

# آیا دعای عرفه «وحدت وجود» را بیان می‌کند؟

محمد مهدی رکنی یزدی

مسئولیتی که نویسنده دارد آن را طرح می‌کند و به داوری می‌گذارد.

موضوع «وحدت وجود» و انواع تفسیرها و توجیهاات برای انطباق آن با قرآن و احادیث و ادعیه بحثی است کهنه که قرن‌هاست در مدارس دینی و دانشگاهها مطرح است و عمرها در اثبات یا ابطال آن صرف شده، و مطلبی نویافته نیست، اما تازگی مقاله در این است که نویسنده محترم - آقای دکتر محمد کاظم فرقانی - نظر علامه محمد باقر مجلسی رحمه الله علیه را که بخش پایانی دعا را موافق مذاق صوفیان و از افزوده‌های آنان دانسته رد می‌کنند. عباراتی که در این بخش موافق اندیشه صوفیه یعنی وحدت وجود یافته‌اند چنین است:

«كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ»

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْأُولُوا الْأَلْبَابُ﴾  
(زمر / ۱۷-۱۸)

در شماره پیشین مجله مشکوة (بهار ۱۳۸۳) مقاله‌ای با عنوان «عرفان سیدالشهدا (علیه السلام)» چاپ شد که قسمتی از آن مورد اعتراض برخی از خوانندگان دانشمند مجله قرار گرفت، و انگیزه نوشتن این نقد گردید.

در بازخوانی و تأمل بیشتر، مقاله را مستند، تحقیقی یافتیم که با نظمی شایسته نگارش یافته بود، و همین مزایا موجب تصویب و چاپ آن شده بود؛ اما نتیجه‌ای که از مقدمات بحث گرفته بودند شبهاتی را به وجود آورده بود که بایست در آن تجدید نظر شود، و اینک بر حسب

إَلَيْكَ. أَلْغَيْرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ».

درباره استنباطی که از این جمله شده و استدلالی که کرده‌اند، ایرادها و تناقضاتی به نظر می‌رسد که برای روشن شدن خوانندگان به شرح زیر بیان می‌شود:

۱- نویسنده محترم بعد از مقدماتی سخن را به بحث درباره تفسیرهایی که از وحدت وجود شده می‌کشاند و «وحدت در کثرت» را از راه تحلیل حقیقت علیت و معلولیت بیان کرده نتیجه می‌گیرند: «جهان هویتی جز هویت حق تعالی ندارد، پس عالم خود اوست و خلق حق است»<sup>۱</sup>. اگر هویت جهان همان هویت حق تعالی باشد و عالم خود او، این «همه خدایی» (=panthéism) اتحاد خالق و خلق یا وجود و موجود نیست؟ در حالی که در سه صفحه قبل (ص ۴۸) نوشته‌اند: «باید مواظب بود تا به دام قول به حلول خدا در جهان یا اتحاد خدا با جهان گرفتار نیامد»<sup>۲</sup>. آیا بین این دو تعبیر اختلاف نیست و نویسنده محترم خود در دام «اتحاد خدا با جهان» گرفتار نیامده؟ گویا نویسنده محترم خود نوعی تناقض یا پارادوکس در مقدمات برهان احساس کرده‌اند که می‌نویسند: «اما ملاصدرا برای رفع این تناقض ظاهری، یک نوع حمل را ابداع می‌کند و آن حمل ظاهر و مظهر است...» (ص ۵۱).

آیا معرفت حق تعالی که غایت آمال عارفین و منتهای همّت حکمای الهی است باید با چنین

ادله صناعی صورت گیرد تا متفکری بزرگ چون صدرالمتألهین «یک نوع حمل را ابداع کند!» اگر ابداع و نوآفرینی را به آفریدگار جهان و جهانیان نسبت دهیم، و منشأ خلقت را «فیضان» ندانیم، و تعبیر قرآنی «خلق» را به کار ببریم، به چنین تکلفات و تناقضاتی دچار نمی‌شویم.

۲- نوشته‌اند: در تفسیرهایی که از «وحدت وجود» کرده‌اند دست کم سه تفسیر برای این نظریه قائل شده‌اند «که با آموزه‌های دینی ناسازگار نیست» (ص ۴۶). بعد از توضیح دو تفسیر نخستین، تفسیر سوم را که سازگار با آموزه‌های اسلامی دانسته‌اند این است که «تنها وجود حقیقی وجود خداست، و اشیای دیگر هر چند موهوم و سراب نیستند، اما جز مظهری از وجود خدا و جلوه‌ای از جلوات او نیز چیزی نیستند» (ص ۴۷). و در شرح برهان «وحدت در کثرت» می‌نویسند: «ظهور و شأن و تجلی یک شیء از جهتی خود آن شیء است» (ص ۵۱).

از ربط دادن این دو عبارت نویسنده نیز نتیجه همان می‌شود که در بند ۱ نقل کردیم: «در نتیجه جهان هویتی جز هویت حق تعالی ندارد...». به نظر بنده تهافت و ناشایست بودن چنین تعبیراتی در تحلیل و توضیح دعای امام حسین علیه السلام - که

۱- «عرفان سیدالشهداء علیه السلام»، مشکوة، بهار ۱۳۸۳، ص ۵۱، ستون اول.

۲- ظاهراً عبارت منقول از الشواهد الربوبية، تحقیق و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، صفحه ۵۰ است که البته مستند و مورد قبول ایشان است.

طبعاً منسوب به حضرت می‌شود - واضح است. اصولاً استنباط ذهن عادی و اندیشه نیامیخته با تعلیمات بشری غیر از آن است و وحدت در کثرت وجود را نتیجه نمی‌گیرد.

۳- بعضی از تعبیرهای نویسنده محترم از تعبیرهای متعارف اسلامی و ادب شرعی دور است، چنان که گویی آفریدگار متعال در دسترس ماست و ذاتش را در آزمایشگاه ذهن خود تجزیه کرده به گنّه آن پی برده‌ایم که می‌نویسیم «این وجود واحد ساری و جاری در همه هیاکل ممکنات، ظهور گنّه ذات حضرت حق است، و این همان کلمه امری «کن» است...» (ص ۵۰). نیز نوشته‌اند: «پس حقیقت ذات خدا همه اشیاء است و هیچ یک از آنها نیست» (ص ۵۰). آیا سخن گفتن از «گنّه ذات» یا «حقیقت ذات» خدا عقلاً و منطقاً صحیح است؟ مگر تعبیر «غیب الغیوب» که از خود عارفان است در چه مورد و برای چیست؟

تذکراً عرض می‌شود: در کلام الله آمده: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُتَّهِی﴾ (نجم / ۴۲)؛ و در کتاب التوحید از اصول کافی، «باب النهی عن الکلام فی کیفیة» از امام صادق علیه السلام روایت شده که بعد از تلاوت آن آیه فرمودند: «إذا انتهى الکلام الی الله فأمسکوا» (ص ۹۲) و در «باب اطلاق القول بأنه شیء»، زرارة بن اعین می‌گوید از حضرت ابا عبدالله الصادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: **إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْفَهُ خَلُوٌّ مِنْهُ، وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ - مَا خَلَا اللَّهَ - فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ**

خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ تَبَارَكَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (ص ۸۲-۸۳) به این مضمون در همان منبع از حضرت امام باقر علیه السلام نیز حدیثی نقل شده است. تصدیق می‌فرمایید نوع تعبیر و معرفی حق تعالی غیر از آن است که فیلسوفان گفته و معرفی کرده‌اند؛ زیرا نگرش و شیوه بحث متفاوت است: یکی مبتنی بر فکر و عقل بشری و دیگری بر اساس قرآن است.

۴- برتر و بهتر از آن قبیل احادیث تعبیر قرآن کریم است که از زبان حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (مانده / ۱۱۶). «آنچه در نفس من است تو می‌دانی، و آنچه در ذات توست. من نمی‌دانم؛ چرا که تو خود دانای رازهای نهانی»<sup>۱</sup>.

این آیه علاوه بر آموزش توحید و علم فراگیر خدای تعالی، محدود بودن شناخت انسان - حتی عیسی روح الله - را از حق تعالی و ادب سخن‌گویی و تعبیر را می‌آموزد، و روشن می‌کند که بشر نمی‌تواند به ذات مبدأ متعال راهی داشته باشد تا از «ظهور گنّه ذاتش در هیاکل ممکنات» خبر دهد.

۱- قرآن مجید، ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند. فضل بن حسن طبرسی ذیل آیه مذکور در توضیح لغوی اش «نفس» را به معنی «روح یا جان» که مایه حیات است، و نیز «ذات، خود چیزی» معنی می‌کند که هر دو در قرآن به کار رفته (مجمع البیان لعلوم القرآن، ج ۳، ص ۴۱۲).

۵- نه تنها ما را به ذات آفریدگار راهی نیست، که آفریده‌های روحانی او نیز از محدوده علم و درک ما بسیار دورند. بهترین استناد و استدلال به منبعی است که همه قبول داریم یعنی قرآن؛ بنابراین خوانندگان ارجمند را به پاسخی که خداوند در سؤال از شناخت روح شده توجه می‌دهم که می‌فرماید: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء / ۸۵).

می‌بینیم پاسخ کوتاه و سربست است؛ زیرا آفریدگار توان درک و شناسائی همه واقعیات را به ما نداده است. حال که نسبت به روح مخلوق علم ما و اظهار نظر ما نارساست، نسبت به خالق روح به طریق اولی چنین است. تفصیل این مطلب در بحث معرفت (شناخت) است که فیلسوفان غربی و مسلمان درباره آن داد سخن داده‌اند، و نتیجه رد و ایرادهای عقلی هم تقریباً همان شده که قرآن می‌گوید؛ یعنی اغلب بر این باورند که ما «نمود» (phénomène) و ظاهر و عوارض اشیاء را می‌توانیم بشناسیم نه «بود» (nomène) و ذات پدیده‌ها را، و این حقیقتی است که امروز دانش فیزیک آن را تأیید می‌کند، و مثلاً اصل صوت و حرارت و نور همه را امواج می‌داند، که در درجات گوناگون ما آنها را صدا و گرمی و روشنایی احساس می‌کنیم، و بعضی امواج را هم با آنکه هست حس نمی‌کنیم.

۶- در نگاهی کلی به کتاب خدا، چون در پی آن باشیم که تعبیرهای حق تعالی را درباره ایجاد و آفرینش بیابیم و به واژگان قرآن که بسیار دقیق

و بلیغ است در این مورد آشنا شویم، تا جایی که به نظر حقیر رسیده، کلمات: خلق، ابداع، انشاء، رب و فطرت و مشتقات آنها بیشترین بسامد را دارد، و الفاظ: فیض یا فیضان، علت یا علت العلل برای آفرینندگی خالق سبحان استعمال نشده. اکنون این سؤال پیش می‌آید که فیلسوفان گرانقدر اسلامی چرا از این واژگان و شیوه بیان - که بار معنایی خاص دارد - روی برتافتند، و واژه‌هایی را به کار بردند که در شرح و بیان آن به تهافت یا عویصه‌هایی<sup>۱</sup> گرفتار شدند؛ مثلاً لوازم صدور معلول از علت را درباره آغاز آفرینش و خلق عالم هم صادق می‌دانند، در صورتی که ابتدای خلقت بیرون از ظرف زمان و مکان انجام گرفته. آیا واژگان کتاب خدا برای بیان کیفیت آفرینش از کتم عدم بی‌ماده و مثال قبلی (که در واژه‌های خلق و ابداع و فطرت هست) نارسا بوده یا مانعی عقلی در این تعبیرها هست که از آنها استفاده نشده؟

اگر گفته شود این زبان فلسفه و بحثهای عقلی است که با علت، معلول، واجب، ممکن، وجود و ماهیت کار دارد، چنان که شعرا از الفاظ: می ساقی، جام، رخ، زلف... معنایی اراده می‌کنند که در زبان عرف یا شرع تعبیری دیگر دارد، گوییم

۱- دو واژه است که در کتب فلسفی به کار می‌رود و هر دو بار منفی دارد. تهافت: پیاپی افتادن - لغزش (فرهنگ فارسی، دکتر معین). العویص من الکلام: الغریبة الّتی یعسرفهم معناها (اقرب الموارد)؛ یعنی سخن ناشناخته‌ای که فهم معنی‌اش دشوار است.

اشکال در ظاهر لفظ نیست، بلکه از معنایی است که دربر دارد و نتایجی که به بار می‌آورد؛ مانند آنچه در ابتدای مقال طرح شد. به بیان دیگر، روش استدلال و شیوه بحث (متد) در قرآن با فلسفه متفاوت است، لذا به نتایجی متفاوت می‌انجامد، پس بایسته است از تطبیق نتایج این دو روش پرهیز کنیم تا هر دو سالم ماند.

۷- ناخواسته سخن به درازا کشید، ضمن اعتذار برای اینکه «خَتَامُهُ مِسْكَ» باشد به نقل حدیثی ارزشمند و روشنگراز مُنشی دعای عرفه - حضرت سیدالشهدا علیه آلاف التحية و الثناء - نقل کرده، نوشته را به پایان می‌رسانم:

عن ابی عبد الله عليه السلام، قال: خَرَجَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ ذِكْرُهُ - مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ، فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَعْتَبُوا بِعِبَادَتِهِ عَنِ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا بَنَ رَسُولَ اللَّهِ: بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي، فَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ!

یعنی حضرت امام حسین عليه السلام به سوی اصحابش رفت و گفت: ای مردم! بدانید خدا - که نامش بلند است - بندگان را جز برای این که او را بشناسند نیافرید، و چون [به معرفت فطری] او را شناختند به عبادتش می‌پردازند، وقتی که عبادتش کردند به سبب عبادت [و معرفتی که یافته‌اند] از عبادت غیر او بی‌نیاز می‌شوند. مردی گفت: ای فرزند پیامبر! پدر و مادرم فدایت، معرفت [حقیقی] خدا چیست؟ فرمود: معرفت

اهل هر زمان امامشان را، همان امامی که طاعتش بر ایشان واجب است.

عَلَامَةُ مَجْلَسِي بَعْدَ از نقل حدیث در بحار الأنوار می‌نویسد:

«بیان: یحتمل أن يكون المراد أن معرفة الله تعالى إنما ينفع مع سائر العقائد التي منها معرفة الإمام؛ أو أن معرفة الله إنما يحصل من معرفة الإمام إذ هو السبيل إلى معرفته تعالى».

آری امام معصوم منصوص است که معرفت راستین حق تعالی را به ما می‌آموزد.

①

۱- محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، چاپ سوم: بیروت، دار إحياء التراث العربي، ج ۵، ص ۳۱۳؛ و سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، منشورات مؤسسة الأعلمی، ج ۱۸، ص ۳۸۶، که جزء پایانی حدیث را نیاورده است.