

## تبارنامه روایت «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه» و برداشت‌های عرفا از آن

پرویز رستگار\*

محسن قاسم‌پور\*\*

محمدعلی صابری\*\*\*

### ◀ چکیده

یکی از روایات مطرح و مورد استناد عارفان مسلمان، حدیث «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه» (چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را در آن دیدم) است. این روایت همانندهایی دارد که با واژه «قبله»، «معه» و «بعده» در برخی متون هم آمده است. حدیث مورد نظر در نوشته‌های پیشین صوفیان به برخی مشایخ آن‌ها و در دوره پسینی، به پیشوای مؤمنان علی ابن ابی طالب (ع) منسوب شده است. این در حالی است که در میراث سترگ و استوار (از منابع درجه اول) شیعه و اهل سنت چنین حدیثی گزارش نشده است.

عارفانی در طول تاریخ - از حلاج گرفته تا معاصران - از این حدیث و بر مبنای واژه انتهایی آن برداشت‌هایی هم‌سو با نظریه وحدت وجود داشته‌اند. در عارفان اسلامی به‌ویژه از افق اندیشه کسانی مانند ابن عربی، وحدت وجود و وحدت حقیقی اطلاق است. به این معنا که وجود واحد و یگانه، خداست که تجلیات و مظاهر آن دارای کثرت است.

برخی عارفان بر اساس آیات قرآن و مستندات از برخی نصوص حدیثی، در جهت تحکیم این انگاره (وحدت وجود) بهره گرفته‌اند. نقد و بررسی این روایت از حیث سندی و متنی در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است. صرف‌نظر از اینکه این متن با گونه‌های متفاوتش روایتی از پیشوایان دینی نیست، باید گفت گرچه برخی از این برداشت‌ها به لحاظ قواعد فهم متن غریب نیست، می‌توان معانی دیگری نیز مطابق با فهم عرفی و قواعد عقلی بر آن حمل کرد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه، روایات عرفانی، وحدت وجود، نقد حدیث.

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول)

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان / ghasempour@kashanu.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان / saberimohammadali1356@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۹

## ۱. مقدمه

روایت مشهور «ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله فیه» گرچه ابتدا به عنوان سخنی از مشایخ صوفیه مطرح بوده، بعدها بیشتر به پیشوای مؤمنان علی (ع) منسوب شده است. این متن همچنین با شکل های دیگری در واژه انتهایی اش، از آن حضرت و کسانی دیگر نقل شده است. برداشت برخی از عرفا از این متون در جهت محوری ترین اندیشه عرفانی یعنی نظریه وحدت وجود بوده است که همین می تواند انگیزه رواج گسترده آن در آثار عرفانی، به خصوص در میان پسنینان باشد. به هر روی درباره این روایت این پرسش ها مطرح اند:

- این روایت از جهت متن و انتساب چه مسیری را در آثار عرفانی طی کرده است؟

- آیا این روایت در منابع حدیثی وجود دارد؟

- شیوه برداشت عرفا از این روایت در تأیید نظریه وحدت وجود چگونه بوده

است و تا چه اندازه این برداشت مطابق با قواعد فهم متن است؟

بنا بر این در پاسخ باید به سه جنبه توجه کرد: ۱. سیر تحول متن روایت در آثار عرفانی، ۲. سیر تحول در انتساب آن و راستی آزمایی حدیث بودنش، ۳. برداشت های عرفا از آن و بررسی این برداشت ها؛ که در ضمن این جنبه و برای روشن تر شدن برداشت عرفا باید نظریه وحدت وجود را بر اساس متون اصیل عرفانی بهتر شناخت.

## ۱. سیر تحول متن روایت در آثار عرفانی

### ۱-۱. با واژه های «فیه» و «قبله»

این روایت - با چشم پوشی از آنکه سخن چه کسی باشد - در طول تاریخ با تفاوت هایی در متن آن، گزارش شده است. در مصادر قدیمی تر عرفان و تصوف تا قبل از قرن هفتم (بر اساس تاریخ وفات مؤلفان) به دو شکل متفاوت آمده است: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله فیه» و «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله» (رازی، ۱۴۲۳: ۲۱۹؛ کلاباذی، ۱۹۳۳: ۳۸؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۱۱۲؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۹؛ عین القضاة همدانی، ۱۹۶۲: ۳۵) و در هر دو شکلش به جای «ما رأیت شیئاً»، «ما نظرت فی شیء» نیز نقل شده

است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۵۶؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۲؛ دایه رازی، ۱۳۲۲: ۶۳).

### ۲-۱. با هریک از واژه‌های «معه»، «بعده» و «عنده»

در دوره‌های پسین، علاوه بر دو شکل بالا عباراتی نیز گزارش شده که در آن به جای «فیه» یا «قبله»، واژه‌هایی مانند «معه» یا «بعده» یا «عنده» جایگزین شده و گاه تغییرات بیشتری در عبارت صورت گرفته و به افراد مختلفی نسبت داده شده است (ابن‌عربی، ۱۹۹۴: ج ۷، ۲۱۹؛ ابن‌سبعین، ۱۴۲۸: ۴۱۲؛ جیلی، ۲۰۰۸: ۵۸؛ لاهیجی، ۱۳۱۲: ۲۷؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۲۷/۱).

### ۳-۱. با واژه‌های «قبله»، «بعده»، و «معه» کنار هم و با هم

در برخی کتاب‌ها برای آنکه نشان دهند که در لفظ عبارت اختلاف است، واژه‌های «قبله»، «بعده»، «فیه» و «معه» را با حروف «أو» یا «و» به هم پیوست کرده‌اند (قونوی، ۲۰۰۸: ۵۱۶؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۳) و به احتمال زیاد همین شیوه گزارش باعث شده که در بعضی کتب پسین و هم‌عصر ما، مجموع این واژه‌ها به صورت پیوسته جزء روایت تلقی شود و عبارت بدین صورت نقل شود: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» و یا «... قبله و معه و بعده» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۷۶؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۲۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۰۳؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۴۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۸۴ و ۲۵۸؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۲۰؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ج ۲، ۵۳؛ همو، ۱۴۲۳: ج ۵، ۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۳۹۸).

بنابراین به نظر می‌رسد عبارت ترکیبی بدین شکل کاملاً بی‌اساس است و در متون پیشین خبری از آن نیست.

### ۲. سیر تحول در انتساب روایت

این عبارت و مانده‌های آن - که پیش‌تر گفته شد - نیز مانند بسیاری از جملات عارفانه، در گذر زمان به افراد مختلفی نسبت داده شده‌اند. این انتسابات به شرح زیر است:

#### ۲-۱. حسین بن منصور حلاج

در کتاب اخبار الحلاج چنین آمده است: «عن الشيخ إبراهيم بن عمران النيلي أنه قال:

سمعت الحلاج يقول: النقطة أصل كل خطأ... و من هذا قلت: ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله فيه» (ماسینیون، ۲۰۰۶: ۲۰). محقق کتاب در این باره نوشته است: «اما الجملة الاخيرة فهي مثل مشهور نسبه عزالدين المقدسى فى شرح حال الاولياء (مخطوط المتحف البريطانى ۱۶۴۱ ورقه ۲۵۳) الى الحلاج...» (همانجا).

## ۲-۲. محمد بن واسع

در بیشتر مصادر پیشین متصوفه، عبارت «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله فيه» به محمد بن واسع نسبت داده شده است.

در کتاب *التعرف لمذهب التصوف* که از مهم‌ترین کتاب‌های پیشین اهل تصوف است، آمده: «قال محمد بن واسع: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله فيه. و قال غيره: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله» (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۳۸).

در *کشف المحجوب* نیز می‌نویسد: «محمد بن واسع کويد رح ما رأيت شيئاً قط إلّا و رأيت الله فيه... شبلى کويد رح ما رأيت شيئاً قط إلّا الله...» (هجويرى، ۱۳۷۵: ۴۲۸). همچنین در *مشرع الخصوص الى معانى النصوص* آمده است: «نقل الثورى و ابن عطاء و الجنيد عن محمد بن واسع: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله فيه. و عن غيره: ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله» (مهائمی، ۱۴۲۹: ۳۵؛ نیز نک: ترمذی، ۱۴۱۳: ۵۵؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۲، ۷۵۳؛ قشیری، ۲۰۰۸: ۶؛ عطار نیشابوری، ۱۹۰۵: ۴۹؛ سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۱۱۸؛ فرغانی، ۱۳۹۸: ۷۵؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲۶۵؛ غزالی، ۱۳۳۳: ۱۹؛ عراقی، ۱۳۶۳: ۵۵ (در دو مصدر اخیر پیش از «إلا» واژه «قط» هست).

## ۲-۳. ابوبکر بن ابی قحافه، عمر بن خطاب و عثمان بن عفان

گرچه در آثار پیشین صوفیه، این عبارت به محمد بن واسع نسبت داده می‌شد، در دوره‌های پسین، این عبارت و مانده‌های آن را به‌عنوان سخنان سه خلیفه نشر دادند. اولین بار این نسبت را در آثار *عين القضاة* می‌بینیم (عين القضاة همدانی، ۱۹۶۲: ۳۵). اما ابن عربی بوده که نقش مهمی در شهرت این انتساب داشته است؛ او بارها عبارت «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» را به ابوبکر نسبت داده است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱،

۱۱۰، ۴۱۵، ۴۸۳، ۵۸۴ و ۶۰۷، ج ۲، ۳۵۶، ۴۵۴، ۵۱۴، ۵۶۷، ج ۳، ۱۱۶، ۱۴۷، ۲۳۹، ۳۷۸، ۵۵۹، ج ۴، ۷ و ۵۶).

او همچنین عبارت «ما رأیت شیئاً الا رأیت الله بعده» را به عثمان بن عفان (همان: ج ۱، ۶۰۷) و عبارت «ما رأیت شیئاً الا رأیت الله معه» را به عمر بن خطاب نسبت داده است (همان: ج ۳، ۳۷۸).

ابن عربی در جایی دیگر، جملات سه‌گانه بالا را کنار هم آورده، به سه خلیفه نسبت داده و در ادامه، جملاتی فراوان شبیه به آن جملات و در همان راستا از زبان گویندگانی ناشناس بیان کرده است: «قال الصدیق رضی الله عنه: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله قبله. و قال الفاروق رضی الله عنه: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله معه. و روی عن عثمان رضی الله عنه: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله بعده. و منهم من قال: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله عنده. و منهم من قال: ما رأیت شیئاً الا رأیت الله فیه. و منهم من قال: ما رأیت شیئاً حین رأیت. و منهم من قال: ما رأیت شیئاً. و منهم من قال: من رآه لم یر شیئاً. و منهم من قال: لا یری الا فی شیء. و منهم...» (همو، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲).

انتساب این عبارات به ابوبکر و عمر و عثمان، پس از ابن عربی در میان نویسندگان دیگر رایج گشته است (نک: ابن سبعین، ۱۴۲۸: ۲۳؛ جیلی، ۱۴۲۶: ۷۴ و ۱۱۷؛ همو، ۱۴۱۸: ۴۱؛ شاذلی، ۱۴۳۱: ۲۱۴؛ میسلی، ۱۳۷۶: ۴۰؛ شعرانی، ۱۴۱۸: ۵۱۵؛ نابلسی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۳۲۴ و ج ۲، ۲۴).

#### ۴-۲. پیشوای مؤمنان علی(ع)

عین‌القضات در تمهیدات می‌نویسد: «علی بن ابی طالب(ع) از این حال چنین بیان می‌کند: ما نظرت فی شیء إلاً و رأیت الله فیه» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۷۹ و ۲۸۰).

البته پیش‌تر ذکر شد که وی در جایی دیگر این سخن را به ابوبکر نسبت داده است: «قال ابو بکر الصدیق رضی الله عنه: ما نظرت فی شیء إلاً و رأیت الله قبله» (همو، ۱۹۶۲: ۳۵).

یحیی باخرزی در *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* نوشته است: «علی بن ابی طالب رضی الله عنه گفت: لم اعبد ربًا لم اره.» و هم او فرموده است که «ما نظرت فی شیء آلا و رأیت الله فیه» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۳۰۰). نگارش این کتاب در سال ۷۲۴ق به پایان رسیده است (همان: ۳۵۷).

عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۰ق) در *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام* می نویسد: «قال علی کرم الله وجهه: ما رأیت شیئا إلاً و رأیت الله فیه» (کاشانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۹۱).

بابا رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی در *نصوص النصوص فی ترجمه الفصوص* می نویسد: «ما رأیت شیئا إلاً و رأیت الله فیه» هم منقول است از اسد الله الغالب علی بن ابی طالب کرم الله وجهه [که] گفته است. (رکن الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ج ۱، ۵۹).

نگارش این کتاب در سال ۷۴۳ق به پایان رسیده است (همان: ج ۱، ۱۶).

به هر روی، این انتساب اگرچه هیچ گونه سند پذیرفتنی ندارد، در کتب پسینیان مشهور شده است (نک: ابن محیی، ۱۳۸۴: ۲۵۲؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۱۷؛ همو، ۱۳۶۶: ج ۴، ۳۸۸؛ همو، بی تا: ۴۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۰ و ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۱، ۲۵۰ و ج ۳، ۶۱ و ۴۳۲ و ج ۴، ۲۰۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۴۱؛ همو، ۱۴۱۸: ج ۱، ۷۰؛ قمی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۱۷، ۲۲۱، ۴۴۵، ۶۶۷ و ج ۲، ۲۷۵، ۳۰۳، ۶۱۸ و ج ۳، ۶۲۹؛ سبزواری، ۱۳۷۴: ج ۱، ۷۰، ۱۰۰ و ج ۲، ۷۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۲۷ و ج ۴، ۹۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸، ۲۶۳ و ۲۶۶؛ حسینی تهرانی، ۱۴۱۷: ۱۹۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۵، ۲۳۴).

و اما سید حیدر آملی در *تفسیر المحيط الاعظم*، گوینده این عبارت را امیر المؤمنین (ع) نمی داند؛ زیرا پس از نقل دو روایت از رسول اکرم (ص) می نویسد: «و قال غیره: ما رأیت شیئا إلاً و رأیت الله فیه قبله. و قال امیر المؤمنین علیه السلام: مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (حیدر آملی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۵۲۴).

۵۲. امام صادق (ع)

در برخی کتب هم‌روزگار ما این جمله را به امام صادق(ع) نیز نسبت داده‌اند. میرزا جواد ملکی تبریزی در رساله لقاء الله می‌نویسد: «امام صادق(ع) می‌فرماید: ما رأیت شیئاً إلاً و رأیت الله قبله و معه و بعده» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۹).

سپس شاگرد او همین نسبت را در کتب خود تکرار کرده است (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۴۶؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۹۰).

این نسبت همچنین به آثار سید محمد حسین حسینی تهرانی (۱۴۲۶: ج ۲، ۵۳؛ همو، ۱۴۲۳: ج ۵، ۳۰) و نیز مرتضی مطهری (۱۳۷۷: ج ۲۳، ۳۹۸) راه یافته است.

## ۲-۶. بایزید بسطامی

سلطان ولد در *انتها نامه* می‌نویسد: «نه منقول است از ابا یزید قدس الله سره العزیز که فرمود: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه، در هرچه نظر کردم خدا را دیدم» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۴).

## ۲-۷. مولوی جلال‌الدین بلخی

در *مناقب العارفین* آورده است: «منقول است که روزی حضرت مولانا در سماع تواجد عظیم نموده حالات بی‌نهایت کرد و در اثنای آن حالت فرمود که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه؛ از ناگاه درویشی صاحب دل نعره‌زنان پیش آمد که هرچند که گستاخی‌ست، اما بر مستان نگیرند، این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جائز نیست...» (افلاکی، ۱۹۵۹: ج ۱، ۱۱۰).

اگر این داستان، راست باشد باید گفت: مولوی این جمله را تکرار و به آن تمثّل نموده است نه آن که آن را انشاء کرده باشد؛ زیرا این جمله در آثار پیش از او فراوان گزارش شده است.

## ۲-۸. گوینده‌های ناشناس

بسیاری از نویسندگان متصوفه هنگام نقل عبارت مورد پژوهش، از الفاظی سر بسته و مبهم مانند «قیل»، «بعض الاولیاء»، «بعض الصوفیه»، «بعض العاشقین»، «بعض اهل المعانی»، «بعض المشایخ» استفاده کرده‌اند که از آن برمی‌آید انتساب آن به امیرالمؤمنین(ع) نزد ایشان پذیرفته نبوده است (برای نمونه نک: بقلی شیرازی، ۲۰۰۸:

ج ۱، ۱۲۷، ۱۷۴، ۲۱۷ و ۴۶۶؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۹؛ کبری، ۱۴۲۶: ۲۴۴؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۹؛ تلمسانی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۱۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ۲۸۰؛ سمنانی، ۱۳۸۳: ۱۲۰؛ فناری، ۲۰۱۰: ۲۶۸).

در درستی آزمایی انتساب این متن و مانده‌های آن به پیشوایان دینی باید گفت جست‌وجو در منابع حدیثی شیعه و سنی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این متون در این منابع به‌عنوان حدیث پیشوایان گزارش نشده و انتساب‌های ادعا شده نادرست و بدون مدرک است.

### ۳. بررسی برداشت‌های عرفا از این روایت

#### ۳-۱. سیر تاریخی برداشت‌های عرفا

در کتاب اخبار الحلاج آمده است: «عن الشيخ ابراهيم بن عمران النيلي أنه قال: سمعت الحلاج يقول: النقطة أصل كل خط، و الخط كله نقط مجتمعة. فلا غنى (للخط) عن النقطة، و لا للنقطة عن الخط. و كل خط مستقيم او منحرف فهو متحرك عن النقطة بعينها. و كل ما يقع عليه بصر احد فهو نقطة بين نقطتين. و هذا دليل على تجلّي الحق من كل ما يشاهد و ترائيه عن كل ما يعاين. و من هذا قلت: ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله فيه» (ماسینیون، ۲۰۰۶: ۲۰).

در این سخنان - گرچه احتمالاً دچار تصحیفاتی شده است - می‌توان رد پای وحدت وجود و سریان وجود خدا در همه چیز را دید. اگر نسبت این سخنان به حلاج (م ۳۰۹ ق) ثابت باشد، باید او را اولین صوفی دانست که این سخن (ما رأیت شیئا الا و رأیت الله فيه) را گفته و آن را از انشائات خود دانسته است.

کلاباذی (م ۳۸۰ ق) در کتاب *التعرف* در شرح جمله‌ای از جنید، معرفت به خدا را دو نوع می‌داند: معرفت استدلالی عوام به خدا از طریق مشاهده موجودات، و معرفتی که خدا در قلب خواص ایجاد می‌کند: «قال الجنيد: المعرفة معرفتان معرفة تعرف، و معرفة تعریف، معنى التعرف: أن يعرفهم الله عز و جل نفسه و يعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام: لا أحبُّ الأفلين. و معنى التعريف أن يريهم آثار قدرته فى الأفق



و الأنفس، ثم يحدث فيهم لطفًا: تدلهم الأشياء أن لها صانعا، و هذه معرفة عامة المؤمنين، و الأولى معرفة الخواص. و كلّ لم يعرفه في الحقيقة إلا به. و هذا كما قال محمد بن واسع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله فيه. و قال غيره: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله» (کلاباذی، ۱۹۳۳: ۳۸).

به نظر می‌رسد او عبارت «... و رأيت الله فيه» را برای اشاره به معرفت استدلالی عوام و جمله «... رأيت الله قبله» را اشاره به معرفت خواص دانسته است. بخاری نیز در شرح التعرف همین برداشت را از سخن کلاباذی دارد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۵۳). این مطلب کلاباذی به این مقداری که در اینجا توضیح داده صراحتی در وحدت وجود ندارد و تفسیرهای دیگری را نیز برمی‌تابد.

هجویری (م ۴۶۵ ق) برداشت حلولی از متن «... و رأيت الله فيه» را تخطئه کرده و آن را به شهود صفات خدا در همه چیز معنا می‌کند که بر اثر غلبه شوق، بر سالک پدید می‌آید. او می‌نویسد: «کروهی را از مشایخ مقدم دیده اندرین طریقت بهره تمام داشت رض و اندر حقایق انفاسی عالی و اشارتی کامل از وی آمدست کی [یعنی که] گفت [گ را ک می‌نوشتند] ما رأيت شيئا ألاً و رأيت الله فيه هیچ چیزی ندیدم که نه حق را اندر آن بدیدم و این مقام مشاهدت باشد که بنده اندر غلبه دوستی فاعل بدرجتي رسد کی اندر فعل وی نکرد فعل نبیند جمله فاعل بیند چنانک کسی اندر صورتی نکرد مصور بیند و حقیقت این بقول خلیل عم بازکردد کی ماه و آفتاب و ستاره را گفت هذا ربّي و آن اندر حال غلبه شوق بود کی هرچه می‌دید جمله به صفت محبوب خود می‌دید ازیراک چون دوستان نگاه کنند عالمی را بینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی و وجود این در جنب قدرت فاعل آن متلاشی و اندر ذلّ کن وی ناچیز بچشم اشتیاق اندر آن نکردند مقهور نبینند قاهر بینند مفعول نبینند فاعل بینند مخلوق نبینند خالق بینند و این اندر باب المشاهدات بیاریم ان شاء الله تعالی و اینجا مر کروهی را غلطی می‌افتد که کوبند گفتست آن مرد کی رأيت الله فيه این مکان و تجزیت و حلول اقتضا کند و این کفر محض باشد از آنچه مکان جنس متمکن بود اگر تقدیر کند کسی

کی مکان مخلوقست باید کی متمکن نیز مخلوق باشد و اگر تقدیر کند که متمکن قدیمست باید که مکان نیز قدیم بود و بدین قول دو فساد حاصل آید یا خلق را قدیم باید گفت و یا خالق را محدث و این هر دو کفر باشد پس این رؤیت او اندر چیزها بمعنی آیات و دلایل و براهین وی بود اندر چیزها تا بدان معنی کی اوّل گفتیم...» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۱۱-۱۱۲).

به نظر می‌رسد اولین تفسیر صریح وحدت وجودی از جمله «...رأیت الله قبله» را ابن عربی (م ۶۳۸ ق) بیان داشته است. او نوشته است: «فإن الحق هو المشهود بكل عين في نفس الأمر ولا يعلم ذلك إلا أحاد من أهل الله و هو مثل قول الصديق ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله فعرفته فإذا ظهر ذلك الشيء لعينه المقيد و قد رأى الله قبله ميزه في ذلك الشيء و علم إن ذلك الشيء ملبس من ملابس الحق ظهر فيه للزينة فتلك زينة الله التي تزين بها لعباده هذا مقام الصديق فلا يتميز أهل الله من غيرهم إلا بالعلم بذلك» (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۱۴۷).

می‌گوید: خدا به صورت اشیاء ظاهر شده است و به واسطه هر چیزی مشاهده می‌شود ولی تنها معدودی از اهل الله این را می‌دانند و ابوبکر یکی از آنهاست که گفت هیچ چیزی را ندیدم مگر آنکه پیش از آن خدا را دیدم پس او را شناختم. و می‌گوید: هر موجودی در واقع جز لباسی نیست که خدا در آن لباس در آید و اینچنین خدا خود را برای بندگانش زینت می‌کند.

ابن سبعین (م ۶۶۹ ق) اما کسی را واصل به درجه نهایت وحدت وجود می‌داند که اصلاً چیزی جز خدا نبیند و بگوید: ما رأیت شیئاً سوی الله. در نظر او کسانی که چیزی را می‌بینند و خدا را در آن یا با آن یا بعد از آن یا قبل از آن می‌بینند در مرحله‌ای پیش از این مرحله هستند هرچند خود این‌ها درجاتشان متفاوت است و به ترتیب، بالاترین آن‌ها کسانی هستند که خدا را قبل از هر چیز می‌بینند، دوم کسانی که خدا را در هر چیز یا نزد آن یا همراه آن می‌بینند و پایین‌ترین درجه کسانی‌اند که خدا را بعد از هر چیز می‌بینند که این‌ها همان اهل استدلال هستند که از وجود

موجودات بر وجود خدا استدلال می‌کنند (ابن سبعین، ۱۴۲۸: ۲۲).

عزیزالدین نسفی (م ۶۸۶ ق) این متن را (با واژه‌های فیه، معه، و قبله در انتهای آن) اشاره به همراهی خدا با عالم هستی می‌داند. او می‌نویسد: «بدان که بعضی از خاص الخاص اهل شریعت گفتند که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه و بعضی معه گفتند که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله معه و بعضی گفتند که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله. و مراد ایشان از این جمله معیت خدای است با عالم. و معیت خدای با عالم نه چنان است که معیت جسم با جسم و نه چنان است که معیت عرض با جسم و نه چنان است که معیت عرض با روح با جسم. و چون دانستی که خدای عالم، حقیقی است و جان عالم است، اکنون بدان که این حقیقت را نسبت به بعضی طبیعت و نسبت به بعضی روح و نسبت به بعضی عقل می‌گویند و نسبت به کل، نور می‌خوانند و این نور منبسط را طایفه‌ای موجود حقیقی و طایفه‌ای نور حقیقی و طایفه‌ای الله و طایفه‌ای خدای می‌گویند» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۹-۱۶۰).

مولوی (م ۶۷۲ ق) نیز با تفسیری وحدت‌گرایانه در جواب این اشکال که خدا را در چیزی دیدن مستلزم مظلوف واقع شدن خدا در ظرف اشیاء است، اساساً منکر دوگانگی مظلوف و ظرف (خدا و خلق) شده است: «منقول است که روزی حضرت مولانا در سماع تواجد عظیم نموده حالات بی‌نهایت کرد و در اثنای آن حالت فرمود که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه؛ از ناگاه درویشی صاحب دل نعره‌زنان پیش آمد که هرچند که گستاخیست، اما بر مستان نگیرند، این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جائز نیست که او در ظرف باشد یا در عالم ظرفی باشد که او مظلوف آن ظرف شود، نقض لازم آید که چیزی برو محیط شود و خدا داخل چیزی و چیزی باشد؛ حضرت مولانا فرمود که اگر تو مستی، ما مست هشیاریم؛ چه اگر این سخن کامل و تمام نبودی ما این نمی‌گفتیم؛ آری نقض وقتی لازم آید که ظرف غیر مظلوف باشد و ظرف و مظلوف دو چیز باشند؛ چنانکه عالم صفات ظرف

عالم ذات شده است و هر دو یک چیزند، لا غیر؛ اما این که دو می‌نمایند چون فی الحقیقه یکی است کی نقض لازم آید...» (افلاکی، ۱۹۵۹: ۱۱۰).

نتیجه سخن مولوی آن است که «خدا را در همه چیز دیدم» در حقیقت یعنی «خدا را همه چیز دیدم یا همه چیز را خدا دیدم».

سید حیدر آملی (م قرن ۸) نیز به همین نتیجه مولوی اشاره دارد: «و قال: من رآنی فقد رأى الحقّ. و قال غیره: ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله فیہ قبله. و قال أمير المؤمنین علیه السلام: مع کلّ شیء لا بمقارنۀ و غیر کلّ شیء لا بمزایلة. لیعلم أنّ المقارنۀ یكون بین الشیئین أو بین الجسمین و لیس هناك فی الحقیقۀ إلّا شیء واحد فكیف یتصوّر المقارنۀ بین الشیء و نفسه، كذلك المزایلة فإنّ المزایلة هی إزالة الشیء عن شیء آخر و لیس هناك شیئان حتّی یتصوّر هذا فلا یزول الشیء عن نفسه أصلا» (آملی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۵۲۴-۵۲۵).

پیامبر(ص) فرموده است: هر کس مرا دید خدا را دیده است و غیر از آن حضرت گفته‌اند: چیزی را ندیدم جز آنکه خدا را پیش از او دیدم. و امیر مؤمنان فرموده است: با هر چیز است نه با نزدیکی و غیر از هر چیز است نه با دوری. این سخن حضرت برای آن است که دانسته شود نزدیکی تنها بین دو چیز معنا دارد در حالی که در اینجا ما اصلا دو چیز نداریم بلکه یک چیز است [که همان خداست] و چگونه می‌توان نزدیکی یک چیز را به خودش تصور کرد؟! همچنین است درباره «دوری» چراکه دوری یعنی جدایی چیزی از چیز دیگر و در اینجا دو چیز نداریم و جدایی چیزی از خودش قابل تصور و معقول نیست.

جامی (م ۸۹۸ ق) نیز این بیت از عراقی را که گفته است:

به هر چه می‌نگرم صورت تو می‌بینم از آن میان همه در چشم من تو می‌آیی

ناظر به جمله «ما رأیت شیئا إلّا رأیت الله فیہ»، دانسته است (جامی، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) نیز در همین راستا می‌نویسد: «اما به اعتبار تجلی در مظاهر اسما و صفات، در هر موجودی رویی دارد و در هر مرآتیی جلوه می‌نماید:

«فَأَيْنَمَا تُوْكَوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»، و لو أنکم أدلیتم بحبل إلى الأرض السفلی لهبط علی الله و این تجلی همه را هست، لیکن خواص می‌دانند که چه می‌بینند و لهذا می‌گویند: ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله قبله أو معه.

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید و عوام نمی‌دانند که چه می‌بینند: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۵).

سید محمدحسین حسینی تهرانی (م ۱۴۱۶ق) نیز ضمن اینکه عبارت «ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله قَبْلَهُ» را حدیثی از اهل بیت فرض کرده آن را از جمله دلایل عدم موجودیت چیزی جز ذات خداوند گرفته است. او می‌گوید: «قوله عليه السلام: ما رأیت شیئاً، إلّا و رأیت الله قَبْلَهُ، و قوله عليه السلام... دلالت دارند بر آنکه وجود اقدس حق متعال صرف الحقیقه است؛ و لا یعزب عن وجوده شیء، زیرا که اگر با وجود او وجودی فرض شود؛ بر وجودش عدّ و شمارش عارض می‌شود. و این یکی، و آن دیگری دومی شود؛ و تبدیل به وحدت عددی می‌گردد. و بناءً علی هذا با وجود حق سبحانه وجودی را نمی‌توانیم تصور کنیم مگر آنکه در ذات خود به وجود او قائم باشد...» (حسینی تهرانی، ۱۴۱۷: ۳۱۰-۳۱۱).

حسن حسن زاده آملی نیز ضمن شرح کامل معنای وحدت وجود، روایت مورد نظر را به نقل از امام علی(ع) به عنوان دلیلی بر تأیید آن می‌آورد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۴، ۲۴۶).

### ۲-۳. شناخت نظریه وحدت وجود

در اینجا برای فهم بهتر منظور عرفا از نظریه وحدت وجود و برداشت آن‌ها از متن مورد بحث، به بررسی بیشتر این نظریه با ارائه شواهدی روشن از اهل عرفان می‌پردازیم:

وحدت وجود از نظر لغت معنای روشنی دارد که می‌تواند به «یکی بودن وجود/هستی» ترجمه شود. این نظریه در عالم اسلامی توسط عرفا برای تبیین رابطه

خدا و سایر موجودات (ما سوی الله) مطرح شده است. اینکه ریشه‌های این نظریه به چه سرزمین‌ها و فرهنگ‌هایی برمی‌گردد مورد بحث این نوشتار نیست. این نظریه می‌گوید: وجود در سراسر عالم هستی یکی است که همان خداست و وجودی جز خدا در هستی نیست و آنچه از موجودات دیگر - در نگاه سطحی - به‌عنوان غیر خدا وجود دارند از منظر عمیق عرفانی همان ذات خداست که به این صورت‌ها نمود و ظهور پیدا کرده است.

ملاصدرا در اسفار می‌نویسد: وجود، حقیقت واحدی است که عین حق می‌باشد و ماهیات و اعیان امکانی دارای وجود حقیقی نیستند... و آن چیزی که در همه مظاهر و ماهیات ظاهر، و در همه شئون و تعینات مشهود و آشکار است چیزی جز حقیقت وجود نبوده، بلکه چیزی جز وجود حق به حسب تفاوت مظاهر و تعدد شئون و تکثر حیثیات آن نمی‌باشد... بلکه ازلاً و ابداً ممکنات ذاتشان باطل و ماهیتشان هالک است، و آنچه پیوسته و دائماً موجود است همان ذات حق است... بنابراین حقیقت آنچه اهل کشف و شهود بر آن اتفاق دارند ظاهر می‌شود که می‌گویند ماهیات امکانی اموری عدمی و غیرموجودند... به این معنا که آنها اصلاً موجود نیستند نه در حد نفس خود و به حسب ذاتشان، و نه به حسب واقع (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۳۹-۳۴۲).

و نیز می‌نویسد: «إنَّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فardاً هو الحقیقة و الباقی شئونه، و هو الذات و غیره أسماؤه و نعوته، و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه، و هو الموجود و ما ورائه جهاته و حیثیاته...» (همان: ج ۲، ۳۰۰-۳۰۱).

همانا جمیع موجودات را ریشه و اصل واحدی است که واقعیت تنها همان است و بقیه همه شئون آن‌اند، تنها او حقیقت است و غیر او اسما و اوصاف او می‌باشند، اصل اوست و ماسوای او صورت‌ها و شئون اویند، موجود تنها اوست و غیر از آن همه جهات و حیثیات اویند...

باید دانست اینکه عرفاً نظریه حلول و اتحاد را تخطئه می‌کنند نه از جهت تنزیه خداوند از سنخیت با مخلوقاتش، بلکه از این جهت است که در نظر ایشان اصلاً

چیزی غیر خدا وجود ندارد که خدا بخواهد در آن حلول کند یا با آن متحد شود.  
محمود شبستری در گلشن راز که از مهم‌ترین منظومه‌های عرفانی در نزد این طایفه  
است در همین باره سروده:

بجز حق کیست تا گوید انا الحقّ	أنا الحقّ کشف اسرار است مطلق
یقین داند که هستی جز یکی نیست	هر آن‌کس را که اندر دل شکی نیست
در آن حضرت من و ما و تویی نیست	جناب حضرت حق را دویی نیست
که در وحدت نباشد هیچ تمییز	من و ما و تو و او هست یک چیز
که در وحدت دویی عین ضلال است	حلول و اتحاد اینجا محال است
ولی وحدت همه از سیر خیزد	حلول و اتحاد از غیر خیزد

(شبستری، ۱۳۸۲: ۵۱)

عطار هم می‌گوید:

لیک وحدت است به تکرار آمده	اینجا حلول، کفر بود اتحاد هم
کز عکس او دو گون پرانوار آمده	این را مثال هست بعینه یک آفتاب

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۸۱۸)

مولوی نیز مثنوی خود را منادی وحدت می‌داند:

مثنوی ما دکان وحدت است	غیر وحدت هرچه بینی آن بت است
------------------------	------------------------------

(مولوی بلخی، ۱۳۷۳: ۸۷۵)

و برای نمونه در راستای این وحدت می‌سراید:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای برون از وهم‌ها و از بیش بیش

(همان: ۱۶۴)

اینکه مولوی اول می‌گوید خدا گاه خورشید است و گاه دریا اما در بیت دوم  
می‌گوید خدا نه آن است و نه این، مربوط به دو نگاه اطلاق و تقییدی است؛ بدین  
شرح که عرفا خدا را وجود مطلق در نظر می‌گیرند که در قالب تقییدات و تعینات به

صورت‌هایی (خورشید و دریا و...) ظاهر می‌گردد؛ حال اگر خدا را به لحاظ اطلاقش بنگریم هیچ‌یک از این صورت‌ها به تنهایی نیست. اما اگر خدا را به لحاظ تعینش بنگریم این صورت‌ها جز خدا چیزی نیستند.

به عبارت دیگر، یک حقیقت بیشتر نداریم که اگر به اعتبار اطلاقش لحاظ شود خداست و اگر به اعتبار تقییدش لحاظ شود، موجودات دیگر است. موجوداتی که چیزی جز او نیستند گرچه هر یک به تنهایی همه او نیستند.

مثال دریا و امواج نیز در تبیین این مطلب راهگشاست: «امواج دریا تطورات شئون و شکن‌های آب دریايند. هر موجی، آب متشأن به شکن و حدی است و این امواج را استقلال وجودی نیست اگرچه هیچ‌یک دریا نیستند لیک جدای از دریا هم نیستند. ذات آب با شکن خاصی موجی است و این موج یکی از اسماء است. و موجی دیگر اسمی دیگر است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۸۰).

همچنین گاهی تعبیر «نامتناهی و متناهی» یا «نامحدود و محدود» – به‌ویژه در میان متأخران – به‌جای «اطلاق و تقیید» به کار می‌رود؛ می‌گویند خداوند موجودی نامتناهی و بدون حد است که تمام دار هستی را فرا گرفته است و بنابراین وجود دیگری غیر از او نمی‌تواند وجود داشته باشد و آنچه به‌عنوان مخلوقات به نظر می‌آید، در واقع حدودی است که بر همان موجود نامحدود اعتبار می‌شود همچون دریایی بی‌نهایت که موج‌ها حدود وجودی آن هستند و چیزی غیر از آن نیستند.

یکی از معاصران می‌نویسد: «لیس الموجود الأزلی إلّا واحداً مطلقاً غیر محدود، فلا غیر هناك حتی تباین معه، إذ لا مجال للغير فی تجاه الموجود الغير المتناهی» (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۴۶)؛ موجود ازلی جز واحد مطلق نامتناهی نیست، پس غیر از او چیزی وجود ندارد که از او تمایز داشته باشد، زیرا در مقابل موجود بی‌انتهای، مجال برای وجود غیر او باقی نمی‌ماند.

و نیز: «إنَّ غیر المتناهی قد ملأ الوجود کله... فأین المجال لفرض غیره» (همان: ۳۶)؛ نامتناهی تمام هستی را پر کرده است... پس دیگر چگونه می‌توان غیر از او را تصور کرد؟! عطار نیشابوری می‌گوید:



ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟  
هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی  
چون تویی بی‌حدّ و غایت جز تو چیست؟  
چون به سر ناید کجا ماند یکی  
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: ۱۸)

می‌گوید چون بی‌نهایت در جایی و حدی تمام نمی‌شود، پس هیچ چیزی از او بیرون نیست.

گاهی نیز تعبیر «مرتبه بالا و پایین» به کار می‌رود. یک وجود واحد است که در هر مرتبه‌ای به یک عنوان خاص اعتبار می‌شود: «حقّ سبحانه و تعالی، خالق است در مرتبه عالی و مخلوق است در مرتبه دانی. امر است در مقام بالا، مأمور است در مقام پایین. راحم است در افق مبین، مرحوم است در نشئه أسفل السافلین» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۲۲۲).

بنابراین در نظریه وحدت وجود، وجودی نامتناهی که ذاتش از ملک تا ملکوت و از عبودیت تا الوهیت را در بر گرفته و همان خداست، در مراتب و صورت‌های گوناگون ظاهر شده است.

ابن عربی پس از بیان مثال نفس انسانی و قوای او و اینکه این نفس انسان است که در قوای مختلف ظاهر می‌شود، می‌گوید خدا هم همین گونه است: «و هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الأفلاك و الأملاك فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۴۵۹)؛ به همین گونه خدا را در صورت معادن، گیاهان، حیوانات، افلاک و فرشتگان می‌یابی. پس منزّه است کسی که موجودات را ظاهر گردانید درحالی‌که او عین همین موجودات است.

شارح آثار او، قیصری نیز می‌گوید: «...ان لكل شیء، جماداً كان أو حیواناً، حیاة و علماً و نطقاً و إرادة، و غیرها مما یلزم الذات الالهیة، لأنها هی الظاهرة بصور الجماد و الحيوان» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲۶)؛ ... هر چیزی چه جماد باشد چه حیوان، دارای حیات و علم و نطق و اراده و چیزهای دیگری است که لازمه ذات الهی است زیرا ذات الهی است که به صورت جماد و حیوان ظاهر شده است.

باید توجه داشت هرگز نمی‌توان با این همه تصریحات اهل عرفان سخن ایشان در

باب وحدت وجود را حمل بر مجاز کرد به این معنا که وجود مخلوقات در مقابل وجود خدا چیزی به حساب نمی‌آید نه اینکه حقیقتاً وجود نداشته باشند و همان ذات خدا باشند که به این صورت نمود پیدا کرده است. این مجازگویی مدعای نظریه وحدت وجود نیست. یکی از معاصران در این باره می‌نویسد: «معنای وحدت وجود این است که در عالم یک حقیقت موجود است و آن خداست، و موجودات دیگر قابل اینکه به آن‌ها چیز گفته شود نیستند. گاهی مجازاً و گاهی حقیقت این بیان در عرف و استعمال گفته می‌شود مثل اینکه جبرئیل فریاد زد: "لا فتی إنا علی، لا سیف، إنا ذو الفقار"؛ یعنی در عالم یک جوانمرد پیدا نمی‌شود مگر علی، و یک شمشیر نیست مگر ذوالفقار. با اینکه در ظاهر این سخن غلط به نظر می‌آید؛ چون مرد جوان در عالم بسیار است و شمشیر هم زیاد است، ولی چون گوینده می‌خواهد علی و ذوالفقار را بزرگ کند می‌گوید در مقابل علی هیچ‌کس جوانمرد نیست، یا اگر ذوالفقار شمشیر است شمشیرهای دیگر آهن پاره است. هلو هلوی مشهد، آب آب شاه، سیب سیب دماوند، به به اصفهان به‌های دیگر به نیست، با اینکه به‌های دیگر هم به است، و لیکن به خوبی به اصفهان نیست. در این صورت ممکن است شخصی بگوید: موجود در عالم یکی است آن هم خداست این‌ها دیگر موجود نیست؛ زیرا موجود آن است که اثر داشته و کار از او ساخته باشد. وقتی مقایسه کنیم می‌بینیم که موجودات دیگر کاری نمی‌توانند بکنند مگر به اذن خدا، حتی من که سخن بگویم یا چیز بنویسم به قدرت و توانایی است که خدا عطا کرده، و مردی که غذا می‌خورد و راه می‌رود و کسب می‌کند و کارهای دیگر به اذن و اراده خداست، و با اینکه به اذن و اراده حق است هیچ‌کار از ما بر نمی‌آید جز کارهای معدودی؛ اما اثر وجودی حضرت حق بسیار است چنان‌که آسمان‌ها و زمین و کواکب و کوه‌ها را آفریده، و شب و روز را تغییر می‌دهد و می‌برد و می‌آورد، آسمان و خورشید به این بزرگی را در گردش آورده، مردم را روزی می‌دهد حیات می‌دهد، آسمان و زمین را نگاهداری می‌کند، و هکذا سایر امور که خداوند به قدرت کامله خود انجام می‌دهد، صحیح است بگوییم: او حقیقت موجود است و

سایرین وجود ندارند و هیچ‌اند...

این معنی تا اندازه‌ای بد نیست و صحیح است ولی شبهه‌هایی که ما ذکر کردیم تمام مجازی بودند... و لیکن دربارهٔ حق تعالی که موجود حقیقت اوست و دیگران نیستند یک نوع حقیقت است؛ یعنی در نظر دقیق عرفانی و برهانی باریک که منور به نور بصیرت باشد حقیقت غیر خدا در عالم هیچ نیست، اگرچه به نظر اهل ظاهر موجودات عدیده به نظر می‌آید و این سخن را مجاز می‌پندارند، ولیکن اهل معرفت هیچ چیز را نمی‌بینند جز خدا...» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۴، ۲۴۴-۲۴۶).

ضمن اینکه اگر منظور از وحدت وجود این معانی مجازی بود، دیگر نظریه‌ای در مقابل نظریهٔ متکلمان و فقها نبود و این همه جدال و تخطئه از دو طرف معنایی نداشت؛ زیرا این‌گونه معانی را همه اهل ادیان قبول دارند. همگان معترف‌اند که وجود مخلوق در مقابل قدرت خالقش چیزی به حساب نمی‌آید، استقلالی ندارد تحت حاکمیت و ارادهٔ خالقش است و معتقداتی از این دست مورد اتفاق است، اما می‌بینیم که نزاع بر سر مطلبی بالاتر از این است. نزاعی که به نقل جلال‌الدین همایی از استادانش بر سر یک «حرف» است: «خدا رحمت کند استاد ماضی ما [مرحوم آقا شیخ محمد خراسانی] و باقی و مؤید و منصور بدارد حضرت استاد حاضر زنده ما [علامه العلماء حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی] دامت برکاته العالیه را که از هر دو شنیده‌ام که فرمودند همهٔ نزاع‌ها و قیل و قال‌ها و جنگ و جدال‌های علمی و مذهبی عرفا و متشرعان، بر سر یک کلمهٔ «از» است؛ که بگوییم «عالم همه اوست»، یا بگوییم «عالم همه از اوست»؛ عارف صوفی جمله اول را و اهل ظاهر جمله دوم را می‌گویند» (همایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۰۶).

محمدتقی جعفری می‌نویسد: «اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب‌های بیجا را کنار بگذاریم و از دریچهٔ بی‌غرض خود حقیقت مقصود را بررسی کنیم، در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد... و حاصل مقصود را با دو کلمه بیان می‌کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین

خداست. یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم» (جعفری، ۱۳۳۷: ۷۲).

با توجه به متون بالا به نظر می‌رسد معنا و مدعای «وحدت وجود» در واقع همان «وحدت موجود» است. و این دو اصطلاح به یک معنا برگشت می‌کنند. از این‌روست که می‌بینیم برخی از اهل فن دقیقاً همان مضمون تکرار شده در گزارشات بالا را به‌عنوان تعریف «وحدت موجود» ذکر کرده است: «وحدت موجود عرفا و صوفیه که از بعض جهات با مسئله "اشتراک معنوی وجود" فلاسفه مرتبط می‌شود، این است که مفهوم هستی یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد، و در سرتاپای عالم وجود یک موجود بیشتر نیست که در آئینه‌های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه‌گر و نمودار شده است؛ و هر چه جز یکی ببیند و توهم کند؛ از قبیل دویینی چشم‌احول است» (همایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۰۵).

با وجود این شواهد فراوان و آشکار دیگر نمی‌توان برداشت عرفا از متن مورد بحث و منظور عرفا از «دیدن خدا در هر چیز یا پیش از هر چیز» را به معانی مجازی همچون دیدن آثار علم و حکمت و قدرت خدا در مخلوقاتش تأویل برد و تجلی ذات خدا را در پهنه هستی که جز هستی خودش نیست - از منظر ایشان - به تجلی فعل خدا در آثار و مصنوعاتش برگرداند.

### ۳-۳. نقد و بررسی برداشت وحدت وجودی از روایت

با چشم‌پوشی از آنکه این متن در اشکال متفاوتش گفته چه کسی باشد، و با گذشتن از همه دلایل عقلی و نقلی در نقد وحدت وجود، به نظر می‌رسد متن مورد نظر بر اساس قواعد فهم عرفی تفسیر متن نیز دلالت صریح و بدون رقیبی بر نظریه وحدت وجود ندارد بلکه ظاهراً اثبات دوگانگی بین خدا و اشیاء است؛ همان دوگانگی که در نقطه نظر نهایی وحدت وجود نفی می‌شود و شواهد آن در بالا گذشت.

با این حال برداشت وحدت وجودی از برخی شکل‌های این متن چندان هم دور نیست. در اینجا به تفکیک شکل‌های متفاوت این متن بر اساس واژه انتهایی، به بررسی معانی قابل حمل بر آنها می‌پردازیم:

### ۳-۳-۱. ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله فیہ

از این جمله نوعی برداشت حلولی و اتحادی شده است؛ چنان‌که از حلاج گذشت. به نظر می‌رسد با حمل الفاظ این جمله بر معانی ظاهریشان، این برداشت دور از انتظار نیست اما می‌توان گفت گویندهٔ این سخن معنایی کنایی از آن منظور داشته و خواسته است بگوید: هر چیزی را که می‌بینم نشانه‌های قدرت و حکمت و تدبیر خدا - و نه ذات خدا - را در آن می‌بینم. چنان‌که به معمار یک شهر، که به زیبایی آن را طراحی و بنا نهاده است گفته می‌شود: هر جای شهر رفته‌ام شما را آنجا دیدم. یعنی هنر و زیبایی کار شما را دیدم. این‌گونه کاربردهای الفاظ در عرف اهل زبان رایج است.

### ۲-۳-۳. ما رأیت شیئاً إلاً و رأیت الله قبله

دیدیم که ابن عربی برداشتی وحدت وجودی از این جمله داشت بدین بیان که وقتی چیزی را می‌بینیم در حقیقت خدا را پیش از آن چیز دیده‌ایم چون خدا اصل آن چیز است که بدان شکل آشکار شده است و آن چیز جز لباسی برای خدا نیست. فهم این معنا از این متن روشن نیست بلکه معنای روشن‌تر آن است که گفته شود: هر چیز را که دیدم خدا را قبل از آن چیز به‌عنوان آفرینندهٔ آن دیدم. آفریننده‌ای که پیش از آن بوده است.

### ۳-۳-۳. ما رأیت شیئاً إلاً و رأیت الله معه

این تعبیر را نیز همچون جملهٔ بالا می‌توان به معنای ظاهری آن یعنی همراهی ذاتی خدا با موجودات گرفت، اما معنای متداول در عرف معنای کنایی آن است؛ یعنی اراده، تدبیر و علم خدا همراه با موجودات است.

### ۴-۳-۳. ما رأیت شیئاً إلاً و رأیت الله بعده

برخی از صوفیان این جمله را اشاره به معرفت استدلالی دانسته‌اند (ابن سبعین، ۱۴۲۸: ۲۲)؛ یعنی موجودات را می‌بینیم سپس آن‌ها را دلیل بر وجود خدا می‌دانیم و نتیجه می‌گیریم خدا هست. این معنای خوبی است هرچند می‌توان این‌گونه نیز معنا کرد که هر چیز را دیدم خدا را بعد از آن پایدار و باقی دیدم. دانستم آن چیز فانی می‌شود و خدا باقی می‌ماند.

### ۵-۳-۳. ما رأیت شیئاً إلاً و رأیت الله قبله و معه و بعده

معتقد به وحدت وجود می‌تواند این جمله را نیز به معنای وجود بی‌نهایت خدا که همه‌جا را پر کرده و جایی برای وجود غیر خودش باقی نگذاشته است در نظر بگیرد، اما می‌توان گفت معنای روشن‌تر این جمله ترکیب معانی دومی است که برای این عبارات به صورت جداگانه بیان شد. یعنی هر چیز را دیدم خدا را پیش از آن، آفریننده‌اش، و همراه با آن، پرورش‌دهنده‌اش، و پس از آن، باقی دیدم.

#### ۴. نتیجه‌گیری

۱. روایت «ما رأیت شیئا إلا رأیت الله فیه» و مانده‌های آن - با تفاوت در واژه پایانی - در کتب متصوفه، ابتدا به مشایخ صوفیه، به‌خصوص محمد بن واسع و آنگاه در طی زمان به دیگرانی همچون امام علی (ع)، ابوبکر، عمر، عثمان و امام صادق (ع) نسبت داده شده است.

۲. این متن در کتب حدیثی شیعه و سنی روایت نشده است.

۳. برخی از عرفا از این متن و مانده‌های آن برداشتی در جهت تأیید وحدت وجود داشته‌اند که گرچه این برداشت از برخی شکل‌های این متن - بر اساس عبارت پایانی - دور نیست، به نظر می‌رسد برداشت‌های دیگر در عرف اهل زبان ملموس‌تر و رایج‌تر است.

#### منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق و تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم (۱۴۲۸ق)، رسائل ابن سبعین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار الصادر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷ق)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن محیی، عبدالله قطب (۱۳۸۴)، مکاتیب عبدالله قطب، قم: قائم آل محمد (ع).
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور (۱۹۵۹م)، مناقب العارفین، آنکارا: بی‌نا.

- باخرزی، یحیی (۱۳۸۳)، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، تحقیق و تصحیح ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، *عبر العاشقین*، تهران: منوچهری.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۸م)، *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ترمذی، حکیم محمد بن علی (۴۱۳ق)، *ادب النفس*، قاهره، دار المصریة البنانیة.
- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان بن علی (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرین*، تحقیق عبدالحفیظ منصور، قم: بیدار.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، *اشعة اللمعات*، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۳۷)، *مبدأ اعلیٰ*، بی‌جا: چاپخانه حیدری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، *علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیة*، قم: اسراء.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق)، *الاسفار عن رسالة الانوار*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، *الانسان الکامل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۸م)، *الکھف و الرقیم*، بیروت: مکتبة الهلال.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳)، *انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه*، تهران: الف لام میم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *هنر و یک کلمه*، قم: بوستان کتاب.
- حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶ق)، *الله‌شناسی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، *توحید علمی و عینی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، *معادشناسی*، مشهد: ملکوت نور قرآن.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم: پاسدار اسلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *سر الصلاة*، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق)، *شرح دعاء السحر*، قم: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية*، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دایه رازی، نجم‌الدین محمد بن شاهاور (۱۳۲۲ق)، *مرصاد العباد*، تهران: بی‌نا.
- رازی، یحیی بن معاذ (۱۴۲۳ق)، *جواهر التصوف*، قاهره، مکتبة الآداب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، تحقیق و تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۷۶)، *انتھانامه*، تحقیق و تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران:

روزنه.

- (۱۳۶۷)، معارف، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۸۳)، *مصنفات فارسی سمنانی*، تحقیق نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شاذلی، عبدالقادر (۱۴۳۱ق)، *الکواکب الزاهرة*، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- شبستری، محمود (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۴۱۸ق)، *الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسة التاريخ العربی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، ملاصدرا (بی تا)، *ایقاظ النائمین*، مقدمه و تصحیح محسن مویدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهوی، قم: بیدار.
- (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تحقیق و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تحقیق و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی (بابا رکن)، مسعود بن عبدالله (۱۳۵۹)، *نصوص الخصوص فی ترجمة النصوص*، تحقیق و تصحیح رجبعلی مظلومی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر (۱۳۶۳)، *لمعات*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴)، *دیوان عطار*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۳)، *منطق الطیر*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۹۰۵م)، *تذکرة الاولیاء*، لیدن: مطبعة لیدن.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۹۶۲م)، *شکوی الغریب*، پاریس: دار بیلیون.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دار الفکر.
- (۱۳۳۳)، *مکاتیب فارسی غزالی*، به اهتمام عباس اقبال، تهران: کتابفروشی ابن سینا.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۹۸ق)، *مشارق الدراری*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر



تبلیغات اسلامی.

- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأُنس بین المعقول و المشهود، تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن) (۱۴۲۵ق)، انوار الحکمه، مراجعه و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، علم الیقین فی اصول الدین، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل فیض، تحقیق محمد امامی کاشانی / بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۲۰۰۸م)، نحو القلوب، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجف‌قلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۲۰۰۸م)، شرح الاسماء الحسنی، بیروت: مکتبه الهلال.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة، عامر النجار، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- کبری، نجم‌الدین احمد بن عمر (۱۴۲۶ق)، فوائج الجمال و فوائج الجلال، مصر: دار السعاد الصباح.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م)، التعرف لمذهب التصوف، مصر: السعاده.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ، بیروت: الأعلمی.
- لاهیجی، محمد (۱۳۱۲)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، بمبئی: بی‌نا.
- ماسینیون، لوئیس (۲۰۰۶م)، اخبار الحلاج، دمشق: التکوین.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملکی تبریزی، جواد (۱۳۸۵)، رساله لقاءالله، قم: آل علی(ع).
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مهائمی، علاء‌الدین علی بن احمد (۱۴۲۹ق)، مشرع النصوص الی معانی النصوص، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- میبیدی، حسین بن معین‌الدین (۱۳۷۶)، دیوان امام علی(ع)، ترجمه و شرح میبیدی، تهران: میراث مکتوب.

- نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۹ق)، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تحقیق سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵)، *کشف المحجوب*، تهران: طهوری.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، *مولوی‌نامه*، تهران: هما.