویی] همه‌جا را پر کرده‌ای و [از سوی دیگر] از همه [متفاوت و] جدایی، فقط تو هستی که هیچ موجودی تو را گم نمی‌کند.

از روایت مذکور، بسیط الحقیقه کل الاشیاء (حق تعالی حقیقتی بسیط دارد که همهٔ اشیا است) به دست می‌آید: «غرض این است که آنچه حکمای الهی در شأن وجود صمدی حق سبحانه فرموده‌اند که "بسیط الحقیقه کل الوجودات و لیس بشیء منها" اصطلاح و تعبیری است که از این‌گونه روایات مذکور استفاده شده است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۴).

وجود حق تعالی همهٔ اشیا را پر کرده و چیزی فاقد او نیست. این جملات تنها با مبنای وحدت شخصیهٔ وجود سازگار است: «ما در دعای کمیل می‌خوانیم: "وَبِاسْمَائِکَ الَّتِي مَلَأْتَ ارْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ" اسماء الهی ارکان همهٔ اشیا را پر کرده است؛ یعنی در هر چیزی شما هر کمالی و هر جلالی و هر جمالی و هر قوتی و هر عظمتی و هر جلوه‌ای که می‌بینید، اگر دیدتان دید توحیدی باشد، می‌بینید همان هم مظهري از جلوهٔ حق، کمال حق، جلال حق و جمال حق است» (مطهری، ۱۳۸۹ [الف]: ۲۱۰).

ظهورات و تجلیات خداوند در واقع همان اسامی او هستند. حق تعالی به واسطهٔ اسماء خود در اشیای عالم، ظهور کرده است: «اسم‌های حقیقی خدا، یعنی ظهورات و تجلیات حق، تاروپود هر شیئی را پر کرده‌اند و تمام اشیای عالم، همه مظاهر حق‌اند و خداوند با اسما و صفات خود در آن‌ها ظهور کرده است. از این‌رو، همهٔ عالم آیات و نشانه‌های خدا و محل جلوه‌گری اویند. ... باید در دل تعینات حق مطلق دیده شود و گر نه تجلی و جلوه و ظهور او نخواهند بود و مقیدات و متعینات آن مطلق به شمار نخواهند آمد» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴: ۲۹۰).

برخی از پاسخ‌هایی که می‌توان به اهل عرفان در مورد استناد به این قبیل روایات داد این است که: ۱. تفسیر قائلین وحدت شخصی وجود از این قبیل روایات، مستلزم اسناد صفات ممکنات به ذات حق تعالی خواهد بود؛ زیرا در صورتی که بگوییم ذات حق

تبارک و تعالی همه جا را پر کرده است، اسناد محدودیت، تجزّی، احتیاج به مکان و زمان دار بودن به ذات حق تعالی لازم می آید؛ ۲. سلطنت و قدرت خدای متعال بر همه چیز سیطره دارد و او به همه چیز داناست و ذات او مباین با تمامی اشیا است و هر کس او را بخواند و دست نیاز و حاجت به سوی او بردارد، او را سریع الاجابه می یابد. ادله تباین بین خالق و مخلوق در باب توحید، اصل و اساس هستند؛ بدین معنا که در ذات و صفات بین خالق و مخلوق تباین حاکم است و ذات قدوسش منزّه از همه اوصاف مخلوقات است؛ ۳. فقره «مَلَأْتُ كُلَّ شَيْءٍ» را نباید بر ذات حمل کرد؛ زیرا در ادامه روایت آمده است: «بَايَنْتُ كُلَّ شَيْءٍ»؛ بدین معنا که با همه اشیا مباین است؛ اگر ذات الهی همه چیز را پر کرده باشد، تباین بی معنا می گردد.

پرسش: متعلق «مَلَأْتُ» اگر ذات نیست پس چه امری می تواند باشد؟ پاسخ: آن چیزی که همه اشیا را پر کرده، عبارت است از حجیت اهل بیت (ع)، عظمت، رحمت، سلطنت و سیطره حق تعالی؛ نه ذات قدوسش که منزّه از خصوصیات امکانی است. اگر به روایات دیگر مراجعه شود می توان متعلق «مَلَأْتُ» را یافت؛ در ادعیه وارد شده است: «عظمت همه چیز را پر کرده است» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۴۷۳). امام رضا (ع) فرمودند: «به عظمت و بزرگواری ات که همه چیز را پر کرده و به علمت که به هر چیزی احاطه دارد» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۹۵). امام زمان (عج) فرمودند: «پس به واسطه اهل بیت پر شده است [حجّت بر] آسمان و زمین، تا آنجا که [توحید حقیقی] ظاهر شد، که خدایی جز تو نیست» (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۸۰۴).

۴. حق تعالی به اشیا نزدیک است بدون چسبیدن به آنها و دور است بدون جدایی از آنها. امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «به اشیا نزدیک است بدون اینکه چسبیده باشد، و دور است از اشیا بدون جدایی از آنان» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۸).

بعد از نقل چندین حدیث از جمله حدیث مذکور آمده است: «از تعمق و تدبّر در احادیث یادشده دانسته می شود که بینونت حق سبحانه از خلق بینونت وصفی است مثل بینونت شیء و فیء، نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء. یعنی به صفت قهر و

قدرت از آن‌ها جداست نه از آن‌ها جدا باشد، ... و اهل معرفت از این معنی لطیف تعبیر کنند به توحید صمدی، و نیز به بسیط الحقیقه کل الاشیا» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۸).

این قبیل روایات در مقام نفی تشبیه بین صفات الهی و اوصاف بندگان هستند؛ بدین معنا که حق تعالی به همه چیز نزدیک است، یعنی تمامی موجودات در احاطهٔ علم و قدرت الهی هستند و درعین حال، دور است؛ یعنی خصوصیات ممکنات را - که نزدیکشان به معنای چسبیدن و اتصال است و دور بودنشان به معنای فاصلهٔ زمانی و مکانی است - ندارد.

حق تعالی در ذات و صفات، مباین و متمایز از مخلوقات است. امام باقر(ع) می‌فرماید: «همانا خداوند متعال جدا از خلق خویش و خلق او جدا از خداوند می‌باشند و هرچیز که نام شیء بر آن توان نهاد، مخلوق است به‌جز خداوند عزوجل» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۸۲).

حق تعالی بدین علت که خالق است، مباین و متمایز از مخلوقات است. هرچه در خلق باشد، در خالق و آفرینندهٔ آن نیست؛ بدین علت که مخلوق، حقیقتی دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان است و خالق متعال، ذاتی فراتر از داشتن مقدار و اجزاست. امام صادق(ع) می‌فرماید: «خالق همه چیز را نمی‌سزد مگر اینکه مخالف با همه چیز، و متعالی از وجود همهٔ اشیا باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۱۴۸).

۵. امام صادق(ع) فرمودند: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۵۴)؛ خدا بود و هیچ چیز با او نبود.

حق تعالی همان گونه که قبل از تجلی به صورت مظاهرش بود، الان نیز همان گونه است و مظاهر نمود وی هستند و بویی از بود نبرده‌اند: «اعیان موجودات - که نبوده‌اند و خدا بود و هیچ چیز با او نبود - بر حالت اصلیِ عدمیت خویش باقی هستند؛ پس همان گونه که حق تعالی بود و چیزی با او نبود، همچنین اشیا بر آنچه بوده‌اند باقی هستند» (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۴۴).

وقتی که عارف به مقام فنا برسد، غیر از خدا را نمی‌بیند: «عارفی که به این مقام [مقام فنا] رسیده است در جواب "خدا بود و هیچ چیز با او نبود" گفته است الان نیز این چنین است. زیرا با او، غیری را مشاهده نمی‌کند و این از شدت کمال فناست» (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۴۲۷).

در مورد روایت چند نکته وجود دارد: ۱. بدون ذکر سلسله روایت ذکر شده است؛ ۲. مؤلف این کتاب شیخ حر عاملی در قرن یازدهم قمری است و قبل از ایشان به مضمون این روایت، روایتی یافت نشد؛ ۳. در صورتی که چنین روایتی وارد شده باشد، معنای صحیح آن این است که فقط ذات حق تعالی قدیم است و اشیا دارای ابتدای وجودی و حادث‌اند؛ ۴. روایاتی دیگری وجود دارد که در کتب روایی آمده است، ولی بیان دیگری دارند - یعنی بر احداث اشیا دلالت می‌کنند - و بر مراد عرفا دلالت نمی‌کنند: راوی از امام صادق(ع) در مورد اختلاف مردم راجع به حادث یا قدیم بودن قرآن سؤال می‌کند و امام می‌فرماید: «خدای عزوجل بود و هیچ چیز غیر از خدا نبود نه معروف [همانند قرآن] و نه مجهول» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۲۷). فردی از امام باقر(ع) در مورد خلقت موجودات و اینکه آیا ابتدای وجودی دارند یا اینکه همیشه با خدا بوده‌اند، سؤال کرد؛ امام(ع) فرمودند: «خدا بود و چیزی با او نبود؛ پس آن چیزی را که همه چیزها از آن‌اند، خلق فرمود و آن آب است» (همان: ۶۷).

۹. روایات دال بر سنخیت

روایاتی که دال بر سنخیت بین خالق و مخلوق می‌کنند عبارت‌اند از:

۱. عمده‌ترین حدیثی که در این بخش از روایات مورد استناد واقع شده، روایت خلقت آدم به صورت الهی است: «و فی الحدیث عنه صل الله علیه وآله: ان الله عزوجل خلق آدم علی صورة الرحمن و فی رواية اخرى ان الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرحمن و اخرى: ان الله عزوجل خلق آدم علی صورة و اخرى ما خلق الله شیئاً أشبه به من آدم» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۰۴)؛ خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید. و در روایتی است که خداوند آدم و اولادش را بر صورت رحمن آفرید و در دیگری آمده

است: خداوند آدم را به صورت [خودش] آفرید. و در دیگری آمده است: خداوند چیزی را که شبیه‌تر از آدم به او باشد، نیافریده است.

عالم به تمامی اجزایش، به‌طور تفصیلی، صورت حق تعالی است. انسان کامل، به‌طور اجمالی، صورت حق تعالی است: «نزد محققین [از عرفا]: صورت عبارت از حقایق مجردة غیبیه که به تعقل درنیاید؛ و ظهور پیدا نکند مگر به آن صورت. و صورت خداوند، عبارت است از وجودی که متعین است به جمیع تعیناتی که به‌واسطه آن تعینات، محل صدور افعال کمالیه و آثار فعلیه در خارج می‌گردد» (کربلایی، بی‌تا، ج ۳: ۳۶۶).

برخی از اشکالاتی که به این بیان وارد شده است، عبارت‌اند از: ۱. این روایات در کتب روایی شیعه به این صورت اجمالی وجود ندارد؛ ۲. این مقداری که به‌عنوان روایت ذکر شده است، تمام حدیث نیست، حدیث را تقطیع کرده‌اند؛ اصل روایت بدین قرار است: راوی می‌گوید به امام رضا(ع) گفتم: ای فرزند رسول خدا، مردم روایت کرده‌اند که رسول خدا فرمود: خداوند آدم را به شکل خودش آفریده است؟ فرمود: «خدا بکشدشان. اول حدیث را حذف کردند. رسول خدا بر دو نفر گذشت که همدیگر را دشنام می‌گفتند. شنید که یکی از آن دو به طرف مقابل خود گفت: خداوند چهره تو را و هرکس که شبیه توست، زشت گرداند. رسول خدا(ص) فرمود: ای بنده خدا این را به برادرت نگو؛ زیرا خداوند عزوجل آدم(ع) را بر چهره او [برادرت] آفریده است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۵۳)؛ ۳. در صورتی که چنین روایتی هم نقل شده باشد، دلالت می‌کند که صورتی را نیز حق تعالی خلق کرده و به‌خاطر شرف و کرامت آن صورت، آن را به خودش نسبت داده است: راوی از امام باقر(ع) پرسیدم، روایت می‌کنند که خداوند آدم را طبق صورت خود آفرید؟ فرمود: «صورتی که خداوند آدم را بدان آفرید، صورتی به وجود آمده و آفریده شده بود که خدا آن را برگزید و از میان صورت‌های گوناگون انتخاب کرد و آن را نظیر کعبه و روح، به خویش اضافه کرد و فرمود: خانه من [و در جایی دیگر فرمود: و از روحم در آن دمیدم]» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۴)؛ ۴. صورت

داشتن حق تعالی سبب می شود که او را شبیه خلق قرار دهیم و برای وی اجزا در نظر بگیریم. اجزا داشتن سبب می شود که مکان را اشغال کند و زمان بر او بگذرد. راوی می گوید: به حضرت صادق (ع) عرض کردم که بعضی از اصحاب ما گمان دارد که خدا را صورتی است مثل انسان. امام (ع) به سجده رفت، بعد از آن سرش را برداشت و فرمود: «پاک و منزّه است خدایی که چیزی مثل او نیست و دیده ها او را درنیابد و دانشی به او احاطه نکند. ... و هیچ کس از خلقش، او را همتا نبوده و نخواهد بود و برتر است از صفت کسی که غیر از اوست، برتری بزرگ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۰۳).

۲. اهل بیت (ع) از نور عظمت الهی خلق شده اند. امام باقر (ع) می فرماید: «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ ... خَلَقَ مُحَمَّدًا ص وَ خَلَقْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ عَظَمَتِهِ فَأَوْقَفْنَا أَظْلَةً خَضِرَاءَ ... يَفْصِلُ نُورُنَا مِنْ نُورِ رَبِّنَا كَشُعَاعِ الشَّمْسِ مِنَ الشَّمْسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۱۷)؛ خدا بود درحالی که هیچ چیز با او نبود ... محمد مصطفی (ص) را آفرید، ما اهل بیت را از نور خود و عظمتش، با او آفرید و به صورت سایه ای سبز به پا داشت ... نور ما از نور خدا همانند پرتو خورشید نسبت به خورشید، جدا شد.

وجود اهل بیت (ع) نسبت به وجود خداوند متعال مانند خورشید و نور آن باشد؛ بدین معنا که بین وجود اهل بیت (ع) و حضرت حق سنخیت وجود دارد و بخشی از وجود حق تعالی هستند؛ زیرا از نور عظمت خداوند آفریده شده اند: «و ثابت و معلوم است که ائمه (ع)، حقیقت اسمای حسنی الهی هستند، بلکه عین تجلیات الهی می باشند همان گونه که امام (ع) فرمود: نور ما از نور...» (کربلایی، بی تا، ج ۴: ۵۰۵).

برخی از اشکالاتی که به این عبارت وارد است، عبارت اند از: ۱. روایت مذکور اعتباری ندارد و در جوامع روایی - غیر از بحار الانوار - یافت نشد و نیز بدون ذکر سلسله روایت حدیث است. علامه مجلسی در مورد کتاب فارسی که روایت فوق از آن نقل شده می فرماید: «اخباری که از کتاب فارسی و بُرسی گرفته شده است از نظر اعتبار در مرتبه سایر اخبار نمی باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵: ۲۵)؛ ۲. بر فرض صدور این روایت، این روایت بیان می کند که نور هدایت اهل بیت (ع)، همان دین و هدایت الهی

است و مانند شعاع خورشید که برگرفته از خورشید است، بدین معنا که هدایتگری اهل بیت (ع) نیز هرگز از هدایت الهی جدا نیست؛^۳ در این روایت از واژه «خلقت» استفاده شده است. خلقت به معنای ابتدای وجودی داشتن و ابداع است؛ لذا بایستی معنای روایت را به در یک راستا بودن هدایت اهل بیت (ع) با هدایت و دین الهی حمل نمود.

حق تعالی در مکان و زمان جایی نمی‌گیرد و از حالی به حال دیگر منتقل نمی‌شود. امام رضا (ع) می‌فرماید: «اوقات و زمان‌ها مصاحب او نیستند، و مکان‌ها او را در بر ندارند، و سالیان او را فرانگیرند و صفت‌ها او را محدود نسازند و ادوات و اسباب به او فایده نرسانند، وجود او بر زمان‌ها پیشی گرفته است، هستی او بر عدم پیشی بسته، و ازلیت او بر ابتدا سبقت گرفته است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۷).

۱۰. نتیجه

۱. مراد از وحدت شخصیه این است که حق تعالی، شخص واحد منحصر به فرد در وجود است و برای وجود و مفهوم هستی، مصداق دیگری نیست. وجود حقیقی، بیش از یکی نیست و آن‌هم وجود خداوند است و غیر خدا هر چه هست، فقط تعینات و اعتبارات و تجلیات همان وجود واحد است که در واقع همگی نمودهایی بدون بود هستند و از این رو که تجلی خداوند هستند، وجود اعتباری یافته‌اند.

۲. نظریه وحدت شخصیه وجود نظریه‌ای پارادوکسیکال است که جمع اضداد و اجتماع نقیضین را در بر دارد؛ از این رو، طرفداران این نظریه بیان می‌کنند که ادراک آن در طور عقل نیست؛ بلکه باید آن را طوری و حالتی و رای طور عقل شمرد.

۳. عرفا و کسانی که نظریه وحدت شخصیه را مورد پذیرش قرار داده‌اند، برای اینکه برای نظریه خود از شریعت پشتوانه‌ای داشته باشند، به آیات و روایات روی آورده‌اند. می‌توان روایاتی را که آن‌ها برای تأیید نظریه خویش بیان کرده‌اند، در ضمن چندین عنوان دسته بندی کرد؛ مهم‌ترین این عناوین عبارت‌اند از: ۱. روایات

نامحدود و نامتناهی بودن خداوند؛ ۲. روایت معیت و حضور خداوند در همه جا؛ ۳. روایات سنخیت.

۴. اکثر روایاتی که مورد استناد آن‌ها است دارای ایرادتی است؛ از جمله: الف) عدم دلالت کافی و عدم مدرک صحیح؛ ب) وجود روایت در کتب غیر روایی؛ بنابراین اهل عرفان برای تأیید نظریه خویش نه تنها مستند روایی ندارد، بلکه در مقابل نظریه وحدت شخصیه وجود، بسیاری از روایات که صحیح‌السند هستند، وجود دارد که ضمن اینکه این نظریه را با چالش مواجه می‌کند، درصدد ابطال این نظریه است.

پی‌نوشت

۱. ابن طاووس، ۱۳۳۰ق: ۵۴۲.

منابع

قرآن کریم.

آملی، حیدر. (۱۴۲۲ق). *تفسیر المحيط الأعظم*. چ ۳. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

آملی، حیدر. (۱۳۶۸ش). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. چ ۱. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا(ع)*. چ ۱. تهران: نشر جهان.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). *التوحید (لِلصّدوق)*. چ ۱. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۳۰ق). *جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع*. چ ۱. قم: دار الرضی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیة* (اربع مجلدات). چ ۱. بیروت: دارالصادر.

امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی* (تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).

جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). *شرح فصوص الحکم* (الجنّدی). چ ۲. قم: بوستان کتاب.

جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ ۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). ریحی مختوم. تحقیق حمید پارسانیا. ج ۳. تهران: اسرا.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). تحریر تمهید التواعد. ج ۱. تحقیق حمید پارسانیا. تهران: اسرا.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸ق). الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل). تصحیح محمد بن محمد الحسین القائینی. ج ۱. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. ج ۳. قم: انتشارات تشیع.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. ج ۳. قم: بوستان کتاب.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۶ق الف). الله شناسی. ج ۴. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۶ق ب). مهر تابان. ج ۸. مشهد: انتشارات ملکوت نور قرآن.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. ج ۳. تهران: کومش.
- سجادی، جعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی. ج ۷. تهران: طهوری.
- سیوطی، جلال الدین. (بی تا). الدر المثور فی تفسیر المأثور. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. ج ۱. قم: هجرت.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبائی. ج ۱. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۹۹۹م). الرسائل التوحیدیه. ج ۱. بیروت: النعمان.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. ج ۱. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان). ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (القیصری). ج ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد. (۱۴۰۹). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین. ج ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کربلایی، جواد. (بی تا). الأنوار الساطعه فی شرح الزیارة الجامعة. ج ۱. قم: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج ۲. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیه. ج ۳. قم: انصاریان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ق الف). آشنایی با قرآن ع. ج ۲۶. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ق ب). عرفان حافظ. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا.

۲۱۶ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۹۱-۲۱۶

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، با حاشیه

علامه طباطبائی. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

منسوب به جعفر بن محمد، امام ششم (ع). (۱۴۰۰ق). *مصباح الشریعه*. چ ۱. بیروت: اعلمی.

موحدی اصل، محسن. (۱۴۰۰). بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود. *انوار*

معرفت، شماره ۲۰، ۷۵-۷۸.

موسوی، علیرضا. (۱۴۰۳). بازخوانی انتقادی ادله روایی وحدت وجود. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*،

۸(۱)، ۱-۲۴.