

سایه وحدت وجود بر تفسیر بیان السعاده

محمد کاظم شاکر^۱

علی غفارزاده^۲

چکیده

وحدت وجود از مهم‌ترین و محوری‌ترین مدعاهای هستی‌شناختی عارفان به شمار می‌رود. برخی از مفسران تفسیر عرفانی و صوفیانه، از طرفداران جدی این اندیشه بوده و بدین جهت آن را از حوزه عرفان وارد تفسیر قرآن کردند. البته تفاسیری که در پهنه عرفان و تصوف سامان گرفت، در ابتدا به صورت ساده و زاهدانه و به معنای درونی بعضی از آیات قرآن می‌پرداخت. فکر اصلی صوفیان کشتن آرزوهای نفس و انانیّت و کشاندن او به فناء فی الله و عشق الاهی بوده و در تفاسیر آنان جانبداری از اندیشه وحدت وجود یافت نمی‌شود. سپس به جای معانی ابتدایی درونی و وعظ‌آمیز مبتنی بر ذوق و حال، معانی فلسفی و عرفانی جسارت‌آمیز مطرح شد. سرانجام اندیشه عشق الاهی و فناء فی الله به اندیشه وحدت وجود منتهی گردید و در قرن هفتم این اندیشه از سوی ابن عربی وارد تفسیر شد و پس از وی، به جای تفاسیر عرفانی ساده و زاهدانه دوره تأویلات نظری مبتنی بر وحدت وجود آغاز شد و بر تفاسیر عرفانی سایه افکند و سیطره یافت. این اندیشه از سوی پیروان وی رواج یافت. سلطان علی‌شاه گنابادی، نویسنده تفسیر *بیان السعاده فی مقامات العباد*، از مدافعان سرسخت اندیشه وحدت وجود است که در مراحل و مواضع مختلف از وحدت وجود سخن به میان آورده و به استناد سخنان ابن عربی و ملاصدرا به تبیین آن پرداخته است و افراطی‌تر از دیگر مفسران عرفانی، دست به تأویل تطبیقی آیات بر اساس این اندیشه زده است. نگارنده، در این پژوهش، افزون بر بررسی پیشینه وحدت وجود، معنانشناسی آن و چگونگی راهیابی وحدت وجود در تفاسیر عرفانی، سیطره اندیشه وحدت وجود بر تفسیر *بیان السعاده* و تأویلات تطبیقی آیات قرآن بر وحدت وجود را نشان داده و به نقد و ارزیابی آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، وحدت شهود، گنابادی، بیان السعاده، تفاسیر عرفانی، تأویل و تطبیق.

۱. استاد دانشگاه قم.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان، گروه علوم قرآن و حدیث.

۱. مقدمه

وحدت وجود از مهم‌ترین و محوری‌ترین مدعاهای هستی‌شناختی عارفان به شمار می‌رود. این دیدگاه از جمله اندیشه‌هایی است که کمتر کسی ژرفای آن را دریافته و تصویر درستی از آن ارائه کرده است. ساده‌انگاری‌ها و کژفهمی‌های زیادی از سوی خاورشناسان و اندیشوران مسلمان در فهم آن صورت پذیرفته و مخالفان سرسختی را شاهد بوده است. از سوی دیگر، این اندیشه طرفداران جدی و بانگیزه‌ای داشته که نهایت کوشش خویش را در اثبات و ترویج آن به کار بسته‌اند. برخی از مفسران تفسیر عرفانی و صوفیانه از این گروه بوده و بدین جهت آن را از عرفان وارد حوزه قرآن کرده و برای اثبات آن به آیات قرآن تمسک جسته و بعضی از آیات قرآن را بر مبنای این اندیشه تأویل و تفسیر کرده‌اند. تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادیه از جمله این تفاسیر است که نویسنده آن افراطی‌تر از دیگر مفسران عرفانی، دست به تأویل تطبیقی آیات بر اساس این اندیشه زده است. نگارنده در این پژوهش، افزون بر نشان دادن سایه وحدت وجود بر این تفسیر و تأویلات تطبیقی آن، به نقد و ارزیابی آن می‌پردازد.

۲. پیشینه وحدت وجود

گفت‌وگو درباره پیشینه تاریخی «وحدت وجود» قبل از ابن عربی اندکی مشکل است؛ زیرا در هاله‌ای از ابهام به سر می‌برد و پژوهشگران و اندیشمندان هم‌داستان نیستند، اما فهم صحیح و درست اصطلاح وحدت وجود نزد عارفان و مقایسه آن با اصطلاحات و مفاهیم نزدیک به آن نزد گذشتگان، کمک شایانی در ارزیابی و داوری نسبت به موضوع می‌کند و برخی از متفکران از این شیوه بهره برده و به نتایج نه چندان قطعی‌ای رسیده‌اند.

بر اساس دیدگاه مطهری، وحدت وجود مصطلح نزد عارفان و فیلسوفان مسلمان، سابقه‌ای در مکاتب و ادیان دیگر ندارد. وحدتی که در سایر مکاتب و در اندیشه اروپاییان و نیز نزد افلاطونیان به ویژه افلوپین مطرح بوده و از آن به «وحدت وجود» یاد می‌کنند کاملاً با «وحدت وجود» ابن عربی متفاوت است. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۲)

اما برخی از نویسندگان معتقدند بینش وحدت وجودی، پیش از ابن عربی - با همانندی‌های بسیار - به ویژه نزد یوهانس اسکوتوس اریوگنا، فیلسوف ایرلندی، یافت شده است. (بجنوردی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۵)

پیشینه تاریخی وحدت وجود در میان فیلسوفان و عارفان مسلمان قبل از ابن عربی نیز محل گفت‌وگو و اختلاف است.

بدون شک اندیشه وحدت وجود در میان عارفان پیش از ابن عربی بوده، لیکن شفاف نیست که آیا وحدتی که نزد عارفان مورد توجه بوده، وحدت وجود بوده یا وحدت شهود؟ به این معنا که آیا عارف به مقامی می‌رسد که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند یا واقعاً جز خدا چیزی وجود ندارد؟ و این، دو مسئله است که یکی جنبه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی دارد و دیگری جنبه وجودشناختی و هستی‌شناختی. نیکلسون و شاگردانش معتقدند حلاج اسوه وحدت شهود و ابن عربی به عنوان نماینده وحدت وجود است. (عفی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵)

زرین کوب معتقد است گفته‌های کسانی مانند بایزید و حلاج در حقیقت، وحدت وجود نیست بلکه قول به حلول و اتحاد است؛ یعنی حلول لاهوت در ناسوت یا اتحاد آنها. (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۱۰۹)

مطهری معتقد است جهان‌بینی عرفانی، وحدت وجودی بوده و قبل از ابن عربی هم اندیشه وحدت وجود بوده، ولی نامی از آن برده نشده است و صرفاً وحدت شهود نبوده است. مثلاً فکر و اندیشه وحدت وجود در کلمات عطار دیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۸۹) همچنین برخی از نویسندگان نوعی اعتقاد به وحدت وجود را به احمد غزالی، برادر ابوحامد غزالی نسبت داده‌اند. (پورجوادی، ۱۳۵۸، ص ۱۰۴)

جوادی آملی نیز معتقد است پیش از ابن عربی، دیگران هم به وحدت حقیقت وجود اشاره کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۱) از این رو، می‌توان گفت هرچند نظریه وحدت وجود در جهان اسلام به صورت انتظام نیافته، سابقه طولانی دارد و در میان عارفان پیش از ابن عربی به صورت غیر شفاف دیده می‌شود، اما نخستین صوفی و عارفی که وحدت وجود را به صورت نظام‌مند و به شکل منسجم در قالب نظریه‌ای مشخص ارائه کرد و در سایه آن نظامی نوظهور و عرفانی بدیع پدید آورد، محیی‌الدین ابن عربی بود.

این نظریه پس از ابن عربی در آثار بزرگانی همچون عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰)، صدرالدین قونوی (م ۶۷۳)، سعیدالدین فرغانی (م ۶۹۹)، عزیزالدین نسفی (متوفای پیش از ۷۰۰)، سید حیدر آملی (۷۸۷)، ابن‌ترکه اصفهانی (م ۸۳۰ تا ۸۳۵)، عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸)، و ... آمده است. ملاصدرا نیز در کتاب گران سنگ / سفار این نظریه را تقریر و با دلایل مختلف آن را اثبات کرده و برتر از نظریه وحدت تشکیکی وجود دانسته است. پس از ملاصدرا نیز عارفان و حکیمانی مانند آقا محمدرضا قمشه‌ای،

سید احمد کربلایی، میرزا علی آقا قاضی، موسوی خمینی، طباطبایی و جوادی آملی از معتقدان و مدافعان این نظریه هستند.^۱

درست است که به قول جامی، (جامی، ۱۳۳۷، ص ۵۴۶؛ همان، ۱۹۷۷، ص ۱۸) ابن عربی «قدوه قائلان به وحدت وجود» و «اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی» است، اما خود ابن عربی هرگز اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرده است و پس از وی در میان شاگردان ابن عربی رایج شده است.^۲

۳. معنانشناسی وحدت وجود

درباره حقیقت وجود دیدگاه‌های متفاوتی قابل طرح و بررسی است. در ادامه سه نظریه و دیدگاه عمده را طرح می‌کنیم.

۳.۱. کثرت تبیینی وجود

بر اساس این نظریه، کثرت حقیقی در جهان عینی برقرار است و خارج را «کثرات» تشکیل داده است. این موجودات متکثر به کلی با یکدیگر متباین هستند و هیچ گونه جنسیت و سنخیت و وجه اشتراکی بین آنها نیست و تنها ارتباط و اشتراک و وجه وحدت آنها حمل مفهوم وجود بر آنهاست که یک امر ذهنی خارج از ذات، اما در عین حال عرض لازم آنهاست. از این رو، میان وجود جوهری و وجود عرضی و همین‌طور وجود واجبی و وجود امکانی، هیچ‌گونه وجه اشتراکی در ذات و هویت آنها نمی‌توان یافت و تنها جهت اشتراکشان عروض مفهوم وجود بر همه آنهاست. طبق این دیدگاه، صرف حمل وجود بر اشیای خارجی، سبب حصول وحدت حقیقی در ذات آنها نمی‌شود؛ زیرا وجود، یک ویژگی انتزاعی است. به اعتقاد مطهری، این نظریه به صراحت در سخن هیچ حکیمی نیامده است. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۹، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ ج ۶، ص ۵۱۰-۵۱۱) این دیدگاه شاید در نگاه عموم مردم پذیرفتنی و موجّه باشد، اما در بین حکیمان و عارفان مدافعی برای آن نمی‌توان یافت.^۳

۱. جهت اطلاع بیشتر و جزئی‌تر رک: چیتیک، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹-۲۰۰؛ رضایی، ۱۳۸۵، ص ۳۸.
۲. جهت اطلاع از سیر تطّور اصلاح وحدت وجود در میان شاگردان ابن عربی نک: چیتیک، ۱۳۷۹.
۳. جهت اطلاع از دلایل این نظریه و نقد و بررسی آن نک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۵۱۰-۵۱۳؛ ج ۹، ص ۱۹۶-۱۹۹.

۲.۳. تشکیک در وجود

ملاصدرا با بنیان نهادن «اصالت وجود» به عنوان اصل محوری فلسفه خویش به تصحیح و بازسازی نظریه هستی‌شناختی منسوب به مشائیان پرداخت. این نظریه در پرتو اصالت وجود، میان «مفهوم عام وجود» و «حقیقت عینی وجود» تمایز قائل است. مفهوم وجود برخلاف سایر مفاهیم مشابه مانند تشخیص، وحدت و ...، از متن خارج و عین واقع خارجی حکایت می‌کند و ما بازای مفهوم عام وجود، همان حقیقت عینی وجود است که بدون واسطه در متن واقع تحقق دارد. آن عین خارجی یک حقیقت واحد مشکک است؛ یعنی واجد مراتب شدت و ضعف است و تمامی موجودات - از واجب تا هیولا - هر یک به حسب شدت و ضعف وجودی، از آن حقیقت برخوردارند و در آن حقیقت با هم اشتراک دارند ولی در مرتبه، با هم امتیاز پیدا می‌کنند؛ این وحدت حقیقت وجود را «وحدت تشکیکی وجود» می‌نامند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۵۸) این دیدگاه از آن صدرالدین شیرازی است. (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۴؛ ج ۶ ص ۱۱۷) جوادی آملی می‌نویسد: «صدرالمتألهین (قدس سره) همراه با حرکت جوهری و هویت فلسفی، هر لحظه نغز و شادابی به بوستان فلسفه عرضه می‌کرد که از جمله آنها، پی بردن به وحدت تشکیکی وجود و نزاهت از کثرت تبیینی آن است». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۰۹)

شایان ذکر است که «وحدت تشکیکی وجود» نظر نهایی ملاصدرا نیست، بلکه سخن نهایی وی همان دیدگاه عرفاست که به نام «وحدت وجود» معروف است، اما همان‌گونه که خود ملاصدرا نیز یادآور شده است، برای فهم نظر نهایی به لحاظ آموزشی و آشنایی ذهن مخاطب، پرداختن به این نظریه میانه، ضروری است. (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵۷)

۳.۳. وحدت وجود

مراد از وحدت وجود نفی اعیان خارجی و کثرات، و موهوم و تخیلی پنداشتن تمام موجودات نیست، همچنان که گروهی از متصوفه پنداشته‌اند.^۱ همچنین منظور از وحدت وجود، به معنای وحدت شهود^۲ نیست که گاهی در سخنان عارفان قبل از ابن عربی و متوسطین از عرفا، چنین معنایی مشاهده می‌شود که یک بحث معرفت‌شناختی و یا روان‌شناختی است؛ بدین معنا که

۱. جهت اطلاع از دیدگاه این گروه نک: صائن الدین ترکه، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۳، ۷۴؛ ج ۲، ص ۳۱۸-۳۴۷؛ شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۲-۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰.
۲. درباره تعریف وحدت وجود و تفاوت آن با وحدت شهود نک: مطهری، ۱۳۷۳، ج ۹، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ ج ۲۳، ص ۳۹۴-۴۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۶۰.

عارف به مرحله‌ای از معرفت و تجربه عرفانی می‌رسد که همه چیز را یکی می‌بیند و از مشاهده اشیای دیگر کاملاً غافل است. اندیشه وحدت وجود یک بحث هستی‌شناختی محسوب می‌شود. بر اساس این نظریه، وجود که به عنوان حقیقت عینی و خارجی شناخته می‌شود، یکی بیش نیست و کثرات، متصف به صفت وجود نمی‌شوند، البته عرفا کثرت مشهور در اعیان خارجی را به کلی نفی نمی‌کنند و آن را هیچ و پوچ و توهم محض نمی‌دانند، بلکه تأکید می‌کنند که کثرت مشهود، کثرت در وجود نیست، بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد است و وصف وجود جز به طریق مجاز و به طور غرضی بر این کثرات قابل اطلاق نیست. از این رو، وحدت وجودی که عرفای الهی بدان معتقد هستند، وحدت خارجی وجود است نه وحدت مفهومی و ذهنی. به عبارت دیگر، طبق این نظریه وجود امر واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است و آن امر واحد، وجود حق تعالی است و هیچ چیزی جز آن ذات مقدس مصداق حقیقی وجود نیست و ما سوی الله و جهان آفرینش و عالم، اظلال، شئونات، تعینات، تجلیات، مظاهر و آیات الهی هستند. شاید بتوان گفت که لبّ مدّعی عارفان در این بیت آمده است:

موجود توویی علی‌الحقیقه باقی نسباند و اعتبارات^۱

بایسته است پس از تصویر اجمالی مدّعی عارفان در وحدت وجود، تبیین و توضیح این نظریه به گفتار و سخنان خود عارفان مستند شود: ابن عربی وجود را اصل اصل‌ها و همان الله می‌داند که به واسطه او همه مراتب، پدیدار شده و حقایق تعین یافته‌اند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۹) از دیدگاه وی، جهان هستی و همه موجودات آن، مظاهر و مجالی حق‌اند. (همو، ۱۳۷۰، ص ۱۰۹) در نگاه وی، نسبت ما سوی الله و جهان با حق، نسبت سایه برای شخص است. (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۶۹۱) و سخن واپسین ابن عربی این است که «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۹) منزّه است آن کسی که اشیا را پدیدار ساخت و خودش عین آنهاست؛ باید توجه داشت که کلام اخیر ابن عربی اشاره به وحدت ظاهر با مظهر است و مراد از عینیت خدای متعال با اشیا این است که خداوند عین ظهور اشیا است نه عین ذات آنها، چنان‌که خود به این نکته تصریح کرده و می‌گوید: «فهو عین کلّ شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء فی ذواتها سبحانه تعالی بل هو هو و الأشياء اشياء». (همان، ص ۴۸۴) سید حیدر آملی برای مبانی هستی‌شناختی عرفا سه اصل محوری بیان می‌کند که اصل سوم درباره ظهور

۱. این بیت از اشعار رایج نزد عرفاست و قیصری در مقدمه خویش بر فصوص‌الحکم، ص ۲۷ آن را ذکر کرده است و همچنین در مجموعه آثار حکیم صهبا (آقا محمدرضا قمشه‌ای) در ص ۳۶ آمده است.

وجود و کثرت آن است. وی معتقد است وجود حق تعالی دارای صفت اطلاق، بدهات، وجوب و وحدت است و این مطلب با روش‌های گوناگون نقلی، عقلی و کشفی به اثبات رسیده است. اما در عین حال، همان حقیقت واحد ظهورات و کثراتی دارد که به صورت مظاهر و مجالی و تعینات و شئون وی ظاهر می‌شوند. (آملی، ۱۳۶۸ ب، ص ۶۵۱؛ همو، ۱۳۶۸ الف، ص ۱۵۹) وی در جای دیگر تصریح می‌کند که در عالم هستی چیزی غیر از وجود حق و مظاهر وی نیست. (همو، ۱۳۶۸ ب، ص ۶۶۷)

ملاصدرا در مراحل و مواقع مختلف اسفار از نظریه تشکیک در وجود سخن به میان می‌آورد و آن را اثبات می‌کند،^۱ لیکن نظر نهایی خویش را چنین می‌نویسد: پروردگار مرا با برهان تابناک عرشی به راه راست هدایت فرمود و آگاهی‌ام بخشید که: «موجود منحصر در یک حقیقت شخصی است که او را شریکی در موجودیت حقیقتش نبوده و دومی در خارج نداشته و در دار وجود، غیر او دّیاری نیست». (شیرازی، ۱۳۶۸ ج ۲، ص ۲۹۲)

۴. وحدت وجود در تفاسیر عرفانی

تفاسیری که در پهنه عرفان و تصوف سامان گرفت، در ابتدا به صورت ساده و زاهدانه و به معانی درونی بعضی از آیات قرآن می‌پرداخت. آنگاه با اعتقاد به پایان‌ناپذیری معانی قرآن از گسترش و ژرفای بیشتری برخوردار گردید. از این رو، کوشش‌ها در استنباط آیات آغاز شد، سپس به جای معانی ابتدایی درونی و وعظ‌آمیز مبتنی بر ذوق و حال، معانی فلسفی و عرفانی جسارت‌آمیز مطرح شد. در سیر تطوّر و گسترش این‌گونه تفسیری، کسانی همچون سهل بن عبدالله تستری، جنید بغدادی، محمد بن موسی واسطی و مفسران عرفانی و صوفی مشرب بعدی نقش بسزایی داشتند و در تفاسیر آنان جانبداری از اندیشه وحدت وجود یافت نمی‌شود. در تفسیر سهل بن عبدالله اندیشه زهد و تقوی حاکم است و بر مبارزه با نفس و ترک نفس و نابودی نفس تأکید می‌شود. (تستری، ۱۴۲۳، ص ۲۷ ذیل بقره: ۲۲؛ ص ۳۷ ذیل بقره: ۲۵۷؛ ص ۶۷ ذیل اعراف: ۱۴۸) وی از وحدت وجود طرفداری نمی‌کند، بلکه او بر توحید بنده تأکید می‌ورزد. (همان، ص ۳۰)

جنید (۲۹۸م) مراتب سه‌گانه «فنا» را مطرح کرده و بر فنا تأکید می‌کند و همچنین محمد بن موسی واسطی (۳۳۱) نیز در تفسیر خود بحث فنا را طرح می‌کند و مباحث «فناء فی الله» این دو بزرگوار سر از «وحدت وجود» در نمی‌آورد. (آتش، ۱۳۸۱، ص ۷۴ و

۱. نک: شیرازی، ۱۳۶۸ ج ۲، ص ۳۶-۳۷؛ ج ۳، ص ۶۳-۶۵؛ همان، ص ۶۹-۷۰؛ همان، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ همان، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ همان، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ ج ۹، ص ۱۸۶؛ ج ۱، ص ۳۶

ص ۸۰-۸۱) روح حاکم بر حقایق/التفسیر شلمی، وعظ عرفانی و سوق دادن انسان‌ها به سوی خدا و لزوم بندگی است. شیوه قشیری در لطایف/الاشارات نیز به شیوه استادش، شلمی، نزدیک است. اندیشه فناء فی الله در تفسیر کشف/الاسرار و عدة/الابرار میبیدی بسیار دیده می‌شود. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۰) نکته شایسته ذکر در عدم وجود اندیشه وحدت وجود در تفاسیر عرفانی قبل از ابن عربی این است: آیاتی مانند «کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُکْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۸۸) و «فَإَيْنَمَا تُولُوا فَئِمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵) و احادیثی چون حدیث «قرب نوافل» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۱؛ شعیری، ۱۳۶۳، ص ۸۲ و ص ۱۵۲؛ احسائی، ۱۴۰۵، ص ۱۰۳؛ شیخ بهایی، ۱۴۰۵، ص ۳۶۷) و حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳ و ۱۵۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱) به وحدت وجود تفسیر و تعبیر نشده است، در حالی که تفاسیر عرفانی زمان ابن عربی و بعد از وی بر وحدت وجود تفسیر کرده‌اند و یا دست کم اشاره‌ای به وحدت وجود داشته‌اند. افزون بر آن، مناسب‌ترین آیه برای طرح وحدت وجود آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) است که هیچ کدام از تفاسیر قبلی حتی آیه را اشاره به وحدت وجود هم ندانسته‌اند. (تستری، ۱۴۳۳، ص ۱۶۱؛ شلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۸؛ قشیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۳۲) سرانجام، اندیشه عشق الاهی و فناء فی الله به اندیشه وحدت وجود منتهی گردید و در قرن هفتم این اندیشه از سوی ابن عربی وارد تفسیر شده و پس از وی، به جای تفاسیر عرفانی ساده و زاهدانه دوره تأویلات نظری مبتنی بر وحدت وجود آغاز شد و بر تفاسیر عرفانی سایه افکند و سيطرة یافت.^۱

در سراسر تفسیر منسوب به ابن عربی، اندیشه وحدت وجود موج می‌زند و بسیاری از آیات قرآن بر آن نظریه تطبیق می‌گردد.^۲ صدرالدین قونوی نیز در تفسیر خویش نظریه استادش ابن عربی را پی‌جویی کرده و آن را توضیح می‌دهد. (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵) سید

۱. جهت اطلاع از سيطرة اندیشه وحدت وجود بر تفاسیر اشاری و صوفیانه نک: آتش، ۱۳۸۱، ص ۲۵۷-۱۶۱.
۲. نک: ابن عربی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۲۲، ذیل آل عمران: ۱۲۶ و ص ۱۳۱ ذیل آل عمران: ۱۷۵ و ص ۱۳۴ ذیل آل عمران: ۱۹۱ و ص ۳۹۴-۳۹۶ ذیل کهف: ۸ و ۹؛ ج ۲، ص ۲۵۱ ذیل جاثیه: ۳ و ص ۳۱۷ ذیل حدید: ۳ و ص ۲۰۶ ذیل زمر: ۶۷ و ص ۴۲ ذیل بروج: ۱-۳ و ص ۳۹۶ ذیل انسان: ۲۹ و ص ۳۲۴ ذیل بقره: ۲۵۳.

حیدر آملی در تفسیر خویش، هم، در اثبات نظریه وحدت وجود به آیات قرآن استناد می‌کند و هم، برخی از آیات را بر وحدت وجود تأویل می‌کند.^۱

ردیابی اندیشه وحدت وجود در تفاسیر عرفانی تا عصر حاضر نیازمند تدوین رساله مستقلی است و در این مقال نمی‌گنجد و نگارنده سیطره این اندیشه را در بیان السعاده پی‌جویی می‌کند.

۵. وحدت وجود در تفسیر بیان السعاده

مفسر بیان السعاده در مراحل و مواضع مختلف از وحدت وجود سخن به میان آورده و به استناد سخنان ابن عربی و ملاصدرا به تبیین آن پرداخته و می‌کوشد به گونه‌ای گفتار آنان را تبیین کند که شبهات و اشکالات مخالفان وحدت وجود پاسخ داده شود. وی از مدافعان سرسخت وحدت وجود است و در تفسیر این اندیشه، از اندیشه تشکیک در وجود استعانت جست، اما مباحث او در نهایت به وحدت وجود منتهی شده است.

وی در تبیین دیدگاه خویش می‌نویسد: وجود حقیقتی است یگانه و دارای مراتب. مرتبه‌ای از آن «غیب مطلق» است. مرتبه دیگر آن حقیقت، ظهور مرتبه اول و تجلی خدای تعالی به اسماء و صفاتش می‌باشد و آن مرتبه فعل الله و اضافه اشراقیه و نور خدا در آسمان‌ها و زمین است. آنگاه قاعده‌ای را که ملاصدرا آن را اثبات کرده و برای بسیاری از دیدگاه‌های خویش از جمله وحدت موجود از آن کمک گرفته، یادآور شده و می‌نویسد: آنچه که گفته شده: «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها؛ (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۰۰؛ ج ۲، ص ۳۶۸) حقیقت وجود همه چیز هست و هیچ یک از آن چیزها نیست» مربوط به مرتبه ظهور و فعل است نه مرتبه غیب؛ زیرا از مرتبه غیب و وجوب ذاتی خبر داده نمی‌شود. (کنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۷-۳۸) وی بعد از تجزیه و تحلیل عقلی اجمالی این قاعده، یادآور می‌شود که دلالت آیاتی مانند: «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴۰)، «فاینما تولّوا فثم وجه الله»، (بقره: ۱۰۹)، «انه بکل شیء محیط» (فصلت: ۵۴)، «الله نور السموات و الارض» (نور: ۳۵)، و حدیث «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه» و «ما رأیت الله شیئاً الا و رأیت الله فیه»، بر اتحاد حقیقت وجود و ذات حق با اشیاء از جهتی

۱. نک: آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۱۳-۲۱۲ ذیل قصص: ۸۸ و الرحمن: ۲۶-۲۷ و ص ۱۴-۱۵ ذیل حدید: ۳ و فصلت: ۵۴-۵۳؛ ج ۱، ص ۳۲۷.

و مغایرت بین آن و بین اشیا از جهت دیگری، در مرتبه ظهور و فعل، از «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء و ليس بشيء منها» جامع‌تر و رساتر است. (همان)

وی در موضع دیگری از تفسیر خویش بحث درباره «حقیقت وجود» را مطرح کرده و آنگاه واپسین کلام ابن عربی در وحدت وجود را ذکر می‌کند و آن را تفسیر کرده و اشکالات مطرح شده از سوی مخالفان را پاسخ می‌دهد: سخن کسی (ابن عربی) که گفته: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» ناظر به حقیقت وجود در مقام ظهور است، چه اینکه آن حقیقت به اعتبار مقام غیب و مرتبه وجوب خالق و آفریننده کل است، و به اعتبار مقام ظهور عین کل و حقایق آنهاست و در این جمله اشعاری به وحدت وجودی که منجر به اباحه و الحاد باشد، نیست؛ زیرا اولاً؛ اظهار را به او نسبت داده و اشیا را ثابت کرده است؛ یعنی در این جمله اشاره به کثرت شده است. ثانیاً؛ خداوند را منزّه از کثرت‌ها دانسته و به علو بر اشیا اشاره کرده است. ثالثاً؛ بیان کرده که خدای متعال عین کل است و همه متحقق به سبب او هست، لیکن به اعتبار مرتبه ظهور نه به اعتبار مرتبه وجوب، و اگر مراد و منظورش عینیت به اعتبار مرتبه وجوب بود، تناقض در کلامش لازم می‌آمد، و شأن گوینده این کلام، برتر از آن است که گرفتار تناقض شود. و آیه شریفه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء علیم» (حدید: ۴) به همین معنا اشاره دارد. (همان، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۱)

وی در بخشی از تفسیر خویش در مبحث جبر و اختیار یک برهان مختصر عقلی برای اثبات وحدت وجود ارائه کرده است. (همان، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹)

سخنان مفسر بیان/السعاده نشان می‌دهد که نظریه وحدت وجود با برهان عقلی و نقلی قابل اثبات است. از این رو، در تبیین و توضیح این اندیشه از استدلال و تجزیه و تحلیل‌های اجمالی عقلی کمک گرفته و در اثبات این دیدگاه از آیات و روایات نیز غفلت نکرده است. وی در تفسیر آیات قرآن کاملاً تحت تأثیر اندیشه وحدت وجود است و سایه‌های سهمگین آن بر این تفسیر مستولی است و مفسر، گاهی برای اثبات این نظریه از آیات قرآن کمک می‌گیرد و گاهی دست به تأویل تطبیقی آیات بر وحدت وجود می‌زند و آیات قرآن را بر اساس آن تأویل و تفسیر می‌کند.

۵. ۱. استشهاد و استناد به آیات قرآن برای اثبات وحدت وجود

گنابادی معتقد است برخی از آیات قرآن بر نظریه وحدت وجود اشاره دارند؛ از جمله: - «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ». (نور: ۳۵)

وی معتقد است این آیه بر وحدت وجود اشاره دارد (همان، ج ۱، ص ۳۷) و در تبیین آن می‌نویسد: لفظ «الله» اسم است برای ذات واجب‌الوجود به اعتبار ظهور که همان مقام مشیت و اضافه اشراقی است. نور چیزی است که خود ظاهر است و او روشن و روشنایی‌بخش غیر خودش است، و این معنا در واقع جز حقیقت وجود، چیزی نیست که آن همان واجب لذاته است و اما سایر نورها در حقیقت ظاهر بالذات نیستند. از این رو، در تفسیر «الله نور السموات و الارض» صحیح است گفته شود: خداوند روشن کننده آسمان‌ها و زمین و خارج کننده آنان از عدم به وجود است و نیز صحیح است که گفته شود: خداوند وجود آسمان‌ها و زمین است؛ زیرا خدای تعالی به اعتبار مقام ظهورش که همان مشیت است به وجهی قوام وجودات اشیا و فاعل و روح آنان است و به وجهی خود وجودات اشیا است. (همان، ج ۳، ص ۱۱۹-۱۲۰)

باید توجه داشت اینکه خدا به وجهی قوام وجودات اشیا و فاعل و روح آنان است و به وجهی خود وجودات اشیا است از آیه استفاده نمی‌شود و مبتنی بر پیش‌فرض وحدت وجود است.

– «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (حدید: ۳)

بعد از تفسیر آیه به وحدت تشکیکی وجود و ذکر یک احتمال دیگر می‌نویسد: ممکن است آیه اشاره به چیزی باشد که صوفی در مقام توحید به آن قائل است که این معنا برای بعضی از سالکان به طریق حال و برای بعضی دیگر به طریق مقام ظاهر می‌شود.

در آن حال یا مقام، خدای تعالی بر سالک به اسم واحد یا احد تجلی می‌کند، آنگاه او در وجود جز واحد یا احد نمی‌بیند، نه اول و نه آخر، نه علت و نه معلول، نه ظاهر و نه باطن، نه صاعد و نه نازل، نه درک کننده و نه درک شونده، بلکه همه اینها را اعتباراتی می‌بیند که از نفوس محجوب ناشی شده‌اند و عدم‌هایی هستند که دارای حقیقت و حقیقتی نیستند. بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: او اول است بدون آنکه اولویت برای او اعتبار شود و آخر است بدون اعتبار آخر بودن، او همچنین ظاهر و باطن است؛ یعنی هیچ چیزی و هیچ اعتباری در دار وجود نیست. و در شعر زیر نیز به همین مقام اشاره شده است:

حلول و اتحاد اینها محال است که در وحدت دویی عین ضلال

(همان، ج ۴، ص ۱۴۴)

گنابادی چگونگی دلالت آیه بر وحدت وجود را توضیح نداده است و صرفاً ادعایی بیش نیست.

- «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ». (حدید: ۴) از نظر ایشان آیه به وحدت وجود اشاره دارد (همان، ج ۱، ص ۳۷) و در تفسیر آیه می‌نویسد: این معیت و همراهی معیت قیومی است و لازمه رحمت رحمانی خداست، که خدای تعالی با وجود فعلی‌اش همه اشیاست و قوام و فعلیت اشیا و اول و آخر و ظاهر و باطن آنهاست. (همان، ج ۴، ص ۱۴۵)

- «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». (بقره: ۱۱۵) وی این آیه را نیز اشاره به وحدت وجود دانسته و در تفسیر آن می‌نویسد: بدان که حق اول تعالی، بر حسب مقام ذات غیب مطلق و مجهول مطلق است، نه اسمی دارد و نه رسمی، و نه خبری از او هست و نه اثری، اما بر حسب مقام ظهور و فعلش، هیچ خبری از چیزی نیست، مگر اینکه او خود خبری از آن است. و هیچ اسم و رسمی برای چیزی نیست مگر اینکه او اسم و رسم آن چیز است، و ظهوری برای چیزی نیست مگر اینکه او ظهور آن چیز است. پس او با فعلش، بر همه محیط است، چنانچه خدای تعالی فرموده: او بر هر چیزی محیط است، (فصلت: ۵۴) و او با شماسست (حدید: ۴) و او هم نخستین است و هم بازپسین و هم پیدا و هم پنهان، و بر هر چیز داناست. (حدید: ۳)

- «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ». (فصلت: ۵۴)

وی از راه بی‌نهایت بودن خداوند به اثبات وحدت وجود می‌پردازد و آیه را ارشاد به آن دانسته و می‌نویسد: خداوند بر حسب قیومیت با همه چیز است و بر حسب حدود آن چیز، غیر آن است. (همان، ج ۴، ص ۴۱)

- «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَیْکِنَّ اللّٰهُ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمِیتْ اِذْ رَمِیتَ وَ لَیْکِنَّ اللّٰهُ رَمٰی». (انفال: ۱۷)

وی در داستان خضر و موسی (ع) به بیان اسفار چهارگانه می‌پردازد و سفر چهارم را -که سفر به سبب حق در خلق است - آخر مقامات سالکان و نهایت سیر سیر کنندگان می‌داند و معتقد است در این سفر شهود و جمال وحدت در مظاهر کثرات است و در آن حفظ وحدت در عین لحاظ کثرت است و در آن حفظ مراتب و حدود آن در عین شهود وحدت و شهود جمال حق اول است و در این سفر انانیت باقی نمی‌ماند، مگر برای خدای واحد قهار و سالک، فعل و صفت و حول و قوه‌ای جز از خدا و به سبب خدا نمی‌بیند، و شاید قول خداوند «و ما رمیت اذ رمیت» اشاره بر این مقام دارد. (همان، ج ۲،

ص ۴۷۹) مفسر ذیل همین آیه، چگونگی دلالت آن بر وحدت وجود را به طور مفصل بیان کرده است. (همان، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱)

این آیه طبیعی بودن جنگ بدر را نفی کرده و می گوید ممکن نیست به صورت عادی و طبیعی مردمی اندک و انگشت شمار و فاقد تجهیزات جنگی بر لشکری که مجهز به وسایل جنگی بود، غلبه کنند. از این رو، این خدا بود که به وسیله فرشتگان مؤمنین را استوار و کفار را مرعوب ساخت، و با آن سنگ ریزه که رسول خدا (ص) به سمت آنها انداخت،^۱ آنها را فراری داد و مؤمنین را بر آنها مسلط کرد. پس جا دارد این کشتن و این سنگ ریزه پاشیدن و فراری دادن دشمن به خداوند سبحان نسبت داده شود نه به مؤمنین. بنابراین، اینکه در آیه همه اینها را از مؤمنین نفی کرده، از باب ادعای نوعی عنایت است با اسناد دادن اطراف داستان به سبب الهی و غیر عادی، و این با استنادش به اسباب ظاهری و عوامل طبیعی معهود و اینکه مؤمنین کشته و رسول خدا (ص) سنگ ریزه ها را پاشیده باشد، هیچ منافاتی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۸) لاهیجی در تفسیر آیه می نویسد: «و چون صورت رمی از پیغمبر و اثر کامل آن از حق سبحانه و تعالی بود نه از او، لهذا، به حسب صورت آن را به پیغمبر نسبت داد و به حسب معنا از او نفی نموده به خود راجع گردانید». (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۲)

نویسندگان تفسیر نمونه نیز می نویسند: «و نیز اینکه قائلین به وحدت وجود آیه را دستاویزی برای مکتب خود قرار داده اند، پاسخ آن نیز در خود این آیه به طرز لطیفی منعکس است؛ زیرا اگر منظور بیان این باشد که خدا و خلق یکی هستند، نباید نسبت فعل را به صورتی برای آنها اثبات و به صورتی از آنها نفی کند. این نفی و اثبات خود دلیل بر تعدد مخلوق و خالق است». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۱۱۶) با توجه به بیانات مفسران می توان گفت که آیه شریفه بیانگر توحید افعالی است.

۵.۲. تأویل تطبیقی آیات قرآن بر وحدت وجود

مفسر بیان السعاده از مدافعان سرسخت اندیشه وحدت وجود است و بدین جهت برخی از آیات را با این پیش فرض بررسی کرده و به گونه ای تفسیر می کند که با وحدت وجود سازگار باشد و

۱. اشاره به حدیثی است که رسول خدا (ص) به دستور خدا مشتی ریگ به طرف دشمن پرتاب کرد و چشم دشمنان از آن پر شد و اصحاب رسول خدا (ص) مشغول کشتار آنان شدند. نک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۷.

می‌توان گفت در این بخش بیشترین خطا را مرتکب شده و به تأویلات مستبعد و به دور از ظاهر الفاظ و سیاق دست زده است. بیان چند نمونه از این تأویلات مدّعی نگارنده را به روشنی نشان می‌دهد.

۵. ۲. ۱. تطبیق آیه «أخذ به ناصیه» بر وحدت وجود

«مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذُ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶) مفسر بیان السعادة در مرحله اول به طور مفضل اندیشه وحدت را تبیین می‌کند، آنگاه آیه را بر اساس آن تأویل و تفسیر می‌کند.

برای روشن شدن مفاد آیه به تفسیر اجمالی آیه می‌پردازیم تا بتوان درباره دیدگاه تأویلی وی داوری کرد. کلمه «دابه» به معنای هر جنبه و جاندار است که روی زمین حرکت و جنبشی دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۴۹) این کلمه درباره همه جنندگان به کار می‌رود و اعم از انسان و حیوان است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۴)

«ناصیه» در اصل به معنای اتصال است و در آیه شریفه به معنای موی پیشانی یا موی جلوی سر و متصل به سر است. (همان، ج ۷، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۷)

«أخذ به ناصیه» کنایه از کمال تسلط و نهایت قدرت بر چیزی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۹) و «بر صراط مستقیم بودن خداوند متعال» این است که سنت او در میان مخلوقات یک سنت ثابت است و هرگز تغییر نمی‌کند و آن تدبیر بر اساس عدل و حکمت است. (همان)

بنابراین، معنای آیه این است که: هیچ جنبه‌ای در جهان نیست مگر اینکه در قبضه قدرت و فرمان خداست و خداوند همواره بر جاده عدل و داد است و کاری برخلاف عدالت و حکمت انجام نمی‌دهد. اما مفسر بیان السعادة معتقد است منظور از ناصیه و پیشانی هر چیزی آن است که اول پیدایش و ظهور به سبب آن صورت می‌گیرد و آن ناصیه در جمیع ممکنات جهت وجود آنهاست که به وسیله آن وجود، ظهور و تحقق ممکنات انجام می‌گیرد. و به وسیله همان وجود ممکنات به اصلشان که همان حقیقت وجود است توجه پیدا می‌کنند، و وجودات امکانی سایه‌های وجود مطلق است که آن سایه حق تعالی است، و سایه‌های وجودی همه محاط و زیر فرمان و تسخیر وجود مطلق‌اند، و حق اول تعالی محیط به فعل خویش، و مسلط بر آن است، و وجود مطلق عبارت از صراط مستقیم و راه راست است.

پس قول خدای تعالی: «ما من دَابَّةٍ فِی الارضِ» اشاره به همه ممکنات است که شریف‌ترین آنها که جنبنده باشد، ذکر شده است و «إِلَّا هُوَ» اشاره به مقام وجوب و «أَخَذُ» اشاره به وجود مطلق است، و «بِناصِیتِها» اشاره به وجودات امکانی است. و معنای «إِنَّ رَبِّی عَلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ» این است که او محیط به وجود مطلق و آن محیط به وجودات امکانی است. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۱)

همچنان که روشن است این معنا کاملاً بر آیه تحمیل شده و خلاف ظاهر آیه و هدف آیه است. آیه در صدد بیان این است که قدرت‌های مستکبران مغرور و سلطه‌جویان ستمکار و بت‌پرستان از خود راضی در برابر اراده و قدرت خداوند ناچیزند و نمی‌توانند مقاومت کنند و خداوند کاملاً بر جهان تسلط دارد، اما در عین حال از مسیر عدالت و حکمت خارج نمی‌شود. صدر و ذیل آیه و هدف و مقصود آیه کاملاً روشن است و به هیچ عنوان در صدد بیان وحدت وجود و سازگار با آن نیست.

۵. ۲. ۲. تطبیق آیه «وقضى ربك» بر وحدت وجود

«وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسٰنًا» (اسرا: ۲۳) وی «قضى ربك» را به عنوان امر تکوینی پروردگار تفسیر کرده و به عنوان اولین احتمال ذکر کرده و بر آن تأکید می‌کند. بر این اساس، معنای آیه این است که خداوند چنین حکم کرده که هیچ عبادتی از نظر تکوین واقع نشود مگر برای خدا.

انسان‌ها گاهی در نتیجه گمراهی و اطاعت شیطان با اختیار خویش، ملائکه، آسمانی‌ها، زمینی‌ها، شیاطین و جن را عبادت می‌کنند، اما از نظر تکوین از اطاعت خداوند خارج نشده‌اند؛ زیرا اجزای عالم مظاهر خدای واحد بر حسب اسمای لفظی و قهری اوست و عبادت انسان به هر معبودی که باشد عبادت خدا نیز هست. پس عبادت کنندگان شیطان مانند شیطان پرست‌ها، و عبادت کنندگان سنگ، درخت، نباتات، حیوانات، ستارگان و ... همه آنها بدون اینکه بفهمند خدا را عبادت می‌کنند؛ زیرا همه معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسماء او هستند و لذا گفته شده:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست؟ یقین کردی که دین در بت پرستی است
اما چون آن عبادات ناشی از امر تکلیفی خدا نیست، موجب استحقاق و ثواب نمی‌شوند، بلکه موجب استحقاق عقوبت و عذابند. (همان، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۸)

این تفسیر از مفسر بیان السعاده به دلایل مختلفی پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً؛ اگر پیش فرض اندیشه وحدت وجود بر ذهن مفسر حاکم نبود چنین معنایی حتی بر ذهن کسی خطور نمی کرد.

ثانیاً؛ بیان توحید با این ترکیب نفی و اثبات به دلیل این است که می خواهد بگوید باید خدا را با اخلاص پرستش کرد. اخلاص در پرستش و عبادت از بزرگترین اوامر دینی و از واجبترین واجبات شرعی است، همچنان که در مقابل آن، شرک به خداوند از بزرگترین گناهان است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۰۸؛ طوسی، بی تا، ج ۶ ص ۴۶۶) از این رو، آیه با این ترکیب خاص تأکید بر اخلاص در عبادت دارد و تفاوت آن با آیات دیگر بیانگر امر به عبادت، در همین نکته است و آیه متضمن حصر در عبادت خداست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۱)

ثالثاً؛ حکم بعدی در آیه، نیکی به پدر و مادر (و بالوالدین احساناً) است و این جمله عطف بر جمله قبلی است و در واقع چنین است: «وقضى ربك ان أحسنوا بالوالدین أحساناً». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۰۸، طبرسی، ۱۳۷۲، همان، ج ۶ ص ۶۳۰) اگر امر خدا تکوینی بود، تمرد از احسان به پدر و مادر امکان پذیر نبود، در حالی که سرپیچی از اوامر پدر و مادر در خارج اتفاق می افتد و این قرینه بسیار روشنی است که امر تشریعی مراد خداست نه تکوینی.

رابعاً؛ امر به عبادت در آیات دیگر اعم از اینکه مقرون به «بالوالدین احساناً» باشد یا نه، تشریعی است و حتی خود مولف هم ادعای تکوینی بودن آنها را ندارد و لذا همه آنها شاهدی است بر تفسیر این آیه.^۱ خامساً؛ آیات بیانگر فرمانها و اطاعت های تکوینی سبک و سیاق دیگری دارند و به روشنی می توان آنها را تشخیص داد مانند «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا». (فصلت: ۱۱)

۵. ۲. ۳. تفسیر الله به اولیاء و ائمه (ع) به ویژه علی (ع)

مفسر بیان السعاده بر اساس دیدگاه وحدت وجود، معتقد است پیامبر بزرگ اسلام و جانشینان آن حضرت مظاهر اسماء و صفات الهی هستند و خداوند به وسیله آنها ظهور و نمود دارد و بدین

۱. ر.ک.: بقره: ۸۳؛ انعام: ۱۵۱؛ نساء: ۳۶؛ آل عمران: ۵۱؛ انعام: ۱۰۲؛ اعراف: ۵۹؛ ۶۵، ۷۳، ۸۵؛ هود: ۵۰، ۶۱، ۸۴؛ عنکبوت: ۵۶.

جهت جایز است واژه «الله» به «اولیاء الله» تفسیر شود. آیاتی که در آنها لفظ «الله» به کار رفته و در بیان السعاده به مظاهر خداوند تفسیر شده‌اند به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. در یک دسته از آنها نسبت آمدن یا آوردن به خداوند مطرح شده که حمل آنها بر ظاهرشان مستلزم جسمانیت و منافی ساحت قدس الاهی است. بدین جهت مفسران با استفاده از آیات دیگر و روایات، آنها را بر معانی مناسب دیگر حمل کرده‌اند، اما مفسر بیان السعاده افزون بر یادآوری معانی مورد نظر مفسران دیگر، واژه الله را در آن آیات بر مظاهر خداوند تأویل کرده و بر آن تأکید کرده است، از جمله آن آیات:

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ». (بقره: ۲۱۰)

وی در تفسیر «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» می‌نویسد: این منافقان که ظاهر حالشان آراسته و زینت شده است، انتظار آن دارند که امر خدا یا عذاب خدا یا اینکه خود خدا به حسب مظاهرش بیاید؛ زیرا آمدن مظاهر خدا از جهتی مانند آمدن خود خداست، چنانچه فرمود: «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَاتِلُهُمْ» و «لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و «يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ». در ادامه حدیثی را نقل می‌کند که از آن معلوم می‌شود وقت آمدن خدا، وقت احتضار است و مراد از مظاهر، علی (ع) است. و از امام رضا (ع) نقل کرده که نزول آیه این‌گونه بوده است: «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ بِالْمَلَائِكَةِ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ». (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۸۹)

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا». (فجر: ۲۲) وی «جاء ربك» را به رب مضاف که همان ولایت است، تفسیر کرده و ولایت را به معنای ظهور ملکوت ولی امر بر قلب سالک تفسیر کرده است.

«هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا». (حشر: ۲)

در تفسیر «فأتاهم الله» می‌نویسد: عذاب یا بأس (قدرت) یا جانشین خدا به سوی آنان آمد. (همان، ج ۴، ص ۱۶۰)

«قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ». (نحل: ۲۶) مفسر در تفسیر این آیه مقصود از آمدن خداوند را آمدن امر او بر هلاکت و نابودی می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۴۱۱)

در نقد و بررسی دیدگاه مفسر بیان السعاده چند نکته شایان ذکر است که گوشه‌هایی از زوایای حقیقت را روشن می‌کند:

الف) از نظر کتاب و سنت و عقل، خداوند متّصف به صفت اجسام و اوصافی که مستلزم حدوث، فقر، حاجت و نقص است، نمی‌شود.

از این رو، صفات و افعالی که در آیات قرآن به خداوند نسبت داده شده و ظاهر آنها منافی با ساحت قدس الاهی است، باید توسط آیات محکم قرآن، معنایی از آنها در نظر گرفته شود که با صفات علیا و اسمای حسنای خداوند متعال منافات نداشته باشد. از این رو، هر جا آمدن یا آوردن به خدا نسبت داده شده، باید معنایش مناسب با ساحت قدس الاهی مانند احاطه و امثال آن در نظر گرفته شود؛ یعنی خداوند برای اجرای احکام خویش بر مردم احاطه دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۴)

ب) آیات قرآن آمدن و آوردن و افعال دیگر را گاهی به خدا نسبت می‌دهند و گاهی به ملائکه و امر خدا مانند «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنفُسَ» (زمر: ۴۲)، «يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ» (سجده: ۱۱)، «تَوَفَّيْتَهُ رُسُلَنَا» (انعام: ۶۱) و مراد از «رُسُل» ملائکه هستند. در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ» (یونس: ۹۳)، «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ» (مؤمن: ۷۸)، همچنان که درباره آوردن عذاب می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ» (نحل: ۳۳) و در موارد دیگری می‌فرماید: «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْعَیْلُوهُ» (نحل: ۱)، «حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (بقره: ۱۰۹؛ توبه: ۲۴)، «حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ» (رعد: ۳۱) و اینها قرینه است بر اینکه هر جا افعال و صفاتی که به خدا نسبت داده شده است، با مقام کبریایی خدا سازگار نباشد، کلمه «امر»، «وعد»، و «ملائکه» در تقدیر گرفته شود.

ج) روایات ذیل آیات فوق و امثال آن نشان می‌دهد در مواردی که معنای ظاهری آیات معقول نباشد، ائمّه (ع) تفسیر درست و به عبارتی تأویل آیات را بیان کرده‌اند و به مفسران آموزش داده‌اند که چگونه این موارد را تفسیر کنند. ذیل آیه شریفه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» از امام رضا (ع) نقل شده که فرمود: «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ بِالْمَلَائِكَةِ فِي ظِلِّ مِنَ الْغَمَامِ». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۴۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۷) همچنین امام رضا (ع) در تفسیر «و جاء رَبُّكَ وَ الْمَلِكُ صَفًّا صَفًّا» فرمود: «وَأَمَّا يَعْنِي بِذَلِكَ: وَ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ الْمَلِكُ صَفًّا صَفًّا». (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۴۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۷۴) و در تفسیر «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» علی (ع) فرمود: «یعنی ارسل علیهم عذاباً» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۷۴) و ذیل «فَأَتَى اللَّهُ بَنِيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» احادیث

مشابه احادیث تفسیری فوق ذکر شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳۲)

۲. در دسته‌ای دیگر از آیات کلمه «الله» با حروف «دون»، «عند» و «مع» مقرون گشته است، مانند:

– «وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مَنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». (بقره: ۲۳) وی در تفسیر «من دون الله» می‌نویسد: چون اولیاء خدا از انبیاء و جانشینان آن بزرگواران مظاهر اسماء و صفات الاهی هستند، بلکه خداوند جز به وسیله آنان ظهور و نمودی ندارد، چنان‌که در حدیث آمده است: «بکم عرف الله». بنابراین، جایز است از عبارت «من دون الله»، «من دون اولیاء الله» اراده شود. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۵) به نظر می‌رسد دیدگاه مفسر بیان السعاده خالی از اشکال نیست؛ زیرا هدف از آوردن قید «من دون الله» برای جلوگیری از روش غیر صحیح و نامعقول برای اثبات ادعاست. گاهی مدعی وقتی که از اثبات ادعای خویش عاجز باشد و دلیلی نداشته می‌باشد، می‌گوید خدا شاهد است که من راست می‌گویم و این یک ادعای بدون دلیل است و اثبات آن ممکن نیست، از این رو، خداوند می‌گوید اگر راست می‌گویید برای اثبات ادعای خود گواهی‌ای غیر از خدا بیاورید.^۱ بنابراین، نیازی به تأویل من «دون الله» وجود ندارد و هیچ‌گونه دلیل روایی‌ای نیز بر آن وجود ندارد. از سوی دیگر، دلیل با مدعا سازگار نیست؛ زیرا شکی نیست که اولیاء مظاهر اسماء و صفات خداوند هستند و خداوند به وسیله آنان شناخته می‌شود، اما این دلیل نمی‌شود که مراد از من «دون الله»، اولیاء الله باشد.

افزون بر این، آیا هر چیزی که ممکن است و جایز، می‌شود آیات را بر آن حمل کرد و گفت مراد خدا همان است؟ تفسیر و تأویل آیه برخلاف ظاهر، نیازمند دلیل قانع‌کننده عقلی و یا نقلی است که هر دو در اینجا مفقود است.

همچنین مفسر بیان السعاده ذیل آیه ۲۳ سوره نساء (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۲) و ۲۴ سوره انعام (همان، ج ۲، ص ۱۵۳) و آیه ۴۱ سوره عنکبوت (همان، ج ۴، ص ۷۱) و آیه ۲۶ سوره قاف (همان، ج ۴، ص ۷۱) واژه الله در ترکیب‌های «عندالله»، «دون الله» و «مع الله» را بدون هیچ‌گونه دلیلی به مظاهر خدا تفسیر و تأویل کرده است.

۱. طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۳۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۸.

۳. در گروه دیگری از آیات واژه «الله» به کار رفته و صفات و افعالی به خدا نسبت داده شده است که اراده ظاهر آنها و حمل آنها بر ظاهر منافاتی با ساحت قدس الهی ندارد. این دسته از آیات نیازمند تأویل و در تقدیر گرفتن کلمه‌ای نیست، اما مفسر بیان السعادة باز هم آنها را به مظاهر خداوند تفسیر کرده است که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

«مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْضُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (بقره: ۲۴۵) وی بعد از تفسیر ظاهری آیه می‌گوید: روایت شده است که این آیه درباره صله به امام نازل شده است. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۱) و روایت شده است که هیچ چیزی در نظر خداوند از پرداخت درهم (پول) به امام محبوب‌تر نیست. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۴۳) بنابراین، معنای عبارت «خدا قبض می‌کند و بسط می‌دهد» این است که خداوند در مظاهر جانشینانش قرض را می‌گیرد و پاداش می‌دهد. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۳)

در پاسخ بیان السعادة می‌توان گفت: (۱) حدیث بر فرض صحت، بیان یکی از مصادیق قرض به خداست نه اینکه قرض به خدا منحصر به صله امام باشد؛ (۲) خداوند اموالی را که مؤمنین در راه خدا هزینه می‌کنند، قرض گرفتن خودش نامگذاری کرده تا مؤمنین را بر انفاق تشویق کند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۹۸) و حدیثی که مفسر محترم نقل کرد، دلالت می‌کند که مراد از قرض انفاق است؛ (۳) بر فرض آنکه قرض گرفتن به معنای انفاق نباشد و به معنای قرض متعارف لغوی باشد، می‌توان لفظ «عباد» را در تقدیر گرفت و نیازی نیست که به وحدت وجود پناه ببریم. (کاشفی سزواری، ۱۳۶۹، ص ۸۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۳۷)

«قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ». (انعام: ۳۱) در تفسیر «كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ» می‌نویسد: لقای خدا را در مظاهر ولوی آن تکذیب کردند؛ زیرا که لقای خدا اضافه و نسبتی است بین او و عبدش و حقیقت اضافات خدای تعالی عبارت از اضافه اشراقی خداست که آن ولایت مطلقه است و آن علی (ع) با علویش می‌باشد. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۲۸) در نقد سخنان گنابادی باید گفت: (۱) تتبع در آیات قرآن ما را به این نتیجه رهنمون می‌کند که اصطلاح «لقاء» در قرآن به معنای مرگ و روز قیامت است و معنای لغوی آن مراد نیست و بیشتر مفسران، این‌گونه تفسیر کرده‌اند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۵۹) رشیدالدین میبدی می‌نویسد: «در قرآن فراوان بیاید ذکر لقاء الله، و مراد به آن رستاخیز است». (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۳۳) آلوسی می‌نویسد:

«برخی‌ها تصریح کرده‌اند که «لقاء الله» استعاره تمثیلی از روز قیامت و مسایل مربوط به آن است». (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۲۴) (۲) در احادیث «لقاء الله» به روز قیامت و رستاخیز تفسیر شده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۹۴، ۴۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۸۸) (۳) اگر مراد از «لقاء الله» معانی ظاهری و لغوی باشد، می‌توان کلمه مناسب مانند لقای ثواب، لقای عقاب، لقای وعد، لقای جزا و امثال آن را در نظر گرفت، همچنان که خود مفسر در تفسیر آیه ۲۱ سوره فرقان و آیه ۴۴ سوره احزاب این گونه کلمات را به عنوان یکی از معانی احتمالی آیه در نظر گرفته است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۷؛ ج ۳، ص ۲۴۹) در روایات نیز به این گونه تفسیر اشاره شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۲۴)

(۴) صدر و ذیل آیه درباره مرگ و قیامت است و بسیار بعید است که بین صدر و ذیل درباره مظاهر ولوی باشد و این کاملاً خلاف ظاهر و خلاف سیاق آیه است. مفسر بیان السعاده بسیاری از آیات دیگر را مانند شوری: ۲۵، نساء: ۴۸، آل عمران: ۱۴۲، انعام: ۱۰۸، توبه: ۱۱۱، فرقان: ۲۱، احزاب: ۴۴، شوری: ۱۰ و ۴۷، تغابن: ۶، عنکبوت: ۴۲ را بر اساس اندیشه وحدت وجود بر مظاهر الهی تفسیر کرده و یا دست کم یکی از معانی احتمالی آیات را، آن قرار داده است.

در پایان، شایان ذکر است که مفسر بیان السعاده با تأکید بر اندیشه وحدت وجود قاعده‌ای را تأسیس کرده که بر اساس آن خطای بزرگی را مرتکب شده است و هیچ‌گونه دلیل عقلی و نقلی‌ای آن را همراهی نمی‌کند. وی می‌نویسد: «گاهی حکم ظاهر (خداوند) به مظهر (پیامبر و ائمه (ع) و ...) نسبت داده می‌شود و آن زمانی است که مظهر از انانیت خود بیرون رود و انانیت ظاهر در او بروز و ظهور نماید، همچنان که گاهی حکم مظهر به ظاهر نسبت داده می‌شود». (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۲) برای اثبات قسمت دوم قاعده، یعنی جاری شدن حکم مظهر به ظاهر، به آیاتی از قرآن کریم مانند: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه: ۱۴)، «إِنَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَكَ إِنَّهُمْ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، «مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) تمسک کرده است. این بخش از کلام وی درست است؛ زیرا بر اساس توحید افعالی، همه اعمالی که متعلق به مظاهر یعنی بندگان خداست، به خدا منسوب است؛ چون منشأ و علة‌العلل همه افعال انسان اوست و او خالق انسان است و انسان استقلالی ندارد. جوادی آملی ذیل آیه ۸۰ سوره نساء می‌نویسد: «خدای سبحان، نبی اکرم (ص) را برای این مطاع می‌داند که

همه شئون او در مسیر توحید ناب است، خواه در مسایل ساده یا پیچیده، نازل ترین مسایل یا عالی ترین آن، پیروی بدون قید و شرط از دستورهای حضرت، برای آن است که هرگز فرمان خلاف شرع صادر نمی کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲)

بنابراین، اینکه کارها و خصائص رسول خدا (ص) کار خدا و شأن خداست، آیات بسیاری بر آن اشاره دارد، مانند آیاتی که گذشت و آیاتی مانند: «فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ» (انعام: ۳۳) و «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (آل عمران: ۱۲۸) تو از خود هیچ اختیاری نداری».

اما حکم و فعلی که متعلق به ظاهر یا ویژه ظاهر، یعنی خداوند، است، نسبت دادن آن به مظهر درست و صحیح نیست. از این رو، نیست دادن کارها و ویژگی های خداوند به رسول خدا و ائمه (ع) و بندگان خالص خدا هیچ وجهی ندارد و آیات قرآن این موضوع را تأیید نمی کنند، مگر در مواردی که خود خداوند مانند اطاعت، حاکمیت و حکومت و امثال آن اذن داده باشد. اما متأسفانه وی در مواردی که حکم و صفت مخصوص خداوند است، از باب اتحاد ظاهر و مظهر، درباره انبیاء نیز جایز می داند. وی در تفسیر «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يُوْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۷۹) می نویسد: (پیامبر) هر گاه از انانیت خارج شد دیگر خودنگری، برای او نمی ماند تا بگوید «کونوا عباداً لی من دون الله»، بلکه اگر هم بگوید بندگان من باشید یا اینکه بگوید بندگان خدا باشید یکی و متحد است؛ زیرا او در صورت، «من» بگوید، از طرف خدا این «من» بر زبان او جاری شده است، نه از خودش. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۷۷)

از این رو، قاعده تأسیسی مبتنی بر اندیشه وحدت مفسر بیان السعادة و تفسیر آیات بر اساس آن، انحراف از اهداف و مقاصد آیات قرآن به شمار می رود.

۶. نتیجه گیری

نظریه وحدت وجود در جهان اسلام به صورت انتظام نیافته، سابقه ای طولانی دارد و در میان عارفان پیش از ابن عربی به صورت غیر شفاف دیده می شود؛ اما نخستین صوفی و عارفی که وحدت وجود را به صورت نظام مند و منسجم در قالب نظریه ای مشخص ارائه کرد، ابن عربی بود. در تفاسیر عرفانی و صوفیانه قبل از قرن هفتم، جانبداری از اندیشه وحدت وجود یافت نمی شود، این اندیشه توسط ابن عربی وارد تفسیر شده و پس از وی، تأویلات نظری مبتنی بر وحدت وجود آغاز شد و بر تفاسیر عرفانی سایه افکند و سیطره یافت.

گنابادی در تفسیر آیات قرآن کاملاً تحت تأثیر اندیشه وحدت وجود است و
سایه‌های سهمگین آن بر این تفسیر مستولی است و بدون دلایل عقلی و نقلی دست
به تأویلات مستبعد و متکلفانه شماری از آیات قرآن بر وحدت وجود زده که به دور از
ظاهر الفاظ و سیاق است و می‌توان گفت انحراف از اهداف و مقاصد آیات قرآن کریم
به شمار می‌رود.

فهرست منابع

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم، ۱۴۰۵، *عوالی الآلی*، قم، انتشارات سید الشهداء (ع)، چاپ اول.
۲. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء (س)، چاپ دوم.
۳. -----، ۱۴۲۲، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. -----، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، ج ۱-۴.
۵. آتش، سلیمان، ۱۳۸۱، *مکتب تفسیر اشاری*، توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۲، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ویراست دوم، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸ الف، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
۹. -----، ۱۳۶۸ ب، *نقد النقود فی معرفه الوجود*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
۱۰. -----، ۱۴۲۲، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.

۱. این رساله ضمن کتاب *جامع الأسرار و منبع الأنوار* به چاپ رسیده است.

۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۵۸، *سلطان طریقت*، تهران.
۱۴. تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳، *تفسیر التستری*، نشورات محمد علی بیضون، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۵. جامی، عبد الرحمن، ۱۳۳۷، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران.
۱۶. -----، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم (نرم افزار).
۱۷. -----، ۱۹۷۷، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۹. -----، ۱۳۸۶ الف، *توحید در قرآن* (جلد دوم تفسیر موضوعی قرآن)، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۲۰. -----، ۱۳۸۶ ب، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۵.
۲۱. -----، ۱۳۸۶ ج، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم، ج ۳.
۲۲. -----، ۱۳۸۶ د، *سیره رسول اکرم (ص)* (جلد هشتم، تفسیر موضوعی قرآن)، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ ششم.
۲۳. چیتیک، ویلیام، ۱۳۷۹، «ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود»، بخش اول، ابوالفضل محمودی، در: *پژوهش های فلسفی - کلامی*، پاییز و زمستان، ش ۵ و ۶ ص ۱۸۹-۲۰۰.
۲۴. دیلمی، حسن، ۱۴۱۲، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم، شریف رضی، چاپ اول.
۲۵. رضایی، محمدجواد، ۱۳۸۵، «وحدت وجود از توحید تا توهم»، در: *خردنامه صدرا*، ش ۴۶، ص ۳۸.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، *ارزش میراث صوفیه*، انتشارات امیرکبیر، ویرایش دوم.
۲۷. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۴۲۲، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول.

۲۹. سُلمی، محمد بن حسین، ۱۳۶۹، *حقائق التفسیر*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۱. شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، دفتر نشر داد.
۳۲. شعیری، تاج الدین، محمد بن محمد بن حید، ۱۳۶۳، *جامع الأخبار*، قم، انتشارات رضی، چاپ دوم.
۳۳. شیخ بهایی، محمد بن حسین، ۱۴۰۵، *مفتاح الفلاح*، بیروت، دار الأضواء، چاپ اول.
۳۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، قم، انتشارات بیدار.
۳۵. -----، ۱۳۶۸، *الحمکه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
۳۶. صائف الدین، علی بن محمد التکره، ۱۳۶۰، *تمهید التقواعد*، با حواشی آقا محمد رضا قمشه ای و آقا میرزا محمود قمی «ره» و با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. -----، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. طیب، سید عبد الحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.
۴۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۴۴. عقیفی، ابوالعلا، ۱۳۶۶، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۴۵. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال نهم، شماره سوم

۴۶. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵، تفسیر/الصادق، تهران، انتشارات الصدر.
۴۷. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۸. قشیری، عبدالکریم بن هواز، بی تا، لطایف الاشارات، مصر، الاهیة المصریة العامه للکتاب.
۴۹. قمشه‌ای، آقا محمدرضا، ۱۳۷۸، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، اصفهان، کانون پژوهش، چاپ اول.
۵۰. قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۱. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۵۲. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، مواهب علیه، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۵۴. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۵۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ج ۳، ۵، ۹، ۶.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۵۸. موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۶۹، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
۵۹. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیرکبیر.