

تحلیل دلالت آیات ۴ سوره حدید و ۱۷ سوره انفال بر وحدت شخصی وجود؛ نقد و پاسخ به دیدگاه منتقدان

محمد مهدی علیمردی^۱، مجید گوهری رفعت^۲، مجتبی افشارپور^۳ و سید محمد حسین آل طه^۴

چکیده

آموزه «وحدت شخصی وجود» بیانگر این مطلب است که کل هستی عالم را یک وجود بسیط و بی نهایت پُر کرده است و غیر از آن، وجودی در عالم تحقق ندارد. البته کثرت‌های به جز آن وجود شخصی را نیز انکار نکرده است، ولی آنها را بالعرض، به واسطه حیثیت‌های تقییدی نسبت به وجود مطلق، محقق می‌داند. عرفای الهی در مقام عرضه مشهود خود بر وحی الهی، آن را مخالف وحی نیافته و برخی آیات مصحف الهی را دلیل تأیید شهود خود یافته‌اند. در نوشتار حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، وجه دلالت آیات ۴ سوره حدید و ۱۷ سوره انفال به شیوه استظهار عقلایی، به منظور صحت این مدعا واکاوی شده است و به این نتیجه دست یافته که ظهور این آیات در آموزه وحدت شخصی وجود یا لوازم عقلی بین آن تأیید شده و به تبع آن ضعف منتقدان وحدت شخصی وجود در استفاده از این آیات که ناشی از پیش فرض‌های خاص آنها و اشکالات مبنایی و بنایی متعدد می‌باشد، آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی: وحدت شخصی وجود، معیت قیومیه، تمایز احاطی، حیثیت تقییدی، عرفان نظری، نقد فلسفی - تفسیری، ادله قرآنی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۵/۲۶

۱. دانشیار دانشکده عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم (alim536@outlook.com).

۲. استاد حوزه و دانشگاه و دکتری تصوف و عرفان اسلامی (nirogah5@yahoo.com).

۳. استادیار گروه کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفیٰ العالمیه، قم (mojaba_ashapoor@miu.ac.ir).

۴. دانش‌پژوه دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم / نویسنده مسئول (smh_aletaha@yahoo.com).

مقدمه

بی‌شک آموزه «وحدت شخصی وجود» یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مباحث دارای تقریرهای گوناگون عرفان اسلامی، در مقام تبیین و تحلیل است. آموزه وحدت شخصی وجود همچون سایر آموزه‌های عرفانی، در صورت تبیین صحیح، عقلانی و مبتنی بر قرآن و روایات، مورد پذیرش محققان قرار خواهد گرفت و در صورت نقص تبیین و نقص ادله عقلانی و عدم تطابق با قرآن و روایات، این آموزه قابل اثبات نیست و نمی‌توان برای تبیین خداشناسی و هستی‌شناسی واقع‌نما، بر آن تکیه کرد، اما از آنجاکه عده‌ای از محققان به نقد ادله قرآنی «وحدت شخصی وجود» روی آورده و به تبع به انکار آن پرداخته‌اند، مقاله حاضر در مقام توصیف و تحلیل و با روش گردآوری کتابخانه‌ای مطالب، پس از اشاره به ادله اثباتی وحدت شخصی وجود، به بررسی دو دلیل قرآنی در این باره روی آورده و مدعیات منتقدان این ادله وحدت شخصی وجود را به صورت فنی و به شیوه استظهار عقلایی بررسی، تحلیل و نقد می‌کند.

به بیان دیگر تحقیق پیش رو می‌کوشد با تفسیر صحیحی از آیات و روایات، ادله قرآنی وحدت شخصی وجود را بازخوانی کند و نقدهای مبنایی و بنایی وارد بر دیدگاه منتقدان را بررسی نماید. گفتنی است درباره موضوع مقاله حاضر آثار گوناگونی تألیف شده است که برخی از آنها مانند مقاله «بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود» (ر.ک: گرجیان عربی و دیگران، ۱۴۰۰)، فقط در باب تبیین دلالت ادله قرآنی بر وحدت وجودند، ولی نظری به تبیین اشکالات بنایی و مبنایی دلالت این آیات ندارند.

برخی دیگر از این آثار همچون کتاب سرفاش (نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود) (ر.ک: صابری، ۱۴۰۰)، فقط در صدد نقد این ادله قرآنی‌اند و به هیچ عنوان دلالت و تبیین صحیحی از دلالت این آیات برای اثبات وحدت شخصی وجود قائل نیستند؛ بنابراین در هیچ‌یک از این منابع، به وجوه اشکالات مبنایی و بنایی که به منتقدان ادله قرآنی وحدت

شخصی وجود وارد است، پرداخته نشده است؛ بر همین اساس مقاله حاضر در صدد است پس از ارائه تفسیر صحیحی از چگونگی استناد به آیات و روایات در تبیین و تحلیل عقلانی وحدت شخصی وجود، به برخی اشکالات بنایی و مبنایی منتقدان ادله قرآنی در این باره بپردازد.

۱. تبیین محل نزاع با منتقدان دو دلیل قرآنی وحدت شخصی وجود

وحدت وجود به عنوان بنیانی ترین و مهم ترین مسئله عرفان اسلامی، بر تمامی مسائل بنیادی جهان شناسانه و هستی شناسانه از منظر عرفان اسلامی حاکم و تأثیرگذار است. این آموزه دارای تبیین های متفاوتی است. در ابتدا برای روشن شدن محل نزاع باید به توضیح اجمالی از تاریخچه و نظریه های حکمای اسلامی در باره این مسئله پرداخته شود تا در پرتو مقایسه تقریرهای گوناگون این مسئله با یکدیگر، محل نزاع در کلام عرفا مشخص و راه برای بررسی ادله آن تعیین شود.

بر این اساس نخست باید دقیقاً از جهت اصطلاحی و لغوی، این تقریرها تبیین و بررسی شود، سپس تفاوت میان آنها ذکر شود. از آنجاکه توضیح تفصیلی تقریرهای انواع وحدت وجود از عهده نوشتار حاضر خارج است، به طور خلاصه و به صورت نموداری و منظم، با کمک یکی از منابع غیرهمسو با «وحدت شخصی وجود» با عنوان «بررسی تقریرهای مختلف تقریرهای وحدت وجود» (ر.ک: هندی، ۱۳۹۸، ص ۱)، تبیین مختصری انجام می گیرد، سپس محل نزاع توضیح داده می شود. هریک از تقریرهای وحدت وجود را در یکی از اقسام ذیل می توان جای داد:

■ وحدت مفهومی

- وحدت سنخی، وحدت عددی، وحدت شهود وجود و...

■ وحدت حقیقی

- وحدت تشکیکی

- خاصی وجود: وحدت تشکیکی وجود (قول متوسط ملاصدرا)
- خاص الخاصی وجود: تشکیک در مظاهر وجود (نفس رحمانی در عرفان اسلامی)

- وحدت شخصی

- تصویرهای نادرست وحدت شخصی
 - ❖ وحدت وجود حلولی
 - ❖ وحدت وجود اتحادی
 - ❖ وحدت موجود (پانتئیزم)
- تصویرهای درست وحدت شخصی
 - ❖ وحدت سریانی وجود، وحدت حقه حقیقیه

تا پیش از بررسی‌های شیخ اشراق و ملاصدرا، بحث از اصیل یا اعتباری بودن وجود، به‌طور مشخص میان فلاسفه مکتب مشاء مطرح نبود؛ اگرچه با نظر دقیق، زمینه‌ها و چهارچوب‌هایی کلی از نگاه آنان استخراج می‌شود که به‌واسطه آنها تا اندازه‌ای نظر مکتب مشاء در این باره قابل تحلیل و ارزیابی است.

از منظر مکتب حکمت مشاء، چند گزاره کلیدی در ارتباط با کثرت و وحدت اجزای جهان عینی قابل بررسی است:

۱. همه وجودها اصیل‌اند؛
۲. همه وجودها به تمام ذات تباین دارند؛
۳. همه وجودها در یک امر عام لازم یعنی مفهوم وجود، شریک‌اند؛
۴. مفهوم وجود به‌طور تشکیکی بر وجودهای گوناگون صادق است.

براین اساس باتوجه به این اصول چهارگانه، کثرت حقیقی در جهان عینی برقرار است و این کثرت‌ها فقط از طریق امری که لازم عام آنها (مفهوم وجود) و خارج از ذات‌شان تلقی

می‌شود، ارتباط و وحدت می‌یابند؛ از این رو ذات خارجی اشیاء به کلی متباین و اشتراک‌شان فقط در یک مفهوم ذهنی خارج از ذات آنهاست. البته در صدق این مفهوم خارج لازم بر مصادیق گوناگون و نیز در لزوم و حمل بر موضوع‌ها، شدت و ضعف وجود دارد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۶ / ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸).^۱ محققان از این نظریه با نام «تشکیک عامی وجود» یاد کرده‌اند. با وجود آنکه فلاسفه مشاء بر اصالت وجود و تمایز حقیقی میان موجودات تأکید داشتند، ملاصدرا با ارائه نظریه اصالت وجود و تشکیک خاصی، تحولی اساسی در این نگرش ایجاد کرد. در ادامه به بررسی این تحول پرداخته می‌شود.

از منظر دستگاه هستی‌شناسانه حکمت متعالیه، پس از پذیرش و تبیین اصالت وجود، نگاه هستی‌شناسانه دستگاه مشاء تصحیح و بازسازی می‌گردد. در این تحلیل، افزون‌بر پذیرش انتزاعی بودن و خارج از ذات بودن مفهوم وجود، به واسطه ادله گوناگون اثبات می‌شود که محکی مفهوم وجود - برخلاف مفاهیم دیگری چون وحدت و ... که فقط یک ویژگی هویت خارجی اند - حقیقی و اصل ذات و هویت شیء است و از آن نوعی وحدت و اشتراک خارجی میان اعیان خارجی فهم می‌شود. از این حقیقت خارجی در دستگاه صدرا به «حقیقت عینی وجود» یاد می‌شود.

در این نظریه، حقیقت عینی وجود - نه حمل مفهوم عارضی وجود بر مصادیق - دارای مراتب، شدت و ضعف خارجی است. نظریه صدرا در این باره «تشکیک خاصی» نامیده می‌شود. در تبیین این نظریه به ارکان ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. حقیقی بودن کثرت؛

۲. حقیقی بودن وحدت؛

۱. و أيضا لأن الوجود يحمل على ما تحته بالتشكيك فيجب أن يكون تميز كل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته كالسواد عن المقدار و مثل هذين لايشتركان في عام مقوم، بل ربما يشتركان في لازم غير مقوم و أما أن تميز أحدهما عن الآخر بصفة، فإن كانت الصفة ذاتية فهي فصل و لا محالة يكون المشترك فيه جنسا و إن كانت الصفة غير ذاتية فهي إما خاصة و عرض لازم و إما عرض عام.

۳. بازگشت کثرت به وحدت؛

۴. سریان وحدت در کثرت.

البته این نظریه بنا بر تقریر شارحان ملاصدرا (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۸/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۲/ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۵۸)، قول متوسط ملاصدرا محسوب می‌شود و در قول نهایی و عالی، ایشان با عرفا هم‌افق می‌شود و همان نظر را اتخاذ می‌کند^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸).

در مقاله حاضر، ادله وحدت شخصی وجود (نظر عرفای اسلامی) به‌عنوان محل نزاع بررسی می‌شود. در این نظریه، برخلاف نظریه‌های پیشین حکما و آنچه در تشکیک صدرایی مطرح شده است، عارفان مسلمان وجود را یک حقیقت عینی، خارجی و اصیلی می‌دانند که در کنار خود، وجودی را نمی‌پذیرد؛ بنابراین مقصود از اصل وجود (وحدت حقه حقیقیه، وجود صمد حق)، یک وجود واحد، بسیط و نامتناهی است که سراسر عالم را فراگرفته است؛ به‌گونه‌ای که وجود مستقل دیگری در کنار آن متصور نیست. البته در این تعبیر، کثرت مشهود در اعیان خارجی به‌طور کلی نفی نشده و آن را همانند برخی تقریرهای وحدت وجودی در مکاتب عرفانی هند، توهّم (مایا) نمی‌دانند (علیمردی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲)، بلکه برای آنها واقعیتی بالتبع و بالعرض وجود قائل است؛ براین اساس در نظریه مذکور پذیرش واقعیت مستلزم پذیرش حقیقی بودن حمل وصف وجود بر کثرات نیست (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸).

به عبارت دیگر در دیدگاه مذکور فقط یک وجود بی‌نهایت^۲ که دارای اطلاق ذاتی و

۱. شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول المعنى الكلي للجزئيات و صدقه عليها، كما يتّهنك عليه من أنّ حقيقة الوجود ليست جنسا و لانوعا و لاعرضا و لا كلّيا طبيعيا، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلاّ العرفاء الراسخون في العلم.

۲. مقصود عدم تناهی عارض بر مقوله کم نیست که اشکال عدم ملکه بودن استفاده آن برای خداوند وارد باشد، بلکه منظور بی‌نهایت وجودی است.

مقسمی بوده و سراسر عالم را پُر کرده، اصیل است که همان ذات اقدس الهی بوده و ماسوی الله همه ظهورات، تجلیات و شئون او هستند.

در این دستگاه همان گونه که سیدحیدر آملی می فرماید (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹)، سه گزاره اصلی وجود دارد: «اطلاق وجود»، «وجوب وجود» و «ظهور و کثرت وجود». این سه گزاره به عنوان سه گزاره محوری در تبیین قول عرفا درباره وحدت شخصی وجود اهمیت دارد و برخلاف دستگاه صدرا که وجود حقیقتی دارای مراتب است، در دستگاه عرفان اسلامی، کثرات عالم بالإصاله معدوم اند و فقط بالعرض با حیثیت تقییدیه شأنیّه متصف به وجود می شوند.

براین اساس تعبیری که در لسان برخی عرفا مبنی بر مجازی بودن کثرات است، نباید رهن شود؛ چراکه آنها درصدد توهم انگاشتن کثرات نیستند، ولی برای نشان دادن و اغراق در شدت وحدت حقه حقیقیه که هیچ غیری را در کنار خود نمی پذیرد، این گونه تعبیر کرده اند؛ چنان که قیصری وجود را حقیقتی واحد می داند که هیچ تکثری در آن نیست و کثرت ظهورها و صورت های وجود به وحدت ذات آن آسیبی نمی زند و افراد آن به واسطه اضافه اشراقی به ماهیات تحقق می یابند؛ بنابراین برای کثرات افراد موجودی نیست که به واسطه انعدام زایل شوند، بلکه به واسطه زوال اضافه زایل می شوند، درحالی که به واسطه زوال آنها وجود منعدم نمی شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۰)؛ ازاین رو برای تبیین چگونگی ربط میان کثرات و ذات اقدس الهی، برای مثال به رابطه حیثیت های گوناگون یک انسان مانند سخنگو بودن، عصبانی شدن و... با نفس خویش می توان اشاره کرد که این موارد تحقق حیثیت های گوناگون به واسطه ارتباط حیثی تقییدی با اصل وجود انسان تحقق می یابد، درحالی که بالإصاله موجود نیستند، بلکه بالإصاله معدوم اند، ولی به تبع وجود نفس انسان موجود می شود (یزدان پناه، ۱۳۹۳، صص ۱۳۷ و ۱۴۹ / جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۲ / حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۹).

در ادامه به بررسی برخی آیاتی که به عنوان شاهد یا دلیل برای اثبات وحدت شخصی وجود استفاده شده است، پرداخته می شود و به اشکالات مبنایی و بنایی منتقدان آنها اشاره خواهد شد.

۲. آیه ۴ سوره حدید

آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و مانند این آیه، ناظر به معیت ذاتی حق با اشیا و قرب و یریدی^۱ حق با اشیا هستند؛ بدین معنا که خداوند همراه همه چیز هست و از رگ گردن به انسان نزدیکتر است. تأمل در معنای قرب و یریدی، مفید این معناست که خداوند در اعماق ساحت‌های درونی انسان و دیگر مخلوقات حضور دارد و غایب نیست. منظور از تحقق و حضور خداوند در این آیه بدون ارتکاب به مجاز و خلاف ظاهر، همان «حضور وجودی» است؛ بنابراین نکته اصلی درباره این آیات این است که حق تعالی با همه اشیا، مخلوقات و به خصوص انسان‌ها، معیت قیومیه و قرب و یریدی دارد و این معیت فقط در وجود بی‌نهایت حق تعالی معنا می‌یابد و وجود بی‌نهایت نیز فقط با وحدت شخصی وجود سازگاری دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۸۱). از سوی دیگر اساس دلالت آیاتی همچون آیه ۷۳ سوره مائده، آیه ۶۵ سوره ص و آیات ۲-۱ سوره اخلاص، بر وحدت غیرعددی حق تعالی، نفی‌کننده این معناست که او موجودی محدود و ذاتی منعزل از احاطه به ماسوی باشد، بلکه اثبات‌کننده این معناست که وجود او محدود به هیچ حدی نیست؛ از این رو حتی نمی‌توان وجود دومی فراسوی آن حد فرض کرد؛ زیرا حد و نهایی برای آن وجود حقیقی در کار نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۸۹-۹۰).

چنانچه عرفا و مفسران بزرگی نیز به این تقریر از آیه اشاره کرده‌اند که معیت خداوند

۱. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۲).

به‌خاطر احاطه ایشان به کل ماسوی می‌باشد؛ در هر مکان، هر زمان و هر حالی که تصور شود، درحالی که ذکر عموم مکانی با تعبیر «اینما کنتم» بدین علت است که اعرف مصادیق مفارقت شیء با شیء دیگر نزد مخاطب، مفارقت مکانی است، ولی نسبت خداوند متعال با هر مکان، زمان و هر حالی یکسان است. همچنین این استعمال از باب مجاز مرسل به علاقه‌ای غیر از مشابهت دانسته شود، ضعیف و خلاف ظاهر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۴۶)؛ به تعبیر دیگر گویی آیه اشاره به سبب لمّی شمول قدرت و علم لم‌یزلی خداوند دارد که چون قوام و هویت تمامی موجودات و هستی به ایشان است، به تبع علم و قدرت او نیز به شما محاط می‌باشد؛ بنابراین احاطه از جهت قدرت و علم مؤید معیت قیومیه حق تعالی است (امین، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۱۲۱).

اگرچه ممکن است معیت قیومیه در بستر رابطه سبب و مسببی و همراهی علل بعید و قریب با معلول معنا گردد و از رهگذر وابستگی وجودی معلول با علت خود و علت علّت خود و درعین حال بینونت معلول با آنها از نوعی قیومیت با پذیرش کثرت وجود سخن رانده شود، ولی در این تفسیر معیت حق، معیتی با واسطه بوده و شائبه معیت ثانیاً و به تبع در آن وجود دارد و استناد چنین معنایی به متن صریح آیه نیازمند قراین بسیار است؛ از این رو ادعا مذکور گزاف نخواهد بود که معیت قیومیه ذاتی و بی واسطه حق با هیچ تقریر دیگری از ارتباط حق و خلق قابل تصویر نباشد، مگر اینکه فردی در این مقام به مجاز و... قائل شود که آن هم خلاف اصل عقلایی در مقام فهم خطابات است؛ این معیت قیومیه لازمه رحمت رحمانیه خداوند است و حق تعالی به وجود فعلی اش همه اشیاء است و قوام اشیا و فعلیت شان و اولیت، آخریت، ظاهریت و باطنیت اشیا، همه به اوست. همچنین معیت او با اشیا مانند معیت جسم با امور جسمانی و... نیست؛ یعنی معیت در وضع، مکان، زمان، محل، حال و... در مورد خداوند راه ندارد، بلکه تنها این معیت با آموزه تمایز احاطی که لازمه عقلی بین وحدت شخصی وجود است، قابل تبیین و توضیح می‌باشد؛ بنابراین خداوند که دارای اوصاف

برتر و متعالی است، به واسطه این نحوه معیت به نحو تمایز احاطی، مجهول‌الکنه است؛ بر همین اساس معیت قیومیه ذاتیه وجودیه حق و حضور وجودی او بر بی‌نهایت بودن و حدناشتن او بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۳).

همچنین می‌توان گفت لازمه وحدت بالصرافه یا وحدت بالتشخصی که عرفا و حکمای الهی بدان قائل‌اند و منظور از آن مخالف وحدت بالعدد است، معیت حق تعالی به صورت قائم و ظل، یا قائم و مایقوم به است که هیچ‌گاه مستلزم وحدت عددیه ذات حق نخواهد شد. در این تبیین خداوند با همه موجودات معیت یافته است؛ با هر سه نفر، چهار نفر، پنج نفر و... بیشتر و کمتر بی‌آنکه بر عدد آنها یک واحد اضافه گردد (تهرانی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۶).

حتی اگر از این آیه، احاطه از جهت علم و قدرت نیز فهم شود، با معیت قیومیه حق تعالی سازگار است؛ چراکه طبق مبنای کلامی شیعه امامیه، علم و قدرت خداوند عین ذات ایشان بوده و صفت زائدی بر ذات نیست؛ به عبارت دیگر محیط‌بودن از جهت علم و قدرت، با محیط‌بودن ذاتی برابر است؛ بنابراین معیت قیومیه لازمه رحمت رحمانیه خداوند است؛ زیرا خداوند به وجود فعلی خویش کل اشیاء و قوام، فعلیت، ظاهر، باطن، اول و آخر همه اشیاء است (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۴۵).

۲.۱. نقد مبنایی به منتقدان دلالت آیه ۴ سوره حدید، بر وحدت شخصی وجود

برخی منتقدان (صابری، ۱۴۰۱، ص ۲۳۱) در ردّ دلالت این آیه شریفه بر وحدت شخصی وجود، به خاطر خلط محل نزاع و تبیین وحدت شخصی وجود از منظر عرفا با معنایی که در ذهن خویش به آنها منتسب می‌کنند، دلالت این آیه را انکار کرده‌اند و لازمه دلالت این آیه بر وحدت شخصی وجود را عینت مصداقی خدا و خلق و انکار کثرات یا جزء و کل در نظر گرفتن کثرات و خداوند، سالبه به انتفاء موضوع شدن دوگانه و مرجع ضمیر (هو) و (کم) و دارای جسم شدن خداوند و دارای مکان و زمان شدن ایشان به واسطه عینیت با کثرات و... در نظر گرفته‌اند و طبق این انگاره، این دلالت نادرست متوهم را از آیه شریفه منکر شدند،

درحالی که ازمنظر عرفا این آیه دلالت بر معیت قیومیه ناشی از بی‌نهایت بودن حق تعالی در ساحت وجودی دارد و اصلاً منکر کثرات نیست، بلکه به واسطه سریان به صورت تشکیکی در دل کثرات ظهور دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۴).

طبق تقریر صحیح از وحدت شخصی وجود، به واسطه تمایز احاطی و انتساب کثرات با حیثیت تقییدیه شأنی به وجود، در عین اینکه وجود یک واحد شخصی و بی‌نهایت است و کثرات نیز حقیقت دارد، اما وجود مرکب از اجزاء نبوده، معیت و دوگانگی میان آنها حفظ شده است. و هوهویت خداوند با کثرات را از راه حمل ظاهر و مظهر یا حمل حقیقت و رقیقت (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۶۱) در نظر گرفته شده است، بی‌آنکه با عینیت به حمل شایع صناعی خلط شود.

به طور کلی می‌توان گفت آیات و روایات وارده در معارف و توحید را نمی‌توان طبق فهم عرفی با تمسک به ظاهرشان تفسیر کرد، بلکه باید بر آن مفهومی که هم با ظاهر سازگار است و هم با دقت عقلی می‌سازد، حمل کرد؛ زیرا حمل به ظاهر این آیه به طور مسلم به کفر و الحاد و جسمانیت خداوند می‌انجامد که قطعاً مد نظر نیست. ازسوی دیگر در تقدیرگرفتن علم در آیه شریفه برای تصحیح این مطب، خلاف ظاهر است، ولی یکی از لوازم عقل بین وحدت شخصی وجود، از قبیل تمایز احاطی، بی‌آنکه نیاز به در تقدیرگرفتن علم در مدلول آیه باشد، وجه دلالت آن را برای تصحیح حضور وجودی خداوند در همه اشیا توضیح داده، بی‌آنکه خلاف ظاهری در فهم آیه استفاده شود (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۰۵).

۲-۲. نقد بنایی به منتقدان دلالت آیه ۴ سوره حدید، بر وحدت شخصی وجود

برخی مخالفان وحدت شخصی وجود، چون پیش فرض‌های مسلمی در ذهن خویش دارند - مثلاً وجود واقعی داشتن کثرات برای آنها مسلم است - در تعامل و استظهارگیری از آیات و روایات به خصوص آیات و روایاتی که مثبت وحدت شخصی وجودند، این پیش فرض را دخیل کرده‌اند و برای نپذیرفتن این تفسیر به معنای خلاف ظاهر آیه قائل می‌شوند؛

برای مثال نویسنده کتاب **سرفاش** (صابری، ۱۴۰۰، ص ۲۳۱) در ردّ استدلال به آیه «هو معکم اینما کنتم»، معیت قیومی و ذاتی خداوند را به علت لوازم غیرقابل التزام از منظر ایشان، غریب و غیرقابل باور می‌داند و از آن پرهیز می‌کند و حتی تأکید می‌کند قید توضیحی «اینما کنتم» در صورت توضیح معیت بر طبق معیت قیومی عرفای قائل به وحدت شخصی وجود، بی‌معنا و لغو شده است؛ زیرا این معیت همیشگی بوده و تأکید مکان و زمان بی‌معناست و اگر معنای معیت، به واسطه فرار از این لوازم فاسده در ذهن آنها معیت علمی در نظر گرفته شود، این قید توضیحی و تأکیدی معنادار خواهد شد. گفتنی است تمامی این غریب‌دانستن‌هایی که نویسنده در این سخن داشته است، به خاطر ضعف قوه علمی و ندانستن حمل حقیقت، رقیقت، تمایز احاطی و... بوده که در جای خود کاملاً توضیح داده شده است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۶۱)؛ چرا که دوئیت ضمیر را متوقف بر وجود حقیقی و منحاز خالق و مخلوق دانسته و از سوی دیگر همراهی ذاتی خداوند با اشیا را محال می‌داند؛ زیرا از منظر ایشان، گویی دو ذات مستقل و منحاز می‌خواهند هم‌سنخ و همراه شوند و این امر محال است.

در ادامه ایشان فهم معنای احاطه علمی خداوند به همه اشیا را منافای با احاطه قیومی و تمایز احاطی مطرح شده در کلام عرفا می‌داند، درحالی که اگر معنای احاطه قیومی عرفا فهم شده و مد نظر قرار گیرد، به دنبال آن احاطه علمی نیز می‌آید و این معنا در طول معنای احاطه قیومی است و قید «اینما کنتم» نیز لغو نمی‌شود؛ چرا که معنای مذکور برای معیت قیومیه، به نحوی جامعیت دارد که شامل معنای احاطه علمی نیز می‌گردد.

نکته مهم دیگر، فهم مفردات آیه شریفه است؛ زیرا اگر همان گونه که منتقدان فهم ظاهری، سطحی و عرفی از ظاهر امثال این آیه در مجموعه آیات معارفی در نظر گرفته‌اند، در نظر گرفته شود، در این صورت در آیه شریفه، «معیت» را باید همراهی مکانی در نظر گرفت، درحالی که در آیات معارفی باید برای احراز مراد جدی، هم به ظاهر کلام و هم به دقت عقلی در معنای لغت و لوازم آن توجه کرد و پس از بررسی و تأمل جامع، معنایی را اخذ کرد؛ بنابراین

همان گونه که برخی بزرگان فرمودند: «مراد (هو) در آیه غیب الغیوب و مراد از (معیت) در این آیه، معیت به نحو اضافه اشراقی است که البته کاملاً با وحدت شخصی وجود سازگار و قابل دفاع است» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۸۳) و اگر فردی بگوید: اگر مراد از «معیت» در این آیه همراهی در همه زمان ها و مکان هاست، چرا خداوند در این آیه نفرموده است **هو معکم فی ائی زمان و ائی حال** کنتم؟ پاسخ داده می شود: درست است که احاطه خداوند به همه هستی، قیومی و احاطی است، ولی از آنجا که در معروف ترین ملاک در جدایی چیزی دیگر غایب شدنش از آن جدایی مکانی است، خداوند در مقام تفهیم این مطلب این گونه ذکر می فرماید (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱۹، ص ۲۵۶).

۳. آیه ۱۷ سوره انفال

در آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، دو حکم با یکدیگر تثبیت می شود: نخست، حکم پرتاب کردن به رسول اکرم ﷺ نسبت داده می شود «إِذْ رَمَيْتَ». دوم، حکم پرتاب کردن از ایشان سلب می شود در عین حالی که مستقیم به حضرت حق انتساب داده می شود «وَمَا رَمَيْتَ ... وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ بنابراین اگر قصد بر این باشد که تفسیری از آیه ارائه شود که کاملاً مطابق ظاهر آیه باشد، در صورتی که هیچ گونه مجاز و خلاف ظاهر و تفسیر به رأی رخ ندهد، باید تحلیلی ارائه داده شود که انتساب پرتاب حقیقی هم به خداوند و هم به رسول اکرم ﷺ صحیح باشد، یا به تعبیری در همان موطنی که رسول اکرم ﷺ پرتاب می کند، پرتاب به خداوند نیز نسبت داده شود. البته نباید گمان شود مقصود از این مطلب، پذیرش دو پرتاب خارجی و واقعی است، بلکه غیر از رمی ظاهری پیامبر ﷺ، رمی دیگری در کار نبوده است، بلکه فقط رمی خاکی بوده که پیامبر اکرم ﷺ در آن واقعه به سمت کفار پرتاب کردند و همان به هردو نسبت داده می شود (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۶۵). در تحلیلی عام تر از شاهد مورد بحث در این آیه، می توان گفت در همه مواردی که انتساب یک

فعل به دو فاعل انسانی و الهی مطرح است، انتساب حقیقی فعل فقط به فاعل انسانی و در نتیجه انتساب مجازی و بالعرض آن به فاعل الهی، پذیرش تفویض است؛ انتساب حقیقی فعل فقط به فاعل الهی و در نتیجه انتساب مجازی و بالعرض آن به فاعل انسانی پذیرش جبر است؛ و حد میانه جبر و تفویض، جز این نیست که فعل در عین انتساب حقیقی و بالذات به فاعل الهی، انتساب حقیقی و بالذات به فاعل انسانی نیز داشته باشد؛ به گونه‌ای که فاعل الهی فاعل قریب برای فاعل انسانی و برای فعل او باشد و در عین حال فاعل انسانی در حالی که فعل به او انتساب دارد، وجودی در مقابل وجود فاعل الهی نباشد (افشارپور و گرجیان عربی، ۱۴۰۱، ص ۵۷). این تحلیل جز با پذیرش وحدت شخصی وجود و تحلیل آیه بر اساس آموزه تمایز احاطی امکان‌پذیر نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۵۳).

۳-۱. نقد مبنایی به منتقدان دلالت آیه ۱۷ سوره انفال، بر وحدت شخصی وجود

منتقدان وحدت شخصی وجود، به علت اینکه پیش فرض تعدد کثرات و اصالت آنها را پذیرفته‌اند و متعصبانه از آن دفاع می‌کنند (صابری، ۱۴۰۱، ص ۶۰) و در عین حال به تنزیه خداوند قائل‌اند، در دعوای میان تشبیه و تنزیه خداوند نسبت به خلق خودش، ناگزیر و به اجبار به طرف تنزیه قائل می‌شوند.

اما قائل به تنزیه شدن صرف، با ظاهر بسیاری از آیات شریفه منافات دارد؛ زیرا در برخی آیات شریفه، خداوند این‌گونه می‌فرماید: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصير»، «تجری بأعیننا» (قمر: ۱۴) و... و اگر هیچ‌گونه شباهتی میان خالق و مخلوق در هیچ زمینه‌ای نبود، معنا نداشت خداوند صفت علم، بینایی و... را هم به مخلوق و هم به خالق نسبت دهد و نیز لازمه تنزیه در حد افراط، در حالی که هیچ‌گونه شباهتی حتی در موجودیت از مخلوق نسبت

۱. «درست است که مثل او شیء نیست، ولی او هم سمیع و بصیر است و ما از سمیع و بصیر چه چیزی می‌فهمیم» (شوری: ۱۱).

به خالق و برعکس وجود نداشته باشد، تعطیل در فهم نسبت هرگونه علمی ازسوی مخلوقات نسبت به خداوند خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۱۱).

دراین میان عارفان مسلمان باتوجه به بحث وحدت شخصی و لوازم آن، در پرتو تأکید بر ظواهر روایات (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۰۶)،^۱ به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل شده‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۳)؛ زیرا وقتی حق تعالی به‌خاطر احاطه شمول و بی‌نهایت‌بودنش عین همه اشیاء دانسته شد، به‌طور طبیعی احکام و صفات اشیا نیز پذیرفته می‌شود و به آنها شبیه است، ولی همان‌گونه که در توضیحات پیشین گذشت، در نگاهی دیگر، وجود حق به همان جهت احاطه، شمول و بی‌نهایتی‌اش از همه اشیا جداست و به‌اندازه بی‌نهایت، با غیر خود متفاوت می‌باشد؛ بنابراین در این دیدگاه خداوند در عین شباهت به‌واسطه برخی حیثیات با مخلوقات، هیچ‌یک از احکام خلق را ندارد و از صفات خلق منزّه است.

براین اساس باتوجه به بحث وحدت شخصی و با درنظرگرفتن آنچه پیش‌تر به‌عنوان عینیت و غیریت میان حق و خلق ارائه شد، عرفا به جمع میان تشبیه و تنزیه معتقدند و هر دو را در جای خود صحیح و درست می‌دانند؛ به‌تعبیردقیق‌تر فهم عقلی آموزه «أمر بین الأمرین» که باطل‌کننده اعتقاد به جبر یا تفویض است، فقط با بیان عرفا میسر می‌باشد. علت انحصار مسیری‌بودن فهم این آموزه‌ها با بیان عرفا این است که نسبت وجود ماسوی با وجود حق تعالی همان وجود ربط و اتصال و معانی حرفیه‌ای است که هرگز شائبه استقلال و خودنمایی ندارند؛ پس اختیار انسان عین اختیار خداست. وجود او و بقیه موجودات، غیر از وجود مطلق، مرسل، عام و شامل او نیست؛ به‌عبارتی اراده خارجی ممکنات حقیقت دارد، ولی درعین حال مضمحل و مندک در اراده قاهر، لم‌یزلی و وجود بسیط حضرت احدیت است

۱. «... لَطِيفُ اللَّطَافَةِ لَا يُوصَفُ بِاللُّطْفِ عَظِيمُ الْعَظَمَةِ لَا يُوصَفُ بِالْعِظَمِ كَبِيرُ الْكِبَرِيَاءِ لَا يُوصَفُ بِالْكَبَرِ جَلِيلُ الْجَلَالَةِ لَا يُوصَفُ بِالْجَلَلِ رُؤُوفُ الرَّحْمَةِ لَا يُوصَفُ بِالرِّقَّةِ ...».

(تهرانی، ۱۴۱۷، ص ۲۷۶).

صائن الدین ابن ترکه اصفهانی در کتاب التمهید فی شرح قواعد التوحید، روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «إن الجمع بلاثرفه زنفده والفرقه بلاجمع تعطیل والجمع بینهما توحید...» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۲۱۶)، ولی باید دانست از نظر عرفان اسلامی (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۱۰ و ۲۵۵/ فناری، ۲۰۱۰، ص ۷۷) در مقام ذات حق تعالی، حتی جمع میان تشبیه و تنزیه نیز راه ندارد که از آن باعنوان «فوق جمع میان تشبیه و تنزیه» یاد می‌شود و در جای خود باید بیشتر مورد دقت قرار گیرد (ترکه اصفهانی، ۱۴۰۰، ص ۳۱۲).

از آنجا که منتقدان وحدت شخصی وجود برای فرار از تشبیه، تنزیهی (صابری، ۱۴۰۰، ص ۵۶۳) شده‌اند، باوجود پیش‌فرض‌هایی (صابری، ۱۴۰۰، ص ۵۶۰) همچون تباین وجودی حقیقی کثرات و خداوند، استدلال آیه شریفه: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی و لیلی المومنین منه بلاء حسن إن الله سمیع علیم» (انفال: ۱۷) بر وحدت شخصی وجود را برنناخته‌اند و بر آن اشکالاتی می‌کنند؛ مثلاً مؤلف کتاب سرفاش، پس از نقل سخنان عرفا در استناد به آیه در اثبات وحدت شخصی وجود و ذکر تفاسیر مشهور از قول چند تن از مفسران، درانتها آن را خلاف فهم عرفی از ظواهر کلام می‌داند و تشبیه به استاد ماهر می‌کند که کار شاگردش را به خود نسبت می‌دهد و تفسیر وحدت وجودی را با خود آیه متناقض می‌داند (صابری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷)؛ چراکه به‌خاطر پیش‌فرض ذهنی اسناد حقیقی رمی و پرتاب را همزمان به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تناقض می‌داند که ناگزیر باید دست از یک طرف آن اسناد برداشت و آن را مجازی دانست، درحالی که با فهم آموزه تشبیه و تنزیه عرفا، اسناد حقیقی به هردو تصحیح می‌شود و هیچ تناقضی دربرندارد.

در تحلیل و نقد سخنان منتقدان می‌توان این‌گونه گفت: اولاً، پرسش را باید این‌گونه مطرح کرد که فهم عرفی از ظاهر این آیه شریفه چه چیزی را افاده می‌کند؟ برای بررسی

مدعای این نویسنده از جهت قواعد لغت عرب، ابتدا ظهور اولیه کلام و مدلول تصویری آن را بررسی کرده و سپس توضیحاتی داده خواهد شد.

در آیه شریفه ابتدا از مای نافیه استفاده شده است که نفی نسبت بین مفعول و فعل می‌کند؛ بدین معنا که تو نیانداختی. و در ادامه از «إِذْ زَمَانِي» (انصاری، ۱۴۳۳، ص ۳۵) استفاده شده است و انداختن را به رسول اکرم ﷺ نسبت داده است، هنگامی که تو انداختی. سپس با «لَكِنَّ» که از حروف مشبیه بالفعل است و اسم و خبر می‌گیرد، ثبوت خبر را برای اسم اثبات می‌کند، بدین معنا که «ولی خداوند تیر انداخت».

در آیه شریفه از سه جمله استفاده شده است که معنای روشنی دارد، ولی از آنجاکه نویسنده فهم دقیقی از نظر عرفا در بحث تشبیه و تنزیه ندارد و کثرات را دارای وجود حقیقی و هم‌عرض در برابر ذات خداوند متعال می‌داند، ناگزیر باید از ظهور یکی یا دوتا از جملات دست بردارد تا در نظر خودش اجتماع نقضین پیش نیاید؛ زیرا در خارج یقیناً پیامبر اکرم ﷺ تیر انداخته است و اگر ظاهر جمله نخست را بپذیرد، باید قائل شود که پیامبر ﷺ، هم تیر انداخته است و هم نیانداخته است و دو جمله متناقض از نظر ایشان درست نیست (صابری، ۱۴۰۱، ص ۶۰) و به خاطر این قرینه به اصطلاح عقلی، دست از ظهور یکی از جملات برمی‌دارد و به مجاز در اسناد در یکی یا دوتا از جملات قائل می‌شود؛ مثلاً نویسنده در تبیین مقصود آیه این گونه می‌گوید که اسناد دادن تیر انداختن توسط خداوند به خود، مجازی است و علاقه آن مجاز را نیز ذوق سلیم درک می‌کند؛ مانند جایی که معلم موفقیت شاگرد را مجازاً به خودش نسبت می‌دهد؛ زیرا حقیقتاً شاگرد موفق شده است، ولی معلم به خاطر آموزش شاگرد که علت اصلی موفقیت او بوده، به خود نسبت داده است؛ به عبارت دیگر چون این نویسنده به اینکه در صدق دو گزاره متناقض، علاوه بر وحدت‌های هشت‌گانه که در علم منطق مطرح است، باید وحدت نهم (وجود وحدت حمل میان دو گزاره) را نیز در نظر بگیرد (طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۱۰۸)، التفات نداشته است و به ناچار به این محذور مبتلا شده است.

براین اساس اگر مقصود نویسندگان از محذور تناقض، این گزاره است که همه چیز خداست، همان گونه که در جمله بعد از ادعای تناقض می گوید، ادعا را از آنجا آغاز می کند که نسبت رمی یا حقیقتاً باید به قسمت نخست آیه منتسب باشد «ما رمیت»، یا قسمت آخر آیه «ولکن الله رمی». این امر عقلاً امکان ندارد که هردو گزاره - اسناد رمی به الله تبارک و تعالی و حضرت رسول اکرم ﷺ در آن واحد - باهم بدون مجاز در اسناد صحیح و مطابق با واقع باشند؛ زیرا لازمه اسناد رمی به رسول اکرم ﷺ نفی رمی از الله تبارک و تعالی است، درحالی که در آیه شریفه در انتها، رمی به خداوند متعال نسبت داده شده است؛ بنابراین در پاسخ باید گفت: با فهم و در نظر گرفتن حمل حقیقت و رقیقت، هم گزاره نخست و هم گزاره دوم صحیح است و هردو با یکدیگر قابل جمع اند؛ چرا که در اطلاق رمی به الله تبارک و تعالی و رسول اکرم ﷺ، از دو حیث نگاه شده است و وحدت حمل که شرط تحقق محذور اجتماع نقیضین میان دو گزاره است، محقق نیست؛ به عبارت دیگر اسناد رمی به رسول اکرم ﷺ در گزاره نخست «إذ رمیت»، از جهت حمل رقیقت و اسناد رمی به الله تبارک و تعالی در گزاره دوم «ولکن الله رمی» از جهت حمل حقیقت است، یا به تعبیری می توان گفت «إذ رمیت» از جهت مظهر است و «ولکن الله رمی» از جهت ظاهر و حقیقت وجود و خداوند است و انتساب رمی به هردو - الله و پیامبر اکرم ﷺ - همزمان صحیح و واقعی است.

این تحلیل علاوه بر اینکه بستر ساز فهم عقلانی و صحیح یکی از اصلی ترین معتقدات کلامی شیعه است، تنها راه حل توضیح و تبیین کلام نورانی اهل بیت ﷺ است که می فرمایند: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰)، درحالی که اگر آموزه دقیق تشبیه و تنزیه عرفا (امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۶۴) درک شود،

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَذَّافٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ رَأَيْتُهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَتَهَيَّأَتْ لَهُ فَلَمْ يَنْتَهَ فَرَكَنَهُ فَفَعَلَ بِذَلِكَ الْمَعْصِيَةَ. فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَرَكَنَهُ كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ».

درعین حال که اسناد در هر سه جمله حقیقی است و مجازی نیست، اجتماع نقیضینی نیز پیش نخواهد آمد؛ بنابراین لازمه پذیرش ظاهر آیه در هر سه جمله بدون دخل و تصرف و به مجاز قائل شدن، پذیرش آموزه دقیق تشبیه و تنزیه است که آن آموزه نیز از لوازم دقیق وحدت شخصی وجود می باشد؛ براین اساس این آیه می تواند شاهد دقیقی بر وحدت شخصی وجود باشد و در این تبیین، به نکته دوم نویسنده نیز پاسخ داده می شود.

ثانیاً، اگر به سیاق آیات این قدرت داده شود که بتواند معنا را مقید در فهم غیردقیق از آیه کند، باید در جاهای متعددی از قرآن کریم تسلیم این عقیده شد؛ مثلاً سیاق در آیات قبل و بعد آیه شریفه: «أَلْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَ...» (مائده: ۳)، همچنین آیه شریفه: «إِنَّمَا یُرِیدُ اللّٰهُ أَنْ یُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ...» (مائده: ۷) و آیاتی از این دست می تواند کاملاً معنایی غیر از معنایی که شیعه بدان معتقد است را بفهماند، درحالی که خود نویسنده به این مطلب ملتزم نیست و اگر هم بگوید: «در آنجا سیاق بی فایده است؛ چون از بیرون دلیل داریم»، گفته می شود: در اینجا نیز از بیرون برای فهم دقیق این آیه، برهان و تواتر شهود عرفا وجود دارد، درحالی که با ظاهر آیه نیز کاملاً تناسب دارد؛ بنابراین نمی شود بدون ملاک در جایی سیاق را معتبر دانست و در جای دیگر از آن دست برداشت.

در تأیید این نکته به فرمایش جناب استاد یزدان پناه در کتاب **مبانی و اصول عرفان نظری** می توان اشاره کرد که ایشان کلید فهم بسیاری از آیات و روایات را فهم آموزه تشبیه و تنزیه می داند (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱).

به عبارت دیگر فرمایش استاد این را می فهماند که فهم عمیق و لازمه اخذ به ظاهر کلام و حل مسئله توحید افعالی متوقف بر فهم وحدت شخصی وجود است که به نحو قیاس اِنّی می توان از این آیه به دست آورد، نه اینکه مدلول مطابقی آیه برابر وحدت شخصی وجود باشد که منتقدان ایراد بگیرند «فهم عرفی و سیاق آیات این را بر نمی تابد»؛ درواقع این مطلب نه تنها با فهم عرفی و سیاق آیات منافاتی ندارد، بلکه فهم عمیق تر و بطن گونه ای است که از

لوازم پذیرش ظاهر آیه و عدم التزام به مجاز در هریک از جملات آن حاصل شده است.

۳-۲. نقد بنایی به منتقدان دلالت آیه ۱۷ سوره انفال، بر وحدت شخصی وجود

یکی از اصول مسلم استظهارگیری نزد عقلا و عرف، تقدم ظاهر برخلاف ظاهر و اظهار بر ظاهر است؛ به گونه ای که اگر از سخن گوینده، دو احتمال برداشت شود، عقلاً عادتاً احتمال ظاهر را برخلاف ظاهر و اظهار را بر ظاهر مقدم می کنند و تفهیم و تفهّم عرفی بدین صورت شکل می گیرد. در این میان اگر در قرینه قطعی بر تقدیم ظاهر بر اظهار یا خلاف ظاهر بر ظاهر بود، از آن استفاده می شود، در غیر این صورت این مطلب قابل پذیرش نیست. بر این اساس در آیه شریفه، از نظر ظاهر ابتدایی، انتساب (پرتاب) به هردو - پیامبر ﷺ و خداوند متعال - حقیقی است و اینکه کسی به خاطر لازمه فاسدی که در ذهن خود آن را مسلم گرفته، دست از ظاهر یکی برداشته و حمل برخلاف ظاهر و اسناد مجازی برای یکی از انتسابها در نظر بگیرد، خلاف ظاهر است و در فهم و تفهیم و تفهّم، تأنّجاکه می شود کلام را حمل بر معنای حقیقی و اسناد غیر مجازی کرد، مجوزی بر اسناد مجازی یکی از اطراف وجود ندارد. در این مسئله نیز همان گونه که در بخش قبل توضیح داده شد، حمل بر اسناد حقیقی دو طرف، کاملاً مطابق آموزه تنزیه و تشبیه و امر بین الامرین و تمایز احاطی عرفانی است؛ بنابراین با وجود ثبوت صحیح و معقول و تطابق هردو اسناد حقیقی، با آن ثبوت حق دست برداشتن از یکی از دو حقیقت وجود ندارد.

نتیجه

در مقاله حاضر ضمن بررسی دلالت یا عدم دلالت آیه ۴ سوره حدید و آیه ۱۷ سوره انفال بر وحدت شخصی وجود، مبنا و بنای منتقدان دلالت این آیات بر وحدت شخصی به بوته نقد کشیده شد. یافته های مقاله حاکی از آن است که از سویی ظاهر این آیات کاملاً با آموزه

وحدت شخصی وجود همخوانی دارد و مؤید و مثبت آن است و ازسوی دیگر منتقدان دلالت این آیات بر وحدت شخصی وجود، دچار ضعف‌های مبنایی و بنایی متعددی در تبیین و تفسیر آیات مذکور شده‌اند و همین مطلب باعث شده است منتقدان نتوانند دلالت این آیات را برای اثبات یا تأیید وحدت شخصی وجود بپذیرند.

تحقیق پیش رو نشان داد چگونه نامتناهی بودن وجود حق تعالی، احاطه وجودی فوق زمانی و مکانی او بر آنها، معیت قیومیه ذاتی او با ماسوی به‌گونه معیت غیر بالتبع، بر اساس آیات مورد بحث در مقاله، بدون نیاز به هیچ‌گونه تأویل و تقدیری قابل درک است و بر پایه ظاهر آیات، فعل واحد را بدون مجازگویی، هم به پیامبر ﷺ و هم به حق تعالی اسناد داده و هردو را فاعل فعل دانست.

از جمله ضعف‌های مبنایی منتقدان به این موارد می‌توان اشاره کرد: تبیین نادرست محل نزاع و عدم تفکیک معنای مورد نزاع از سایر موارد، خلط میان حمل اولی و شایع صناعی با حمل حقیقت و رقیقت، خلط میان حیثیت تعلیلیه و تقییدیه در فهم کلام عرفا، خلط میان بینونت عزلی و وصفی، خلط میان جبر کلامی و فلسفی و عرفانی، خلط روش استظهارگیری آیات و روایات معارفی با آیات و روایات فقهی، خلط میان ملاک حجیت سند در روایات فقهی و معارفی، عدم فهم درست آموزه روایی تشبیه و تنزیه، ادعاهای متعدد تناقض بدون حصول وحدت‌های نه‌گانه لازم در تناقض در کلام عرفا، مغالطه‌های وجودی و پهلوان‌پنبه و

حتی اگر ضعف‌های مبنایی منتقدان نادیده گرفته شود، ایشان در تحلیل‌های بنایی که در استظهارگیری از این ادله قرآنی داشته‌اند، دچار اشکالات و خلط‌هایی فراوان شده‌اند. اشکالاتی همچون دخالت پیش‌فرض‌های خاص در استظهارگیری، خلط میان تبادر، ظهور و فهم لغت از قراین خارجی، میزان حجیت قول ادبا و لغویون در استظهارگیری از آیات و روایات به‌خصوص آیات و روایات معارفی، تقدم ظاهر بر خلاف ظاهر و

منابع

۱. آملی، سیدحیدر؛ نقدالنقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی؛ التوحید؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن ترکه، صائن الدین علی؛ تمهیدالقواعد؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المباحثات؛ قم: نشر بیدار، ۱۳۷۱.
۵. ابن عربی، محی الدین؛ فصوص الحکم؛ قاهره: دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۴۶م.
۶. افشارپور، مجتبی و محمدمهدی گرجیان عربی؛ «توحید افعالی انسانی، مَثَل اعلای توحید افعالی الهی در حکمت متعالیه»، پژوهش های فلسفی کلامی؛ ش ۹۴، زمستان ۱۴۰۱، ص ۷۴-۵۳.
۷. امین، نصرت بیگم؛ تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۶۲.
۸. امینی نژاد، علی؛ حکمت عرفانی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۹. انصاری، جمال الدین ابن هشام؛ مغنی الأديب؛ قم: نشر مرکز مدیریت حوزه های علمیه، ۱۴۳۳ق.
۱۰. جندی، مؤیدالدین محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح و تعلیقه سیدجلال آشتیانی؛ قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ عین نضاح؛ ج ۳، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۸.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن؛ رساله أنه الحق؛ قم: الف. لام. میم، ۱۳۸۳.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ چ ۵، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.

۱۴. حسین زاده، محمد: «حمل از دیدگاه آیت الله جوادی آملی با تکیه بر حمل عرفانی ظاهر و مظهر»، حکمت اسراء؛ ش ۲۳، بهار ۱۳۹۴، ص ۷۴-۴۷.
۱۵. حسینی تهرانی، سید محمد حسین؛ توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی؛ ج ۲، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. حسینی تهرانی، سید محمد حسین؛ معادشناسی؛ ج ۱۱، مشهد: انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱۴۲۳ ق.
۱۷. حسینی تهرانی، سید محمد حسین؛ مهر تابان؛ ج ۸، مشهد: انتشارات ملکوت نور قرآن، ۱۴۲۶ ق.
۱۸. خمینی، سید روح الله؛ تنقیح الأصول؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. خمینی، سید روح الله؛ تهذیب الأصول؛ تقریر جعفر سبحانی تبریزی؛ تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ ق.
۲۰. خمینی، سید روح الله؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی؛ ج ۲، قم: نشر مرتضوی، ۱۳۷۴.
۲۲. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر؛ بیان السعادة فی مقامات العبادة؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ شرح اصول کافی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کوربن؛ تهران: نشر طهوری، ۱۳۶۳.

۲۶. صابری، محمدعلی؛ «بررسی چهار دلیل مهم از ادله قرآنی وحدت شخصی وجود»، تحقیقات کلامی؛ ش ۳۹، زمستان ۱۴۰۱، ص ۶۸-۴۹.
۲۷. صابری، محمدعلی؛ سرفاش (نقد ادله قرآنی و روایی وحدت وجود)؛ قم: انتشارات مکتبه الصدیقه الشهیده، ۱۴۰۰.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ تفسیرالمیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۲۱ق.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ بداية الحکمة؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۴۱۴ق.
۳۱. فناری، شمس الدین محمدحمزه؛ مصباح الأنس بین المعقول والمشهود؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۳۲. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۳. قیصری، داوود؛ رسائل قیصری؛ ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱.
۳۴. گرجیان عربی، محمد مهدی، عسگر دیرباز و محسن موحدی اصل؛ «بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود»، انوار معرفت؛ ش ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۸۸-۷۵.
۳۵. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة؛ ج ۴، ترجمه حسن حسن زاده آملی؛ تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.
۳۶. هندی، محسن؛ بررسی تقریرهای مختلف وحدت وجود؛ قم: نشر اعتقاد ما، ۱۳۹۸.
۳۷. یزدان پناه، سیداسدالله؛ اصول و مبانی عرفان نظری؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.