

تحلیل و بررسی خداشناسی در فرقه نعمت الهیه گنابادیه

رضا داودی^۱

چکیده

بحث درباره توحید و خداشناسی عرفانی، همواره یکی از پیچیده‌ترین موضوعات در قلمرو اندیشه صوفیه بوده است. اصحاب طریقت بر این باورند که معرفت حقیقی به توحید، تنها از رهگذر مواجهه حضوری و قلبی با ذات الهی حاصل می‌شود و چنین معرفتی نه از جنس دانستن و آموختن، بلکه شهودی و یافتنی است. با این حال، در شیوه و تقریر علمی از این مواجهه، دیدگاه‌های متفاوتی نظیر وحدت وجود، وحدت شهود، حلول، و اتحاد ارائه می‌دهند. هریک از فرقه‌های صوفیه، چه در مذهب تشیع و چه تسنن، در تلاش‌اند تا تفسیری از این مفاهیم ارائه دهند که کمترین تناقضات و بیشترین انسجام را داشته باشد. در

۱. دانش‌آموخته، سطح ۳ حوزه علمیه قم، پژوهشگر مطالعات عرفان و تصوف.

میان این فرقه‌ها، صوفیان نعمت‌اللهیه گنابادی، یکی از پرجمعیت‌ترین طریقت‌های صوفیه در میان شیعیان امامیه شناخته می‌شوند. اقطاب این سلسله، با وجود تنوع آرای نظری و اختلاف مبانی در مسئله توحید، سرانجام نظریه وحدت شخصی وجود را به‌عنوان دیدگاه مختار خود پذیرفته و مطرح کرده‌اند. این مقاله با اتخاذ رویکردی توصیفی-تحلیلی، می‌کوشد دیدگاه مشایخ نعمت‌اللهیه گنابادی را در باب توحید، بررسی و نقد کند. در این راستا، به بررسی و تحلیل پیشینه تاریخی، مبانی نظری، و لوازم فکری این دیدگاه می‌پردازد و میزان پابندی اقطاب این فرقه به لوازم نظری و عملی آن را ارزیابی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مشایخ این سلسله، در ارائه تفسیری از وحدت وجود، به یکی از افراطی‌ترین و غلیظ‌ترین برداشتها دست زده‌اند و در عین حال، به برخی از پیامدهای نظری و عملی این دیدگاه متعهد مانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: توحید عرفانی، توحید گنابادی، سلطان محمد گنابادی، وحدت شخصی وجود، وحدت وجود.

مقدمه

تصوف به‌عنوان یکی از جریان‌های فکری برجسته در تاریخ اندیشه اسلامی، نقشی تأثیرگذار در شکل‌دهی به آرای خداشناسی در بینش عموم مسلمانان داشته است. در این میان، جریان نعمت‌اللهیه گنابادی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فرقه‌های صوفیه متشیع در ایران، جایگاه ویژه‌ای در ارائه تفاسیر عرفانی از مفاهیم الهی و نظریه‌های خداشناسانه ایفا کرده است. این فرقه که ریشه‌های تاریخی آن به قرن هشتم هجری بازمی‌گردد، در دوره معاصر با تأکید بر آموزه‌های وحدت شخصی وجود و تجربه عرفانی از خداوند، رویکردی خاص و متمایز را درباره مسائل الهیاتی و عرفانی ارائه می‌دهد. در دوران معاصر، سلطان محمد گنابادی، یکی از مهم‌ترین رهبران این فرقه، با نگارش آثار متعدد در حوزه عرفان و خداشناسی، سهم بزرگی در تدوین و گسترش این دیدگاه داشته است.

موضوع خدانشناسی و ارتباط انسان با خداوند در اندیشه نعمت الهیه گنابادی به شکل عمیقی با نظریه وحدت شخصی وجود پیوند خورده است. این نظریه که براساس تعالیم ابن عربی توسعه یافته و صوفیان گنابادی به صورت خاصی آن را تبیین کرده‌اند، بر این اصل استوار است که وجود حقیقی، منحصر به ذات خداوند است و تمامی مظاهر وجودی، جلوه‌ها و تعینات آن ذات یگانه‌اند. در این نظام فکری، شناخت خداوند نه از طریق مفاهیم و گزاره‌های علمی، بلکه با شهود و تجربه عرفانی ممکن می‌شود، و سالک در این مسیر به درک حضوری از حقیقت مطلق دست می‌یابد. این دیدگاه که در آثار سلطان محمد گنابادی نظیر «تفسیر بیان السعاده» به تفصیل بیان شده، به عنوان یکی از محورهای اساسی اندیشه نعمت الهیه مطرح است.

باین حال، نظریه وحدت شخصی وجود همواره مورد نقد اندیشوران در نحله‌های مختلف فکری قرار گرفته است. منتقدان، این دیدگاه را به چالش کشیده و آن را از منظرهای مختلف فلسفی، کلامی و دینی بررسی کرده‌اند؛ از جمله، برخی منتقدان به مسئله انحصار وجود حقیقی در ذات الهی اشاره کرده و این دیدگاه را با آموزه‌های اسلامی در زمینه توحید و کثرت در تعارض دانسته‌اند.

این مقاله بر آن است تا با بررسی خدانشناسی در اندیشه نعمت الهیه گنابادی به تبیین و تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود بپردازد. در این مسیر، ضمن ارائه تصویری جامع از اصول و مفاهیم مطرح شده در این دیدگاه، تلاش خواهد شد تا سیر تاریخی، لوازم و تالی فاسدهای این دیدگاه نقد و ارزیابی شوند.

تاکنون مقاله‌های مختلفی به بررسی اندیشه‌ها و مبانی فکری صوفیان گنابادی پرداخته‌اند؛ از جمله:

مقاله «تحلیل انتقادی امامت در فرقه گنابادی با محوریت نقش قطب» از جعفر مقصودی و حسام‌الدین خلعتبری لیماکی و علی رجب‌زاده آلمالو و عبدالمطلب عبدالله؛^۱ «تحلیل انتقادی امامت در فرقه گنابادی با محوریت نقش قطب» از جعفر مقصودی و حسام‌الدین خلعتبری لیماکی و علی رجب‌زاده آلمالو و عبدالمطلب

۱. نشریه: پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۵، شماره ۸، سال ۱۴۰۳.

عبدالله؛^۱ مقاله «روش‌شناسی تفسیر عرفانی بیان السعادة فی مقامات العبادة» از محمدعلی رضایی اصفهانی^۲ و مقاله «جبر یا اختیار (بحثی میان حاج ملاسلطانعلی گنابادی و شیخ ملاعباسعلی کیوان قزوینی)» از نویسنده‌ای نامشخص؛^۳ اما هیچ‌کدام از این مقاله‌ها، به‌طور مشخص درباره موضوع این پژوهش متمرکز نبوده و به بررسی انتقادی توحید از نگاه گنابادیه پرداخته است، در حالی که با توجه به رواج آثار و اندیشه‌های بزرگان این جریان در میان شیعیان و جایگاهی که تفسیر بیان السعادة و دیگر آثار اقطاب گنابادی در میان مردم دارد، بررسی این موضوع حائز اهمیت و ضرورت است.

سیر تاریخی دیدگاه نعمت اللهیان در توحید

عبارات اقطاب متقدم سلسله نعمت اللهیه، تا مقطع زمانی شاه نعمت‌الله ولی، نشان‌دهنده باور به اندیشه «وحدت شهود» در مباحث خداشناسی است.^۴ وحدت شهود به این معناست که انسان در حالت سکر و جذب، غیر از خدا را نبیند، نه اینکه غیر خدا را بی‌بهره از هستی و عدم محض بداند، مانند انسانی که در برابر تابش نور خورشید قرار می‌گیرد و چراغ‌های مهتابی و لامپ‌های خانه‌اش در نظرش محو و بی‌فروغ می‌شوند.^۵

شهید مطهری در تقریر نظریه وحدت شهود چنین می‌نویسد:

«عارف وقتی که عظمت لایتناهای حق را شهود می‌کند (علم لایتناهی، قدرت لایتناهی، کمال لایتناهی) متناهی در مقابل لایتناهی اصلاً نسبت ندارد؛ ... عارف که عظمت حق را شهود می‌کند (اینجا دیگر وحدت شهود می‌شود) قهراً غیر او را اساساً نمی‌تواند ببیند: اگر آن وجود است اینها دیگر وجود نیست، اگر آن قدرت است اینها دیگر قدرت نیست، اگر آن عظمت است اینها دیگر عظمت نیست، اصلاً او شیء است، اینها لا شیء هستند».^۶

۱. نشریه: پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، دوره ۵، شماره ۸، سال ۱۴۰۳.

۲. نشریه: پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۶، سال ۱۳۹۰.

۳. نشریه: وحید، شماره ۹۵، سال ۱۳۵۰.

۴. مزیدی، الإمام الجنید سید الطائفتین، ص ۲۵۲.

۵. مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، ص ۳۹۴.

۶. همان، عرفان حافظ (مجموعه آثار شهید مطهری)، ص ۳۹۴.

ایشان همچنین می‌نویسد:

«مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفای دست دوم و حتی مثل قشیری همین وحدت شهود بوده است قشیری ابا دارد از اینکه بگوید عرفای قبل از او مقصودشان از وحدت وجود وحدت حقیقت وجود بوده است او اصرار دارد که عرفای قبل هم اگر وحدت می‌گفته‌اند مقصودشان وحدت شهود بوده نه وحدت حقیقت وجود، سعدی هم یک وحدت وجودی در بوستان دارد که باید آنرا وحدت شهود یا وحدت مشهود نامید»^۱.

به هر حال، وحدت شهود به مرور زمان مبدل به نظریه «وحدت شخصی وجود» با تقریر خاص ابن عربی شد. در وهله نخست، شاه نعمت‌الله ولی (سال ۸۳۴ ق)، آموزه‌های ابن عربی را به واسطه بابارکن‌الدین شیرازی (قرن هشتم) از عبدالرزاق کاشانی (سال ۷۳۶ ق) فراگرفت و آن‌ها را در رساله‌های مختلف منظوم و منثور خود، به‌ویژه در دیوان شعرش، بازتاب داد.^۲ از این رو، شاه نعمت‌الله ولی، که در دوره‌ای زندگی می‌کرد که وحدت وجود از نظر طیف‌های گسترده‌ای از صوفیان ایران مردود بود، از مهم‌ترین مروجان عرفان نظری و اندیشه وحدت وجود در تصوف ایران و خراسان شمرده می‌شود.^۳ از منظر شاه نعمت‌الله، هستی (وجود) تنها، مصداقی حقیقی و واقعی دارد که منحصر در خداست و دیگر کثرات با تمام تعدد و تکثری که دارند، اعتباری و عدمی هستند.^۴ موجود تلقی کردن آن‌ها ناشی از تلبیس و اشتباهی است که وقتی با چشم احوال و مادی نگریسته شود، وقوع می‌یابد. همه کثرات و اشیای عالم، جلوه و نمودی از ذات واحد پروردگار هستند. می‌گوید:

«در هر دو جهان یکی ست موجود هر لحظه به صورتی مجدد»^۵

۱. همان، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲. یارشاطر، احسان، شعر فارسی در عهد شاهرخ، ص ۱۴۴.

۳. ربیکا، یان، تاریخ ادبیات ایران، ص ۴۱۶.

۴. شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین، دیوان، ص ۹۲۱.

اعتباری دان مراتب را تمام / نیک دریاب این لطیفه والسلام

۵. همان، دیوان، ص ۳۱.

در رساله ایجادیه می نویسد:

«و مخلوقات را نیستی صفت ذاتی است، و هستی عرضی، و اکابر و اشراف مباهات به ذاتیات کنند نه به عرضیات»^۱.

این برداشت از توحید نشان می دهد که خداوند چیزی را از عدم نیافریده است، بلکه از مقام ذات و بدون تعیین (لا اسم و لا رسم) هبوط و تنزل کرده و خود را در قوالب و شمایل کثرات خلقی نمایان و متعین کرده است:

عالم از بسط وجود عام اوست

هرچه میایی ز جود عام اوست

اویی او ذاتی و میایی ما

عارضی باشد فنا شوزین فنا

میایی عالم نقاب عالم است

بلکه عالم خود حجاب عالم است^۲

هرکدام از اشیای خارجی و ما سوی الله، اعم از ابلیس، شیاطین، فرعون، فرشته، پیامبران، گیاهان، جمادات و...، محل ظهور و نمود یکی از اسما و صفات خداست که این اسما و صفات نیز عین ذات خدا هستند:^۳

او ظهوری کرده ما پیدا شدیم

غیر او خود نیست این مشهور او

ذات او در اسم پیدا آمده

اسم در اعیان هویدا آمده^۴

شاه نعمت الله در سروده دیگری نیز این مطلب را بیان کرده است:

اسم و عین و روح و جسم این هر چهار

۱. همان، مکتوبات، ص ۲۰.

۲. همان، دیوان، ص ۹۳۴.

۳. شاه نعمت الله ولی، نورالدین، دیوان، ص ۹۳۲. اعتباری دان به نزد ما صفات / گرچه باشد در حقیقت عین ذات

۴. همان، ص ۶۸۳.

ظَلَّ یک ذاتند نیکو یاد دار

یک وجود و صد هزاران مرتبه

پادشاهی و فراوان مرتبه

اعتباری دان مراتب را تمام

نیک دریاب این لطیفه والسلام^۱

به دیگر سخن، اشیا و کثرات عالم به مثابه آینه‌ای، سیمای حق تعالی را به تصویر کشانده‌اند:

در همه آینه‌ها او را طلب

یک مسما از همه اسما بجو

شرح اسمای الهی خوش بخوان

معنیش در دفتر اشیا بجو^۲

در دیدگاه مشایخ گنابادیه، با سیروسسلوک و کنار زدن حجاب‌های ظاهری و نفسانی، بعد از اینکه انانیت خود را ساقط و رفع کرد، وحدت نفس‌الامری وجود را شهود می‌کند و در این مرحله، تمام مخلوقات از جمله خود را مظهر حق تعالی دیده و حضور خدا در عین تمام ذرات عالم را شهود می‌کند.

زین العابدین شیروانی (۱۲۵۳ق) نظریه وحدت وجود را چنین تبیین می‌کند:

«و او (خدا) ست محیط بر اشیا بلکه عین اشیا اوست و اشیا عبارت از ظهور تجلیات اویند و هر مرتبه از مراتب او علما او عینا واسطه میان وجود و عدم نیست و او وجود مطلق است و وجود عبارت از ذات بذاته حقتعالی است و اوست که در مزایای ممکنات و صفات تجلی نموده و این مزایای متعدده قادح در وحدت حقیقت آن نیست چنانکه ظهور خورشید بر روزنهای متعدده به هیئت مختلفه در آبگینه‌های متعدده قلدح در وحدت بودن خورشید نیست بلکه تعیین او بذات اوست به این معنی که زاید بر ذات او چیزی باشد نیست لا موجود الا الله بل لا موجود و

۱. شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین، دیوان، ص ۹۳۱.

۲. همان، ص ۶۹۹.

لا شيء في الحقيقة إلا الله و اوست ظاهر شده بصورت اشياء و کمالات او در اشياء ظهور نموده و اوست که بصورت مختلفه و هیئت متکثره و الوان متغایره در مجردات و مادیات ظهور نموده و موجود و شیء و حقیقت اوست و غیر وجود و حقیقت ذات او نیست»^۱.

بعد از شاه نعمت الله ولی، اقطاب نعمت اللهیه در پذیرش وحدت وجود به دو دسته موافق و مخالف تقسیم شدند. برخی از اقطاب این جریان، نظیر مجذوب علیشاه کبودرآهنگی (م ۱۲۳۸ق) و زین العابدین شیروانی مست علیشاه (م ۱۲۵۳ق) به نقد نظریه وحدت شخصی وجود برخاستند و آن را انکار کردند و عمده مستندات و دلایل عقلی و نقلی آن را به بوته نقد کشاندند.^۲

اما قول مشهور و غالب اقطاب نعمت اللهیه، پذیرش نظریه وحدت وجود و تأکید بر انحصار وجود و موجود به حق تعالی است. محمدعلی فرزند میرزا عبدالحسین طبسی ملقب به نورعلیشاه اصفهانی (۱۲۱۲ق)، مصاحب و مرید معصوم علیشاه دکنی، نظریه وحدت وجود را در غالب آثار منظوم خود تبیین کرده است:

«ای آنکه به جز تو نیست هستی

دارد ز تو هست و نیست هستی»^۳

او البته حلول و اتحاد را نفی کرده و می گوید:

«این نه اسناد حلول است ای فضول

وحدت صرف است بگذر از حلول»^۴

ملاسلطان و نظریه وحدت وجود

از میان اقطاب سلسله نعمت اللهیه گنابادی، شاید بتوان گفت تقریر سلطان محمد گنابادی، از صریح ترین و غلیظ ترین تقریرها در تبیین نظریه وحدت وجود و نفی کثرات

۱. شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، ص ۳۲۸.

۲. کبودرآهنگی، محمدجعفر، رسائل المجذوبیه، ص ۱۶؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، متن، ص ۵۹۸.

۳. اصفهانی، نورعلیشاه، مجموعه آثار نورعلیشاه اصفهانی (تفسیر منظوم سوره بقره)، ص ۴.

۴. همان، جنات الوصال، ص ۲۴۲.

عالم و معدوم دانستن ماهیات است. وی ضمن تأکید بر مبنای اصالت وجود، ماهیات را حد وجود دانسته و در این زمینه اظهار می‌کند:

«لأنَّ المخلوقیة فی الحقیقة راجعة إلى المهیات الّتی ما شمت رائحة الوجود أبداً»^۱.

وی در تفسیر بیان السعادة، فصلی را با عنوان «بیان فی وحدة الوجود» دارد که به بحث از حقیقت وجود اختصاص داده و دیدگاه خود در این زمینه را شرح داده است و مواردی از ادله عقلی - نظیر قاعده بسیط الحقیقه - و ادله نقلی نظیر آیات ابتدایی سوره حدید را برای اثبات دیدگاه خود ذکر کرده و تأکید می‌کند که مطابق این ادله، وجود، یک مصداق بیشتر ندارد و آن خداست و باقی کثرات، ظهور آن وجود واحدند. گنابادی می‌نویسد:

«وجود، یک حقیقت گسترده‌ای است که دارای مراتب متعدد می‌باشد و بر حسب تنزلات آن (حقیقت و کثرت مراتب آن) حدود بسیاری عارض آن حقیقت می‌شود و به اعتبار آن حدود ماهیات متعدد متباین و متشاکر از آن انتزاع می‌شود، ولی با زیادی حدود و ماهیت‌ها وحدت آن حقیقت شکسته نمی‌شود زیرا که وحدت آن اعتباری نیست تا با اعتبار کثرت شکسته شود و وحدت جنسی نیست تا با انضمام فصول از بین برود و وحدت نوعی و صنفی هم نیست تا با مصنف‌ها و مشخص‌ها شکسته شود و وحدت عددی نیست تا دومی برای آن تصور شود و وحدت ترکیبی و اتصالی نیست تا با تحلیل و تقسیم به آن خدشه وارد آید، بلکه اصلاً ترکیبی در آن نیست نه از لحاظ جنس، فصل، نوع معین و مشخص، و نه از ماهیت و وجود، و نه از وجود و حدّ وجود. لذا حقیقت وجود دارای اسم است نه رسم، بلکه غیب مطلق است که خبر و اثری از آن نیست و کلیه اسم‌ها و رسم‌ها و کثرت‌ها که در آن دیده می‌شود، تنها در مقام ظهور آن حقیقت است»^۲.

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، ص ۳۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۳۰.

او عبارت مشهور ابن عربی: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» را آورده و می گوید:

«این سخن ناظر به حقیقت وجود در مقام ظهور است، چه اینکه آن حقیقت به اعتبار مقام غیب و مرتبه وجود خالق و آفریننده کل است و به اعتبار مقام ظهور عین کل و حقائق آن‌هاست»^۱.

لوازم وحدت وجود

نظریه وحدت وجود، در جایگاه یکی از محورهای کلیدی در منظومه فکری صوفیان، لوازم و پیامدهای متعددی دارد که تأثیری بنیادین بر شکل‌گیری بینش، گرایش و کنش‌های فرد صوفی می‌گذارد؛ از جمله این پیامدها می‌توان به پذیرش پلورالیسم دینی، جبرگرایی و نفی اختیار، تشبیه یا عینیت خالق و مخلوق، ابطال شرایع، ادعای الوهیت انسان، انکار خلقت، و نفی مفاهیمی چون بهشت و جهنم اشاره کرد. معتقدان به نظریه وحدت وجود برخی از این لوازم را نمی‌پذیرند؛ اما در مواردی این لوازم به‌طور صریح پذیرفته شده و در آثارشان به‌صورت برجسته مطرح شده است.

محمد گنابادی که پایه‌گذار طریقت گنابادی است، در آثار خود به برخی از مهم‌ترین لوازم نظریه وحدت وجود اشاره کرده و آن‌ها را تأیید کرده است که در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

کثرت‌گرایی دینی

یکی از لوازم نظریه وحدت وجود، تصویب تمام ادیان و مذاهب و حق دانستن پرستش مظاهر خلقی است. از آنجایی که باورمندان به وحدت وجود، تمام جهان و اشیای عالم را مظاهر خدا می‌دانند، پرستش اشیای جهان را نیز پرستش خدا دانسته و از جهتی آن را درست و صواب می‌شمارند.^۲

ملاسطان در تفسیر بیان السعادة، اشاره دارد که پرستش گوساله و عبادت شیطان و ملائکه و انسان‌ها و حتی عبادت -اجزاء ما یُفبح ذِکره- از بدن انسان، همان عبادت حق تعالی است. وی در این رابطه می‌گوید:

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۳۳۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۳.

«و لَمَّا كَانَ أَجْزَاءَ الْعَالَمِ مَظَاهِرَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الْقَهَّارِ بِحَسَبِ أَسْمَائِهِ اللَّطْفِيَّةِ وَالْقَهْرِيَّةِ كَانَ عِبَادَةُ الْإِنْسَانِ لِأَيِّ مَعْبُودٍ كَانَتْ عِبَادَةٌ لِلَّهِ اخْتِيَارًا أَيْضًا... فَالْإِنْسَانُ فِي عِبَادَتِهَا اخْتِيَارًا لِلشَّيْطَانِ كَالْإِبْلِيسِيَّةِ وَ لِلجِنَّ كَالْكُهْنَةِ... وَ لِلْمَلَائِكَةِ كَأَكْثَرِ الْهِنُودِ وَ لِلذِّكْرِ وَ الْفَرْجِ كَبَعْضِ الْهِنُودِ الْقَائِلِينَ بِعِبَادَةِ ذِكْرِ الْإِنْسَانِ وَ فَرْجِهِ... كُلَّهُمْ عَابِدُونَ لِلَّهِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ، لِأَنَّ كُلَّ الْمَعْبُودَاتِ مَظَاهِرَ لَهُ بِاخْتِلَافِ أَسْمَائِهِ»؛ از آنجایی که اجزاء عالم به حسب اسم های لطفی و قهری خداوند، از مظاهر خدای یگانه یکتای قهار باشند، در این صورت عبادت انسان نسبت به هر معبودی که باشد، عبادت اختیاری خداوند نیز خواهد بود. پس عبادت اختیاری شیطان توسط ابلیسیه (شیطان پرستان) و عبادت جن توسط کاهنان... و عبادت ملائکه توسط بسیاری از هندوها و عبادت آلت تناسلی مرد و زن توسط برخی از هندوها که به عبادت آلت تناسلی مرد و زن قائل اند... همگی عبادت کنندگان خداوند هستند از آن رو که نمی دانند! زیرا همه معبودها مظاهر خداوند هستند، به حسب اختلاف اسامی او و بدین رو گفته می شود:

اگر مومن بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است»^۱.

وی در جای دیگر، همه مخلوقات را از اسماء الهی و عین ذات خدا می داند و همان حکم الله را بر تک تک آن ها جاری می سازد:

«ثُمَّ اعْلَمْ، أَنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ مِنَ الذُّوَاتِ التَّوْرِيَّةِ الْمَلَكِيَّةِ وَالظُّلْمَانِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالشَّيْطَانِيَّةِ آثَارَ صَنْعِهِ تَعَالَى وَ دَوَالَّ وَحْدَتِهِ وَ عِلْمِهِ وَ قُدْرَتِهِ وَ مَظَاهِرَ جُودِهِ وَ لَطْفِهِ وَ قَهْرِهِ، وَ هِيَ بِهَذَا الْاِعْتِبَارِ أَسْمَاؤُهُ وَ لَا حَكْمَ لَهَا وَ

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۴۳۷.

لا اسم و لا رسم و لیست مسمیات و هی بهذا الاعتبار قضاؤه؛ و الرضا بها واجب و عبادتها عبادة الله و محبتها محبة الله».^۱

در کتاب مجمع السعادة هم مجدداً به این بحث پرداخته و اشاره دارد که عالم، مظهر اسماء خداست و هرکس هر چیزی را عبادت کند، در حقیقت یکی از اسماء خدا را عبادت می‌کند:

«چون تمام ممکنات اسماء حق‌اند، پس هرکس به هر چه رو آورد، به اسمی از اسماء حق رو آورده و عبادت اسمی از اسماء کرده است».^۲

جبر گرایی

یکی دیگر از پیامدهای باور به نظریه وحدت شخصی وجود، انکار اختیار و اراده آدمی و پذیرش جبر در افعال بندگان و کنش‌هاست. محمد گنابادی تأکید دارد که باور به جبر، در مرحله‌ای از سیر و سلوک به‌ویژه در مقام توحید افعالی - فناء افعالی - برای سالک بروز می‌دهد:

«... به‌صورت شیخ سالک، ظاهر شود بر خود سالک، و به‌تدریج در این ظهور به جایی رسد که افعال و صفات خود را از همان صورت شیخ ببیند، بلکه اراده و اختیار خود را در میانه نبیند و اینجا مقام جبر برای او پیدا شود».^۳

گنابادی سلوک به‌سمت حق را دارای چهار مقام کلی می‌داند که عبارت‌اند از: من الخلق الی الحق، من الحق الی الحق بالحق، من الحق الی الخلق، من الخلق فی الخلق بالحق. سپس اشاره می‌کند که بینش و کنش و احوالات سالک در هر کدام از این مراحل، متفاوت و متغیر است؛ از جمله می‌گوید در سفر دوم، یعنی «من الحق الی الحق بالحق» باور به جبر یا حتی حلول و اتحاد برای او پیدا می‌شود که البته این باور در جایگاه و مقام

۱. سپس بدان که جمیع اشیا از ذوات نوری ملکی، و ظلمانی طبیعی و شیطانی، آثار صنع خدای تعالی است و دلالت‌کننده بر وحدت و علم و قدرت و مظاهر جود و قهر خدای تعالی هستند و آن اشیا به این اعتبار اسما خداست نه مسمیات و هیچ حکمی و اسمی و رسمی برای مسمیات نیست و آن اسما به این اعتبار قضای خداوند هستند و راضی بودن به آن واجب و عبادت آن، عبادت خدا و محبت آن‌ها، محبت به خداست؛ زیرا که به این اعتبار خود آن اسما منظور و مقصود نیستند. (گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۱۹۰؛ همان، ترجمه تفسیر بیان السعادة، ج ۵، ص ۳۳۹).

۲. گنابادی، سلطان محمد، مجمع السعادة، باب سوم، فصل چهارم، ص ۱۱۰.

۳. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ص ۱۲۱-۱۲۲.

خود حق است؛ اما سالک نباید به آن بسنده کرده و باید از آن گذر کند تا جایی که به مقام یکی شدن با خدا و فناء فی الله دست یابد؛ می نویسد:

«اما در راه سلوک چون سالک در اول مراتب سلوکش که سیر از خلق به سوی حق است احتیاج به خراب کردن بدن و اضمحلال قوای نفسانی دارد تا از تسلط شیطان و غضبش رهایی یافته و تسلیم قوای عقل شود... پس آن‌گاه که این سفر به پایان رسید و سفر دوم را شروع کرد... در این سفر جدا منزل‌های فراوانی بر حسب تجلی خدای تعالی با اسمانش بر سالک به طور انفرادی و تک اسمی یا به طور انضمام و جمعی وجود دارد، و در این سفر است که جمیع عقاید باطل بر او ظاهر می‌گردد و به جمیع مذاهب مختلف از قبیل ثنوی، ابلیسی، وثنی، صابئی، جنی، ملکی، غلو، نصب، اعتزال، جبر و حد وسط بین آن دو، حلول و اتحاد و وحدت، اباحه، الحاد، نفی حشر، و اثبات معاد، انکار نبوت و اثبات آن میل پیدا می‌کند. این حالات مختلف بر حسب تجلیات گوناگون خداوند (جمالیه و جلالیه) می‌باشد»^۱.

جمع بین تنزیه و تشبیه

یکی از لوازم نظریه وحدت وجود، جمع بین تشبیه و تنزیه است. ابن عربی و پیروان او خود را نه مشبه محض می‌دانند و نه منزّه محض؛ بلکه میان تشبیه و تنزیه جمع کرده‌اند و این امر را مقتضای توحید راستین و خالص می‌شمارند. مقصود آن‌ها از واژه تشبیه و تنزیه با آنچه جمهور فلاسفه و متکلمان از این دو واژه قصد می‌کنند، متفاوت و متمایز است. در نزد جمهور، تشبیه به معنای اثبات صفات ممکنات برای واجب و تنزیه سلب همه این اوصاف از ساحت حضرت حق است، در حالی که نزد ابن عربی، تنزیه به معنای اطلاق و تشبیه به معنای تقیید و تعیین است.^۲

تنزیه خدا به این معناست که نباید او را محدود در مظاهر و تجلیات کرد، بلکه او مقام ذات و وجود نامتعینی هم دارد و تشبیه خدا به معنای این است که خدا شامل همه مخلوقات می‌باشد و رابطه خلق با حق، عینیت است. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۴۷۸.

۲. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۸.

به مسئله تشبیه و تنزیه پرداخته است و پس از بحثی مفصل در سه فص نوحی، الیاسی و ادیسی، جمع میان تشبیه و تنزیه را نتیجه گرفته و بیان می‌کند جمع بین تنزیه و تشبیه، روش پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (قرآن) در معرفی خدا بوده است و اگر تمام انبیای الهی از همین روش تبعیت می‌کردند، در امر تبلیغ و هدایت مردم به همان توفیقات خاتم الانبیا دست می‌یافتند؛ اما انبیایی چون حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام متوجه این حقیقت نبودند و از روی غفلت، صرفاً خدا را تنزیه (فرقان) می‌کردند:

«اعلم أيدك الله بروح منه أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الهی عين التحدید و التقييد. و المنزه إما جاهل و إما صاحب سوء أدب، و لكن إذا ألقاه و قالأ به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه و وقف عند التنزيه و لم ير غير ذلك فقد أساء الأدب و أكذب الحقّ و الرسل صلوات الله عليهم و هو لا يشعر و يتخيل أنه في الحاصل و هو في الفائت و هو كمن آمن ببعض و كفر ببعض»^۱.

ملاسلطان در تفسیر بیان السعادة، به بحث جمع میان تشبیه و تنزیه اشاره کرده و می‌گوید، سالک در مقام چهارم از مقامات چهارگانه سلوک یعنی سلوک فی الخلق مع الحق، مقام فنا را درک کرده و آنجا به جمع بین تنزیه و تشبیه می‌رسد.^۲ سلطان محمد می‌نویسد:

«پس از امر بر اعتدال در اقوال و افعال، امر بر اعتدال در توصیف خدای تعالی نمود، بدین گونه که بین تشبیه و تنزیه از نظر قول و اعتقاد و شهود جمع کند. بنابراین خدای تعالی، نبی صلی الله علیه و آله را امر به حمد نمود، یعنی ملاحظه ظهور خدای تعالی در هر شیئی و فیئی^۳ بالتنبیه او از اصول نقص‌ها و کمبودها و نقایص عبارت از قائل شدن بر خدای دوم اعمّ از اینکه تحت سلطنت خدای اول باشد یا در مقابل یا بالاتر از او! محتاج او باشد و عاجز! زیرا که خواری و ذلت ناشی از عجز و

۱. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۸.

۲. کتابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۴۴۶.

۳. سایه هرچیز.

درماندگی از دفع ضرر و جلب منفعت؛ و چون این گفتار موهم توصیف و معرفت خداست بار دیگر او را امر کرد که خدا را از توصیف و معرفت بزرگ‌تر بداند پس فرمود: «و کبره تکبیرا» خدا را بزرگ‌تر از هر چیزی که موهم نقص یا توصیف است.^۱

فناء فی الله و الوهیت بشر

یکی از لوازم مهم نظریه وحدت وجود، پذیرش الوهیت و خدایی انسان است. براساس هستی‌شناسی عرفانی، هریک از اعیان جهان، مظهري از اسما و صفات الهی به شمار می‌روند. در این میان، انسان کامل به‌عنوان «کون جامع» و حقیقت محمدیه و مظهر اسم جامع «الله»، تمامی اسما، صفات و شئون الهی را در خود جمع کرده است. بر همین اساس، می‌توان او را الله، خالق، رازق، حی، قدیر تلقی کرد و تمامی اسماء الهی را بر وی تطبیق داد. این دیدگاه، جایگاه انسان کامل را در منظومه فکری عارفان، به‌ویژه پیروان سلسله گنابادی، تبیین می‌کند.

گنابادی می‌نویسد:

«صاحب ولایت کلیه مطلقه را الله توان گفت با این نظر و این لحاظ که فانی است در جهت غیب‌بینی 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 اوست. خالق توان گفت به اعتبار اینکه خالقیت حق تعالی به واسطه آن ظهور می‌یابد».^۲

ملاسلطان در بخش‌های مختلف تفسیر بیان السعادة به تأکید آورده است که اساس عبودیت و بندگی انسان در واپسین مراحل سیروسلوک (سفر دوم از اسفار اربعه) به اتمام می‌رسد و انسان با خروج کامل از مرحله عبودیت به مقام امامت و خلافت و ولایت کبری دست می‌یابد و در این مقام، اثینیت و دوئیت خالق و مخلوق کنار رفته و به اتحاد وجودی با خدا دست پیدا کرده و تمامی اسما و صفات الهی بر او صدق می‌شود.^۳ آورده است:

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۴۵۷.

۲. گنابادی، سلطان محمد، ولایت‌نامه، ص ۱۵.

۳. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۵۶.

«فاذا وصل الى حضرة الأسماء و الصفات تمت عبوديته و فنى عن أفعاله و صفاته و ذاته و اتّصف بالربوبية إذا تمّ له هذا السّفر و صحا عن فناءه و صدق ما قالوا: الفقر إذا تمّ هو الله، و انتهاء العبودية ابتداء الربوبية، و فى هذا المقام يظهر بعض الشّطحيات من السّالکين مثل: انا الحقّ و سبحانى ما أعظم شأنى و ليس فى جبتى سوى الله»؛ پس آنگاه که به حضور اسماء و صفات رسید، عبودیتش تمام می شود و از افعال و صفات و ذاتش فانی و متصف به ربوبیت می شود و وقتی که این سفر برای او کامل شود و از فنایش هشیاری حاصل شود، آنچه گفته اند در حق او صادق می شود: "هرگاه فقر (درویشی) به اتمام رسد، او خدا می شود" و در همین مقام است که بعضی شطحيات از سالکین ظاهر می شود مانند: انا الحق، سبحانى ما اعظم شأنى و ليس فى جبتى سوى الله»^۱.

فناء در پیر

یکی از اصطلاحات پرتکرار در فرق صوفیه به ویژه فرقه نعمت الهیه، «فناء در شیخ» است که این بحث را ذیل مباحث مربوط به معرفت پیر و مقام ولایت و توحید مطرح می کنند. در سلوک صوفیه، مرید از نظر ظاهری و باطنی خود را غرق در پیر نموده، فکر و خیالش را معطوف به صورت شیخ کرده و تمام حرکات و سکناش برای جلب رضایت شیخ است. صوفیان مدعی اند تنها در این صورت است که پیر می تواند مرید را در عوالم غیبی و باطنی سلوک داده و از او صیانت کند.

حال ارتباط واژه «فناء در شیخ» با «فناء فی الله» چیست؟ اگر مقصد و مقصود درویش، فناء فی الله است، پس فنا در شیخ چه جایگاهی در سلوک او دارد؟ در این رابطه دو قول در نگاه مشایخ صوفیه مطرح است:

قول اول. فناء فی الشیخ همان فناء فی الله است:

در برخی تعابیر، از فناء در شیخ به فناء فی الله هم تعبیر شده است. چه اینکه پیر هم مظهر اسم «الله» و «فانی فی الله» است و وجودی از خود نداشته و یکپارچه حق و الله است. لذا فنا در او، با فناء فی الله مساوی می باشد.^۲ توضیح بیشتر آنکه مطابق نظریه

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۲۸۳؛ و همان، ج ۶، ص ۲۲۵.

۲. شاه نعمت الله ولی، نورالدین، مجمع الرسائل (رساله اسرار العبادات)، ج ۲، ص ۱۲۷۳.

وحدت وجود، خداوند در مقام اطلاق و غیب الغیوب، شناخته نمی‌شود بلکه خدا را باید در تعینات و مظاهر آن شناخت و بالاترین و موسع‌ترین تعین حق تعالی، انسان کامل است. او کون جامع و مظهر اسم الله بوده و متحد با جمیع صفات حق تعالی شده است. بر این اساس، شناخت انسان کامل، جایگزین شناخت خداوند می‌شود و در نهایت به نوعی تعطیل در شناخت حق تعالی می‌رسند.^۱

قول دوم. فناء فی الشیخ مقدمه فناء فی الله است:

رهبران فرقه نعمت الهیه، شرط اصلی وصول به مقام «فناء فی الله» را فانی شدن در شیخ می‌دانند.

حاج محمد خان قراگزلو (عم مجذوب علیشاه کبودرآهنگی) می‌نویسد:

«مدار وصول به درجه کمال، مربوط به مرابطه محبت است نسبت به شیخ مقتدا. طالب از راه محبتی که به شیخ می‌دارد اخذ فیوضات و برکات از باطن شیخ می‌نماید... فناء فی الشیخ مقدمه فناء فی الذات و ذکر تنها، بدون رابطه مسطوره فناء فی الشیخ، موصل نیست».^۲

ملاسلطان که معتقد است:

«شیخ را نسبت به مرید، نسبت روح است به جسد؛ ولی به شرط آنکه مانند عضو شقاقلوسی باشد که از تصرف روح بیرون رود».^۳

در کتاب بیان السعادة می‌نویسد:

«و يتجلی فیها صورة شیخة و لا یغیب عنه و یسمون هذا الاتّصال و التجلی بالمرباطة و الحضور و الفکر كما یسمون ذلك المتجلی بالسکینه و یقولون: انّ السالک ما لم يتّصل بملکوت شیخة کان سالکا الی الطّریق لا الی الله، فاذا اتّصل بملکوت شیخة وصل الی الطّریق و صار سالکا الی الله علی الطّریق، و قبل هذا الاتّصال یكون العبادة منه

۱. گنابادی، سلطان محمد، سعادت نامه، خاتمه، ص ۱۲۷.

۲. قراگزلو، محمدبن عبدالله، رساله ایحاث عشره در اثبات ذکر خفی، ص ۶۲.

۳. گنابادی، سلطان حسین، نابغه علم و عرفان، ص ۲۱۲.

کلفة و عناء و کرها و بعد الوصول تصیر لذّة و راحة و طوعا؛ و قول
المولوی قدّس سرّه:

جهد کن تا نور تو رخشان شود

تا سلوک و خدمت آسان شود»^۱

همچنین می گوید که سیر و سلوک سالک، از ملکوت شیخ به سمت مقام ذات است:

«حتّی یشاهد ملکوت الشّیخ و یسکن الشّیخ فی ارض صدره و یتمکن
له دینه الّذی ارتضاه له و حینئذ یتّم سیره من الخلق الی الحقّ، فانّ
ملکوت الشّیخ هی الحقّ بحقیة الحقّ الاوّل و یصیر حینئذ سالکا الی
الله، لانه کان قبل ذلك سالکا الی الطّریق و یصیر عبدا خارجا من رقیة
نفسه داخلا فی رقیة الله و یصیر فعله ایضا فعل العبد حیث تمکن الشّیخ
فی وجوده و صار بالنّسبة الی شیخة کالملائكة بالنّسبة الی الحقّ الاوّل،
لا یعصی الشّیخ و هو بأمره یعمل لا بأمر نفسه و یصدق علیه انه عبد و
عابد و یصیر مسافرا بالسّفرة الثّانی من الحقّ الی الحقّ لانّ المبدأ
ملکوت الشّیخ و هی الحقّ، و المنتهی هو الحقّ المضاف»^۲.

اصفهانى معتقد است که استمرار و درک عالم وحدت، با بهره مندی از حضور پیر
امکان پذیر است و سالک در منازل بالای عرفانی، دار و دیاری را جز یار نمی بیند. او
همچنین تصریح می کند که مقصود از یار، همان شیخ راه یا قطب است که با تجلی
حضور خود، کوه هستی سالک را فرومی ریزد و زلزله ای در او می آفریند تا سالک را از
خویشتن خویش بستاند. سالک نیز با رهیدن از خویش و گذر از انانیت در پناه و فنای
شیخ، به اسرار ربانی دست می یابد:

یار اینجا کیست شیخ راه تو جلوه گاه او دل آگاه تو

شیخ راهت با تجلی حضور کوه هستیت فرو بریزد چو طور

پای تا سر در تو افتد زلزله زلزله آرد تو را در هروله

۱. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، ص ۳۲۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۳.

هروله از خویشتن بستاند تو را از خلاق جمله برهاند تو را
هروله پاک از من و مایت کند در پناه شیخ ماوایت کند
شیخت اندر خویشتن فانی کند محرم اسرار ربانی کند
چون تو اندر شیخ خود فانی شوی اسرار ربانی شوی
از فناى شیخ برهاند ترا فانی فی الله گرداند ترا^۱

سؤال مهم دیگر این است که «فناء در شیخ» به چه معناست؟ آیا از باب حلول و اتحاد است و مثلاً ذات پیر در ذات مرید حلول می‌کند؟ سلطان محمد در پاسخ می‌نویسد:

«و ظهور شیخ گاهی به صورت حلول در وجود او و گاهی هم به صورت اتحاد است. گاهی هم این ظهور به صورت فناء سالک از خود و بقای شیخ به تنهایی است؛ یعنی طوری از خود، فانی می‌شود که تنها نورانیت شیخ را مشاهده می‌کند».^۲

نقد و بررسی

نظریه وحدت وجود در فرقه گنابادیه را از منظرگاه‌های مختلفی می‌توان نقد و بررسی. برخی از این اشکالات از طریق بیان تالی فاسدها و لوازم باطل عقلی و دینی آن وارد شده و برخی دیگر از آن‌ها، ادله وحدت شخصی وجود را نشانه گرفته و پاره‌ای از آن‌ها، به خود نظریه وحدت وجود و نحوه تقریر آن برمی‌گردد که در ادامه تلاش می‌شود صرفاً به موردی از مورد آخر، یعنی اشکالات خود نظریه (فارغ از اشکالات وارد به لوازم و ادله آن) اشاره شود.

۱. مخالفت اقطاب نعمت الهیه

در ابتدا باید دانست که مطابق نگرش صوفیان، اقطاب یک سلسله، براساس مقام ولایت عرفانی خویش، اسرار و علوم الهی را به‌طور مستقیم از ذات پروردگار دریافت می‌کنند. بدین ترتیب آن‌ها از مقام عصمت و علم غیب برخوردار بوده و عبارات و مبانی نظری آن‌ها نباید با همدیگر اختلاف داشته باشد. با این حال، اقطاب نعمت الهیه گنابادیه

۱. اصفهانی، نورعلی‌شاه، جنات الوصال، ص ۳۵-۳۷.

۲. گنابادی، سلطان محمد، ترجمه تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، ص ۲۹۸.

در مهم‌ترین مبنا و مسئله بشریت، یعنی توحید دچار اختلاف نظر فراوانی بوده و این اختلافات به مرحله تناقض هم می‌رسد.

شاه نعمت‌الله ولی و سلطان محمدگنابادی و برخی دیگر از اقطاب فرقه، نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفته و معتقد بودند اهل شهود، در سلوک عرفانی خود این حقیقت را می‌یابند؛ اما شاید اهل ظاهر بدان دست نیابند؛ اما محمدجعفر کبودرآهنگی و زین‌العابدین شیروانی - که آن‌ها نیز در زمره اقطاب نعمت‌اللهیه هستند - نظریه وحدت وجود را باطل می‌دانند. حال آنکه این اشخاص، خود اهل شهود و اشراق بوده و مبانی و انظار آن‌ها عمدتاً مستند به مکاشفات است.

نکته جالب توجه این است که کبودرآهنگی به آیاتی از قرآن کریم که وحدت وجودیان استناد کردند مثل آیه کریمه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^۱ و همچنین آیه شریفه: ﴿مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۲ اشاره کرده و وجه استدلال آن‌ها را آورده و نقد می‌کند؛ اما حدود هشتاد سال بعد، سلطان محمد گنابادی از اقطاب بعدی همین سلسله، نظریه وحدت شخصی وجود به همان تقریر ابن عربی را پذیرفته^۳ و دقیقاً به همین آیات استناد کرده و تلاش دارد وحدت شخصی وجود را به وحی نسبت دهد.^۴

جانشین کبودرآهنگی یعنی زین‌العابدین شیروانی ملقب به مست‌علیشاه نیز در بستان‌السیاحه، وحدت شخصی وجود به تقریر ابن عربی را رد می‌کند.^۵ شیروانی در بخشی از کلام خود بعد از ذکر آیات و روایات متعددی در رد وحدت وجود، به استدلال قیصری در اسرارآمیز بودن این مباحث اشاره و آن را نقد کرده و می‌گوید:

«و مدار دعوت ایشان (انبیاء) بر اثبیت (وجود مجزای خالق و مخلوق) است از جمعی شنیده‌ام و از بعضی دیده‌ام که گفته‌اند انبیاء بواسطه قصور فهم عوام اسرار توحید را پنهان داشته و مبنای دعوت را بر غیر و غیریت

۱. الحدید، ۳.

۲. الأنفال، ۱۷.

۳. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۲، ص ۴۳۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۳۳۰.

۵. شیروانی، زین‌العابدین، بستان‌السیاحه، ص ۵۹۸.

کذاشته‌اند و وحدت را پوشیده و در دلالت کثرت کوشیده‌اند این کلام سقیم و غیر مستقیم است زیرا که زمره انبیاء احقّ و اولایند بتبلیغ آنچه نفس الامر است و هرگاه نفس الامر موجود یکی بود و غیر او را وجود نبود چرا پوشیده داشته و بنا را بر خلاف آن گذاشته‌اند»^۱.

۲. خلط میان مفهوم و مصداق

یکی از پرتکرارترین اشکالات نظریه وحدت وجود، خلطی است که میان «وجود» و «موجود» و خلط بین حمل «اولی» و «شایع» انجام شده است که تفتازانی در شرح مقاصد به آن اشاره می‌کند.^۲ در تبیین نظریه وحدت شخصی وجود و بیان ادله آن، میان وجود به مثابه مفهومی کلی و موجود به مثابه مصداقی خاص از آن خلط شده و آن‌ها یکی دانسته می‌شوند و سپس از اثبات وحدت مفهوم وجود، وحدت مصداق آن یعنی «وحدت موجود» نتیجه گرفته می‌شود.

این دیدگاه به وضوح از اینجا ناشی می‌شود که آن‌ها از اشتراک مفهومی وجود در ذهن (اینکه همه موجودات در مفهوم وجود مشترک‌اند)، نتیجه گرفته‌اند که در خارج نیز فقط یک وجود واقعی وجود دارد. این استدلال به لحاظ فلسفی اشتباه است؛ چراکه اشتراک مفهومی، دلیلی بر وحدت مصداقی نیست؛ برای مثال همه انسان‌ها در مفهوم «انسان بودن» اشتراک دارند؛ اما این به معنای این نیست که زید و عمرو «انسان واحدی» هستند و در عالم خارج وحدت دارند. به همین ترتیب، همه موجودات در مفهوم وجود اشتراک دارند؛ اما این دلیل بر این نیست که همه موجودات در خارج، یک حقیقت واحد باشند. وجود به عنوان مفهومی کلی، قابل حمل بر مصداقی مختلفی (اعم از واجب و ممکن) است؛ اما این بدان معنا نیست که مصداق وجود (موجود) هم یگانه باشد! این خلط فلسفی موجب می‌شود که تمام مراتب وجود به حقیقت واجب تقلیل داده شود، در حالی که حتی در فلسفه حکمت متعالیه که مبتنی بر اصالت وجود است، به وضوح میان مفهوم کلی و مصداقی عینی وجود تمایز قائل است و کثرت موجودات را می‌پذیرد؛ برای نمونه، کتاب مفتاح الغیب قونوی و شرحی که ابن فناری بر آن نوشته است، از نخستین آثار

۱. شیروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحه، ص ۶۰۲.

۲. سعدالدین تفتازانی (۷۱۲-۷۹۲ق) کتاب المقاصد فی علم الکلام را نوشته و خود نیز بر آن شرحی مبسوط نگاشته که به شرح مقاصد معروف است. در این کتاب، به ده اشکال نظریه وحدت وجود اشاره می‌کند؛ از جمله در اشکال چهارم می‌گوید: وجود، موجود نیست، چنان‌که کتابت، کاتب نیست و سیاهی، سیاه نیست، به طوری که گفته شد: مبدا محمول از افراد نقیض محمول است؛ یعنی مثلاً در زید کاتب، که کاتب یا کتابت را بر زید حمل می‌کنیم، کاتب، محمول است و کتابت، مبدا کاتب است و لذا کتابت از افراد نقیض و مقابل زید است.

محققان صوفیه در زمینه مستدل و مبرهن نشان دادن وحدت وجود است که رد معضل خلط بین مفهوم و مصداق را نیز از همین کتاب‌ها می‌توان دنبال کرد. در کتاب مصباح الانس ابن فناری در شرح مفتاح الغیب قونوی، چنین آمده است:

«اعلم ان الحق هو الوجود المحض الذی لا اختلاف فیہ، و انه واحد
وحدة حقیقیة لا يتعقل فی مقابله کثرة، و لا يتوقف تحققها فی نفسها و
لا تصورها فی العلم الصحيح المحقق علی تصور ضد لها، بل هی
لنفسها ثابتة مثبتة لا مثبتة»^۱.

ابن فناری این جمله صدرالدین قونوی را که گفت: «اعلم ان الحق هو الوجود المحض، الذی لا اختلاف فیہ»، بعد از آنکه «لا اختلاف فیہ» را به چند احتمال نفس یر کرده و پنج برهان اقامه می‌کند که خداوند وجود مطلق است؛ اما بررسی این کلمات نشان می‌دهد که در غالب آن‌ها، فرق مفهوم و مصداق و حمل اولی و شایع رعایت نشده و این خلط در سرتاسر عبارات او دیده می‌شود.

۳. تناقضات درونی وحدت وجود

وحدت وجود، دیدگاهی پارادوکسیکال و خودمتناقض است و نمی‌توان از آن تقریر محصل و مشخصی ارائه داد و از همین روست که در طول تاریخ، باورمندان به این نظریه، مخالفان و منتقدان خود را متهم به نافی‌ی یا کثرفهمی کرده و با ارائه تقریرهای مختلف، سعی در رفع اشکالات آن‌ها داشتند. حال آنکه مشکل در عدم درک این نظریه و فهم مخاطبان نیست، بلکه دیدگاه آن‌ها از نظر منطقی دچار تناقضات درونی است؛ چنان‌که خود محی‌الدین ابن عربی هم به این مسئله تصریح دارد.^۲

در توضیح این مسئله باید گفت: نظریه وحدت وجود براساس این اصل بنا شده است که تمامی «موجودات» حقیقت واحدی هستند و این حقیقت واحد همان خداست. به تعبیر دیگر، موجودات اگرچه «متکثر» به نظر می‌آیند؛ اما «وحدت» دارند. حال آنکه کثرت و وحدت، دو مفهوم متناقض به شمار می‌آیند؛ اگر حقیقت واحدی وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را دارای کثرت دانست. البته برخی از صوفیان، کثرت را اعتباری و

۱. ابن فناری، قونوی، مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، ص ۲۰.

۲. ترجمه: چقدر این امر عجیب است، درحالی‌که متضمن تناقض صریح است؛ اما ایمان به دو طرف متناقضین واجب است و نحوه فهمیدن این مسئله نیز صرفاً از باب کشف و شهود است، البته کشف نیز به تنهایی مفید نیست باید به این اعتقاد، ایمان داشت و این تأیید عظیم و قوتی بود به کسی که این مطلب به او داده شده است. پس بسیاری از اهل کشف در این مسئله لغزیده‌اند و نتوانسته‌اند آن را درک کنند (ابن عربی، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۶۳۵).

وحدت را حقیقی دانسته و از این جهت تلاش کرده‌اند از معضل جمع نقیضین رهایی یابند؛ اما آن‌ها خود را با معضل بزرگ‌تری به نام انکار بدیهیات مواجه کرده‌اند و این مخالف با ادراک حسی و حضوری بشر است. انسان‌ها به‌طور محسوس و وجدانی، می‌بینند و می‌دانند که هم خودشان و اجزاء متکثری دارند و هم در جهان کثرت زندگی می‌کنند و برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست؛ چنان‌که ملاحظه می‌کنیم اثر یک گیاه سم است و اثر گیاه دیگر تریاق. پس چطور انسان عاقل می‌تواند کثرت در واقع را نفی کند و همه را یک شخص بداند؟ غالب فیلسوفان مسلمان و از جمله ملاصدرا محسوسات را از انواع بدیهیات دانسته‌اند و شاید بتوان ادعا کرد اولین محسوسی که انسان‌ها بلاواسطه به درک آن نائل می‌شوند، فهم کثرت در عالم واقعیات است. درحالی‌که نظریه وحدت شخصی وجود با فهم ابتدایی و اولیه تمام انسان‌ها در تعارض قرار می‌گیرد.

۴. ابهام در تبیین مراتب وجود یا کثرات

نظریه وحدت شخصی وجود، تلاش دارد حقایق عالم و محسوسات جهان را به‌عنوان واقعیت‌های خارجی به رسمیت شناخته و آن‌ها را معدوم و هیچ و پوچ نداند. از همین رو، کثرات را با تعبیری نظیر «نمود»، «ظهور» یا «شأن» یا «تجلی» یا «وجود ربطی»^۱ معرفی کرده تا به نحوی واقعیت آن‌ها را به رسمیت بشناسند؛ اما این نام‌گذاری‌ها محذور موجود را برطرف نمی‌کند؛ زیرا تفاوتی نمی‌کند که کثرات چه نامیده شوند، در آخر باید از آن‌ها پرسید این «نمودها»، «وجود» دارند یا «عدم» هستند؟ زیرا طبق حصر عقلی، تنها دو حالت «وجود» و «عدم» برای آن‌ها متصور است که این‌ها نقیضین هم هستند و «جمع» و «رفع» آن‌ها امکان‌پذیر نیست. اگر «وجود» از کثرات سلب شود که صریحاً در تمام تقریرهای وحدت شخصی وجود، این اتفاق می‌افتد، واقعیت خارجی انکار شده و کثرات عالم، معدوم خواهند بود و معدوم بودن، به معنای هیچ و پوچ بودن است که همان نظر سوفسطائیان است. اگر هم گفته شود کثرات وجود دارند، دیگر وحدت وجود معنا ندارد؛ زیرا مدعای اصلی این نظریه، انحصار وجود و موجود در الله است؛ بنابراین، نظریه وحدت وجود از تبیین کثرات عالم عاجز است. یکی از باورمندان وحدت وجود در دوران معاصر می‌گوید:

۱. وجود مطلق و وجود ربطی: مطابق نظر وحدت شخصی وجود، وجود فقط یک حقیقت مطلق و مستقل دارد که همان خداوند است. کثرات، نه وجود مستقلی دارند و نه معدوم‌اند، بلکه «وجود ربطی» یا «وجود ظلی» دارند؛ یعنی کثرات فقط در ارتباط و وابستگی به وجود مطلق معنا می‌یابند و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند.

«چه راحت است که از همان ابتدا سوفسطی بشویم و بگوئیم اصلاً
الفی نداریم. و چه عجیب است که همه ما بالأخره در این مسیر باید
سوفسطی بشویم. نه ما هستیم و نه دیگران هستند فقط خداست و
خدا... از آن به بعد انسان هیچ نگرانی ندارد و راحت می‌شود»^۱.

نتیجه

در این پژوهش، دیدگاه‌های اقطاب مختلف فرقه نعمت اللهیه گنابادی درباره مسئله
توحید با دقت تحلیل و بررسی شد. روشن شد که این مفهوم در این فرقه دچار تحولات
و فرازونشیب‌های گوناگونی بوده است. به‌ویژه، تا دوران شاه نعمت‌الله ولی، اقطاب این
طریقت عمدتاً بر نظریه «وحدت شهود» تأکید داشتند؛ اما پس از وی، جریان‌های فکری
این فرقه به دو دسته اصلی تقسیم شدند: گروهی که با نظریه «وحدت وجود» موافق بودند
و گروهی که با آن مخالفت می‌کردند.

با این حال، بررسی دیدگاه‌های سلطان محمد گنابادی نشان می‌دهد که او به پذیرش
نظریه «وحدت شخصی وجود» (که بر یگانگی وجود و موجود تأکید دارد) متمایل بوده
است. ملا سلطان همچنین به برخی از الزامات و پیامدهای این نظریه توجه داشته و
مباحثی نظیر «کثرت‌گرایی دینی»، «جبرگرایی»، «انسان‌خداواره» و «جمع میان تشبیه و
تنزیه» را در چارچوب نظام خداشناسی خود توضیح و تبیین کرده است.

در بخش پایانی این پژوهش، به نقدهای مطرح‌شده علیه نظریه وحدت وجود از منظر
عقل و شهود پرداخته شد. گذشت که برخی از اقطاب برجسته نعمت‌اللهیه، همچون
محمدجعفر کبودرآهنگی و زین‌العابدین شیروانی، در برخی آثار و عبارات خود - با اتکا
بر کشف و شهود - این نظریه را انکار کرده‌اند. افزون بر این، مشخص شد که نظریه وحدت
وجود به دلیل تناقضات درونی و ابهاماتی که در تبیین کثرات عالم دارد، نمی‌تواند به‌عنوان
دیدگاهی استوار و متقن در عرصه خداشناسی مورد پذیرش قرار گیرد. از جمله مسائلی که
می‌تواند در استمرار این موضوع پژوهشی دنبال شود، نقد و بررسی تفصیلی ادله مورد
استناد اقطاب گنابادیه در استناد به نظریه وحدت شخصی وجود است که خود، مقاله‌ای
مستقل و مجزا را می‌طلبد.

۱. صمدی آملی، داود، شرح نه‌ایة الحکمة، ص ۱۵.

منابع

- (۱) ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، دار إحياء التراث العرب، بیروت، بی تا.
- (۲) _____، الفتوحات المکیة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- (۳) _____، فصوص الحکم، دار إحياء الكتب العربية، قاهره، ۱۳۶۵ق.
- (۴) ریپکا، یان، تاریخ ادبیات ایران (جلد ۱)، سخن، تهران، ۱۳۸۳ش.
- (۵) شاه نعمت الله ولی، نورالدین، دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی، ۱ جلد، انتشارات خانقاه نعمت اللهی، کرمان، ۱۳۸۰ش.
- (۶) قراگزلو، محمد بن عبدالله، رساله عرفانی اباحت عشره در اثبات ذکر خفی، حقیقت، بی جا، ۱۳۸۵ش
- (۷) _____، رسائل مجذوبیه، حقیقت، تهران، ۱۳۷۷ش
- (۸) قونوی، صدرالدین، مفتاح الغیب، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۱م.
- (۹) _____، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱ش.
- (۱۰) کرمانشاهی، محمدعلی، خیراتی، سید مهدی رجائی، انصاریان، قم، ۱۴۱۲ق.
- (۱۱) گنابادی، سلطان محمد، بشارة المؤمنین، حقیقت، تهران، ۱۳۸۷ش.
- (۱۲) _____، ترجمه تفسیر شریف بیان السعاده، آفاخانی، ریاضی، دوم: محسن، تهران، ۱۳۷۹ش.
- (۱۳) _____، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، دوم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- (۱۴) _____، سعادت نامه، حقیقت، تهران، ۱۳۷۹ش.
- (۱۵) _____، مجمع السعادت، دوم: حقیقت، تهران، ۱۳۸۴ش.
- (۱۶) _____، ولایت نامه، حقیقت، تهران، ۱۳۸۰ش.
- (۱۷) _____، ولایت نامه، چهارم: حقیقت، تهران، ۱۳۸۴ش.
- (۱۸) گنابادی، ملاعلی، صالحیه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶ش.
- (۱۹) مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، صدرا، تهران، ۱۳۷۷ش.
- (۲۰) نورعلی شاه اصفهانی، محمدعلی، جنات الوصال، به کوشش جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت اللهی، تهران، ۱۳۴۸ش.
- (۲۱) _____، مجموعه آثار نورعلی شاه، به کوشش جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت اللهیه، تهران، بی تا.
- (۲۲) همدانی، عبدالصمد، بحر المعارف، حکمت، تهران، ۱۳۸۷ش.
- (۲۳) یارشاطر، احسان، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ش.