



بررسی چهار دلیل مهم از ادله قرآنی وحدت وجود

محمدعلی صابری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

چکیده

اهل تصوف و عرفان در عالم اسلامی، برای اثبات نظریه وحدت وجود به آیات و عباراتی از کتاب خدا تمسک جسته‌اند. از مهم‌ترین این آیات و عبارات می‌توان به «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید: ۳)، «فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)، «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) اشاره کرد و از شاخص‌ترین افرادی که این آیات و عبارات را بر وحدت وجود تطبیق داده‌اند، می‌توان از روزبهان بقلی، ابن‌عربی و سیدحیدر آملی یاد کرد. این نوشتار با ارائه نمونه‌هایی از این‌گونه استنادات در طول تاریخ تصوف اسلامی و سنجش آن‌ها با قواعد تفسیری و روایات و همچنین نظرات مشهور مفسران از شیعه و سنی، به این نتیجه می‌رسد که تمامی استنادات مزبور دچار اشکالات اساسی بوده و آیات مذکور بر این نظریه دلالتی ندارند، بلکه بر مواردی همچون ازلیت، ابدیت، علم، قدرت و سلطنت مطلقه خداوند دلالت دارند.

واژگان کلیدی

وحدت وجود، تصوف، عرفان، تفسیر به رأی، تفسیر عرفانی.

مقدمه

نظریه وحدت وجود از سوی اهل تصوّف و عرفان در جهت تبیین رابطه خدا و جهان هستی مطرح شده است. وحدت وجود یعنی در دار هستی یک وجود حقیقی بیشتر نیست که همان خدا است و هر چه غیر او در نظر گرفته شود، چیزی جز تجلّی و نمایش ذات خدا نیست. ملاصدرا می‌گوید که 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 شئون و تعینات، آشکار است چیزی جز حقیقت وجود نبوده است، بلکه چیزی جز وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شئون و تکثر حیثیات آن نیست (ملاصدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ۲: ۳۴۱-۳۳۹).

گاهی گفته می‌شود که در وحدت وجود دو نظریه وجود دارد؛ یکی وحدت تشکیکی وجود و دیگری وحدت شخصی وجود که در اولی وجود حقیقت واحد مشککی است که درجاتی دارد و تشکیک در خود حقیقت وجود است؛ اما در نظریه دوم وجود حقیقتی واحد و شخصی است که تشکیک در مراتب وجود نیست، بلکه تشکیک در مظاهر و تجلیاتش است. یکی از معاصران می‌نویسد: «وحدت وجودی که حکمای قائلین به اصالت وجود مشکک صاحب مراتب می‌گویند، غیر از وحدت وجودی است که عرفای شامخین می‌گویند، اگر چه هر دو فریق وجود را حقیقت واحد می‌دانند، ولی عرفا حقیقت واحد شخصیه می‌دانند که اختلاف در ظهورات اوست که از آن تعبیر به مراتب می‌کنند، ... مثلاً کثراتی که ملحوظ می‌شود به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان یک وجود حقیقت واحد شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم و روی جهاتی که همان لحاظات و اعتبارات است، بر آنها اسماء نهادیم.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۶) در حالی که خود ملاصدرا که گفته می‌شود وحدت تشکیکی وجود نظریه اول او بوده است و بعدها به وحدت شخصی رسیده است، می‌گوید که وی تنها در مقام بحث و تعلیم، مراتب گوناگون برای وجود در نظر گرفته و این مطلب با اعتقاد وی به وحدت وجود و موجود از جهت ذات و حقیقت که در آینده اثباتش خواهد کرد منافاتی ندارد (ملاصدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ۱: ۷۱) و نیز جلال‌الدین همایی می‌گوید که به نظر بعض حکمای متأخر اگر اختلاف مظاهر به جای اختلاف مراتب در وجود گفته شود شاید بهتر باشد، اگر چه از نظر فلسفی اساساً تفاوت چندانی میان مراتب یا مظاهر نیست (همایی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۰۳).

به هر روی، مراد از وحدت وجود در این نوشتار دقیقاً همان وحدت شخصی وجود است که در بالا از ملاصدرا نقل شد و در هنگام بحث از آیات قرآنی، از اهل عرفان نقل خواهد شد. درباره ادله وحدت وجود هرچند مستند اصلی عرفا، شهود باطنی این وحدت است (ملاصدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ۲: ۳۴۲) نه استدلال عقلی یا ادله نقلی، اما تلاش کرده‌اند تا از آیات قرآن و روایات اسلامی نیز استناداتی برای این نظریه فراهم آورند.

در این نوشتار، چهار آیه از مهم‌ترین استنادات قرآنی معتقدان به وحدت وجود واکاوی می‌شوند؛ در مورد هر آیه ابتدا برداشت قائلین به وحدت وجود از آیه و سیر تاریخی این استناد - حداکثر تا زمان سیدحیدر آملی - بیان می‌شود؛ آن‌گاه تفسیر مشهور از آیه، نقل و برداشت قائلان به وحدت وجود، نقد می‌شود و سرانجام، روایات مرتبط با تفسیر آیه بیان می‌گردند.

۱. آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»

یکی از آیاتی که مورد استناد قائلان به وحدت وجود قرار گرفته است، آیه سوم سوره حدید است. آن‌جا که خداوند می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳)؛ اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی دانا است.

یکی از اندیشمندان معاصر در تطبیق آیه فوق بر نظریه وحدت وجود چنین نوشته است: «توحید در نزد اهل حقیقت، وجود مطلق است؛ یعنی مطلق وجود که از آن تعبیر به حق می‌شود و مفاد آن این است که یکپارچه نظام هستی بیکران يك حقیقت صمد است و به عبارت دیگر، خدا است که خدایی 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 يك شخص است و آن خداست که خدایی می‌کند.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ۵: ۷۴)

۱-۱. سیر استناد به آیه در جهت وحدت وجود

روزبهان بقلی سخنی را به حلاج (م ۳۰۹ ق) نسبت داده است که از آن، تفسیر آیه به وحدت وجود برمی‌آید (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ۳: ۳۶۵)؛ همچنین ثعلبی در تفسیر خویش از واسطی نقل کرده که گفته است: خداوند در این آیه برای خلق، نفسی و وجودی باقی نگذاشته است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۴۲ق، ۹: ۲۲۹). ثعلبی در ادامه، سخنی را به همین مضمون و معنا با دو واسطه از شبلی (م ۳۳۴ق) نقل می‌کند (همان: ۲۳۱-۲۳۰).

از ابن عربی (م ۶۳۸ق) موارد متعددی از تطبیق وحدت وجود بر آیه سراغ داریم (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۱۱۲؛ ابن عربی، بی تا، ۱: ۳۹۷ و غیره) که به 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 فان هذا تقسيمه فليس إلا هو» (ابن عربی، بی تا، ۴: ۷۰). در جایی دیگر با استناد به آیه، خدا را عین هر چیز دانسته است و این عینیت را به ظهور او در اسما و صفاتش - که همان موجودات اند - می‌داند (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۹۱).

پس از ابن عربی، جریان تطبیق این نظریه بر آیه با صراحت و بسامد بیشتری ادامه یافته است که از آن جمله می‌توان به نظرات نجم‌الدین دایه (م ۶۵۴ق) (دایه رازی، ۱۳۲۲: ۱۵۴)، ابوالحسن شاذلی (م ۶۵۶ق) (شعرانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۳۱) و سیدحیدر آملی (م پس از ۷۹۴ق) (آملی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۳۵۵) در این باره اشاره کرد.

۲-۱. تفسیر مشهور از آیه

از صوفیه و عرفا که بگذریم، عموم مفسران از آیه مورد بحث، وحدت وجود را برداشت نمی‌کنند. شیخ طوسی در تفسیر این آیه دو قول ذکر می‌کند که براساس قول اول، تعبیر اول و آخر در آیه برای اشاره به قدرت و سلطه تام خداوند و در قول دوم، برای بیان پیشی گرفتن وجود خداوند بر همه موجودات و بقای او پس از فناي آن‌ها است؛ همچنین تعبیر ظاهر و باطن برای نشان دادن علم خداوند و یا تسلط او نسبت به ظاهرها و باطن‌ها است (طوسی، بی تا، ۹: ۵۱۸). ابوالفتوح رازی نیز اقوال مفسران را در تفسیر این آیه به تفصیل ذکر می‌کند، اما هیچ اشاره‌ای به برداشت وحدت وجودی نمی‌کند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ۱۹: ۱۲-۹).

جالب این‌که در میان صوفیه متقدم نیز برداشت وحدت وجودی از آیه یا ذکر نشده یا نادر است؛ برای مثال، سهل تستری (م ۲۸۳ق) در تفسیرش می‌نویسد: «معنی الظاهر ظاهر العلو و القدرة و القهر، و الباطن الذی عرف ما فی باطن القلوب من الضمان و الحركات» (تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۶۱). نویسنده کشف الاسرار و عدة الابرار (م ۵۳۰ق) نیز در تفسیر آیه هیچ اشاره‌ای به وحدت وجود ندارد (میبدی، ۱۳۷۱، ۹: ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۶ و ۴۸۷).

۳-۱. نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

باید گفت صرف‌نظر از روایاتی که در پی می‌آیند، ظاهر آیه شریفه بر نظریه وحدت وجود

دلالتی ندارد. آیه نمی‌گوید خدا اول و آخر و ظاهر و باطن هستی یا همه موجودات است. این مضاف‌الیه در آیه وجود ندارد. ظاهر آیه فقط می‌گوید خداوند اول و آخر بوده و ظاهر و باطن است. به خصوص این‌که این صفات به صورت مفرد آمده و نقرمود: خدا اول‌ها و آخرها، و ظاهرها و باطن‌ها است که بگوییم مجموع این‌ها مجموعه موجودات می‌شود و آیه با این تعبیر می‌خواهد بگوید که خدا همه چیزها است!

آنچه هست الفاظ چهارگانه در آیه شریفه به عنوان اوصافی برای خداوند بیان شده است و نفی موجودات یا این‌همانی دانستن خداوند با آن‌ها از این الفاظ استنباط نمی‌شود. اما برای دانستن این‌که این اوصاف درباره خداوند به چه معنایی به کار می‌روند که لایق به ذات حضرتش باشند، باید به روایات اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه کرد.

۴-۱. تفسیر آیه در روایات امامیه

در روایات معتبر، معنایی موافق با عقل و موازین توحیدی برای آیه شریفه بیان شده است. در این روایات اول بودن خدا به قدم او و بودن او قبل از همه موجودات ضمن نفی حدوث و نفی زمانی بودن خداوند معنا شده است. آخر بودن خدا هم به معنای بقای خداوند پس از همه موجودات و رانداستن فنا در او است: «هُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحَدَّثٌ تَعَالَى عَنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۷۶). 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 برخی از این روایات ضمناً تأکید شده است که تغییر و انتقال و سایر صفات آفریده‌ها در خداوند راه ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۵) که شاید اشاره به رد دیدگاهی باشد که اول و آخر بودن خداوند را به معنای همه‌چیز بودن او تأویل کرده‌اند که خود مستلزم تغییر و تحوّل در ذات خدای متعال است.

پیرامون معنای ظاهر و باطن بودن نسبت به خداوند، امام رضا علیه‌السلام ضمن روایتی در شرح معانی صفات الهی و تفاوت معانی آن با صفات مخلوقات، ظاهر بودن خدا را با استناد به لغت و استعمالات عرب به معنای غلبه و قدرت خداوند بر آفریده‌ها می‌دانند و در وجهی دیگر، ظهور خدا را از جهت ظهور آثار صنع الهی که خود موجب آشکاربودن اصل وجود خدا می‌شود معنا می‌کنند؛ همچنین آن حضرت باطن بودن خدا را هم به معنای علم و تدبیر نسبت به

بواطن مخلوقات تفسیر نموده و از لغت عرب شاهد آورده و بارها تأکید می‌کنند که معانی صفات الهی با معانی آن صفات در مخلوقات متفاوت‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۲۲).

۲. آیه «فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَّم وَجْهَ اللَّهِ»

دومین آیه‌ای که در کلمات قائلین به وحدت وجود به آن استناد شده، آیه ۱۱۵ سوره بقره است که خداوند در آن می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»: مشرق و مغرب تنها از آن خدا است، پس به هر کجا رو کنید، آنجا روی خدا است. یقیناً خدا بسیار عطاکننده و دانا است (بقره: ۱۱۵).

معمولاً فقره دوم آیه، یعنی «فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَّم وَجْهَ اللَّهِ» مورد استفاده قائلان به وحدت وجود قرار می‌گیرد. یکی از معاصران می‌نویسد: «عارف قائل به وحدت شخصیه وجود است و یک‌ذره از حیظه آن به‌در نیست و به‌جز حق، جمله اسم بی‌مسماست؛ به این معنا که اسما اشیا راجع به مسمای حقیقی است... و به فرموده حکیم ابوالقاسم فردوسی: ندانم چه‌ای هرچه هستی تویی و به حکم محکم وحی الهی: «فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَّم وَجْهَ اللَّهِ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ۲: ۱۷۱). در واقع طرفداران وحدت وجود، هم‌راستا با اعتقادشان مبنی بر پرکردن وجود نامتناهی خدا پهنه هستی را و باقی‌نگذاشتن جایی برای وجود غیر، از این آیه، حضور ذات خدا را در همه مکان‌ها برداشت می‌کنند.

۲-۱. سیر استناد به آیه در جهت وحدت وجود

ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق) آیه را به وحدت وجود ربط می‌دهد و می‌نویسد: «نور حقیقی تنها اوست و همه از نور او هستند، بلکه تنها او هويت دارد و برای غیر او هیچ هويتي نیست مگر از روی مجاز، پس نوری جز او نیست و بقیه نورها از وجهه او نور هستند نه از ذات خودشان. پس روی هر روکننده‌ای - به هر جا - رو به‌سوی او است: «فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَّم وَجْهَ اللَّهِ» پس هیچ «هو» بی‌جز او نیست» (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۲۷۸).

عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵ق) می‌گوید: «تنها اهل معرفت معنای این آیه را درک می‌کنند که هويت خدا را مساوق هر موجودی بدانند نه اهل عقل که هويت خدا را تنها مساوق صادر اول - نه سایر موجودات - می‌دانند.» (عین‌القضات، ۱۹۶۲م: ۶۶)

روزبهان بقلی (م ۶۰۶ق) نیز در تفسیر خود می‌نویسد: ««فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فَنَّم وَجْهَ اللَّهِ» ای:

فأینما تولّوا بعیون الأسرار، فتمّ مکاشفة الأنوار. و أيضا أشار بهذه الآیة إلى مشاهدة المشهود فی الشواهد، كما کشف خلیله حیث قال: هذا ربّی، إذا نظر فی دائرة الکوّن...» (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ۱: ۵۹).

بنابراین، از نظر روزبهان حضرت ابراهیم علیه السلام که گفت ماه و ستاره، پروردگار من است نه از باب تظاهر به قول مشرکان برای ابطال آن با استدلال پس از آن بود، بلکه حقیقتاً او خدا را در این نشانه‌ها می‌دید؛ پس صحیح بود که بگوید این‌ها خدای من‌اند.

عطار نیشابوری (م ۶۲۷ق) چنین سروده است:

زهی فرّ و حضور و نور آن ذات / که بر هر ذره می‌تابد ز ذرات

تورا بر ذره ذره راه بینم / دو عالم «فتمّ وجهه الله» بینم

دُوی را نیست زه در حضرت تو / همه عالم تُویی و قدرت تو

ز تویی خود یکی تا صد بمانده / دو عالم از تو، تو از خود بمانده

(عطار نیشابوری، ۱۲۹۸: ۷)

ابن عربی (م ۶۳۸ق) مثل همیشه آشکارتر از همه اسلافش این مطلب را بیان می‌کند. او می‌گوید: «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 است: «به هر جا رو کنید، آنجا وجه خدا است؟!» ولی اصحاب عقل اعم از فلاسفه و متکلمان دچار اعتقاد خاص‌اند، همان‌ها که خدا را در صورت‌هایی خاص محصور می‌کنند؛ درحالی‌که خدا از حصر ابا دارد» (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ۲: ۱۴۹). شارح معاصر فصوص این عبارات را بدون هیچ‌گونه نقدی ترجمه و شرح نموده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ۳۰۳).

سیدحیدر آملی (م پس از ۷۹۴ق) راه ابن عربی را در تطبیق آیه بر وحدت وجود ادامه داده و وجه خدا را ذات او معنا کرده و می‌نویسد: «اینما توجهتم فتمّ وجه الله، أي تمّ ذاته و وجوده، لآئنه المحيط، و المحيط هذا شأنه»؛ هر کجا رو کنید آن‌جا وجه خدا است؛ یعنی آن‌جا ذات و وجود خدا است؛ چراکه خدا محیط است و شأن محیط چنین است که در هر جا باشد (آملی، ۱۳۵۲: ۹۵). وی در جایی دیگر همین معنا را تکرار کرده است (آملی، ۱۳۶۸: ۵۵).

۲-۲. تفسیر مشهور از آیه

سیدمرتضی در بیان معانی محتمل «وجه» در این آیه می‌نویسد: «احتمال دارد منظور این

باشد که خدا آنجاست [یعنی منظور از وجه الله خود الله باشد]، البتّه 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؛ 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 او است. پس به هر سو رو کنید، آنجا جهت خدا است؛ یعنی تمامی جهات ملک [و مخلوق] خدا است.» (سیدمرتضی، ۱۹۹۸م، ۱: ۵۹۴)

طبرسی نیز در مجمع البیان معانی تأویلی چون قبله، قصد و تبت، علم و آگاهی خدا و رضوان خدا را از قول مفسران برای وجه الله گزارش می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۳۶۴). زمخشری آیه را مربوط به قبله می‌داند و آن را چنین معنا می‌کند: «یعنی هنگامی که از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس منع شدید در هر جای از زمین که خواستید نماز بخوانید و در همان جا رو به قبله کنید که این عمل در هر جایی ممکن است و اختصاص به مکانی خاص ندارد» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۰).

با بررسی و جمع‌بندی آرای بیشتر مفسران غیر صوفی معلوم می‌شود که قریب به اتفاق ایشان بر اساس شأن نزول‌های نقل شده، روایات اهل بیت علیهم‌السلام و نیز آرای صحابه و تابعان یکی از دو وجه زیر را در مورد آیه پذیرفته‌اند:

۱. آیه، مربوط به حکم قبله در نماز است که این قول، خود به صورت اقوال مختلفی نقل شده است؛ برای مثال، 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 (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۸: ۴).

۲. آیه در مورد قبله و نماز نیست که در اینجا هم به صورت اقوال گوناگونی نقل شده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۰)؛ اما معنای قدر مشترک همه این اقوال، حضور علمی، قدرتی، تدبیری و حکمی خداوند در همه جا است.

۳-۲. نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

قول قائلان به وحدت وجود که آیه را به معنای حضور ذات خدا در همه جا گرفته‌اند، افزون بر آن که قولی نادر و بدون دلیل است و با اقوال صحابه و تابعین و نیز روایات اهل بیت علیهم‌السلام - که در پی می‌آید-، مخالف است، دچار اشکالاتی به این شرح است:

۱. وجه را به معنای ذات گرفته که فاقد دلیل است؛ زیرا یا باید وجه به معنای ظاهری اش اخذ شود که به دلیل مخالفت با حکم عقل مبنی بر عدم جسمانیت خداوند کنار گذاشته می شود و یا باید «وجه» به معنای صحیح تأویل برده شود که راه درست همین است و براساس روایات معتبر، می توان به این وجوه تأویلی دست یافت.

۲. این تفسیر مستلزم مکان دار نمودن خداوند است؛ چراکه برخلاف پندار قائلان به وحدت وجود، این که خدا را به ذات خود در همه جا و نه فقط در یک جای خاص بدانیم، او را منزّه از مکان داشتن نمی سازد؛ مکان و زمان اساساً در خداوند راه ندارد، چه یک مکان خاص و محدود باشد، چه مکان نامتناهی (همه مکان ها).

۳. این تفسیر با سیاق آیه قبل که در مورد منع مسلمانان از نمازگزاردن در مسجد الحرام توسط مشرکان است، ناسازگار است.

۴-۲. تفسیر آیه در روایات

در تفسیر عیاشی روایاتی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده است که نشان می دهد آیه در مورد جهت قبله در نمازهای نافله هنگام حرکت است (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۵۶). این معنا همچنین در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام در *علل الشرائع* نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۲: ۳۵۸)؛ همچنین، در حدیثی که شیخ صدوق به سند خود از سلمان فارسی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل نموده است، آیه به معنای مخفی نبودن چیزی بر خداوند تفسیر شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۸۲).

این دو معنای مختلف، از باب ظاهر و باطن قرآن یا مصادیق متعدّد از معنای یک آیه، مخالفتی با یکدیگر ندارند و هر دو پذیرفتنی اند.

۳. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»

خداوند در سوره انفال، آیه ۱۷ درباره جنگ بدر می فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند [آری، خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند] و بدین وسیله، مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید. قطعاً خدا شنوای دانا است.

فقره ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ در این آیه مورد توجه قائلان به وحدت وجود 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 این که به نوعی به خود رسول نیز نسبت داده شده است (اذ رمیت)؛ پس در واقع رسول چیزی نیست، جز جلوه و مظهری از ذات خدا؛ یعنی ذات خدا است که به این صورت ظاهر شده است، نه این که موجود دیگری در کار باشد. بنابراین، گرچه با نظر به جلوه و مظهر بودن می توان گفت که فعل رمی از این جلوه (رسول) سر زده است؛ امّا با نظر به عینیت ذات، چون خدا است که چنین جلوه کرده است و ذاتی جز او وجود ندارد. در حقیقت «رمی» فعل خدا است، نه رسول.

۱-۳. نمونه‌هایی از سیر استناد به آیه

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در تفسیر تبیان می نویسد که برخی از غالیان به این آیه استناد کرده و نتیجه گرفته‌اند که محمد، همان الله است (طوسی، بی تا، ۵: ۹۳).

در میان آثار موجود از متصوفه، اولین نفری که به صراحت آیه را بر وحدت وجود تطبیق داده، ابن عربی است. وی در فصوص الحکم می گوید که خداوند ذاتی واحد است که به صورت‌های گوناگون درمی آید و نسبت این صورت‌های مختلف به خدا مثل نسبت اعضای زید به زید است و غیره و همچون مفهوم انسان است که واحد است، ولی در صورت‌های متفاوت زید و عمرو و غیره ظاهر می شود. پس انسان با این که عینش یکی است، امّا صورت‌هایش متعدّد است؛ پس خدا هم در صورت‌های مختلف ظهور می کند و دلیل بر این مطلب آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ است که از یک سو، رمی را به صورت محمدیه نسبت می دهد و از سویی، از آن نفی می کند و به الله نسبت می دهد؛ یعنی از صورت محمدیه به صورت استقلالی نفی می کند، ولی به صورت محمدیه از آن جهت که صورتی از ذات خدا است، نسبت می دهد. پس در واقع خداوند است که رامی است، امّا در صورت محمدیه (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۱۸۵-۱۸۳).

جلال الدین همایی درباره برداشت مولوی از این آیه می نویسد: «... 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 فلسفی از قبیل مبحث جبر و اختیار و مسأله وحدت وجود و وحدت موجود...» (همایی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۶).

وی سپس ایاتی از مثنوی می‌آورد که این آیه در آن‌ها به‌کار رفته است. برخی از این آیات که می‌تواند اشاره به وحدت وجود داشته باشد چنین‌اند:

ما رمیت اذ رمیت خوانده‌ای / لیک جسمی در تجزی مانده‌ای
ما رمیت اذ رمیت آمد خطاب / گم شد او والله اعلم بالصواب
ما رمیت اذ رمیت گشته‌ای / خویشتن در موج چون کف هشته‌ای
 لا شدی پهلوی الا خانه‌گیر / ای عجب که هم اسیری هم امیر

(همان: ۲۷ و ۲۸)

سید حیدر آملی نیز به‌صراحت می‌گوید که فاعل و موجودی جز خدا نیست؛ پس او هم عابد است و هم معبود. به اعتبار تعین و تقیدش به صورت‌های گوناگون، عابد است و به لحاظ اطلاق و تجرّدش از آن صورت‌ها، معبود است. آن‌گاه به آیه مورد بحث استناد می‌کند (آملی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۴۰).

۲-۳. تفسیر مشهور از آیه

عموم مفسران، این آیه را به غیر از تفسیر قائلان به وحدت وجود معنا کرده‌اند و آن را به‌معنای اعطای قدرت جسمی و روحی انجام این افعال (قتل مشرکان و غیره) از سوی خداوند یا امدادهای الهی (نزول ملائکه و غیره) در آن رخداد خاص گرفته‌اند. در مورد آن رخداد خاص، قول مشهور آن است که منظور، جنگ بدر است و آرای دیگری آن را در جنگ احد و یا خیبر دانسته‌اند. شیخ طوسی در تبیان می‌نویسد: «علّت این‌که قتل و رمی را از مسلمانان و پیامبر نفی کرد و به‌خود نسبت داد، با این‌که در حقیقت فعل آن‌ها بود، آن بود که خداوند به آن‌ها قدرت این افعال را داد. آن‌ها را یاری کرد. دل‌هایشان را شجاعت بخشید. در دل دشمنانشان ترس انداخت و همه این‌ها باعث شکست دشمن و نابودی‌شان شد.» (طوسی، بی‌تا، ۵: ۹۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۰۷)، حتّی برخی از صوفیان متقدّم نیز فهمی صحیح و معقول همچون مشهور از آیه شریفه داشته‌اند؛ برای مثال، هجویری در توجیه شطحیات صوفیانی چون بایزید و انکار برداشت حلول و اتحاد از آن‌ها می‌نویسد: «...چون قهریّتی از حق سلطنت خود بر آدمی ظاهر کند بر هستی وی، وی را از وی بستاند تا نطق این جمله نطق وی گردد به استحالت بی‌آنک حق را تعالی و تقدس امتزاج باشد با مخلوقات و اتحاد با مصنوعات یا وی حال باشد اندر چیزها تعالی اللّٰه عن ذلك و عمّا یصفه الملاحدة علواً کبیراً... 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 ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَا لَكَ مِنَ اللَّهِ رَمِيٌّ﴾...» (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۲۷ و ۳۲۸؛ نیز ر.ک: مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ۳: ۱۳۶۶).

رشیدالدین میبیدی نیز که خود از زمره اهل تصوف است، هم‌نوا با مشهور مفسران از زاویه معجزه‌بودن شکست دشمن با پاشیدن مшти خاک، آیه را معنا می‌کند و می‌نویسد: «مراد نه نفی رمی است از مصطفی، بلکه خبر می‌دهد جلّ جلاله که آن يك كف خاك كه تو افكندی رمی از تو بود و رسانیدن از ما، وگرنه كجا صورت بندد و چه ممكن شود كه بشری مшти خاك بر روی لشكري بدان انبوهی زند و به اندازه يك ذره از آن خطا نشود كه همه در چشم‌های ایشان شود؟! این جز در قدرت آفریدگار جلّ جلاله نیست.» (میبیدی، ۱۳۷۱، ۴: ۲۰).

۳-۳. نقد تفسیر وحدت وجودی از آیه

در نقد این تفسیر باید گفت:

۱. این تفسیر خلاف فهم عرفی از ظواهر کلام است؛ برای مثال، وقتی یک مربی ماهر در پی موفقیت شاگرد و زبردست 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 نمی‌گیرند که مربی و شاگرد یک‌چیز اند، یا شاگرد همان مربی است که به‌صورت وی ظاهر شده است! بلکه چنین می‌فهمند که مربی به‌دلیل آموزش صحیح به شاگرد و ایجاد توانایی در او سهم اصلی را در پیروزی وی داشته و شاگرد بدون مربی به‌جایی نمی‌رسید. بنابراین، سزاوار است که پیروزی اصلی از آن مربی باشد و او پیروزی را به‌خود نسبت دهد. حال که این‌گونه تعبیر و این‌گونه استناد فعل به مقام بالاتر در دنیا ممکن و صحیح است، به‌طریق اولی در مورد خداوندی که خالق و مالک بندگان و تمامی توانایی‌های ایشان و بخشنده همه توفیقات و یاری‌ها به ایشان است سزاوار است.

۲. تفسیر وحدت وجودی با خود آیه در تناقض است؛ چراکه 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 یک‌چیز است که به دو اعتبار لحاظ می‌شود، مخاطبه معنای صحیحی ندارد؛ نتیجه این می‌شود که خدا به خودش بگوید: چیزی که تو انداختی تو نینداختی، بلکه من انداختم! همچنین بنا بر وحدت وجود، نه‌تنها پیامبر بلکه همه‌چیز صورت‌های ذات خدایند؛ پس مؤمنانی هم که در انتهای آیه، هدف آزمایش الهی معرفی شده‌اند در واقع چیزی جز خدا نیستند و

نتیجه این می‌شود که خدا بخواهد خودش را آزمایش کند.

۳. این تفسیر با سیاق آیات قبل و بعد سازگار نیست؛ چراکه همه آنها درباره جنگ و یاری خدا و آزمایش مؤمنان و امر به پایداری و غیره است؛ حال اگر در این میان، جمله‌ای در باب یکی بودن خدا و رسول مطرح شود، تناسبی با این مطالب ندارد.

۳-۴. تفسیر آیه در روایات امامیه

در تفسیر عیاشی سه روایت از ائمه اطهار نقل شده است که درباره این آیه فرموده‌اند: «علی بن ابی طالب آن مشتش خاک را به رسول خدا داد و آن حضرت به سمت دشمن پاشید.» (عیاشی، ۱۳۸۰، ۲: ۵۲).

در کتاب خصال شیخ صدوق روایتی طولانی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که حضرت در آن، فضایل خود را برشمرده است که از جمله آنها به جنگ بدر و رساندن آن ریگ‌ها به پیامبر - بر اساس فرمان آن حضرت - اشاره فرموده است. (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲: ۵۷۶).

۴. آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»

خداوند در آیه چهارم سوره حدید می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»؛ اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید؛ سپس به عرش پرداخت. هر چه را در زمین فرورود، هر چه را از زمین بیرون آید، هر چه را از آسمان فرو آید و هر چه را در آسمان بالا رود، می‌داند. هر جا که باشید همراه شما است و به هر کاری که می‌کنید، بینا است.

قائلان به وحدت وجود، معیت در این آیه را به معنای همراهی ذاتی تفسیر کرده و ذات خدا را همراه با موجودات و محیط بر آنها فرض می‌کنند و این را «معیت قیومی» نامیده‌اند. برخی از ایشان به صراحت این معیت را به عینیت و یکی بودن خدا و موجودات و در واقع، یکی بودن وجود که همان خدا است و نفی وجود غیر خدا معنا کرده‌اند که در ذیل اشاره خواهد شد.

۴-۱. نمونه‌هایی از استناد به آیه

روزبهان می‌گوید که حلاج گفته است موجودات نه از خدا جدایند و نه متصل؛ سپس عبارت مورد بحث را شاهد آورده است و گفته است که در این آیه اشاره‌ای است به اتحاد [خدا

و موجودات] برای موحدان (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م، ۳: ۳۹۴).

ابن عربی می‌نویسد: «واعلم أن الماهیات صور کمالات الحق تعالی، و مظاهر آسمانه و صفاته... فتکثر بحسب الصور و هو علی وحدته الحقیقیة... فإذا علمت أن الوجود هو الحق تعالی علمت سرّ قوله تعالی: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾؛ بدان که ماهیات صورت کمالات خدا و مظاهر اسما و صفات او هستند... پس خدا از نظر صورت‌هایش متعدد است؛ درحالی‌که وحدت حقیقی دارد...؛ پس وقتی دانستی وجود، همان خدا است. راز این سخن خدا را که گفت: او با شما است هر جا که باشید و او از رگ گردن به شما نزدیک‌تر است، می‌دانی (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۹۱).

همچنین می‌نویسد: «فالعَدَدُ كُلُّهُ وَاحِدٌ. لَوْ نَقَصَ مِنَ الْأَلْفِ وَاحِدًا (ل) انعدم اسم الألف و حقیقته، و بقیة حقیقة أخرى و هی تسع مائة و تسعة و تسعون. (و هی أيضا) لو نقص منها واحد، لذهب عینها. فمتی انعدم الواحد من شیء عدم، و متی ثبت (الواحد) وجد ذلك الشيء. هكذا التوحید إن حقیقته: و هو معکم اینما کنتم»؛ همان‌گونه که اگر عدد یک از هر عددی حذف شود، آن عدد نابود می‌شود، خدا هم از هر ذاتی که حذف شود، آن ذات معدوم می‌شود؛ یعنی ذات خدا در همه ذوات و اصل همه است و هو معکم... همین را می‌گوید». (ابن عربی، ۱۹۴۴م، ۱: ۲۸۴).

او در جای دیگری با استناد به آیه می‌گوید: «کسی که چنین با اشیا همراه است توبه و بازگشت به‌سویش معنایی ندارد و او خود است - نه کس دیگر - که به خود باز می‌گردد». (ابن عربی، ۱۹۴۴م، ۱۳: ۳۰۳-۳۰۱).

سید حیدر آملی نیز همراهی خدا با موجودات را همراهی ذاتی می‌داند. او می‌نویسد: «فالوجود الحقیقی حینئذ لا یكون إلا للحق و یكون له المعیة معهم معیة وجودیة ذاتیة لقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾...» (آملی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۳۶۷) وی در مرحله بعد بر اساس این‌که وجودی غیر از خدا قائل نیست، همراهی خدا را با موجودات به‌معنای عینیّت خدا با تمام موجودات - با آن‌که در واقع نیستند! - می‌گیرد و می‌گوید: «فعرّفنا أنّه لیس لشیء (غیره) وجود حقیقة، بل اعتبارا و اضافة، و الوجود الحقیقی هو وجوده فقط، كما أشار تعالی الیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. فیکون معناه مثل الذی تقدّم، أعنی لا یقال لنفس الشیء أنّه أقرب الیه أو أبعد منه، لأنّه هو هو. وکلّ هذا إشارة الیه ای، إلی أنّ الوجود واحد، و لیس له حلول فی شیء، و لا خروج عن شیء، كما أشار تعالی هو بنفسه الیه أنّه بکلّ شیءٍ مُحِيطٌ. و أشار الیه بقوله وَهُوَ

مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ، لَانَ الاحاطة و المعية مع الأشياء، بدون الذي قرناه، يلزم (عنهما) الشوية والغيرية والحلول والتباعد وغير ذلك، وهذا غير جائز. فما بقى إلا أن يكون هو عين كل شيء، ومع كل شيء، و نفس كل شيء...» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۱۱). آملی بر این باور است که معناکردن همراهی خدا با موجودات به غیر از این مفهوم که خدا و موجودات یکی اند و این که در واقع خدا هست و هیچ چیز دیگری نیست، منجر به ثنویت، حلول و دوری خدا از موجودات می شود.

۲-۴. تفسیر مشهور از آیه

عموم مفسران، همراهی مطرح در آیه را به معنایی غیرذاتی گرفته اند 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 یعنی بالعلم لا یخفی علیه حالکم»؛ او با شما است، یعنی با علم و آگاهی و احوال شما بر او مخفی نیست (طوسی، بی تا، ۹: ۵۲۰). طبرسی نیز همین را گفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۳۴۷).

ابوالفتح رازی نیز به کنایی بودن این تعبیر اشاره کرده است: «وَهُوَ مَعَكُمْ، و او با شما است، هر کجا باشید، به معنای علم؛ یعنی به احوال شما عالم است، بر وجهی که بر او هیچ پوشیده نیست، به مانند آن که کسی با کسی باشد از او غایب نباشد» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ۱۹: ۱۴).

ابن شهر آشوب می نویسد: «و قوله وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ المراد بها الإخبار عن كونه سبحانه عالماً أبداً بخفي أحوالنا وأسرارنا» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ۱: ۶۵). او در جایی دیگر همراهی را به معنای یاری و نصرت می گیرد و تأکید می کند که معنای حقیقی «مع» که همراهی در جهت و مکان است بر خداوند روا نیست. (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ۱: ۷۲).

فخر رازی از قول متکلمان، احتمال دیگری را نیز مطرح می کند و می نویسد: «قال المتكلمون: هذه المعية إما بالعلم وإما بالحفظ والحراسة، و على التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان و الجهة و الحيز، فإذن قوله: وَ هُوَ مَعَكُمْ لا بد فيه من التأويل»؛ متکلمان گفته اند: این همراهی یا از جهت علم است یا از جهت حفظ و نگهداری؛ به هر حال این که خداوند از جهت مکان و حیّز با ما نیست، مورد اجماع است؛ پس چاره ای از تأویل این سخن خدا نیست (رازی، ۱۴۲۰، ۲۹: ۴۴۹).

این تفسیر غیر وحدت وجودی از آیه، در میان متقدمان صوفیه نیز رایج بوده است. قشیری

می‌نویسد: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. وَ هُوَ مَعَكُمْ بِالْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ» (قشیری، ۱۹۸۱م، ۳: ۵۳۴).

میبدی نیز تفسیر معیت را به علم خدا مورد اتفاق علمای قدیم و جدید می‌داند: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ قَدِيمًا وَ حَدِيثًا أَنْ مَعْنَاهُ عِلْمُهُ مَعَكُمْ» (میبدی، ۱۳۷۱، ۹: ۴۷۸). وی در جایی دیگر قدرت را نیز در مفهوم آیه داخل می‌داند (همان: ۲۸۳).

۳-۴. 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 سیدحیدر آملی گذشت، اگر خدا و موجودات عینیت دارند و در واقع فقط خدا هست و موجودات نمایش و تجلی یا -به تعبیر صریح برخی- اجزای همان ذات‌اند،^۱ سخن از «هو» و «کم» بی‌معنا و مسامحه‌گونه 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 انتفای موضوع است.

۲. گذشته از اشکال بالا، نسبت به کسانی که عینیت 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 نکرده‌اند- نیز باید گفت: همراهی ذات خدا با ذات مخلوق به هر گونه‌ای که تصور شود، مستلزم هم‌سنخی ذاتی خدا با مخلوق و وجود صفات مخلوق در خداوند است. وقتی ذاتی، قرین و هم‌راو 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 عبارت قبلی و بعدی در آیه تناسب ندارد؛ چراکه پیش از عبارت مورد بحث، سخن از علم خدا به ورودی‌ها و خروجی‌های زمین و آسمان و پس از آن نیز صحبت از بصیرت خدا نسبت به اعمال بندگان است؛ حال این‌که در این بین ناگاه بحث عینیت خدا با مخلوقات یا همراهی ذاتی او با آن‌ها مطرح شود، بدون تناسب و هماهنگی با

۱. «نفخت فیہ من روحی دالّ است بر نسبت آدم به رب خود که به‌عینه 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 هر یک از دو طرف از وجهی محب و از وجهی محبوب طرف دیگر است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۰۰)

فقرات قبل و بعد است.

۴. اگر منظور معیت ذاتی بود، تعبیر «اینما کنتم» زائد می‌نمود؛ زیرا وقتی خدا ذاتاً عین ما یا همراه ما باشد، این رابطه، ذاتی و همیشگی است و ربطی به مکان و موقعیت ما ندارد و تأکید بر این‌که «هرجا باشید» بی‌مورد است؛ اما بنا بر نظر مشهور، مبنی بر تفسیر معیت به معیت علمی، این قید کاملاً بجا است؛ 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 همه‌جا همراه شما است. به عبارت دیگر، تأکید بر همه مکان‌ها (اینما کنتم) در معنای کنایه معیت (تفسیر مشهور) برخلاف معنای حقیقی آن (تفسیر وحدت وجودی) کاملاً بجا و مناسب است.

۴-۴. تفسیر آیه در روایات امامیه

شیخ صدوق در توحید، روایتی طولانی از امیر مؤمنان علیه السلام نقل کرده است که آن حضرت، در آن به شبهات شخصی که در حقیقت قرآن به دلیل برخی آیات شک کرده بود، پاسخ می‌دهد. در بخشی از این روایت، امام ضمن برشمردن آیاتی از قرآن از جمله عبارت «و هو معکم اینما کنتم» که به ظاهر بر مکان داشتن خداوند دلالت دارد، می‌فرماید: خداوند برتر از آن است که صفات مخلوقات را داشته باشد. آن‌گاه حضرت اموری چون استوای بر عرش را به معنای احاطه علم و تدبیر خدا تفسیر می‌فرماید (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۶۵). این تفسیر نشان می‌دهد که نمی‌توان و نباید این‌گونه آیات را بر ظاهرش حمل کرد و نیاز به تأویل دارند. در مکارم الاخلاق نیز روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که آن حضرت بعد از نهي از گناه و بیان این‌که خداوند ما را می‌بیند، به عبارت قرآنی «هو معکم...» استشهد می‌فرماید (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۵۴) که نشان‌دهنده صحت تأویل مفسران است؛ یعنی این همراهی خدا با بندگان به معنای آگاهی کامل او به آن‌ها است.

نتیجه‌گیری

از چهار آیه بررسی شده در این نوشتار به‌عنوان مهم‌ترین مستندات قرآنی وحدت وجود، هیچ‌یک از آن‌ها بر این نظریه دلالت صریح و حتی ظهور عرفی ندارند. خلاصه تفسیر مشهور از این آیات چنین است:

- الف) آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»: ازلی و ابدی بودن خداوند و نیز قدرت و علم او.
- ب) آیه «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُجُوهَ اللَّهِ»: قبله نماز، یا حضور علمی، قدرتی، تدبیری و حکمی خداوند در همه جا.
- ج) آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»: اعطای قدرت جسمی و روحی انجام این افعال (قتل مشرکان و غیره) از سوی خداوند یا امدادهای الهی (نزول ملائکه و غیره) در آن رخداد خاص.
- د) آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»: علم و آگاهی خداوند به بندگان و یا قدرت و تسلط او بر آن‌ها.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، انتشارات اسلامی.
۲. _____، (۱۳۶۲)، الخصال، علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
۳. _____، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، قم، کتابفروشی داوری.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار الصادر.
۶. _____، (۱۹۴۴م)، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. _____، (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
۸. _____، (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، دمشق، دار التکوین.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۰. آملی، سیدحیدر، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. _____، (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، علمی فرهنگی.
۱۲. _____، (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
۱۳. بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۴. تستری، سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳ق)، تفسیر التستری، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۱۵. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *الكشف و البيان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۱۷. _____، (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
۱۸. دایه رازی، نجم‌الدین محمد بن شاه‌اور، (۱۳۲۲ق)، *مرصاد العباد*، تهران، بی‌نا.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۱. سیدرضی، محمد بن حسین، (۱۴۰۶ق)، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، محمد عبدالغنی حسن، بیروت، دار الاضواء.
۲۲. سید مرتضی، علی بن حسین، (۱۹۹۸م)، *امالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)*، قاهره: دار الفكر العربی.
۲۳. شعرانی، عبدالوهاب، (۱۴۱۸ق)، *البیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی - مؤسسه تاریخ العربی.
۲۴. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۱۲ق)، *مکارم الاخلاق*، قم، شریف رضی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۲۹۸)، *اسرار نامه*، تهران، بی‌نا.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *التفسیر*، تهران، مطبعة العلمیه.
۲۹. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۹۶۲م)، *شکوی الغریب*، پاریس، دار بیبلیون.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفكر.
۳۱. قشیری، ابوالقاسم، *لطائف الاشارات*، (۱۹۸۱م)، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران، اساطیر.
۳۴. ملا صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
۳۵. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، تهران، امیرکبیر.
۳۶. هجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، تهران، طهوری.
۳۷. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۸۵)، *مولوی نامه*، تهران، هما.

