

بررسی چیستی فناء فی الله و ارتباط آن با حلول و

اتحاد

محمد علی پاکدل^۱

چکیده

مقصد نهایی و آخرین هدف سالکین طریقت‌های صوفیه، رسیدن به مقام فناء فی الله است. در این مقام، انسان چونان قطره‌ای از دریا به وجود خدا پیوسته و در او حل می‌شود. در واقع انسان فانی فی الله، قیود و تعینات بشری خود را زائل کرده و سرتاسر، خدا شده است. اما تفسیر دقیق این معنا و فهم مقصود صوفیان در میان معرکه آراء و اقوال مختلف کمی دشوار شده است، چراکه یکی شدن با خدا، در وهله اول معنای محصلی غیر از اتحاد با خدا ندارد؛ اما صوفیان با شدیدترین الفاظ قول به حلول و اتحاد را از خود نفی کرده و باورمندان به این نظرات را گمراه دانسته، مسیر آنها را رو به ضلالت معرفی می‌کنند. وجه جمع بین نظریه فناء فی الله و نظریه اتحاد، از جمله مسائلی است که بدون تأمل در مبانی نظری صوفیه نمی‌توان درباره آن به قضاوت نشست. این پژوهش در صدد فهم دقیق معنای فناء فی الله در اصطلاح متصوفه و به دنبال کشف رابطه این معنا با نظریه حلول و اتحاد می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: فناء، حلول، اتحاد، وحدت، مکاشفه.

فناء فی الله یکی از جنجالی ترین و مهم ترین مباحث در حوزه عرفان و تصوف به حساب می آید که همواره محل مناقشه میان صوفیان و غیر صوفیان بوده است. این مقام، عالی ترین جایگاهی است که صوفی می تواند در سلوک طریقتی خود بدان دست یابد و اساساً هدف از ورود در سلک صوفیه و قرار گرفتن در سلاسل، رسیدن به این مقام است، لذا گفته اند:

«الفناء هو نهاية السیر الی الله، ای فناء اهل السلوک.»^۱

اما شناسایی مفهوم و معنای دقیق این مقام در وهله اول کمی دشوار می نماید، چه اینکه صوفیان با کثرت مشارب و اذواق خود، تعاریف گوناگونی برای آن ارائه داده اند. فاصله ذاتی حوزه تصوف از فلسفه و دشواری تبدیل رؤیت شهودی به مفاهیم ذهنی نیز مزید بر علت شده است، تا جایی که یک صوفی در ادوار مختلف زندگی خود بیش از ده تعریف مختلف برای مقام فناء ذکر کرده است.

عز الدین محمود کاشانی (م ۷۳۵ق) در فصل هشتم از کتاب مصباح الهدایة به بحث از فنا و بقا پرداخته است و در این فصل بعد از ذکر تعاریف گوناگون برای فناء در پاسخ به چرایی و چگونگی اختلاف تحلیل ها و تعریف ها آورده است:

«اختلاف اقوال مشایخ در تعریف فنا و بقا مستند است به اختلاف احوال سائلان؛ هرکسی را فراخور فهم و صلاح، جوابی گفته اند و از فنا و بقای مطلق، به سبب عزت آن، تعبیر کمتر کرده اند.»^۲

فارغ از پاسخ کاشانی که از جهاتی صحیح به نظر می رسد، علت مهم دیگر اختلاف تعبیر و کلمات صوفیه در تعریف فناء را باید در سیر تکاملی اندیشه ها و آراء صوفیه در گذر ادوار تاریخی دانست. تصوف، جریان باطن گرایی است که در طول سده های مختلف و به تدریج، از یک سلوک شخصی ساده به یک مکتب تربیتی، با اصول نظری و علمی مبسوط تبدیل شده است. از همین رو عبارات مشایخ نخستین صوفیه، در برخی آموزه ها مثل «فناء فی الله» را باید متناسب با همان دوره تاریخی و میزان توسعه یافتگی و

۱. احمد بن عجبیه، البحر المدید، ج ۲، ص ۴۸۵.

۲. کاشانی، مصباح الهدایة، ص ۲۹۶.

پیشرفت مکتب تصوف فهمید، در غیر این صورت فهم مراد و مقصود هرکدام از مشایخ صوفیه امکان پذیر نخواهد بود و بیشتر به تحمیل آراء دیگران به آن شخصیت می‌انجامد. دیدگاه مشایخ صوفیه در تبیین مقام فناء هرچه جلوتر می‌رود بیشتر به نظریه حلول و اتحاد نزدیک می‌شود و دعوی وصل و تجلی خدا به اتحاد و یکی شدن با او می‌انجامد و زین پس یکی بودن عاشق و معشوق، به اصل اولیه دیگر آموزه‌ها و اصول صوفیه تبدیل می‌شود.^۱

با این حال رهبران و مشایخ بزرگ تصوف همواره در کلمات و آثار مختلف خود، قائلین به حلول و اتحاد را از خود دور کرده و این نظریه را به جهله صوفیه منتسب کرده‌اند و حتی کتاب‌ها و رسائلی در نقد دیدگاه آنها نوشته‌اند.^۲

سراج طوسی (م ۳۷۸ق) در کتاب اللمع در ذیل چندین باب، این اعتقاد رایج بین پاره‌ای از صوفیان را از اشتباهات آنها می‌خواند:

"باب فی ذکر غلط الحلولیة و اقاویلهم علی ما بلغنی" و "باب فی ذکر غلط فی فناء البشریة" و "باب فی ذکر من غلط فی فنائهم عن اوصفاهم".^۳

ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸ق) گزارش‌های گسترده‌ای را حول فناء فی الله جمع آوری کرده و در تعریف آن می‌نویسد:

«معنای فناء از میان رفتن صفات نفسانی است... فناء همان است که بنده افعالش را نبیند، به دلیل حضور خدا در جان وی و جایگزینی افعال بنده با افعال خدا».^۴

همچنین می‌گوید:

«معنای فناء ارتباطی به حلول یا آنچه نصاری در باره مسیح گفتند ندارند... بلکه معنای درست از فنای صفات این است که عبد از اراده خویش بیرون رود و در اراده حق داخل شود».^۵

۱. دیوان شاه نعمت الله ولی، متن، ص: ۸۹۲.

۲. ابن فارض، دیوان ابن فارض، ص ۴۷.

۳. سراج طوسی، اللمع فی التصوف، ص ۴۲۶ و ۴۲۷.

۴. سراج طوسی، اللمع فی التصوف، ص: ۴۱۷.

۵. سراج طوسی، اللمع فی التصوف، ص: ۴۳۳.

مشکل مهمی که در اینجا پیش می‌آید، وجه جمع بین سخنان متهافت و متناقض است، یعنی از یک طرف دعوی اتحاد عاشق و معشوق و خالق و مخلوق و رازق و مرزوق و از طرف دیگر نفی شدید حلول و اتحاد از این جریان شنیده می‌شود و این همان مشکلی است که نوشتار حاضر سعی دارد، آن را بررسی کرده و آن را برطرف نماید. شایان ذکر است لغات عرفان و تصوف در این مقاله، به یک معنا استعمال شده است.

پیشینه تحقیق

بنا بر اهمیتی که موضوع فناء فی الله در حوزه عرفان و تصوف دارد تاکنون مقالات متعددی در این رابطه به رشته تحریر در آمده است، مقالاتی مثل «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه فنا در عرفان اسلامی» از حسن علی پور، «تبیین عقلانی فنا در عرفان اسلامی» از ابوالفضل کیاشمشکی و «تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم» از علی اصغر میرباقری فرد و زینب رضا پور.

وجه تفاوت این جستار با تألیفات دیگر، تمرکز بر ارتباط نظریه‌های فناء، حلول و اتحاد است. همچنین جامعه هدف این نوشتار، جریان تصوف است و توجهی به انظار برخی نویسندگان و محققین این مکتب ندارد.

ضرورت و اهمیت

بحث از شهود مقام فناء فی الله در نگاه سنت عرفانی - صوفیانه به عنوان توحید اصیل و حقیقی اسلام معرفی می‌شود و طبیعی است که بنابر اهمیت بحث توحید و خداشناسی، بررسی دیدگاه کسانی که مدعی چشیدن این گزاره مهم دینی هستند اهمیت شایان و بسزائی دارد و قضاوت محققین راجع به دیگر دعاوی و مبانی و سخنان این مکاتب را مشخص می‌کند.

حلول و اتحاد

حلول در لغت به معنای فرود آمدن^۱ و نازل شدن^{۳۳} در محلی^۴، و اتحاد به معنای یکی شدن^{۵-۶} دو چیز^۷ است.^۸

حُلُول و اِتِّحَاد، یک زوج اصطلاح در حوزه مطالعات کلام و فرق است که از دو مفهوم نزدیک به یکدیگر حکایت دارند. حلول به معنای درآمدن یک موجود ماوراء طبیعی به کالبد و بدنی متعلق به دیگری است و اتحاد به معنای «یکی شدن دو موجود» است به طوری که رافع هرگونه تمایز و تفارق بوده و خود و دیگری در آن قابل تشخیص نباشد. اتحاد، به معنای یکی شدن است و اینکه دو شیء، به یک شیء واحد تبدیل شوند به طوری که نتوان آن دو را به لحاظ خارجی یا ذهنی از هم تفکیک کرد، اما حلول به این معناست که شیء، در شیء دیگر درآید، به طوری که یکی عرض و دیگری موضوع باشد و یا آنکه یکی صورت و دیگری ماده باشد، با آنکه این موضوع، به لحاظ خارجی تفکیک نمی شود، اما به لحاظ عقلی می توان آنها را تفکیک کرد.^۹

فناء در لغت

فناء در لغت به معانی مختلفی چون اضمحلال، هلاک، نیستی و از بین رفتن آمده است.^{۱۰} در کتاب العین در ماده فنی نیز اینگونه آمده است:

«الفناء نقيض البقاء و الفعل: فنى يبنى فناء فهو فان... و رجل من افناء القبائل، اذا لم يعرف من اى قبيله هو».^{۱۱}

۱. حسین یوسف، الإفصاح في فقه اللغة، ج ۱، ص ۲۸۳.
۲. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، ج ۳، ص ۲۸۰.
۳. المناوی، التوفیق علی مهمات التعاریف، ج ۱، ص ۱۴۶.
۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۶۳.
۵. ابراهیم مصطفی، المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۱۰۱۶.
۶. دهخدا، لغت نامه دهخدا، ج ۱، ص ۸۶.
۷. المناوی، التوفیق علی مهمات التعاریف، ج ۱، ص ۳۷.
۸. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۵۶.
۹. سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیران عرفانی، ص ۵۵.
۱۰. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۶۴. خواجه عبدالله انصاری فنا را «اضمحلال مادون الحق، علما ثم جدلا ثم حقا» تعریف می کند. رک: انصاری، خواجه عبدالله، منازل السانین، ص: ۱۳۵.
۱۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۸، ص ۳۷۷.

بر پایه این معانی، فناء در مقابل بقا است، اگر بقا به معنای ماندگاری و پایداری باشد، فنا به معنای ناپایداری و از بین رفتن است. معنای دوم فنا در عبارت فوق، یعنی افناء القبائل، به معنای نامشخص بودن قبیله فرد است که اشاره به از بین رفتن هویت قبیله‌ای او دارد.

فناء در اصطلاح صوفیه

اختلافی در این موضوع نیست که جریان تصوف به دنبال کشف و شهود و ذوق و چشیدن حقایق خارجی است و علم سالم و صحیحی که برای او حاصل می‌شود، از رهگذر تاملات عقلانی و تدبر در آیات و روایات و منقولات دینی به دست نمی‌آید. صوفی به دنبال معرفتی است که از درون خودش جوشیده و شعاع آن به کنه ذرات هستی می‌تابد. این مبنا و نظریه در میان تمام فرقه‌ها و مشایخ و سلاسل صوفیه، از معدود امور مشترکی است که می‌تواند ملاکی برای قرار دادن همه صوفیان ذیل تعریف تصوف قرار بگیرد.

صوفیان از همان قرون نخستین پیدایش، معرفت به خدا را چونان دیگر معارف، از رهگذر کشف و شهود و یافت باطن دنبال می‌کردند و به دنبال چشیدن و یافتن خداوند در کنه جان خود و یا جهان هستی بودند. حال این سوال پیش می‌آید که چگونه می‌توان ذات خدا را شهود کرد؟ این سوالی است که پاسخ آن را دست کم در آراء مشایخ قرن اول یعنی همان زهاد و مرتاضین و نساک آن دوره نمی‌توان پیدا کرد.

از حوالی قرن دوم بود که مشایخ صوفیه جهت تبیین کیفیت شهود پروردگار متعال موضوع "فناء فی الله" را مطرح ساختند.^۱ البته همچنان واژه فناء کاربرد صریح و مشخصی نداشت و بیشتر از تعبیری چون «محو» و «استغراق» و «زوال» و «استهلاک» و «جمع» و ... استفاده می‌شد. به عنوان مثال مقام فناء فی الله درباره رابعه عدویه چنین توصیف شده است:

«یک شب در صومعه نماز می‌کرد از غایت استغراق، حصیر در چشم او

شکست و خون روان شد و او را خبر نبود.»^۲

۱. اصطلاحات صوفیان مانند اصطلاحات علوم مادی و فلسفی ثابت نیست و به کار بردن لغات و اصطلاحات در بین صوفیان صوفی بر یک منوال نیست. از جمله در موضوع فناء فی الله، با عناوین و عبارات مختلفی مثل مشاهده، اتحاد، اشراق، جذب، بی خودی و ... از این مقام یاد شده است.

۲. عطار نیشابوری، تذکره الأولیاء، القسم الاول، ص ۶۴.

اما در یک جمع بندی از بیش از صد گزارشی که از مقام و یا حالت فناء فی الله شده است می‌توان دو خصیصه و ویژگی مشترک برای آن بر شمرده که عبارتند از:

الف) سلب هوشیاری

از مهم ترین نشانه‌های وصول سالک به فناء فی الله، از خود بی خود شدن یا همان سلب هوشیاری و قوه تمییز و شناخت بشری است؛ حالتی که سالک در آن، التفاتی به وقایع اطرافش و حتی جسم و کالبد خود نداشته و چونان فردی که در حالت اغما و بیهوشی است سیر می‌کند. سری سقطی می‌گوید:

«اگر با شمشیر بر روی او بزنند و او در حال فناء باشد، درد شمشیر حس نکند.»^۱

چه بسا به همین جهت است که در اشعار عرفای پارسی گو، از واژگانی چون می‌و باده و شراب برای اشاره به معرفت الله و مقام فناء فی الله استفاده می‌شود زیرا ویژگی مشترک فناء فی الله و شرب خمر، سلب هوشیاری انسان و زوال عقل و قوه تصمیم‌گیری اوست.^۲

ب) بروز جنبه‌های الوهی

فناء یک جنبه سلبی یا نفیانی و یک جنبه ایجابی یا اثباتی دارد. در جنبه نفیانی، گفته می‌شود انسان، ذات و صفات بشری خود را محو و نابود و منعدم می‌کند. ابوبکر واسطی می‌گفت:

«راه اهل حقیقت در عدم است تا عدم قبله ایشان نیاید راه نیابند و راه اهل شریعت در اثبات است هرکه بود خود نفی کند به زندقه افتد.»^۳

ابوالعباس شقانی از اساتید هجویری، به بانگ بلند می‌گفت:

«آرزومند نیستی‌ای هستم که آن را هستی‌ای نباشد.»^۴

۱. بدوی، عبد الرحمن، شهید عشق الهی، ص ۱۱۳.

۲. میرزا جواد، تهرانی، عارف و صوفی چه می‌گویند، ص ۱۴۲.

۳. عطار نیشابوری، تذکره الأولیاء، القسم الثاني، ص ۲۷۳.

۴. اشتی عدم لا وجود له، کشف المحجوب، ۲۱۰. نفعات الانس، ص ۳۱۴.

اما جنبه اثباتی آن، پیدا کردن اوصاف و جنبه‌های الوهی و ربوبی است.^۱ سالک خود را مغروق در الله دیده و با خدا یکی و متحد می‌شود، زین پس آدمی، خویشتن خود و هویتش را فراموش می‌کند و صفات بشریت را به کلی کنار می‌نهد و همچون قطره در دریا، در خدا فانی می‌گردد و بعد از آن است که اشاره به صوفی در حقیقت، اشاره به ذات خداست. «در محو بشریت، الوهیت پدیدار می‌گردد»^۲ به قول عین القضاة همدانی، «در این مقام هر چه از او شنوی، از خدا شنیده باشی.» از همین روست که مشایخ صوفی خود را چنین معرفی می‌کنند: «الصوفی هو الله.»^۳

لازمه بدیهی چنین نظری، ادعای پیوند وجودی با خدا و کسب الوهیت و ربوبیت و کنار رفتن تعینات بشری است. تفوه به این امر و لوازم آن، سابقه‌ای درازدامن در گفتار صوفیان دارد و از نخستین مشایخ صوفیه به کرات و مرات نقل گشته است و ما از رهگذر همین مساله قادر به درک دیدگاه توحیدی صوفیان متقدم خواهیم بود. ابوالحسین نوری (م ۲۹۵ق) می‌گوید:

«نوری دیدم در غیب، پیوسته در وی نظر می‌کردم تا وقتی که من همه آن نور

شدم»^۴،

مقصود از نور، همان ذات خداست^۵ که با چشم دل دیده می‌شود و وقتی فزونی یابد، سالک را در بر گرفته و بالاخره جمیع تعینات بشری از میان می‌رود و شخصیت، ماهیت و شعور به خود، به کلی محو می‌شود.^۶

حال سوال این است که زائل شدن صفات بشری و چشیدن الوهیت و ذوق ربوبیت دقیقاً به چه معناست؟ آیا اینها صرفاً حال عرفانی بوده و ناشی از احساسات و عواطفی

۱. شبلی گفت: «یگانه شو با خدا تا مجرد شوی از اعیان و واحد به واحد شود و یگانه به یگانه.» عارف گفت: «تجرید،

خروج انسان است از حدثان و فنای در جمال رحمن.» روزبهان بقلی، مشرب الارواح، ص ۱۹۷.

۲. توحید محو آثار بشریت و پیراستگی الوهیت است. پس، وحدانیت بقای خدا و فنای هر چه غیر است. انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، ۱۷۲.

۳. عین القضاة همدانی، تمهیدات، متن، ص: ۳۰۰.

۴. عطار نیشابوری، تذکره الأولیاء، القسم الثاني، ص: ۵۰.

۵. نور نامیدن خدا اقتباسی از آیه نور است: النور ۳۵: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ».

۶. شهید مطهری پیرامون ادعای وصول به الوهیت و ربوبیت در طریقت صوفیانه می‌نویسد: «در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می‌شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می‌شود، از خودش فانی می‌شود و به خدا می‌رسد.» مرتضی مطهری، انسان کامل (مجموعه آثار شهید مطهری)، ص: ۱۶۸.

زودگذر شهودی است که سالک پس از خروج از حالت سکر و قرار گرفتن در مقام صحو، از بیانش پشیمان می‌شود یا پرده از یک واقعیت خارجی و مهم تکوینی بر می‌دارد؟ ادعای صاحب این نوشتار مورد دوم است چراکه شهود و یافتن در تصوف، عین وجود است و خاصیت معرفت بخشی داشته و هرگز معامله غیر معرفتی و خیالی با آن نمی‌شود. در ادامه، توضیح بیشتر خواهد آمد.

فناء ذاتی یا اتحاد با خدا

فناء فی الله در لسان بسیاری از مشایخ صوفیه تقسیم بندی سه گانه و مشهوری دارد، در این تقسیم بندی فناء فی الله را به فناء افعالی، صفاتی و ذاتی تقسیم می‌کنند.

فناء افعالی به معنای این است که سالک فاعل تمام افعال و رخدادهای جهان را خدا می‌بیند و فناء صفاتی به معنای دیدن تمام اوصاف و ویژگی‌های مخلوقات و کثرات از خداست و اما فناء ذاتی به معنای این است که سالک تنها ذات و وجود خدا را در سرتاسر کران هستی می‌بیند، به طوری که انسان، چیزی غیر از خدا را ندیده و خود را نیز متحد و یکی با خدا شمارد.^۱ (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۶۲)

فناء از منظر قائلین به وحدت شهود و وحدت وجود

نگاه به تصوف نباید همانند نگاه به دیگر فرقه‌های مذهبی باشد، زیرا این جریان به دلیل ابتناء بر ذوق و شهود شخصی مشایخ و پیران صوفی، به سختی تحت قاعده و اصلی واحد تعریف می‌شود و از همین رو صدها فرقه و سلسله مختلف با مبانی گوناگون از آن متولد شده است و هرکدام از این فرق و سلاسل نیز تنها رهبران و مشایخ خود را به عنوان عارف و سالک راستین می‌شناسند و طبعاً ملتزم به سخنان آنها هستند.

این جریان به هیچ وجه یک جریان یک پارچه و همگون نیست، لذا افکار و آرائی که در تصوف مطرح می‌شود را نمی‌توان به راحتی و بدون تحقیق، به تمام صوفیان در طول تاریخ تسری داد.

در موضوع مهمی مثل توحید، صوفیان در هر دوره و سلسله‌ای آراء مختلفی ابراز داشته‌اند که از تصریح به حلول و اتحاد گرفته تا وحدت شهود و وحدت وجود؛ اما دو قول رایج در جهان تصوف همان وحدت شهود و وحدت وجود است.^۱

وحدت شهود، دیدگاهی است که میان صوفیان نخستین رواج داشته و مشایخ سلاسل چون کبرویه و ذهبیه و رفاعیه و نقشبندیه که مخالف نظریه وحدت وجود بودند از آن دفاع می‌کنند و به این معناست که سالک در مکاشفات خود در پهنه بی‌کران هستی، غیر خدا را نمی‌بیند.^۲ ندیدن غیر خدا به معنای عدم التفات و توجه به آنها از شدت ظهور حق تعالی است؛ عظمت و قدرت و کمال الهی چونان نور خورشید پرده بر انوار دیگر سراج و چراغ انداخته و آن را بی‌فروغ کرده است.^۳ وحدت شهودیان البته وجود کثرات در جهان خارج را نفی نمی‌کنند، بلکه از باب ﴿کل من علیها فان و یقی وجه ربک﴾ التفات و توجهی به آن ندارند. (الرحمن: ۲۶)

اما قائلین به وحدت وجود که عمدتاً از عصر ابن عربی به بعد پدید آمده‌اند معتقدند در سرتاسر هستی غیر خدا وجود ندارد و چه در حالت شهود و چه غیر شهود، نباید ماسوی الله را موجود دانست که: «لیس فی الدار غیره دیار».

با توجه به این تفاوت انظار و مبانی، باید گفت هم قائلین به وحدت شهود و هم قائلین به وحدت وجود معتقدند در مقام شهود فناء فی الله، چه از لحاظ وجودی و چه از لحاظ ذاتی، خدا و جهان هستی و خویشتن را یکی و واحد می‌بینند.

خواجه عبد الله انصاری در مراحل توحید، درباره آخرین مقام که همان فناء ذاتی باشد می‌گوید:

۱. نجم الدین کبری، ترجمه فوائذ الجمال، ص ۱۳۸. اسفراینی، نورالدین عبد الرحمن، کاشف الأسرار، ج ۱، ص: ۵۰. العروه لاهل الخلوه و الجلوه، سمنانی علاء الدوله، مصحح مایل هروی نجیب، تهران، مولی، ۱۳۶۲، ص ۳۵. مصنفات فارسی سمنانی، مکتوبات (مصنفات فارسی سمنانی)، ص: ۳۴۴.

۲. احمد سرهندی، مکتوبات، ج ۱، ص ۱۲۷. باقی بالله، کلیات باقی بالله، ج ۱، ص ۲۸. جامی، نفحات الأنس، ص ۵۶۵. ۳. رک: امین الشرعه خوبی، میزان الصواب، ص ۱۰۱، ذهبیه تصوف علمی، آثار ادبی، ص ۷۴. ابوالقاسم راز شیرازی، طباشیر الحکمة، ص ۱۲۹.

« توحید عام یکی شنیدنست و توحید خاص یکی دانستن است و توحید خاص الخاص یکی دیدنست و توحید درویش یکی بودن و نابودن است. و این مقام جای هلاک است.»^۱

انصاری، توحید خاص الخاص را به یکی دیدن که همان وحدت شهود است تعبیر می‌کند، اما توحید درویش که اشاره به مقام فناء ذاتی دارد را همان «یکی بودن و نابودن» می‌داند.

این معنا از فناء آشکارا به «اتحاد» می‌انجامد زیرا در اتحاد نیز گفته می‌شود که خدا با مخلوق خود یکی و متحد گشته و وجود مخلوق، عین وجود خالق شده است.

تفوه به حلول و اتحاد

برخی از مشاهیر تصوف مثل حلاج و بایزید بسطامی به صراحت از همین معنا یاد کرده‌اند لذا درباره حلاج گفته‌اند «از اصحاب حلول بود» یا «تولی به اتحاد داشت»^۲ «کان الحلاج قد ادعی أنه إله و أنه يقول بحلول اللاهوت فی الناسوت.»^۳ او در برخی اشعار خود به امتزاج لاهوت و ناسوت در انسان، همانند امتزاج آب و شراب، اشاره کرده و گفته است که من و محبوب من دو روح هستیم که در یک بدن حلول کرده‌ایم.^۴ با این حال می‌توان گفت، صوفیه بیشتر از «اتحاد» سخن گفته‌اند تا حلول؛ حلاج در برخی تعابیر خود صراحتاً اتحاد را می‌پذیرفت و می‌گفت:

«بدان مقام رسید اتحاد من که باز می‌شناسم که این منم یا دوست»^۵

ابن فارض نیز در اشعارش صراحتاً واژه اتحاد را به کار می‌برد، عوی برای نظریه اتحاد، به حدیث قدسی قرب نوافل استناد کرده و می‌گوید:

۱. مولانی، محمد سرور، مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری (۳ محبت‌نامه)، ج ۱ ص ۳۷۰.

۲. عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الأولیاء، القسم الثانی، ص ۱۳۵. شیروانی، بستان السیاحه، متن، ص: ۲۵.

۳. ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۳۴۷. دیوان الحلاج، ص ۱۹. طوسی، الغیبه، ص ۴۰۳-۴۰۵.

۴. چون أنا من أهوی و من أهوی انا نحن روحان حللنا بدنا.

۵. حلاج، دیوان حسین بن منصور حلاج، ص ۳۱.

۶. به عنوان نمونه:

كذلك بحکم الاتحاد بحسنها كما لي بدت في غيرها و تزيت
و فارق ضلال الفرق فالجمع منتج هدى فرقة بالاتحاد تحددت

ابن فارض، دیوان ابن فارض، ص ۴۴ و ۴۵

و جاء حدیثی باتحادی ثابت

روایتہ فی النقل غیر ضعیفہ

یشیر بحب الحق بعد تقرب

الیہ بنقل أو أداء فريضة

و موضع تنبيه الاشارة ظاهر

بکنت له سمعا کنور الظهيره^۱

سعید الدین فرغانی (م ۶۹۱ق) شارح تائیه ابن فارض هم اشاره دارد که شاعر با توجه به مقام «جمع الهی» که نفی اغیار می کند، این اتحاد را به خود نسبت می دهد.^۲ در پاره‌ای از عبارات و متون، محققین صوفیه نیز به صراحت نظریه اتحاد را پذیرفته‌اند و گفته‌اند: «فناى عبد در وجود خدا به همین معناست.»^۳ عین القضاة همدانی بارها از تعبیر حلول و اتحاد برای فناء فی الله استفاده می کند و می گوید:

« دریغا هر که خواهد که بی واسطه، اسرار الهیت شنود؛ گو: «از عین القضاة همدانی بشنو» «إِنَّ الْحَقَّ لَيَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عَمْرٍ» این باشد. اگر ممکن باشد که از سمع و بصر و حیوة و علم و قدرت حق - تعالی - چیزی از موجودات و مکونات بیرون باشد، ممکن بود که از سمع و بصر و قدرت چنین رونده خالی و بیرون باشد. هرچه در موجودات بود بر وی پوشیده نباشد «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». اینجا حلول روی نماید؛ سر «تخلّقوا بأخلاق الله» باشد.^۴

فریدون سپهسالار در شرح برخی ابیات مثنوی که مشعر به یکی شدن خالق و مخلوق است، صراحتاً مبنای «اتحاد» را می پذیرد و سعی می کند اتحاد را غیر از حلول بداند:

۱. ترجمه: «و حدیث من آمده است به صحت و ثبوت اتحاد من که روایت آن حدیث، در نقل ثابت و صحیح است، نه ضعیف؛ و آن حدیث اشارت می کند به آن که محبت حق مر بنده و محبت بنده مر حق را محقق است، بعد از آنکه بنده تقرب و نزدیکی طلبد به حق، به گزاردن نوافل و فرائض عبادات و موضع آن که آن اشارت، آگاهی می دهد از اتحاد در این حدیث، سخت ظاهر است و صریح هم چون نور آفتاب در وقت چاشتگاه.» ابن فارض مصری، دیوان ابن فارض، ص ۸۰.
۲. فرغانی، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، متن کتاب، ص: ۷۲۸.
۳. ابن عربی، التجلیات الالهیة، ج ۱، ص ۴۶۹-۴۷۰. عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۷. علی بن محمد تُرکه اصفهانی، تمهید القواعد، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۱۵.
۴. عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۳۰۰.

«معنی اتحاد یکی شدنست و این مقام عالی تر از مقام توحیدست و غرض از یکی شدن نه آنست که جمعی قاصر نظران توهم حلول کنند، تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و درین معنی عطار می فرماید رضی الله عنه:

اینجا حلول کفر بود و اتحاد هم

این وحدت‌یست لیک بتکرار آمده»^۱

روزبهان بقلی مقام فناء را مقام «اتحاد» خالق با مخلوق می خواند و می گوید:

«مست چون در حق غرق شد، از آنجا که حق است، حق را روا نباشد که بخاطرش گذرد که در توحید جز او کسی هست، زیرا که در محلّ اتحادست. متحد از حدث بیرون نیاید، و از عزّت وحدت در عالم قلت و کثرت نه افتد. چون متحدست.»^۲

اما نکته مهم این است که برخی از صوفیان در عین حالی که از «اتحاد» با خدا سخن گفته‌اند، نه تنها نظریه حلول را انکار کرده‌اند، بلکه آن را با شدیدترین الفاظ و الحان منکر شده‌اند. به عنوان مثال خود عین القضاة همدانی که بارها از حلول یاد کرده است در جای دیگر می گوید:

«مبادا ما را حلولی بخوانید، که این مقام فناء مقام اتحاد است! اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد. تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد؛ و در مذهب محققان جز این دیگر مذهب نباشد.»^۳

یا روزبهان بقلی می گوید:

«در محبت بنده حق را شیوه ای گفتم. عبودیت و مقامت و کرامت تأثیر آنست. چون حق به محبت و ارادت بنده را مرید و مراد و حبيب و محبوب کند، بنده شاهد حق شود، بنظر قدم در وی نگردد و صفات خودش در پوشاند، نه از راه حلول که او منزّه از حدثان است. کاری است از فهم و عقل بیرون تا ظهور صفت ندانی.»^۴

۱. سپهسالار، زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی، ج ۱، ص ۶۰.

۲. روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۲۹۳.

۳. عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۱۱۵.

۴. روزبهان بقلی، عبر العاشقین، ص ۱۳۴.

دیگر مشایخ و مشاهیر بزرگ صوفیه نیز در آثار مختلف خود سعی در انکار نظریه حلول و اتحاد داشته‌اند.^۱

حال سوال اینجاست که چرا صوفیان از یک طرف فناء وجودی انسان با خدا و حتی اتحاد را فریاد زده و از طرف دیگر حلول را رد کرده‌اند؟ آیا حلول و اتحاد تفاوتی با یکدیگر دارد که برخی از صوفیه اتحاد را صراحتاً پذیرفته و حلول را رد کرده‌اند؟

نقد و بررسی

پاسخ‌های مختلفی به این چالش‌ها و ابهامات داده شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- ارجاع «حلول و اتحاد» به «وحدت»

برخی سعی کرده‌اند اشکالات بحث «اتحاد» را با نظریه «وحدت وجود» ابن عربی پاسخ دهند، به این بیان که چون صوفیان اساساً برای غیر خدا وجودی قائل نیستند، حلول و اتحاد سالبه به انتفای موضوع است و محلی از اعراب ندارد، زیرا در نظریه حلول و اتحاد، حال و محل و متحد و متحد، دو موجودی هستند که به همدیگر پیوسته‌اند و یکی شده‌اند. اما وحدت وجود، اساساً وجود دومی و ماسوی الهل را قبول ندارد. عزیز الدین نسفی در کشف الحقائق به تفصیل راجع به تفاوت «وحدت» و «حلول» و «اتحاد» سخن گفته است.^۲

نورعلیشاه اصفهانی می‌گوید:

این نه اسناد حلول است ای فضول

وحدت صرف است بگذر از حلول^۳

شبستری می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دوئی عین ضلال است^۴

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۱۴. سراج، کتاب اللّمع فی التصوف، ج ۱، ص ۴۳۳. هجویری، کشف المحجوب، ج ۱، ص ۳۳۴. نسفی، الانسان الکامل، ج ۱، ص ۴۵. شبستری، گلشن راز، ج ۱، ص ۴۸.

۲. نسفی، کشف الحقائق، ص ۲۳.

۳. اصفهانی، جنات الوصال، ص ۲۴۲.

۴. شبستری، گلشن راز، ص ۵۱.

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست

یقین داند که هستی جز یکی نیست

جناب حضرت حق را دویی نیست

در آن حضرت من و ما و تویی نیست

شود با وجه باقی غیر هالک

یکی گردد سلوک و سیر و سالک^۱

شاه نعمت الله می گوید:

در هر دو جهان یکی ست موجود

هر لحظه به صورتی مجدد^۲

عبدالرحمن جامی نیز نظریه «حلول و اتحاد» را به سختی رد و انکار می کند، زیرا

لازمه آن، ثنویت و وجود دو موجود است، در حالیکه طبق نظر او، در سرتاسر هستی یک موجود بیشتر وجود ندارد و آن نیز خداست:

«و وجه دیگر آن است که «حلول» به حسب واقع، «و اتحاد» به حسب توهم، «در دو ذات» یعنی در دو موجود متمیز از یکدیگر - خواه هر دو جوهر باشند و خواه هر دو عرض و خواه یکی جوهر و دیگری عرض - «صورت بندد و در چشم شهود در همه وجود جز یک موجود نمی تواند بود» که آن ذات - فی حدّ ذاته - بر صفت اطلاق باشد و بر صورت سایر موجودات مقیده برآمده وی، به اعتبار ظهور، عین مقیدات باشد و مقیدات در مرتبه بطون عین وی؛ پس وقتی که وی را قیاس با مقیدات کنند عین مقیدات باشد، پس نه حلول ممکن باشد و نه اتحاد؛ اما میان مقیدات، حلول در نفس - الأمر می تواند بود و اتحاد به حسب توهم؛ زیرا که اتحاد بین الشیئین مطلقاً محال است، چنانکه در علوم عقلیه بیان کرده اند.

«العین واحدة و الحکم مختلف و ذاک سرّ لأهل العلم ینکشف»

یعنی ذات حقّ که وجود مطلق است یکی است، اما احکام اعیان ثابتّه که در وی نمایان شده مختلف است؛ زیرا که اعیان به حسب احکام و آثار متفاوتند؛ پس تعدّد و تکثیری که می نماید، منشأ آن، اختلاف احکام است نه تعدّد ذوات

۱. شبستری، گلشن راز، ص ۵۰.

۲. شاه نعمت الله ولی، همان، ص ۳۱۷.

و این معنی که عین، واحد است و تعدّد متوهم، ناشی از احکام مختلفه است نه آنکه ذوات، متعدد باشند؛ سرّی است که بر ارباب علوم موهوبه منکشف می شود نه بر علوم مکتسبه.^۱

ابن عربی می گوید:

« و ذاته ذاته، بلا اتحاد و لا حلول فيه، و لا صيرورته هو، فإنه محال، لأن الاتحاد يحصل من الوجودين، و كذلك الحلول، و ما ثمّ إلا وجود واحد... و إن تسمع الاتحاد من أهل الله تعالى، أو تجده في مصنفاتهم، فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي قلنا فيه أنه من الموجودين؛ إذ ليس مرادهم من الاتحاد إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به، فإنه محال»^۲

فناء فی الله در این دیدگاه به معنای کنار رفتن پرده‌ها و بر ملا شدن وحدت ازلی برای سالک است. وحدتی که از پیش وجود داشت و فقط حجاب‌های ضخیم نفس مانع رؤیت آن بود.

این پاسخ نه تنها اشکال را حل نمی‌کند، بلکه آن را به طرز عجیبی گسترش می‌دهد؛ زیرا کانون اصلی انتقاد به نظریاتی مثل حلول و اتحاد، رفع تمایز و جدایی بین خالق و مخلوق است. منتقدین یکی دانستن خدا و انسان و نسبت الوهیت به بندگان را بر نمی‌تابند، حال اگر گفته شود تنها به انسان نسبت خدایی نمی‌دهیم، بلکه به تمام مخلوقات این نسبت را می‌دهیم و همگان را وجود حق می‌نامیم، در واقع اشکال را گسترش داده‌ایم. مانند کسی که انا الحق حلاج را چنین توجیه می‌کرد و می‌گفت:

«حلاج ندای انا الحق را از تمام ذرات عالم از جمله خودش می‌شنید.»

۲ - تفکیک بین احکام و اوصاف «عوالم مُلکی و مادی» با «عوالم ملکوتی و غیبی» توضیح بیشتر این دیدگاه چنین است: صوفیان در حالت‌های زودگذر شهودی خود، چنین تجارب عرفانی اتحادانگاران‌ای را از سر می‌گذراندند و در همان زمان وجد و جذب حتی ندای الوهیت هم سر می‌دهند، اما وقتی روح آنها کاملاً در کالبد جسمانی قرار گرفته

۱. جامی، عبدالرحمن، أشعة اللمعات، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۲. ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، ص ۳۸۵.

و عقل و هوشیاری آنها باز می‌گشت، حتی خود نیز از دیدن این امور حیرت می‌کردند و از نقل تجارب روحانی و ملکوتی و غیبی خود پشیمان می‌شدند و ملتزم به تالی فاسدها و لوازم آن دیدگاه هم نبودند یعنی جسم مادی و فیزیکی خود را خدا نمی‌دانستند و از مردم تقاضای سجده به خویش را نداشتند و غیره.

روزبهان بقلی در یکی از مکاشفه‌های خود، خدا را به شکل چوپانی می‌بیند:

«خدا را در کسوت چوپانان دیدم که دوکی در دست داشته و با آن عرش را می‌رشت. وی لباسی از پشم سفید خشن بر تن داشت.»

روزبهان وقتی به حالت عادی باز می‌گردد با خود می‌گوید:

«با خود گفتم این نوعی تشبیه است و خدای تعالی از این نوع تصورات منزه است، چگونه می‌توان گفت که او خدای زمین و آسمان است.»^۱

این درحالیست که فرقه‌هایی که قائل به حلول و اتحاد هستند مثل غلات، در غیر حالت اشراق و شهود، یعنی در حال معمولی و عادی نیز مدعی اند که خدا در جسم رهبر آنها حلول کرده و باید او را پذیرفت و خدا خواند و به تمام لوازم الوهیت او معتقد بود. صوفیه اما با الفاظ دیگری از یکی شدن خود با خدا یاد می‌کردند تا شباهتی به اهل حلول پیدا نکنند، چه اینکه ملتزم به لوازم آن نبودند. آن‌ها از وحدت با خدا دم زده و در عین حال آن وحدت را غیر از وحدت فلسفی و منطقی می‌دانستند و از وجود سخن می‌گفتند و آن وجود را فراتر از وجود فلاسفه معنا می‌کردند.^۲

مثلاً جلال الدین سیوطی (که خود هم صوفی شاذلیه است) می‌گوید باری، صوفیان به کرات سخن از اتحاد با خدا گفته‌اند، اما مقصودشان از اتحاد، مبالغه در توحید است! در کتاب الحاوی للفتاوی می‌نویسد:

«و اعلم أنه وقع فی عبارة بعض المحققین لفظ "الاتحاد" إشارة منهم إلى حقيقة التوحید، فإن الاتحاد عندهم هو المبالغة فی التوحید، و التوحید معرفة الواحد و الأحد»^۳

۱. روزبهان بقلی، کشف الاسرار، ص ۱۱۵.

۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۳، ۴۷۰. ج ۱، ص ۲۰، ج ۱، ص ۳۸.

۳. سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۲، ص ۱۳۴. زقروق، موسوعة التصوف الاسلامی، ص ۵۸.

این دیدگاه را شاید بتوان در دادگاه محاکمه حلاج که بغدادی نقل کرده است به دست آورد:

«به او گفتند: ادعای پیغمبری می کردی، حالا مدعی خدایی هستی؟ گفت:

«ادعای خدایی نمی کنم اما این در نزد ما عین الجمع است.»^۱

اما این پاسخ نمی تواند قانع کننده باشد زیرا:

اولاً) چنانکه گذشت، بسیاری از مشاهیر تصوف در حالت عادی و غیر شهودی، این مطالب را بیان کرده و نوشته اند، درحالیکه خودشان از محققین و اندیشمندان برجسته این رشته بوده اند و سعی داشتند با زبان علمی و بعضی با وام گرفتن از اصطلاحات فلسفی «اتحاد خالق و مخلوق» را ثابت کنند و ما نیز در مقام داوری صرفاً با ابزار رایج علم منطقی و فلسفه مواجه هستیم نه ابزار عرفان و شهود؛ همان گونه که وقتی مسیحیان بحث تثلیث را مطرح کرده و آن را منافی با توحید نمی دانند، هم شقوق حلول و اتحاد را رد می کنند و هم از سه خدایی دفاع کرده و نهایتاً فهم این مسأله را با قواعد و موازین علمی موجود ممکن ندانسته و از راز و سر سخن می گویند.^۲ اما ما نیز در مواجهه با آنها شقوقی غیر از حلول و اتحاد را نمی توانیم درک و فهم کنیم.

ثانیاً) اگرچه همه صوفیه ملتزم به تالی فاسدهای این موضوع نبودند، اما شماری از مهم ترین استوانه ها و مشاهیر تصوف، ملتزم به لوازم و تالی فاسدهای بحث اتحاد خدا با مخلوقات بوده اند، مانند محیی الدین ابن عربی و قاطبه ای از شارحین مکتب او که می گفتند: «نسبت خدایی دادن به مخلوقات اشکالی ندارد اما نباید خدا را منحصر در آنها کرد.»^۳ همانطور که شبستری در شعر معروف خود می گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است^۴

۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۱۲۴. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، جلد ۱۳، ص ۲۰۴ الی ۲۰۶. محدث قمی، سفینه البحار، ج ۲ ص ۳۱۳. ادامه نقل قول حلاج: «فقال ما ادعی الربوبية ولكن هذا عین الجمع عندنا هل الکاتب الا الله وأنا والید فيه آله فقبل هل معك أحد فقال نعم بن عطاء وأبو محمد الحریری وأبو بکر الشبلی وأبو محمد الحریری».

۲. کاشانی، محمد، تثلیث در قرآن و عهدین، ص ۱۰۲.

۳. جامی، عبدالرحمن، شرح فصوص الحکم، ص ۴۶۱.

۴. شبستری، گلشن راز، ص ۸۸.

لاهیجی در شرح ایبات فوق از شبستری چنین می نویسد:

«یعنی اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کس است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است، زیرا که بت مظهر هستی مطلق است که حق است، پس بت من حیث الحقیقه حق باشد و دین و عادت مسلمانی، حق پرستی است و بت پرستی عین حق پرستی پس هرآینه دین در بت پرستی باشد.»

در بت کده‌ها غیر تو را می‌نپرستند آن کس که برد سجده بر سنگ و گل و
چوب»^۱

یا ابوالحسین نوری (م ۲۹۵ ق) که می‌گفت:

«خداوند ذات خویش را لطیف کرد و آن را حق نامید و کثیف کرد و آن را خلق
نامید.»^۲

ثالثاً) معرفت شناسی صوفیه مبتنی بر «کشف و شهود» است و آنها مکاشفه‌های خویش را صرفاً اوهام و خواب و خیالی برای ازدیاد احساس و عواطف نمی‌دانند که گفته شود از آن ابراز پشیمانی می‌کنند. شهود از نظر صوفیه، دیدن باطن است و باطن، متن حقیقت و حاق مطلب است و حتماً شهود و وجود را یکسان می‌دانند. پس آنچه صوفی در عالم شهود دیده است، خاصیت معرفت زایی و علم افزایی دارد و اصالت با همان است نه چیزهایی که با حواس ظاهری و چشم و گوش و عقل درک می‌شود. رابعاً) اتفاقاً مشاهده می‌شود که امروزه پیران و مشایخ صوفیه، هم از مریدان انتظار سجده کردن به خود را داشته^۳ و هم صراحتاً خود را «الله» و خالق و غیره نامیده‌اند. سلطان محمد گنابادی در این رابطه آورده است:

«صاحب ولایت کلیه مطلقه را «الله» توان گفت؛ با این نظر و این لحاظ که فانی است در جهت غیب بینی و علی توان گفت، به آن اعتبار که مضاف به کثرات است و مستولی بر کل است و رب توان گفت، که تربیت کل موکول با

۱. لاهیجی، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، ص: ۱۹۸.

۲. زرینکوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۷.

۳. سلطان محمد گنابادی، سعادت نامه، ص ۱۱۰.

او است... خالق توان گفت، به اعتبار این که خالقیت حق تعالی به واسطه آن

ظهور می‌یابد و همچنین جمله اسماء.^۱

محمد عثمان مروندی ملقب به لعل شهباز می‌گوید:

گه شاه و گه گدایم، گاهی بخود خدایم

گنبد رسم ندایم، مست الست هستم

مائیم عین وحدت، آزاد هم ز کثرت

باشد نه هیچ ملت مست الست هستم^۲

۳. کتمان و پرده پوشی

دیدگاه سوم، بحث «اتحاد خالق و مخلوق در تصوف» را می‌پذیرد، با این تقریر که صوفیان در واپسین مراحل سلوک، در تجارب عرفانی و مکاشفه‌های خود، خدا را با جهان هستی و خویش متحد دیده و بدان تفوه می‌کردند و در واقع آنها به نظریه «اتحاد» باور دارند و بعضاً لوازم آن را هم می‌پذیرند و لکن تحاشی و تحرزی که صوفیه از انتساب حلولی بودن به خود داشتند، از جهت این بود که هم تبیین عقلانی و برهانی و دینی برای آن نداشتند و هم در جوامع اسلامی عموم فقها و متشرعین با نگاه آنها مخالفت می‌کردند و این دیدگاه را کفر و الحاد تلقی می‌نمودند.^۳

رهبران بزرگ تصوف با بازگو کردن مکاشفات خود در مقام فناء جان خود را از دست داده و با اتهام‌هایی چون الحاد و کفر و زندقه به چوب اعدام سپرده شدند که ابن عطا آدمی و حسین بن منصور حلاج و عین القضات همدانی و... از جمله آنها هستند.^۴ به عنوان نمونه عین القضات همدانی با تصریح به اتحاد، می‌گوید:

«میان عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان، اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد. تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جز این دیگر مذهب نباشد. مگر این بیت‌ها نشیده‌ای؟

۱. سلطان محمد گنابادی، ولایت نامه، ص ۱۵.

۲. عثمان مروندی، دیوان قلندر، ص ۱۱۲.

۳. نسفی، زبدة الحقائق، ص ۳۰.

۴. عین القضات همدانی، تمهیدات، ص ۳۰۴.

آن را که حیاتش آن بت شاهد نیست

در مذهب کفر زاهد و عابد نیست

کفر آن باشد که خود تو شاهد باشی

چون کفر چنین است کسی واحد نیست»^۱

همچنین خیل عظیمی از مشاهیر تصوف اگرچه اعدام نشدند اما به جهت ابراز و اظهار این کلمات از برخی صوفیه، مورد بی مهری و تبعید و توهین قرار گرفتند.

جنید بغدادی (م ۲۹۷) که او را از متشرع ترین و رازدار ترین صوفیان می‌دانند، طبق گفته روزبهان بقلی «چندین نوبت جنید را به کفر منسوب کردن»^۲ حتی به چوبه اعدام هم نزدیک شد. در بغداد به دلیل فساد عقیده قرب به مرگ بود و خلیفه عباسی حکم قتل او و چندی دیگر از مشایخ بزرگ این جریان مثل ابو حمزه و رقّام و ابوبکر شبلی و ابوالحسین نوری را صادر کرده بود.^۳ ابوسعید خراز (م ۲۷۷ق) مشهور به لسان التصوف^۴ به خاطر «کتاب السّر» توسط علما تکفیر شد نه به خاطر شریعت‌گریزی.^۵ سهل بن عبد الله تستری (م ۲۸۳ق) به دلیل یکی از باورهای عرفانی، مورد تکفیر علمای شوشتر قرار گرفت و کار تا جایی بالا گرفت که سهل را از شوشتر تبعید کردند.^۶ حارث بن اسد محاسبی (م ۲۴۳ق) نیز اوضاع بهتری نسبت به دیگر صوفیان نداشت و چنانچه جوزف. فان اس می‌گوید: «حارث محاسبی در اواخر زندگی مردی طردشده از جامعه بود.»^۷ ابراهیم ادهم (۱۶۱ق) مورد هجوم مردم قرار گرفته و مضروب

۱. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، ص ۱۱۵.

۲. بقلی، رویهان، شرح شطحیات، ص: ۳۲.

۳. هجویری در کشف المحجوب و عطار نیشابوری در تذکرة الاولیاء ماجرا را گزارش کرده است: «غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست و پیش خلیفه گفت که: «جماعتی پدید آمده‌اند که رقص می‌کنند و سرود می‌گویند و کفریات می‌گویند و همه روز به تماشا مشغول‌اند و در سردابه‌ها می‌روند پنهان، و سخن‌ها می‌گویند. این قومی اند از زنداقه. اگر امیر المؤمنین فرمان دهد ایشان را بکشند، مذهب زنداقه متلاشی شود، که سر همه این گروه‌اند. اگر این خیر از دست امیر المؤمنین برآید، من او را ضامنم به ثوابی جزیل»، خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابو حمزه و رقّام و شبلی و نوری و جنید بودند- رحمهم الله- چون خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آورند، سیاف قصد کشتن رقّام کرد.» عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، القسم الثانی، ص: ۴۸. هجویری، کشف المحجوب، متن، ص: ۲۳۷.

۴. عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۳۹۵ و عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، ص ۷۲ زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۴.

۵. زرین کوب، عبد الحسین، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۴ و ۱۲۳.

۶. برای ماجرای تکفیر سهل تستری رجوع شود به: عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۲۶۵.

۷. بقلی، رویهان، شرح شطحیات، ص: ۳۲. مقاله جوزف فان اس، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی درباره حارث محاسبی.

و مجروح شد.^۱ حکیم ترمذی (۳۲۰ق) که خود محدث و مفسر قرآن بوده و از ملایم ترین و شریعت مدار ترین متصوفه به حساب می آمد، از ترمذ تبعید شده و برای مجازات به بلخ فراخوانده می شود، زیرا «او از ولایت سخن می راند، مردم را به فساد می خواند و سخن به بدعت می گوید.»^۲ ذوالنون مصری (م ۲۵۶ق) از مشایخ بزرگ مکتب صحو، به خاطر بیان کلمات کفرآمیز در مصر دستگیر می شود و در بغداد محاکمه می شود.^۳ بایزید بسطامی (م ۲۷۱ق)، طبق قول سلمی^۴ هفت مرتبه و طبق قول لاهیجی،^۵ دوازده مرتبه از بسطام تبعید شود اما در هر مرتبه مجدداً به همانجا باز می گشت.^۶ همچنین طبق گفته سلطان ولد مردمان بسطام "چند نوبت قصد قتل ابا یزید کردند."^۷ علمای معاصر و همشهری ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۰ق) او را نیز تکفیر کردند و حتی به منظور طلب اجازه جهت مقتول ساختن ابوسعید نامه ای به سلطان محمود نوشتند. ابوبکر اسحاق کزّامی - رئیس کرامیان نیشابور - و قاضی صاعد حنفی رهبر حنفیان آن دیار، به سلطان محمد غزنوی برای مقابله با ابوسعید نوشتند: «اگر تدارک این نفرمایند، زود خواهد بود که فتنه ای عام ظاهر می شود»^۸ این موضوع نشان می دهد که علمای معاصر ابوسعید حتی به دنبال کشتن او بودند.^۹

در نتیجه به همین علت بود که صوفیان از بیان بی پرده و صریح دعاوی خود و بازگو کردن مکاشفات مربوط به توحید برای اغیار خودداری می کردند و آن را «اسرار مگو» می دانستند و بر بحث «کتمان» و «پرده پوشی» تأکید فراوان کرده در آثار خود به «مغلق گویی» و «سخت نویسی» روی آورده و می گفتند:

«افشاء سرّ الربوبية کفر، عرفها من عرفها و جهلها من جهلها»

۱. بقلی، روبهان، شرح شطحیات، ص: ۳۲.
۲. ترمذی، ختم الاولیا، عثمان یحیی، ص ۱۱-۱۲. ذهبی، شمس الدین، تذکرة الحفاظ ج ۲، ص ۶۴۵.
۳. کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، ص ۵۱۳.
۴. عبدالرحمن سلمی، طبقات، ج ۱، ص ۱۳.
۵. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز، ص ۱۳۷.
۶. منوچهر ستوده، حدود العالم، ص ۱۴۶.
۷. افلاکی، احمد، مناقب العارفین، ج ۱، ص: ۴۶۶.
۸. محمد بن منور، أسرار التوحید فی مقامات اَبی سعید: ص ۸۴.
۹. دکتر سید محمد دامادی، ابوسعید نامه، ص ۹۱.

همچنین نوشتند:

«للإلهية سر لو انكشف لبطلت النبوات»^۱ و لقلقه لسان آنها گردید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

هرکه را اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانش دوختند^۲

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد^۳

ابن عربی در الرسالة الغوثية می‌نویسد:

«الاتحاد حال، فمن آمن بالاتحاد الذاتى قبل وقوع الحال فقد كفر، و من أراد

التعبير عن هذا الاتحاد بعد الوصول إليه فقد أشرك.»^۴

همچنین وی در فتوحات مکیه می‌نویسد:

صوفیان نمی‌توانند مکاشفات خود را به صراحت بر زبان آورند زیرا از جانب

فقهائیکه تکفیر می‌شوند؛ «أن أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم حيث لا يقدر

يرسلون ما ينبغى أن يرسل عليه سبحانه كما أرسلت الأنبياء ﷺ فما أعظم

تلك التجليات وإنما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسول

ﷺ عدم إنصاف السامعين من الفقهاء وأولى الأمر لما يسارعون إليه في

تكفير.»^۵

با توجه به مجموع تاریخ تصوف و عبارات صوفیه، به نظر می‌رسد دیدگاه سوم، قابلیت

پذیرش و اثبات بیشتری داشته باشد؛ البته همانطور که در این مقاله اشاره شد، انتساب

یک نظریه به عنوان حرف آخر و نهایی، به تمام صوفیه در طول تاریخ با وجود کثرت

مشارب و مبانی آنها امری دشوار است، اما اگر قرار باشد دیدگاهی را به جریان تصوف

۱. غزالی، إحياء علوم الدين، ج ۱۶- کتاب الإيماء، ص: ۵۸ همچنين الفتوحات المكية (اربع مجلدات)، ج ۲، ص: ۵۵۱.

۲. مولوی، مثنوی معنوی، متن، ص: ۷۳۱.

۳. دیوان حافظ، غزل ۱۴۳.

۴. گروهی از نویسندگان، إرشاد ذوی العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول، ص ۱۵.

۵. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۷۲.

نسبت دهیم، این نظر نسبت به انظار دیگر قابل قبول تر است و با دیگر مبانی و آراء و عبارات مشایخ صوفیه سازگارتر می‌افتد.

نتیجه

فناء در مراحل نخستین مفهومی اخلاقی و معنوی بوده است به این معنا که انسان با حاضر و ناظر دانستن خدا در ورای همه مخلوقات، از نفس خویش صیانت کند. اما در ادوار مختلف تاریخی، توسعه مفهومی یافته و به فناء شهودی و معرفتی رسیده است، به این معنا که سالک به ماسوی الله التفات و توجهی ندارد و تنها توجه و نگاهش به خداست. البته وجود خلق را نفی نمی‌کند.^۱ اما هم زمان با مبنا سازی و نظام مند شدن مفاهیم صوفیانه، مفهوم فناء فی الله نیز توسعه یافته و هویتی هستی شناسانه و فلسفی به خود می‌گیرد که همان رفع تعین و استهلاک حد و کثرت باشد که این را فناء وجودی می‌دانند. فناء وجودی در نگاه اول، همان دیدگاه اتحاد را بازمی‌کند، این در حالیست که بسیاری از مشایخ تصوف از پذیرش اتحاد سرباز می‌زنند. در این جستار با بررسی پاره‌ای از پیش فرض‌های صوفیه، دریافتیم که علت انکار نظریه حلول و اتحاد از جانب صوفیه، ناظر به دیدگاه منفی جامعه اسلامی نسبت به آن است و اصحاب تصوف با سرالاسرار و راز خواندن این موضوع سعی در حراست از جان و میراث و تعالیم خود دارند.

۱. عرفان حافظ (مجموعه آثار شهید مطهری)، ص: ۳۹۴. روزبهان، بقلی، شرح شطحیات، ص: ۳۱۲- شیخ ابی قاسم نصرآبادی. عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص ۳۸۳.

- ۱) ابن عربی، محیی الدین، مجموعه رسائل ابن عربی، دار المحجة البيضاء، چاپ اول، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ۲) ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بی تا، چاپ اول، دارالصادر، بیروت
- ۳) ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، دار إحياء الكتب العربية، چاپ اول، قاهره، ۱۹۴۶م.
- ۴) انصاری، عبد الله بن محمد و مولائی، محمد سرور، مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری، توس، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۵) انصاری، عبد الله بن محمد و حماصیان، محمد، مناجات نامه خواجه عبد الله انصاری، خدمات فرهنگی کرمان، کرمان، ۱۳۸۲ش.
- ۶) انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرين، تصحیح علی شیروانی، دار العلم، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ۷) فرغانی، سعید الدین مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹ش.
- ۸) کاشانی، عز الدین محمود بن علی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، چاپ اول، نشر هما، تهران، بی تا.
- ۹) سراج طوسی، ابو نصر، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، مطبعة بریل، لیدن، ۱۹۱۴م.
- ۱۰) شاه نعمت الله ولی، دیوان، تصحیح عباس خیاط زاده، انتشارات خانقاه نعمت اللهی، چاپ اول، کرمان، ۱۳۸۰ش.
- ۱۱) شبستری، محمود، تصحیح محمد حماصیان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ اول، کرمان، ۱۳۸۲.
- ۱۲) عطار نیشابوری، فرید الدین، تذکره الأولیاء، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، ۲ جلد، چاپ اول، مطبعة لیدن، لیدن، ۱۹۰۵م.
- ۱۳) لاهیجی، محمد اسیری، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح میرزا محمد ملک الکتاب، بمبئی، ۱۳۱۲ق.
- ۱۴) مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ۲۸ جلد، (مجلد ۲۳) چاپ هشتم، صدر، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۱۵) روزبهان بقلی، شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، نشر طهوری، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ش.
- ۱۶) زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۱۷) کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، طهوری، تهران، ۱۳۸۹ش.
- ۱۸) سلمی، ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین، طبقات، مصطفی عبد القادر عطا، چاپ دوم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- ۱۹) الترمذی، محمد بن علی، عثمان اسماعیل یحیی، ختم الاولیاء، مهد الآداب الشرقیة، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ۲۰) افلاکی احمد بن اخی ناطور، مناقب العارفين، [بی نا]، چاپ اول، آنکارا، ۱۹۵۹م.
- ۲۱) محمد بن منور، أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید، الیاس میرزا بوراغانسکی، چاپ اول، بطرزبورغ (سن پترزبورگ)، ۱۸۹۹م.
- ۲۲) مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، مثنوی معنوی، توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳ش.

- ۲۳) موسی، حسین یوسف و صعیدی، عبد الفتاح، الإفصاح فی فقه اللغة، قم - ایران: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۲۴) ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تعلیق: عمر سلامی، عبدالکریم حامد بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی،.
- ۲۵) المناوی القاهری، زین الدین محمد، عالم الكتب، ۱۹۹۰م.
- ۲۶) ابن منظور، محمد بن مکرم و شیری، علی، لسان العرب (۱۸ جلدی) بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق و ۱۹۸۸م.
- ۲۷) نجار، محمد علی؛ مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد حسن؛ و عبدالقادر، حامد. المعجم الوسيط استانبول - ترکیه: دار الدعوة، ۱۹۸۹م.
- ۲۸) شهیدی، جعفر، دهخدا، علی اکبر؛ مهرکی، ایرج؛ ستوده، غلامرضا و سلطانی، اکرم. لغت نامه. ۲ ج. تهران - ایران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ ۱۳۹۰-۱۳۸۵ش.
- ۲۹) طریحی، فخرالدین بن محمد و حسینی اشکوری، احمد. مجمع البحرین. ۶ ج. تهران ایران: مکتبه المرتضویة، ۱۳۷۵ش.
- ۳۰) سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۹۳ش.
- ۳۱) علامه حلی، حسن بن یوسف و حسینی، فرج الله؛ نهج الحق و کشف الصدق ۱ ج. بیروت - لبنان: دار الكتاب اللبنانی، ۱۹۸۲م.
- ۳۲) ابونصر سراج، کتاب اللّمع فی التصوف، چاپ رینولد الین نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴م، چاپ افست تهران.
- ۳۳) علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، چاپ و ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶م، چاپ افست تهران ۱۳۷۱ش.
- ۳۴) عزیزالدین بن محمد نسفی، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، چاپ ماریژان موله، تهران ۱۳۴۱ش.
- ۳۵) محمود بن عبدالکریم شبستری، گلشن راز، چاپ احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران ۱۳۷۱ش.
- ۳۶) اصفهانی، دیوان نورعلی شاه اصفهانی، کتاب فروشی میرکمالی، ۱۳۷۴ش.
- ۳۷) اصفهانی، نورعلی شاه، چهار رساله عرفانی از نورعلی شاه، اسرار القلوب، اصول و فروع دین، جامع الاسرار، کنز الرموز، تصحیح محمد ابراهیم ضرابیها، چاپ اول، کهکشان علم، ۱۳۹۸ش.