



The Idea of the Unity of Existence in the Thought of Sayyed Haydar Amoli (Mystical Monotheism) and Its Comparison with the Views of Allama Majlisi Theologians (Theological Monotheism)

Hadi Vakili 

Assistant Professor and Faculty Member, Department of Comparative Studies of Mysticism, Head of the Research Group on Contemporary Philosophy, and Faculty of Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Maryam Hassaneini* 

PhD student in Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

The issue of the unity of existence is one of the key topics in Islamic theology, mysticism, and philosophy. It is the central subject in mystical thought and one of the most controversial issues in the history of Islamic theology and mysticism, even among Western scholars. Almost all other discussions around mysticism and theology in some way return to this issue. Some theologians, such as Mohammad Taher Qomi and Mirlohi, were fundamentally opposed to the ideas of mystics. On the other hand, scholars like Sayyed Haydar Amoli, Feyz Kashani, and Mulla Sadra sought to use mystical theories in interpreting religious texts. The late Allameh Mohammad Baqir Majlisi adopted a middle-ground approach between these two groups of scholars. In his engagement with the leading figures of mysticism, he accepted their mystical interpretations based on the school of the

The present article is taken from the doctoral thesis of Islamic Mysticism, Azad University, Research Sciences Department.

*Corresponding Author: maryamh1343@gmail.com

How to Cite: Vakili, H., Hassaneini, M. (2024). The Idea of the Unity of Existence in the Thought of Sayyed Haydar Amoli (Mystical Monotheism) and Its Comparison with the Views of Allama Majlisi Theologians (Theological Monotheism). *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 5 (8). 71-98. DOI: 10.22054/jcst.2024.76447.1135

Shiite Imams. This article compares the mystical monotheism of Sayyed Haydar Amoli with the theological monotheism of Allameh Majlisi and attempts to present a coherent and comprehensible understanding of the unity of existence theory.

Keywords: Theoretical Mysticism, Theology, Allameh Majlisi, Sayyed Haydar Amoli, Unity of Existence, Ibn Arab.

1- Introduction

The issue of the unity of existence is considered one of the important issues in the field of theology, mysticism, and Islamic philosophy. It is considered the most central issue in mystical thinking and one of the most controversial issues in the history of Islamic philosophy and mysticism even among Western researchers. And almost all other discussions about mysticism and the word, somehow return to this issue. In all religions, there is a strong feeling and belief in God's glory or might.

Man is nothing in God's presence, he is a sinful and hidden existence from his God, who in his defiled and unforgiven state, deserves the title of "tyranny and ignorance". With this description, it is blasphemy and in fact, pure blasphemy to claim unity in the same sense as one's God. Between God and man, and between God and the world, there is a difference.

2- Discussion

This article has done a comparative study between Seyyed Haider Emali's mystical monotheism and Allameh Majlesi's theological monotheism, and tried to provide a correct and understandable view of the theory of the unity of existence. In this research, the thoughts of the existential unity of Seyyed Haider Amoli have come together, and have been tried to show that Seyyed Haider, a philosopher is a mystic who is included in the religion of unity of existence.

Seyyed Haider in *Jame al-Asrar*, which is one of his oldest and most exquisite works, expressed the unity of mysticism and Shiism, and in the course of the discussion, the truth of monotheism was first discussed. There have been objections to the beliefs of mystics, especially the belief in the unity of existence. Some have even excommunicated mystics for expressing such ideas; because they considered such an opinion to be contradictory to divine teachings.

Majlisi's most important criticism of Muhyiddin Arabi is based on his exaggeration of the theory of the unity of existence. Therefore, according to necessity, at the beginning, the opinions of Allameh Majlisi and other famous theologians against this theory were examined and explained. In this way, it is clear why theologians and jurists, both Islamic and non-Islamic, oppose the theory of the unity of existence. It became clear that the weight of the matter and its lack of clarity and the false expression of some of the ignorance of the

claimants of mysticism and the high acceptance of some minds were among the main reasons for denying this theory.

It is correct that those who do not have knowledge should not comment on such a deep matter, and those who do not understand the meaning of mystics should not accuse them of disbelief and atheism. And it is fair to declare ignorance instead of excommunication and disbelief. A group of theologians such as Mohammad Taher Qomi and Mirlohi were fundamentally opposed to the mystics' thought. On the other hand, scholars such as Seyyed Haider Amoli, Faiz Kashani, and Mulla Sadra sought to use mystical theories in the interpretation of religious texts. The late Allama Muhammad Baqir Majlisi adopted the middle view of two groups of Shia mystics and theologians and in dealing with the thought of the great Islamic mystics, he accepted the principle of their mystical interpretation based on the school of Shia imams.

3. Research Method

This article, with a descriptive, analytical, and library method, has done a comparative study between Seyyed Haider Emali's mystical monotheism and Allameh Majlesi's theological monotheism, and tried to provide a correct and understandable view of the unity of existence theory.

Generally speaking, the criticisms of the opponents of mysticism and the theory of the unity of existence of Ibn Arabi and especially Allameh Majlesi as a representative of the flow of Islamic theology include two parts of mystical opinions, great mystics and common Sufi customs. The sages of Nazari mysticism, from Hallaj to Rumi, are severely criticized by him for their deviations in their beliefs.

Predestination and the elimination of religious duties and religious worship are two important categories in the works of some scholars of theoretical mysticism, which have caused the proponents of this belief and its promoters to be criticized by Majlisi.

By reducing the basis of Islamic mysticism to asceticism, he has applied a reductionist view to Shia mysticism. Based on this, he is not only opposed to the mystical understanding of religious teachings, but as it can be seen from his works, he is willing to interpret the mystical hadiths of Shia imams and Shia teachings, and even he has used some terms of theoretical mysticism.

4- Conclusion

In summary, Amoli, like Ibn Arabi, believes that existence is one and that the multiplicity that is visible is the result of the descent of this existence and its appearance in the levels of universes and worlds, without contradicting what is characterized by unity in be the truth and the essence of its essence. And as it was stated, the late Allameh Muhammad Baqir Majlesi adopted the middle view of two groups of Shia mystics and theologians, and in dealing with the thought of the great Islamic mystics, he accepted the principle of their mystical interpretation based on the school of Shia imams.



پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه

دوره ۵، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۴۰۳، ۷۱-۹۸

jcst.atu.ac.ir

DOI: 10.22054/jcst.2024.76447.1135

اندیشه وحدت وجود نزد سید حیدر آملی (توحید عرفانی) و مقایسه آن با دیدگاه متکلمان علامه مجلسی (توحید کلامی)

استادیار گروه مطالعات تطبیقی عرفان، مدیر گروه پژوهشی حکمت معاصروهیات علمی گروه عرفان اسلامی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد، اسلامی، تهران، ایران

هادی وکیلی ^{ID}

دانشجوی دکترای عرفان اسلامی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد، اسلامی، تهران، ایران

مریم حسینی * ^{ID}

چکیده

مسئله وحدت وجود یکی از مسائل مهم در حوزه کلام و عرفان و فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. و محوری‌ترین مبحث در تفکر عرفانی و یکی از مسائل پر مناقشه و جنجالی در تاریخ کلام و عرفان اسلامی و حتی در میان محققان غربی به شمار می‌رود. و تقریباً همه مباحث دیگر حول عرفان و کلام به نحوی به همین مسئله بازگشت می‌کند. گروهی از متکلمان مانند محمد طاهر قمی و میرلوحی از اساس با اندیشه عرفا مخالف بودند. از طرفی دیگر عالمانی چون سید حیدر آملی و فیض کاشانی و ملاصدرا به دنبال استفاده از نظریه‌های عرفانی در تفسیر متون دینی بودند. مرحوم علامه محمد باقر مجلسی دیدگاه و موضعی میانه دو گروه عالمان اتخاذ نمود. و در برخورد با بزرگان عرفان اندیشه‌های آنان اصل تفسیر عرفانی بر مبنای مکتب امامان شیعه را پذیرفت. در این مقاله میان دیدگاه توحید عرفانی سید حیدر آملی و علامه مجلسی مقایسه صورت گرفته و سعی گردیده دیدگاه صحیح و قابل فهمی از نظریه وحدت وجود ارائه گردد.

کلیدواژه‌ها: عرفان نظری، کلام، علامه مجلسی، سید حیدر آملی، وحدت وجود، ابن عربی.

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته عرفان اسلامی دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات است.

* نویسنده مسئول: maryamh1343@gmail.com

مقدمه

توحید از جمله مباحثی است که از دیرباز در وجوه گوناگون محل اختلاف متکلمان و حکما و عرفای مسلمان قرار گرفته است. تفسیر عرفانی از آموزه‌های شریعت نخستین بار در سده اول هجری توسط گروهی از اندیشمندان مسلمان مطرح گردید عرفان نظری ه مجموعه‌ای از معارف اطلاق می‌گردد که موضوع آن ذات حق یا خداوند و جلوه وی در اسما و صفات و افعال الهی است. (رحیمیان ۱۳۸۸، ص ۸) بر این اساس عرفان نظری یکی از شاخه‌های علوم اسلامی و در شمار معارف نظری است. عرفان عملی عبارت از طی مراحل خاص بر اساس شیوه و برنامه ویژه برای رسیدن به قرب الهی است. این مقاله درصدد بررسی تطبیقی مسئله وحدت وجود و توحید از منظر سید حیدر آملی و علامه مجلسی است و اینکه مرحوم علامه محمدباقر مجلسی دیدگاه میانه دو گروه عارفان و متکلمان شیعه را اتخاذ نموده و در برخورد با اندیشه بزرگان عرفان اسلامی اصل تفسیر عرفانی آنان را بر مبنای مکتب امامان شیعه را پذیرفته است. در ادامه ابتدا به بررسی دیدگاه‌های سید حیدر آملی می‌پردازیم.

توحید عرفانی از منظر سید حیدر آملی

سید حیدر آملی یکی از بزرگ‌ترین افرادی است که ابعاد تصوف و عرفان روحی از ریشه‌های تشیع به‌عنوان مذهب و روحانیت در او گرد آمده است. او فیلسوفی عارف است و به مذهب وحدت وجود معتقد می‌باشد که مبانی آن را از ابن عربی گرفته اولین متن مورد استفاده کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار است که متنی اساسی و جوهری است که سعی کرده در این کتاب ثابت کند که شیعه حقیقی همان صوفی و عارف حقیقی است و بالعکس.

عرفان سید حیدر با فهم عمیق آیات قرآن که کمک آموزه‌های اهل بیت پیامبر و بر اساس توحید شکل گرفته است توحید عرفانی وجود را تنها برای خداوند یکتا ثابت دانسته سایر پدیده‌های عالم را نشانه‌ها و آیات آن می‌داند. برای رسیدن به این عرفان باید عقاید را

با صحت و استحکام قلبی جا داد و با عمل به عبادات اسرار باطنی آن‌ها را مدنظر داشت در این صورت فرد مسلمان می‌تواند با بهره‌مندی از عرفان اسلامی به درک حقیقت هستی برسد و از ثمره دین متعالی و تکامل انسان است استفاده کند اعتقادات اسلامی بر محور شناخت دقیق اصل اول صورت گرفته است که البته در پرتو آن نبوت و معاد نیز نمایان شده‌اند و به تعبیر سید حیدر عرفا شیعیان باطنی و حقیقی هستند زیرا تعالیم جانشینان حقیقی فرا گرفته و در راه آن‌ها حرکت کرده‌اند به عقیده سید حیدر و نگاه به توحید قطعه‌ای مرکزی دیدگاه بنیادین و میراث فلسفی سنتی به شمار می‌رود و هر نوع نظام فکری بزرگ به این موضوع توجه دارد فلسفه اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست علم کلام هم به گونه‌ای دیگر به مباحث وجود خداوند عدل نبوت و معاد پرداخته است اما بیشتر منطبق و زبان متکلمان در میان حقایق توحید به صورت عقلی خالص و به دور از آگاهی درون مطرح شده و شاید یکی از دلایل که عرفان از این علم روگردان شده و به عرفان و تصوف روی آورده نیز همین بوده چون می‌خواستند خود را از حوزه زبان و منطق دور کرده و به حوزه آگاهی درونی پناه ببرند به نظر او میان توحید عوام مجازی و توحید حقیقی بسیار تفاوت است توحید توحید حقیقی را نمی‌توان شرح داد و یا با توضیح به آگاهی خاصی از توحید رسید و باید با تأمل روحی و شعور درونی خود را از دام شرک رها کرد و اعتقاد به توحید باید برخاسته از آگاهی‌های درونی باشد (نص النصوص، ص ۲۱، جلد ۳). او معتقد است سزاوار نیست که در رسیدن به کنه حقیقت توحید طمع داشته باشیم اگر آرزوی رسیدن به آن در خلال عبادات صریح یا از خلال اشاره و تلمیح باشد این امور موجب حجاب در طریق معرفت حقیقی می‌شود (جامع الاسرار، ص ۷ و نص النصوص، ص ۳۶۶). حقیقت به نظر او آن است که منزله از آن است که ادراک عقول به کنه آن برسد مقدس‌تر است از آنکه معرفت افکار بر آن ظفر یابد (نص النصوص، صفحه ۳۴۹). این صورت توحید عبارت است از نفی وجود غیر و اثبات وجود حق از حیث شریعت طریقت و حقیقت یا روش مبدل به یکی شوند یا قرار دادن دو وجود در یک وجود. (جامع الاسرار، ص ۷۶). این سخنان با توحید به شکل عام پیوند دارد. از نظر سید حیدر توحید اصل دین

اسلام محسوب می‌شود. (اسرار الشریعه، صص ۳۶ و ۳۷) و مدارو اساس همه مقامات ظاهری و باطنی و همه کمالات منوط به توحید و مراتب آن بوده و در واقع علم به آن خلاصه همه علوم است (همان ص ۵۰).

بررسی ادعاهای سید حیدر

سید حیدر ۶ دلیل در رابطه با توحید عرفانی مورد نظر خودش ۶ دلیل می‌آورد:

ادعای اول آیه قرآن است قل هو الله احد که حاوی توحید خالص است به حدیث از پیامبر اشاره می‌کند که: اسست سبع السموات و الارضون سبع علی قل هو الله احد یعنی آسمان‌های هفتگانه و زمین‌های هفتگانه بر اساس قل هو الله احد بنا نهاده شده‌اند. (روح البیان، ص ۹۹) قل هو الله امر ذات احدیت است و مظهر تفضیلی اسمایی است و هو در این آیه حقیقت احدیت صرف است یعنی ذات از حیث ذات بدون هیچ اعتبار و هیچ صفتی و الله بدل از هو است و هو اسم همراه با همه صفات که بر الله دلالت دارد که صفاتش عین ذاتش است احد یعنی احدی که کثرتی در آن به هیچ وجهی از وجوه نیست نه اعتباری و نه حقیقتی و حقیقت محض و بدون هیچ شرطی است. (جامع الاسرار، ص ۵۱).

حقیقت محض به هو تعبیر شده سپس اسم الله جانشین آن شده یعنی ذات همراه با همه صفات با آن از احدیت خبر می‌دهد. هیچ چیز با او مجانست و مماثلت. ندارد از دیدگاه آملی این آیه تکریم اساسی را از آن هستی دانسته زیرا اساس وجود است و نه توحید پس این آیه بر توحید و مراتبش مشتمل می‌شود. (همان، ص ۵۳) و از این رو است که این معنی به نظر آملی از سوی خداوند مورد تأکید قرار می‌گیرد هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو به کل شیء علیم و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی داناست (همان صص ۵۶ ۵۷ -سوره حدید، آیه ۳).

اما ادعای دوم که به دلالت فطری اشاره دارد و استنادش به این آیه قرآن است: و لئن سئلتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله. اگر از آن‌ها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و آفتاب و ماه را رام کرده است خواهند گفت

خداوند (عنکبوت، ۶۲) و این اقرار به نظر آملی همان معنای فطری را دارد که خداوند گوید فطرت الله آلتی فطر الناس علیها فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده (روم، ۳۰).

از جمله دلایل این مدعا این آیه است: (تسبیح له السموات السبع والارض ومن فیهن) هفت آسمان و زمین هر چه در آنهاست تسبیحش می کنند. (اسراء، ۴۴) اما تسبیح نیست مگر پس از معرفت حال آنکه معرفت نیست مگر پس از وجود..... پس معرفت فطری و ذاتی در هر چیزی موجود است.....؛ و به باور آملی این گونه معرفت جز به حسب توحید نخواهد بود (جامع الاسرار، ص ۵۸).

اما ادعای سوم اینکه آنچه همه انبیاء و اولیاء یافته اند جز برای اظهار و اشاعه‌ی توحید نبوده است؛ و این آشکارتر از آن است که نیاز به دلیل و استشهاد داشته باشد. زیرا وجدان و ضمیر در این باره داوری می کند. بدین معنی که اگر دعوت به توحید نبود کسی از پیامبران مبعوث نمی شد و فردی از اولیا نیز یافت نمی شد (همان، ص ۶۲).

آنچه به نام صراط مستقیم خوانده می شود در واقع همین اصل توحید است. آملی توحید جامع را مراتب ظاهر و باطن شریعت و حقیقت می شمارد و به آنها نام‌های بسیاری می دهد که همگی از قرآن گرفته وی بزرگداشت شأن و رفعت و منزلت مقام توحید جامع آن را طریق سلیم صراط مستقیم حد اوسط و نزدیک‌ترین راه‌ها، دین قیم، آیین حنیف و طریق انبیا و اولیا و پیروانشان و پل کشیده بر روی جهنم شرک خوانده است (همان صص ۸۸، ۹۲).

و گاه دیگر به شرک جلی اشاره می کند برای وصف چیزی که در مقابل توحید جامع قرار گرفته مقصود از توحید الوهی یا توحید انبیا از آنجا که در غایت ظهور و وضوح است خواندن به نقیض آن یعنی شرک جلی است تا آن را جلا و وضوح بخشد. در حالی که به هر چیزی آگاه است و باور دارند که غیر از او صنم و تندیس هستند؛ اما گروه دوم که طریقتشان با گذشتن از طریق نظر و استدلال اصول می یابد و اثبات این مقام به طریق نظر... به نظر آملی اینان در مقام توحید برهانی هستند و نه عیانی. اینان مرتبه نظر و استدلال را

دارند بر آنان صدق می‌کند که بگوییم حق را به پاره‌ای از وجوه شناخته‌اند. گاه از این توحید به توحید فعلی تعبیر می‌کنند زیرا پیروان آن به فعل فاعل و صنع صانع استدلال می‌کنند..... این رساننده علم آنان است. اینان ظاهری از زندگی دنیا را شناخته‌اند درحالی که از آخرت غافل مانده‌اند (نص النصوص، ص ۳۰۷).

توحید وجودی از دیدگاه سید حیدر توحید اهل طریقت و حقیقت است. یا همان توحید باطن خاص که غایت و منتهای مقصود آن رسیدن خلق به مشاهده وجود مطلق و تهی شدن از مشاهده موجودات کثیر و مقید است. یا اثبات وجود واحد حق واجب بالذات و نفی موجودات کثیر و مقید است. و نفی موجودات ممکن بالذات که در نفس الامر معدوم‌اند..... این توحید مختص به اولیاست (نص النصوص، ص ۳۵، جامع الاسرار، ص ۸۴).

اقسام این توحید به نظر آملی بسیار است: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید فعلی، توحید علمی، عینی، حقی علمی، ذوقی و جامع میان آن دو یعنی جامع میان توحید علمی و توحید ذوقی (نص النصوص، ص ۳۵۹). منظور از توحید ذاتی مشاهده ذات واحد منزّه از جمیع اعتبارات است (همان، ۳۶۷).

و توحید صفاتی مشاهده صفت واحد که در همه موضوعات جاری است و توحید فعلی یعنی تنزه از مشاهده افعال کثیر صادرشده از فاعل واحد.

توحید ذاتی بر دو گونه است: جمعی و تفصیلی. جمعی عبارت است از شهود ذات از آن حیث که ذات است و همچنین شهود ذات از حیث ظهور در صور کمالات و صفاتی نیز عبارت است از علمی و ذوقی. علمی اشاره به آن چیزی است که به علم حقیقی یقین حاصل می‌شود. ذوقی به آن چیزی است که پس از علم با ذوق حاصل می‌شود؛ یعنی پس از بالقوه بالفعل می‌شود و پس از دوری نزدیک. توحید فعلی نیز شامل علمی و ذوقی است. منظور از علمی آن است که با برهان آشکار می‌شود و توحید ذوقی با وجدان. از توحید برای او حقی است که به رحمان اختصاص دارد. سخن ما در اینجا درباره توحید خلق برای حق است. به گمان آملی درواقع غیر از این دو توحید توحید سومی نیست مگر

توحید حق ذات خود را به ذات خود و برای این قسمت در این باب جایی نیست برای اینکه غرض و هدف ما از بیان توحید توحیدی است که به طور کلی مخصوص و متعلق به سالک یا عابد است نه توحیدی که به حق استوار است.

توحید الوهی و توحید وجودی سید حیدر در بیان اقسام توحید و مشخص کردن معنای آن مطابق با رأی اهل شریعت و اهل طریقت و اهل حقیقت در کتاب‌های اسرار الشریعه، جامع‌الاسرار و نص‌النصوص مطالبی را بیان کرده است. گفتیم که توحید از دیدگاه عاملی بر دو گونه است الوهی و وجودی. توحید الوهی از دیدگاه او توحید اهل شریعت است؛ یعنی توحید ظاهر عام و توحید انبیا و معنای آن به صورت خلاصه چنین است: دعوت خلق به عبادت خدای مطلق و تهی شدن از عبادات خدایان کثیر و مقید و یا دعوت خلق به اثبات خدای واحد و نفی خدایان کثیر. دعوت اول در این آیه مجسم شده است: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سوا بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله»: بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست پیروی کنیم. آن که جز خدا را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدای خدا به پرستش نگیرد (آل عمران، ۶۴) و آیه «انما الهکم اله واحد» یعنی «هر آینه خدای شما خدایی یکتاست (کهف، ۱۱۰) دومی یعنی توحید وجودی در این آیه نمودار می‌گردد. «فاعلم انه لا اله الا الله» پس بدان که هیچ خدایی جز الله نیست (محمد، ۱۹). کلمه لا اله الا الله به این معنا، یعنی نفی خدایان کثیر و اثبات خدای واحد (نص‌النصوص، ص ۳۵۵- جامع‌الاسرار، ص ۸۳-۸۴) این توحید همان توحید اهل شریعت است که توحید اهل طریقت نیز شمرده می‌شود و هیچ اختلافی در آن نیست. این توحید بر دو گونه است: گونه‌ای که به ارباب تقلید تعلق می‌گیرد و گونه‌ای که به ارباب نظر و استدلال. تا آنجا که گروه اول باور دارند که: نیست خدایی جز خدای یگانه و او واحدی است که شریکی در الاهیت ندارد و چیزی همانند او نیست؛ و به این آیه تمسک می‌جویند: «لو کان فیها الهه الا الله لفسدتا. اگر در زمین و آسمان خدایی جز الله می‌بود، هر دو تباه می‌شدند (انبیاء، ۲۲)». در حالی که باور دارند او زنده، عالم، قدیر،

سمیع، بصیر، مرید و متکلم است، متعالی در آسمان‌ها و زمین از علم او پنهان نمی‌ماند و به هر چیزی آگاه است و باور دارند که غیر از او صنم و تندیس هستند؛ اما گروه دوم که طریقتشان با گذشتن از طریق نظر و استدلال حصول می‌یابد و اثبات این که خدا واحد است آن‌هم به طریق نظر..... به نظر آملی اینان در مقام توحید برهانی هستند و نه عیانی. اینان مرتبه نظر و استدلال را دارند و بر آنان صدق می‌کند که بگوییم حق را به پاره‌ای از وجوه شناخته‌اند. گاه از این توحید به توحید فعلی تعبیر می‌کنند، زیرا پیروان آن به فعل فاعل و به صنع صانع استدلال می‌کنند.... این رساننده‌ی علم آنان است. اینان ظاهری از زندگی دنیا را شناخته‌اند، درحالی که از آخرت غافل مانده‌اند (نص النصوص، ص ۳۷۰). توحید وجودی از دیدگاه سید حیدر توحید اهل طریقت و حقیقت است. یا همان توحید باطن خاص که غایت و منتهای مقصود آن رسیدن خلق به مشاهده‌ی وجود مطلق و تهی شدن از مشاهده‌ی موجودات کثیر و مقید است. یا اثبات وجود واحد حق واجب بالذات و نفی وجودات کثیر ممکن بالذات که در نفس الامر معدوم‌اند.... این توحید مختص به اولیاست (نص النصوص، ص ۳۵، جامع الاسرار، ص ۸۴)، اقسام این توحید به نظر آملی بسیار است که می‌توان گفت: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید فعلی، توحید علمی، عینی و حقی. توحید علمی، ذوقی و جامع میان آن دو یعنی جامع میان توحید علمی و توحید ذوقی (نص النصوص، ص ۳۵۹)؛ منظور از توحید ذاتی، مشاهده‌ی ذات واحد، منزله از جمیع اعتبارات است (نص النصوص، ص ۳۶۷) و توحید صفاتی، مشاهده صفت واحد که در همه موضوعات جاری است و توحید فعلی یعنی تنزه از مشاهده‌ی افعال کثیر صادرشده از فاعل واحد. توحید ذاتی بر دو گونه است: جمعی و تفصیلی. جمعی عبارت است از شهود ذات از آن حیث که ذات است و هم‌چنین شهود ذات از حیث ظهور در صور کمالات. و صفاتی نیز عبارت است از علمی و ذوقی، علمی اشاره به آن چیزی است که به علم حقیقی یقین حاصل می‌شود و ذوقی اشاره به آن چیزی است که پس از علم با ذوق حاصل می‌شود؛ یعنی «پس از بالقوه بالفعل می‌شود و پس از دوری نزدیک (نص النصوص، ص ۳۶۷، جامع الاسرار، ص ۸۴) توحید فعلی نیز شامل علمی و ذوقی است. منظور از علمی آن

است که با برهان آشکار می‌شود و توحید ذوقی با وجدان. از توحید برای او حقی است که به رحمان اختصاص دارد (نص النصوص، ص ۳۶۸، جامع‌الاسرار، ص ۸۴). سخن ما در اینجا درباره‌ی توحید خلق برای حق است. به گمان آملی پیامبر (ص) به این اقسام چنین اشاره فرموده‌اند: «اعوذ بعفو ک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک: از عقاب تو به عفو پناه می‌برم و از خشم تو به رضای تو پناه می‌برم و از تو به تو پناه می‌برم.» اولی اشاره به توحید فعلی دارد. دومی به توحید وصفی و سومی به توحید ذاتی (نص النصوص، ص ۳۶۸). از آنچه گذشت سزاوار نیست تا توهم شود که دعوت انبیاء تنها محدود به توحید ظاهر بوده است و اینان را حظی از توحید باطن نبوده و به آن فراخوانده‌اند و یا انحصار دعوت انبیاء به توحید باطن و این که اینان حظی از توحید ظاهر نداشتند و آن را منتشر نکردند و به دنبال آن نبودند؛ زیرا: «پیامبران اگرچه به توحید الهی مخصوص بودند و در ظاهر به آن دعوت می‌کردند و مأمور به آن بودند، ولی در باطن راه یافته به توحید وجودی و آمران آن بوده‌اند. حال آنکه هر دو دعوت بر پیامبران واجب بود. اولی، دعوت برای عوام بود و به همین جهت مرتبه‌ی عوام در آن آشکار شد، دومی برای خواص و خاص‌الخاص بود و برای همین مرتبه‌ی آنان در آن رشد و نمو کرد. اولیا اگرچه راه یافته به توحید وجودی در باطن بودند و مأمور به آن، ولی آنان در ظاهر به توحید الوهی فرامی‌خواندند و هدایت‌گر به سوی آن بودند و در این راه از پیامبران پیروی و به راه آنان تأسی می‌کردند. درحالی که دعوت اولیه‌ی آنان، مراعات خواص و خاص‌الخاص و دعوت دوم آنان برای عوام بود (نص النصوص، ص ۳۵۸-جامع‌الاسرار، ص ۸۷-۸۸). پس هر یک از نبی و ولی در دعوتشان جامع مراتب ظاهر و باطن بودند که در اصل حقیقت شرع و اسلام را تشکیل می‌دهند. (همان، ص ۳۵۹) این جامعیت همان توحید حقیقی است (جامع‌الاسرار، ص ۹۰-۹۵)، که به نام صراط مستقیم خوانده می‌شود. آملی توحید جامع را مراتب ظاهر و باطن، شریعت و حقیقت می‌شمارد و به آن‌ها نام‌های بسیاری می‌دهد که همگی از قرآن گرفته است. وی در بزرگداشت شأن و رفعت و منزلت مقام توحید جامع آن را طریق سلیم، صراط مستقیم، حد اوسط و نزدیک‌ترین راه‌ها، دین قیم، آیین حنیف،

طریق انبیاء و اولیاء و پیروانشان و پل کشیده بر روی جهنم شرک خوانده است (همان ص ۸۸-۹۲). او گاه به شرک خفی و گاه دیگر به شرک جلی اشاره می‌کند، برای وصف چیزی که در مقابل توحید جامع قرار گرفته: «مقصود از توحید الوهی یا توحید انبیاء از آنجا که در غایت ظهور و وضوح است، خواندن به نقیض آن یعنی شرک جلی است تا آن را جلاء و وضوح بخشد» (همان ص ۸۶). درحالی که نشانه‌ها و اوصاف «نزد مردم عام و خاص واضح و آشکار است» (نص النصوص، ص ۳۵۶)؛ ولی توحید وجودی یا توحید اولیا از آنجا که در نهایت پوشیدگی است، به نقیض اش که شرک خفی است می‌خواند زیرا که در خفا و پنهان است (جامع الاسرار، ص ۸۶). ولی «نزد عام و نه خاص» (نص النصوص، ص ۳۵۶) و به سبب این خفا در چنین شرکی گرفتار می‌باشد که گفته شده است: خلاصی از آن دشوارترین و بزرگترین و غلیظ‌ترین حجابهاست (جامع الاسرار، ص ۸۵-۸۶، نص النصوص، ص ۳۵۷-۳۵۸) قرآن به پیچیدگی این توحید و طمع کردن به تحصیل آن که در اغلب موارد چیزی جز وهم حاصل نمی‌شود این چنین اشاره کرده: «کسراب بقیعه یحسبه لم یجدہ شیئا» (نور ۳۹) اعمال کافران چون سرابی است در بیابانی تشنه، آبش پندارد و چون بدان نزدیک شود هیچ نیابد. او چندان نظری به تقسیم توحید به این دو نوع ندارد و آن را در این دو محصور نمی‌کند و ادعا دارد که اگر در این نوع محصور بمانیم از هدف خود دور می‌شویم و هدف یکی بیش نیست و آن همانا توحید وجودی و اسرارش می‌باشد؛ و توحید الوهی چیزی جز شرط امکان حصول آن و مقدمه‌ای برای رسیدن به مقصود نخواهد بود. آملی می‌نویسد: «این گمان که توحید الوهی همان توحید ظاهر شریعت است و اساس دعوت انبیاء را تشکیل می‌دهد، به این معنا نیست که هدف از آفرینش تنها همان بوده، بلکه مقصود در نشأه و نیز در جهان آخرت، توحید وجودی است و نه چیز دیگر. این یک اصل است و منظور اصلی در مقام شریعت نیز همین می‌باشد» (جامع الاسرار، ص ۱۰۰). در ادامه دیدگاه علامه مجلسی را بررسی می‌کنیم.

عرفان و علامه مجلسی

مرحوم محمدتقی مجلسی مشهور به مجلسی اول در کنار علمایی چون فیض کاشانی و ملاصدرا با تفکیک نظرات بزرگان عرفان و اعمال صوفیان خانقاهی به تفسیر عرفانی روی آوردند. اهتمام مجلسی اول به شرح نظرات بزرگان عرفان و تلاش برای انطباق آن‌ها با احادیث امامان شیعه سبب طرح اتهام تصوف از سوی برخی از علمای مخالف عرفان به وی شد. فرزند وی محمدباقر مجلسی مشهور به مجلسی دوم پدرش را از اتهام تصوف مبرا دانست و مسلک پدرش را مسلک زهدمی داند. مجلسی در نامه‌ای به ملا خلیل قزوینی مدعی است که کلیت جریان تصوف را نباید نقد کرد و میان صوفیان شیعی و اهل سنت باید تمایز نهاد. علامه مجلسی در آثار مکتوب خود کلیت جریان عرفان و بزرگان آن را به چالش کشید. البته این به معنای مخالفت علامه مجلسی با نگرش عرفانی به آموزه‌های دینی نیست زیرا در آثار علامه مجلسی تفاسیر عرفانی از آموزه‌های شیعی و احادیث امامان شیعه مشاهده می‌شود.

علمای مخالف تصوف در دوره صفویه به دو گروه قابل تقسیم‌اند. گروه اول از اساس با عرفان مخالف بودند. گروهی با صوفیان خانقاهی دکاندار مبارزه می‌کردند اما اصل مفاهیم عرفانی را قبول داشتند و حتی خود واضح برخی نظرات عرفانی بودند. محقق کرکی طاهر قمی و میرلوحی در گروه اول و علمایی چون ملاصدرا و میرفندرسکی و فیض کاشانی در دسته دوم جای می‌گیرند.

اگرچه علامه مجلسی بیشتر حجم انتقادات خود را به تصوف عامیانه مربوط می‌دانست اما عرفان نظری و بزرگان آن‌هم توسط وی به چالش کشیده شده‌اند. در کتاب *عین الحیات* در شرح و تفسیر وصایای پیامبر درباره بزرگان عرفان به‌ویژه محیی‌الدین عربی و مولوی عبارات بسیار تند و گزنده دارد. همان‌طور که می‌دانیم عرفان نظری با تلاش‌های فکری محیی‌الدین عربی انسجام یافت و وی دارای نظام فکری مستقلی در عرفان اسلامی است و میزان تأثیر او تا آنجاست که برخی پژوهشگران با استفاده از شروح و نظریات وی به توضیح

مباحث عرفانی می‌پردازند (پازوکی، ۱۳۸۸، ص ۶۸). مهم‌ترین نقد مجلسی به محیی‌الدین عربی ناظر بر افراط وی در نظریه وحدت وجود است. مجلسی افراط در این عقیده را در گزاره (سبحان من اظهر الاشیا و هو عین‌ها) که در فتوحات مکیه ابن عربی آمده دریافت کرده است (مجلسی، ۱۳۸۲، جلد ۱، صص ۹۳، ۹۴). مجلسی محیی‌الدین عربی را شیعه نمی‌داند و شعار خاتم‌الاولیا بودن محیی‌الدین از سوی مجلسی تفسیر و نقد شده است و معتقد است ابن عربی در آثارش مقام ولایت را از مقام نبوت برتر می‌داند. شرح و تفسیر احادیث اهل بیت در بحارالانوار و دیگر آثار مجلسی سرشار از انتقاد به باورهای صوفیانه است. از طرفی دو رکن عمده باورهای صوفیانه یعنی جبر و تقدیرگرایی و ساقط شدن تکالیف و عبادات از سالکانی که به مراحل بالای طریقت رسیده‌اند نیز از نظر مجلسی نگرش‌هایی باطل و خطرناک برای ایمان مؤمنان است. از طرفی مجلسی به صوفیان بی‌اعتقاد است چون در عرفان برای تبیین مباحث درونی از اصطلاحات ویژه استفاده می‌شود و مجلسی از این اصطلاحات شناخت کافی دارد و معمولاً احادیث روایات معصومین را که مشحون تعبیرات و اصطلاحات صوفیان است نمی‌پذیرد یا با دیده تردید به آن می‌نگرد مانند دعای روز عرفه امام حسین که بخش آخر دعا عبارت انا الفقیر فی غنایی تا پایان دعا را شبیه عبارات صوفیان می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، جلد ۹۵، ص ۲۲۷). از طرفی دیگر مجلسی رسوم و مناسک صوفیان چون پشمینه‌پوشی و رقص و سماع و چله‌نشینی و اذکار خفی و جلی را بدعت دانسته عامل انحراف می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۲، جلد ۲، ص ۴۵۴).

بعضی حتی عرفا را به جهت بیان چنین نظریاتی تکفیر کرده‌اند و چنین عقیده‌ای را متناقض با تعالیم الهی می‌دانستند. به‌عنوان مثال لا اله الا الله را که اولین شعار اسلام است با لا وجود الا الله در تضاد می‌بینند زیرا خدا را مانند بت‌ها و الهه‌ها و معبودهای دیگر نباید پرستش کرد. ولی شعار دوم می‌گوید هرچه هست چه بت چه صنم و چه هر معبود دیگری خداست و غیر از خدا اصولاً چیز دیگری نیست بلکه خدا است که در قالب‌های مختلف پرستیده می‌شود یا اینکه عرفا گفتند: «سبحان من اظهر الاشیا و هو عین‌ها» ایراد گرفتند که مگر می‌شود خدا عین موجودات گردد در حالی که بعضی موجودات پست و کثیف و

آلوده و نجس هستند پس این کلام عین کفر است البته باید گفت یا بعضی از عرفا در میان مقصود خود قصور داشته‌اند و یا بعضی از منتقدان که به معنای کلامشان پی نبرده‌اند و همین مسئله منشأ ایرادات و اشکالات شده سبب داوری‌های ضد و نقیض در مورد عرفا عموماً و ابن عربی خصوصاً شده است.

خلاصه کلام اینکه صوفیه و عرفا به حلول نمودن خدای تعالی در تمام مخلوقات یا اتحادش با آن‌ها اعتقاد دارند در مقام تمثیل موج و دریا و یا شیر و شکر و آب در کوزه و یا شعاع شمس.

آن‌ها معتقدند که لازمه وحدت وجود اتحاد است و علم به حقیقت ذات باطل می‌باشد بدان که رسیدن به کنه حقیقت ذات یا کنه صفات حق تعالی از ذات مقدسش باطل است چنان‌که این اشتباه لازمه اعتقاد کسانی است که می‌گویند وجود و علم و قدرت و حیات در باب خداوند و موجودات دیگر مشترک لفظی است و علامه مجلسی در بیان تعطیل فرموده که تعطیل در ذات حق تعالی یعنی اثبات ذات حق نکردن و تعطیل صفات حق تعالی یعنی اثبات صفات برای خدا نکردن (مرآت العقول، ص ۲۸۲، جلد ۱، کتاب التوحید، باب اطلاق قول بانه شی، ذیل حدیث ۲).

نظر علامه مجلسی این است که وقتی می‌گوییم خداوند موجود است یعنی ثابت و متحقق است و خارجیت دارد نه اینکه ما از این قول هیچ چیزی نفهمیم. البته لازم به تذکر است که قضیه خداوند موجود و متحقق است با قضیه خدا وجود است فرق دارد. در صورت اول خبر از تحقق و ثبوت و بودن و واقعیت داشتن ذات او در خارج می‌دهیم و در صورت دوم از ذات و حقیقت می‌دهیم البته اگر مقصود از قضیه خدا وجود است این باشد که خدا موجود و متحقق است و ثبوت خارجی دارد اشکالی ندارد؛ به عبارت دیگر بحث در مفهوم موجود و وجود یعنی وجود است و وجود دارد را به هر شیء نسبت دهیم معنایش این است که اشیا در مفهوم وجود داشتن و بودن و واقعیت داشتن و نفی عدم و نیستی با هم مشترک باشند نه در مصداق و حقیقت وجود، زیرا ذات حق تعالی هیچ‌گونه اشتراک و سنخیتی با غیر خودش ندارد و بینونیت تامه و جدایی کامل میان او مخلوقاتش می‌باشد. مقصود از عدم

سنخیت و بینوینیت بین خدا و خلقش این است که تمامی مخلوقات الهی حقایقی قابل زیادت و نقصان و عددی و مقداری و محتاج و دارای زمان و مکان و حادث به حدوث حقیقی هستند ولی ذات احدیت بدون جز و کل و مرتبه و فراتر از زمان و مکان است.

پس محال است میان او و مخلوقاتش رابطه تشکیکی وجود داشته باشد چه رسد به عینیت به بیان واضح تر الله موجود خدا موجود است و تحقق دارد مقصود این نیست که خدا وجود و هستی است که هستی را یک امر حقیقی بدانیم و برای خدا ثابت کنیم و برای وجود طرح می کنند و معتقدند که در مقابل اشیا عینیت و تحقق واقعی از آن وجود است. معنای الله موجود این است که خداوند متحقق و موجود است و موجودات مفهومی است انتزاعی که از موجود خارجی انتزاع می شود و در خارج چیزی به نام وجود نیست.

لازم به ذکر است که اتحاد دو معنا دارد یکی شدن و یکی بودن و لازمه وحدت وجود نیز اتحاد است اما به معنای یکی بودن یعنی همه اشیا یکی است اما اتحادی که در مقابل حلول وحدت وجود مراد است یکی شدن بعد از دویت است و مقصود عارف در زمان ما این معنای اخیر نیست لازمه قول به وحدت وجود که فلاسفه و صوفیه می گویند اتحاد پروردگار به معنای اول با هر مخلوق است لذا ابن عربی در تفسیر آیه لقد كفر الذين قالو ان الله هو المسيح ابن مريم گفت خداوند نصارا را نسبت به كفر داده نه از جهت اینکه قائل به خدایی حضرت عیسی شدند بلکه از آن جهت که چرا خدایی را به عیسی تنها منحصر کرده اید همه را خدا می دانند و می گوید هر کسی بتی را پرستد خدا را پرستیده است اما عده ای هم در مقابل قائل به تعطیل شناخت خداوند شدند و گفتند ذات حق تعالی هیچ گونه اشتراک و سنخیتی با غیر خودش ندارد و بینوینیت تامه و جدایی کامل میان او و مخلوقاتش می باشد (همان ص ۲۱۵ شبستری). در گلشن راز می گوید:

ابن عربی می گوید سبحان من اظهر الاشیا و هو عینها منزه است آنکه اشیا را ظاهر کرد در حالی که خود عین آنها بود (فتوحات ابن عربی، جلد ۲، ص ۴۵۹). اگر در مطالب مذکور ملاحظه شود مقصود عرفا وحدت خالق و مخلوق و لیس فی الدار غیره دیار است.

به عقیده مخالفان این نظر و عقیده با دعوت همه انبیا عظام و اوصیا گرامی مخالف است

و هیچ تناسبی با شرع و دین ندارد. بینونت و جدایی خالق از مخلوق از مسلمات دین و مذهب است (بحارالانوار، جلد ۸۴، ص ۳۳۹، التوحید ص ۳۶، عیون الاخبار، جلد ۱ ص ۱۵۱).
همچنین می‌فرماید: الله خالق کلشی و هورب کلشی هرگز نفرموده و هو عین کله و ظاهرش که خالقش و ربش غیر خودش است.

حاصل اینکه عقیده عرفا و صوفیه که موجودات را عین حق تعالی می‌دانند مانند اینکه موج عین دریاست باطل است. در وحدت وجود فقط واحد احدی است و وجود کائنات وجود ظلی و حبابی است مانند نوری که در شیشه‌های رنگارنگ مختلف کوچک و بزرگ افتاده است؛ و اعتقاد به وحدت وجود با اعتقاد به هیچ دین و مذهبی سازگار نیست. خداوند تعالی ذاتی است مجهول‌الکنه که عقل هیچ عاقلی به کنه‌اش نرسیده و نه مانند چیزی جسم نیست مکان ندارد.

علامه بزرگوار مجلسی در کتاب شریف عین الحیات بعد از ابطال عقاید صوفیه مثل حلول و اتحاد درباره وحدت وجود می‌نویسد (عین الحیاه، اصل دوم، جلد ۱، ص ۹۰)، که قائلین به وحدت وجود می‌گویند که همه چیز اوست یعنی خداست و غیر او وجود ندارد و همین اوست که به صورت‌های مختلف برآمده گاه به صورت زید گاه عمر گاه سگ گاه گربه و نعوذ بالله به صورت قازورات.

چنانچه دریا موج می‌زند و صورت بسیار از آن ظاهر می‌شود اما به غیر دریا چیز دیگری نیست.

که جهان موج‌های این دریاست موج و دریا یکی است غیر کجا است

در کتاب عین الحیات می‌نویسد که محیی‌الدین که از رؤسای صوفیه در فصوص الحکم می‌گوید ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا ما عین آن وصف بودیم حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می‌فرمود پس هرگاه او را مشاهده کنیم خود را مشاهده کرده‌ایم و هرگاه که او مشاهده ما می‌کند مشاهده خود کرده باشد. (شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸۵). منزله خداوندی که چیزها را ظاهر کرد و او عین همه چیزهاست (فتوحات، جلد ۲، ص ۶۴)

اما علت مخالفت فقها و متکلمان با این نظریه چیست؟ وحدت وجود از بنیانی ترین معانی در عرفان است که عرفان اسلامی و غیر اسلامی در مورد آن سخن گفته‌اند و در مکتب ابن عربی اصل الاصول به شمار می‌رود. طبق مبنای فوق؛ وجود حقیقتی است واحد و ازلی که این وجود واحد ازلی البته جز خدا نیست؛ و عالم وجود، وجود مستقل حقیقی ندارد. وجود حقیقی یک چیز بیش نیست و هر چه که به نظر، وجود می‌آید، مظاهر گوناگون آن حقیقت واحد که همان وجود الهی است می‌باشد. بنابراین، به دو وجود جداگانه (یکی به نام خالق و دیگری به نام مخلوق) نمی‌توان قائل شد، بلکه باید به یک وجود حقیقی قائل شد که آن وجود حق گاهی به رتبه خلق تدنی و تنزل کرده و عین خلق می‌گردد. ابن عربی در یکجا می‌گوید: «فما وصفناه بوصف الا کنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده و نحن مفتقر الیه من حیث وجودنا و هو مفتقر الینا من حیث ظهوره لنفسه» (ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ص ۱۶۴)؛ ماهر چه از او بگوییم در حقیقت از خود وصف کرده‌ایم و از خود گفته‌ایم؛ زیرا هستی ما هستی او است، ما برای هست شدن به او نیازمندیم و او برای ظاهر شدنش به ما نیازمند است. از نظر او خدا و خلق یک چیزند که به هم نیاز دارند؛ زیرا صورت یک حقیقت‌اند، پس خلق جز اسما و صفات حق چیز دیگری نیست. منتهی نسبت هستی به خدا نسبتی حقیقی و نسبت هستی به خلق نسبتی مجازی است. پس در دار وجود جز خدا چیزی نیست و خدا را جز خودش، کسی و چیزی نمی‌شناسد و ناظر به این حقیقت واحد است آن کسی که مثل ابو یزید «انا الله» گفته و غیر او از متقدمان که «سبحانی» گفته است (ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۷۲). و بالأخره صریح ترین عبارت ابن عربی در وحدت وجود که مورد نقد و انتقاد زیادی واقع گشته، عبارت زیر و ابیات متعاقب آن است که در فتوحات آورده است: فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها؛ یعنی پاک و منزّه است کسی که اشیا را ظاهر ساخت و او عین آن اشیا است؛ بنابراین، وحدت وجود به عنوان محور اساسی مکاتب و مذاهب عرفانی به معنای این است که هر وجودی که در عالم مشاهده می‌شود، جز تجلیات خدا چیزی

نیست. نه این که این‌ها آفریده او است، بلکه به این معنا که این‌ها همه او است؛

- عده‌ای از فقها و متکلمان چه شیعه و چه سنی و من جمله علامه مجلسی ره و حتی از متکلمان مسیحی، نسبت به عقاید عرفا و متصوفه، مخصوصاً عقیده به وحدت وجود ایراداتی گرفته‌اند. بعضی حتی عرفا را به جهت بیان چنین نظریاتی تکفیر کرده‌اند؛ زیرا چنین عقیده‌ای را متناقض با تعالیم الهی می‌دانستند. به‌عنوان مثال «لا اله الا الله» را که اولین شعار اسلام است با «لا وجود الا الله» در تضاد می‌بینند؛ زیرا اولی دلالت دارد بر این که غیر از خدا را، مانند بت‌ها و الاهی‌ها و معبودهای دیگر، نباید پرستش کرد، ولی شعار دوم می‌گوید: هر چه هست، چه بت و چه صنم و چه هر معبود دیگر، خدا است و غیر از خدا اصولاً چیز دیگری نیست، بلکه خدا است که در قالب‌های مختلف پرستیده می‌شود. یا این که عرفا گفته‌اند: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عین‌ها»، ایراد گرفته‌اند که مگر می‌شود خدا عین موجودات گردد، درحالی که بعض موجودات پست و کثیف و آلوده و نجس‌اند؟ پس این کلام عین کفر است. در اینجا مناسب است برای تأیید این مطلب که اختلاف عرفا و دیگر علما دین به ذکر یک مورد اشاره کنیم: یکی از کتبی که در ردّ عرفان و تصوف تألیف شده است؛ کتاب *مصرع التصوف* نوشته برهان‌الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۸ ق) است که در آن کتاب نمونه‌هایی از این سوءبرداشت‌ها ذکر شده است که ما به یک مورد اشاره می‌کنیم: شیخ زین‌الدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی که بقاعی او را به لقب شیخ الشیوخ و امام قروه و شیخ‌الاسلام و حافظ عصر، خواننده درباره ابن عربی می‌گوید: پس این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان آمد و کار صوفیه را تصویب نموده و آنان را جزو خداشناسان دانسته و گفته: در حقیقت، عارف کسی است که حق را در همه چیز می‌بیند، بلکه آن را عین همه چیز می‌داند؛ و بی‌تردید شرک گوینده این سخن از شریک یهود و نصاری بدتر است، چه یهود و نصاری، بنده‌ای از بندگان مقرب خدا را پرستش نمودند و این ابن عربی پرستش گوساله و بت را عین پرستش خدا می‌داند، بلکه سخن وی به آنجا می‌انجامد که خدا را عین سگ و خوک و... بداند و حتی عین کثافت! و یکی از فاضلان و اهل علم راست‌گو، برای من نقل کرد که در حدود اسکندریه یکی از پیروان این مرام را

دیدم که به من اظهار داشت که خدای تعالی عین همه چیز است و خری از آنجا می گذشت از او پرسیدم: و این خر هم؟! پاسخ داد که بلی؛ و این خر هم! و مدفوع آن هم! گفتم: این مدفوع؟! گفت: بلی و این مدفوع هم! و... دوم آن که: ایراد می کنند که اگر طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در او است، «الوهی» باشد، در آن صورت «شر» نیز الوهی خواهد بود. (مصرع التصوف) سوم این که: در همه ادیان، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال و یا جبروت خدا وجود دارد. این احساس درست برابر با همان تصویری است که «رودلف اوتو» از «سرهیت» دارد. بشر در جنب خدا هیچ نیست، وجودی است گنه کار و محجوب از خدای خویش که در حالت آلاپش و آمرزش نیافته اش، سزاوار خطاب «ظلوم و جهول» است. با این وصف، ناسزا و درواقع کفران محض است که داعیه اتحاد، به معنای یکسانی با خدای خود داشته باشد. بین خدا و انسان و بین خدا و جهان، بینوتی در میان است (عرفان و فلسفه، ص ۲۵۶، نقل از *فلسفه عرفان*، ص ۱۷۳).

نتیجه گیری

پژوهش ابتدا به بیان اندیشه های وحدت وجودی سید حیدر آملی که یکی از بزرگ ترین اشخاصی است که ابعاد تصوف و عرفان روحی با ریشه های تشیع به عنوان مذهب و روحانیت در او گرد آمده است، پرداخته شد سعی شد نشان داده شود که سید حیدر، فیلسوف عارفی است که در مذهب وحدت وجود قرار می گیرد. سید حیدر در جامع الاسرار که از قدیم ترین و نفیس ترین آثار اوست به بیان وحدت عرفان و تشیع پرداخته و در سیر بحث ابتدا به بیان حقیقت توحید پرداخته شد. عده ای از فقها و متکلمان چه شیعه و چه سنی و چه حتی از متکلمان مسیحی، نسبت به عقاید عرفا و متصوفه، مخصوصاً عقیده به وحدت وجود ایراداتی گرفته اند. بعضی حتی عرفا را به جهت بیان چنین نظریاتی تکفیر کرده اند؛ زیرا چنین عقیده ای را متناقض با تعالیم الهی می دانستند. مهم ترین نقد مجلسی به محیی الدین عربی را ناظر بر افراط وی بر نظریه وحدت وجود است؛ بنابراین بر حسب ضرورت در ابتدا به بررسی و

تبیین آراء علامه مجلسی و متکلمان نامدار دیگر در مخالفت با این نظریه پرداخته شد. به طور کلی انتقادهای مخالفان عرفان و نظریه وحدت وجود ابن عربی و به خصوص علامه مجلسی به عنوان نماینده جریان کلام اسلامی شامل دو بخش نظرات عرفانی، عارفان بزرگ و رسوم صوفیان عوام می گردد. بزرگان عرفان نظری از حلاج گرفته تا مولانا به دلیل انحراف در اعتقاداتشان مورد انتقاد شدید وی هستند.

تقدیرگرایی و رفع تکالیف و عبادات شرعی دو مقوله مهم در آثار برخی بزرگان عرفان نظری است که سبب شده قائلان به این عقیده و مروجان آن مورد انتقاد مجلسی واقع شوند. وی نگرش خود را نسبت به عرفان شرعی و مورد نظر امامان شیعه مطرح کرده است. او با فروکاستن اساس عرفان اسلامی به زهد نوعی نگاه تقلیل گرایانه به عرفان شیعه اعمال کرده است. بر این اساس او نه تنها با برداشت عرفانی از آموزه های دینی مخالفتی ندارد بلکه چنانکه از آثارش پیداست مایل به تفسیر عرفانی احادیث امامان شیعه و تعالیم شیعی است و حتی وی از برخی اصطلاحات عرفان نظری نیز بهره برده است.

خلاصه سخن آن که آملی همچون ابن عربی، باور دارد که وجود واحد بوده و تکثر و تعددی که نمایان است ناشی از تنزل این وجود و ظهور آن در مراتب اکوان و عوالم می باشد، بدون آن که منافعی با چیزی باشد که متصف به وحدت در حقیقت و جوهر ذاتش باشد همان طور که بیان شد مرحوم علامه محمدباقر مجلسی دیدگاه میانه دو گروه عارفان و متکلمان شیعه را اتخاذ نموده و در برخورد با اندیشه بزرگان عرفان اسلامی اصل تفسیر عرفانی آنان را بر مبنای مکتب امامان شیعه را پذیرفت.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Hadi Vakili

Maryam Hassaneini



<https://orcid.org/0000-0002-6969-689x>



<https://orcid.org/0000-0002-8328-9190>

منابع

- قرآن کریم ترجمه‌ی عبدالحمید آیتی.
نهج البلاغه ترجمه و شرح دشتی.
آملی، سید حیدر. (۱۳۸۱). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، نشر رسانش.
آملی، سید حیدر. (۱۳۶۲). *تفسیر محیط الاعظم*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
آملی، سید حیدر. (۱۳۸۳). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، موسوی تبریزی، انتشارات آسوده، قم.
آملی، سید حیدر. (۱۳۷۵). *نص النصوص*، ترجمه محمدرضا جوزی، انتشارات علمی فرهنگی
آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). *نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم*، هانری کرین و عثمان یحیی، طوس.
آملی، سید رکن‌الدین حیدر. (۱۳۶۷). *معرفی کتاب جامع الاسرار*، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
امینی نژاد، علی. (۱۳۹۳). *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
بدیعی، محمد، (۱۳۸۴)، *احیاگر عرفان پژوهشی در زندگی و مذهب شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی*، تهران: پازینه.
پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸)، *تصوف در ایران بعد از قرن ششم*، مندرج در *تاریخ و جغرافیای تصوف*، پروانه عروج‌نیا و دیگران، تهران: کتاب مرجع.
تمیم داری، احمد. (۱۳۷۲)، *عرفان و ادب در عصر صفوی*، تهران: حکمت.
جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*، تهران: نشر علم
رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸)، *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.
زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۵)، *رساله سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.

(۱۳۴۰)، *کسر اصنام الجاهلیه*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه،
تهران: دانشگاه تهران.

طباطبایی، سید ناصر. (۱۳۹۲). *عرفان شیعی پژوهشی پیرامون زندگی و اندیشه‌های سید حیدر آملی*، خنجر علی حمیه، انتشارات مولی.

طباطبایی، سید ناصر. (۱۳۹۲). *یازده رساله در وحدت وجود*، ترجمه، تهران، انتشارات مولی، سال اول.

فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۷). *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، تحقیق محسن عقیل، بی‌جا: دار الکتب الاسلامی.

قمی، محمد طاهر. (۱۳۷۴). *رساله رد صوفیه*، تصحیح حسن اسلامی، مندرج در میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

کیانی، محسن. (۱۳۸۰). *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: طهوری.
مجلسی، محمدباقر. (۱۳۱۱). *اجوبه مآل محمدباقر مجلسی به مآل خلیل و رساله تشویق السالکین*، بی‌جا: بی‌تا.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۵). *اعتقادات علامه مجلسی*، ترجمه علی‌اکبر مهدی پور، قم: رسالت.
----- (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، الجامعه لدرر اخبار الائمة الاظهار، الطبعة الثانية، بیروت:

داراحیاء التراث العربی.

منصوری لاریجانی، اسماعیل. (۱۳۸۰). *ساحت ربوبی*، شرح رساله‌ی نقدالنقود فی معرفه الوجود علامه سیدحیدر آملی، انتشارات آیه.

منصور نژاد، محمد. (۱۳۶۷). *سید حیدر بروایت هانری کربن*، تهران، انتشارات طوس.
یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۲). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

- The Holy Quran, translated by Abdulhamid Ayati.
Nahj al-Balagha, translated and explained by Dashti.
Amoli, Seyyed Haydar, Jame' al-Asrar wa Manba' al-Anwar, Tehran: Nashr-e Resanesh, 2002. [In Persian]
Amoli, Seyyed Haydar, Tafsir-e Moheet al-Azam, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1983. [In Persian]
Amoli, Seyyed Haydar, Anwar al-Haqiqah wa Atwar al-Tariqah wa Asrar al-Shariah, Mousavi Tabrizi, Qom: Asoudeh Publications, 2004. [In

Persian]

- Amoli, Seyyed Haydar, (1996). *Nas al-Nusus*, translated by Mohammad Reza Jouzi, Tehran: Elmi Farhangi Publications. [In Persian]
- Amoli, Seyyed Haydar, (1988). *Nas al-Nusus fi Sharh al-Fusus al-Hikam, Henry Corbin and Othman Yahya*, Tous. [In Persian]
- Amoli, Seyyed Roknuddin Haydar, (1988). *Introduction to the Book Jame' al-Asrar, French Institute of Iranian Studies*. [In Persian]
- Amini Nejad, Ali, (2014). *Familiarity with the Collection of Islamic Mysticism*, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Badi'ei, Mohammad, (2005), *Reviver of Mystical Research in the Life and Religion of Sheikh Akbar Muhyiddin Ibn Arabi*, Tehran: Pazineh. [In Persian]
- Fayz Kashani, Mohsen, (2006), *Al-Haqa'iq fi Mahasin al-Akhlaq*, edited by Mohsen Aqeel, [no place]: Dar al-Kutub al-Islami. [In Persian]
- Jafarian, Rasool, (2009), *Politics and Culture of the Safavid Era*, Tehran: Nashr-e Elm. [In Persian]
- Kiani, Mohsen, (2001), *History of Khaneqah in Iran*, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1932), *Ajwabah Molla Mohammad Baqer Majlesi to Molla Khalil and Treatise of Encouraging Seekers*, [no place]: [no publisher]. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1996), *Beliefs of Allameh Majlesi*, translated by Ali Akbar Mahdi Pour, Qom: Resalat. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1983), *Bihar al-Anwar, Al-Jamea Le Dorar Akhbar Al-A'emma Al-Athar*, Second Edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- Mansouri Larijani, Esmaeel, (2001). *Sahat-e Roboobi, Explanation of Resaleh Naqd al-Noqood fi Ma'rifat al-Wujud by Allameh Seyyed Haydar Amoli*, Ayyeh Publications. [In Persian]
- Mansour Nejad, Mohammad, (1988). *Seyyed Haydar According to Henry Corbin*, Tehran: Tous Publications. [In Persian]
- Pazouki, Shahram, (2009), *Sufism in Iran after the Sixth Century, included in History and Geography of Sufism*, Parvaneh Oroojnia and others, Tehran: Ketab Marja. [In Persian]
- Qomi, Mohammad Taher, (1995), *Resaleh Rad-e Sufiyeh, edited by Hassan Islami*, included in Islamic Heritage of Iran, Volume Four, edited by Rasool Jafarian, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian]
- Rahimian, Saeed, (2009), *Foundations of Theoretical Mysticism*, Tehran: SAMT. [In Persian]
- Sadroddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim, (1986), *Resaleh Seh Asl*, edited

- by Hossein Nasr, Tehran: Mowla. [In Persian]
- Sadroddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim, (1961), *Kasr Asnam al-Jahiliyah*, edited by Mohammad Taqi Daneshpajouh, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Tabatabaei, Seyyed Naser, (2013). *Shia Mysticism: Research on the Life and Thoughts of Seyyed Haydar Amoli*, Khanjar Ali Hamieh, Mowla Publications. [In Persian]
- Tabatabaei, Seyyed Naser, (2013). *Eleven Treatises on the Unity of Being, translated*, Tehran: Mowla Publications, First Edition. [In Persian]
- Tamim Dari, Ahmad, (1993), *Mysticism and Literature in the Safavid Era*, Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Yazdan Panah, Yadollah, (2013). *Foundations and Principles of Theoretical Mysticism*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Zarrinkoub, Abdolhossein, (1997), *Continuation of Research in Iranian Sufism*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

استناد به این مقاله: هادی، هادی، حسینی، مریم. (۱۴۰۳). اندیشه وحدت وجود نزد سید حیدر آملی (توحید عرفانی) و مقایسه آن با دیدگاه متکلمان علامه مجلسی (توحید کلامی). پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۵ (۸)، ۷۱-۹۸. DOI: 10.22054/jcst.2024.76447.1135



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.