

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, Autumn and winter 2020-2021, Serial Number 38

Ibn Taymiyyah's View on Mystical Ontology; A Critical Analysis

Reza Jalili*

Rahman Bolhasani**

Ibn Taymiyyah, a Sunni scholar with Salafi tendencies, has criticized the scientific debates of many philosophers, theologians, and Islamic groups such as the Shiites. Many works in the critique and excommunication (Takfir) of mystics and Sufis, such as Rifa'iyyah and Shazliyah and Fatwas have been written and issued by him. One of the reasons for the expulsion of the mystics, based on his view, is their attitude about the unity of existence (*vahdat-e vojod*) regarding oneness of God. Ibn Taymiyyah has excommunicated the founders of this doctrine, such as Ibn Arabi and the commentators of his school. He considers "unity of existence" as atheism, polytheism and infidelity. He, generally, claims that if one believes in the doctrine of the unity of existence and considers it correct, this is enough for its corruption and invalidity. According to him, unity of existence, incarnation (Holool) and unity are different interpretations of one thing and there is not much difference between them. In defining the unity of existence, he says: Mystics believe that existence is one. Therefore, the necessary existence of the Creator (Vojood-e Vajib-e Khaliq) is the contingent being of the creature (Vojood-e Momken-e Makhlooq). For him, the unity of existence has two basic principles: the objectivity of creation (Eyniyat-e Khalq), truth and immutable essences (Ayan _e_ Sabeteh); his interpretation, understanding and critical analysis of the first principle reveals that Ibn Arabi has included two things in his words: denying the existence of truth and denying the creation of divine creatures; Ibn Arabi, by considering the existence of truth and the existence of things as one, in fact denies lordship. Ibn Taymiyyah seeks to depict the doctrine of the unity of existence as "incarnation." In this paper, by a descriptive-analytical method, we have first explained Ibn Taymiyyah's understanding and

*Phd Candidate, University of Religions and Denominations

rezajalili@chmail.ir

**Assistant Professor at University of Religions and Denominations,
Bolhasani1261@gmail.com

perception of mystical ontology (Vojoood Shenasi Erfani), and then we have examined and criticized his words and proofs. It seems that the issues of mystical ontology for Ibn Taymiyyah and his followers have not been "properly" explained in detail by technical explanation and analysis. His superficial understanding of mystics' words can be easily seen, since mystics have explicitly considered incarnation as polytheism in their works and have considered the doctrine of the unity of existence as opposite and distinct. The approach of Muslim mystics indicates that existence is a single, authentic, absolute and infinite reality that has filled all reality and existence with secrets in all existence and has left no room for others; From this point of view, there is no more than one essential instance of existence (Mesdaq-e Bel-zate Vojoood), then creations and multiplicities of the universe of possibility are an accidental example (Mesdaq-e Bel-araz) and manifestation of the existence of true deception. The latter does not have an existential soul, but is a manifestation of essential existence; in the sense that understanding the meaning of existence, it needs others, while the truth and mere existence do not need anything to be existed. This matter has been explicitly repeated in mystics' words, but Ibn Taymiyyah, regardless of the "language of mysticism", in most cases considers the unity of existence as an equal to incarnation.

In his works, Ibn Arabi has considered incarnation as polytheism. Disbelief in solution and unity incarnation is one of decisive and certain beliefs of theoretical mysticism, so it is necessary (in scientific discussions) to weigh any ecstatic words, for instance belief in incarnation, empathetically and without presuppositions with the principles and decisive basics of knowledge; In particular, the doctrine of the unity of existence, which is a paradoxical theory beyond reason. The unity of existence is neither a pure assimilation to God and the world, nor an incarnation. Rather, it is a progressive and evolved theory that is compatible to the religious texts of Islam. In this approach, the unity of existence can be defined as follows: "The truth of existence is a single and personal reality, in which all beings and phenomena of the universe are the place of manifestation (opportunities and manifestations) of the same existence, or in other words, based on the verse (Every day He is engaged in some work "Chapter55/29) different and various designations of the world are all different manifestations of the single reality." In mysticism, the essential existence of the Supreme Being (Vojoood-e Vajebi Haq Taâla) is an essential instance of existence (Mesdaq-e Bal-zat-e Vojoood) and leaves no room for the other and the independent essence due to absoluteness of division (Itlaq-e Maqsqmi). In absoluteness of division, existence is free from any determination (Taâyyon), it is not even bound by absoluteness; Absolute existence at the same time is present throughout the universe and presence in all places and levels beyond any determination and specification. In every rank and place, other saying, it takes over the same rank and the constraints of that place, but it is a reality beyond that place and all the levels and appointments. The essence of the Supreme Being has an unconditional identity due to the absoluteness of division. So that absoluteness cannot be a stipulation for His identity and existence. The status of Divine Essence is the status of no determination (bi Taâyyon) and condition; and no determination and specification is superior

to other ones. The Divine Essence has all specifications, existential perfections and divine attributes; It is a status of unity. But when determinations and realities appear and move from epitome to detail, pluralities arise. This is where the discussion of "manifestation" comes into play. In fact, it will be absolute by one of the determinations; thus, by the absolute appearance in the form of appointments and restrictions, the status of plurality appears. To clarify their intuitions, those possessed of the knowledge of God (Ahl-e Marefat), for the men of perfect visions and explain the unity of existence, otherness and objectivity of creation and truth, reveal the necessity of discussion on the requirements of the theory of unity of existence and some other concepts like surrounding distinction (Tamayoz-e Ehali), divine transcendence (Tanzih), and ascribing human attributes to God (Lehaz-e Nafsol Amri). Ibn Taymiyyah has questioned the issue of the objectivity of the creation and the truth; what is meant by Mystics' belief that the Supreme Being (due to infinity and absoluteness of division) is the same as all things and at the same time other than them? What is the difference between creation and truth? Mystics have proposed to surrounding distinction in response. In this distinction, which is also interpreted as one-sided distinction, we come across two things in which one (God) surrounds the other (beings), and encompass it. Therefore, in this research, by the objectivity, it is no meant the literal concept and as a result, the suspicion of incarnation is never raised; Rather, the dignity of the Absolute Truth is that it is accompanied by its possibilities and constraints (intrinsic assistance (Maeiyyat-e Zati), but not in the form of incarnation. Belief in incarnation and union between two essences and multiplicity of real existence multiplicity are two sides of extremism.

Keywords: Ibn Taymiyyah, Ibn Arabi, Ontology, Unity of Existence, Incarnation and Unity.

References

- Ameli, Sayyed Heydar, Jami al-Asrar va Manb al-Anvar, Mosheh: Hanri Karbon, Intesharat Elmi va Farhangi, Tehran, 1368.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhosein, Majaraye Fekr Falsafi dar Islam, Tarh-e Nou, Tehran, 1379.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīh "The Correct Response to those who have Corrupted the Deen (Religion) of the Messiah", Dar al-Asemah, Al-Riyaz, 1414.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, Dar' ta'arūḍ al-'aql wa al-naql ("Averting the Conflict between Reason and [religious] Tradition"), Tahqiq: Mohammad Rashad Salem, Dar al-Konoz al-Adabiyah, al-Riyaz, 1391.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, Majmu al-Fatawa (A Great Compilation of Fatwa), Tahqiq: Anvar al-Barez, Dar al-Vafa, al-Riyaz, 1426.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, Majmu al-Rasael va al-Masael, Tahqiq: Mohammad Rashid Reza, Dar al-Kotob al-Elmiyah, Beirut, 1421.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad, al-Jamie fi Rasael Sheykh al-Islam Ibn Taymiyyah, Tahqiq: Ahmad Mohammad, al-Maktaba al-Asriyah, Beirut., 2011.
- Ibn Arabi, Mohyi al-Din, Al-Futūḥāt al-Makkiyya (The Meccan Illuminations), Dar al-Sader, Beirut, Bita.
- Ibn Arabi, Mohyi al-Din, Fous al-Hekam, Tahqiq: afifi, Entasharat al-Zahra, Tehran, 1370.
- Ibn Arabi, Mohyi al-Din, Al-Futūḥāt al-Makkiyya (The Meccan Illuminations), Translation: Mohammad Khajavi, Entesharat Mola, Tehran, 1385.
- Al-Esfahani, Abonaeim, Helyat al-Olya va Tabaqat al-Asfiya, Dar Omol Qora, Qaherh, Bita.
- Amin, Sayyed Mohsen, Vahdat Vojood dar Falsafeh, Entesharat Besat, Tehran, 1376.
- Bolkhari Qahi, Hasan, Mabani Erfani Honar va Memari Islami, Entesharat Sooreye Mehr, Tehran, 1390.
- Al-banani, Ahmad Ibn Mohammad, Moqef al-Imam Ibn Taymiyyah Men al-Tasawof va al-Sufiyah, Dar al-Elm, Macca, 1986.
- Torkeye Esfahani, Saen al-din, Tamhid al-Qavaed, Entesharat Vezerat Farhang va Amoozesh, Tehran, 1360.
- Jalili, Reza, Tahlil va Naqd Didgah Ibn Taymiyyah dar bab-e Tasawof (Master Thesis), Daneshgah Afyan va Madhahib, qom, 1392.
- Javdi Amoli, Abdollah, Tahrir Tamhid al-Qavaed, Hamid Parsaniya, Entesharat Al-zahra, Tehran, 1372.
- Al-Helmi, Mostafa, Ibn Taymiyyah va al-Tasawof, Dar Ibn Jozi, Qahereh, 1993.
- Rahimiyan, Saeid, Afarinesh az Manzar Erfan, Boostan Ketab, Qom, 1378.
- Al-Tablavi Mahmood, Saad, Al-Tasawof fo Torath Ibn Taymiyyah, al-Hayatol Mesriyatol Ammah Lilketab, Qaherah, 1984.

- Abdolfattah Mohammad, Sayyed Ahmad, al-Tasawof bayn al-Ghazali va Ibn Taymiyyah, Dar al-Vafa, Mesr, 2000.
- Al-Gharifi, Mohammad, Moqef Ibn Taymiyyah men al-Sofiyah, Maktabat Dar al-Menhaj, Riyaz, 1429.
- Al-Ghorab, Mahmood, Sharh Kalamat al-Soofiyah, al-radd ala Ibn Taymiyyah men Kalam al-shaykh al-Akbar, Dar al-Katib al-Arabi, Dameshq, 1427.
- Fanari, Mohammad, Misbah al-Ons, Tashih: Mohmmad Khajavi, Entesharat Mola, Tehran, 1374.
- Qeysari, Davood, Sharh Fous al-Hekam, Tahqiq: Ashtiyani, Entesharat Elmi va Farhangi, Tehran, 1375.
- Kakaei, Qasem, Vahdat Vojoood be Revayat Ibn Arabi va Ekhart, Entesharat Hermes, Tehran, 1391.
- Al-Moshabi, abdolmajid, Manhaj Ibn Taymiyyah fi Masala al-Takfir, Azva al-Salaf, al-Riyaz, 1418.
- Al-Najjar, Ahmad, Ibn Taymiyyah va al-Tasawof, Dar al-Qabas, Dameshq, 2006.
- Yazdanpanah, Sayyed Yadollah, Mabani Va Osoul Erfan Nazari, Entesharat Moasese Imam Khomeini, Qom, 1389.

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صفحات ۶۳-۹۲

تحلیل انتقادی دیدگاه ابن تیمیه در باب وجودشناسی عرفانی

رضا جلیلی*

رحمان بوالحسنی**

چکیده

در این مقاله به ارزیابی دیدگاه ابن تیمیه در باب وجودشناسی عرفانی می‌پردازیم؛ ابن تیمیه از اولین مخالفان و منتقدان آموزه وحدت وجود به حساب می‌آید. از زمان طرح نظریه وحدت وجود در آثار ابن عربی، چیزی نگذشته بود که ابن تیمیه علم تکفیر قائلان آن را در جامعه اسلامی برافراشت. در این نوشتار که با روش توصیفی تحلیلی نگارش یافته، بعد از

* (نویسنده مسئول) دانشجوی دوره دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم طلبه سطح چهارم.

rezajalili@chmail.ir

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم. Bolhasani1261@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۹

تتبّع و استخراج نقدهای ایشان تلاش گردید بستری علمی برای نقد اندیشه‌های وی در موضوعات عرفانی فراهم شود. ابتدا نظرات و انتقادات ابن تیمیه به صورت تفصیلی درباب وجودشناسی عرفانی بیان گردیده سپس این انتقادات ارزیابی شده‌اند. ابن تیمیه وحدت وجود را همان اتحاد و حلول می‌داند و تمام اشکالات خود را بر همین رویه پیش می‌برد؛ در حالی که نظریه وجودشناسی عرفانی دارای مبانی، اصول و لوازم علمی است. ابن تیمیه بدون توجه به این مسائل، بر پایه عقیده خود که بر رؤیت ظاهری و تجسم و تشبیه خداوند استوار است به رد وحدت وجود می‌پردازد. در بخش پایانی مقاله تفاوت حلول و اتحاد با وحدت وجود تبیین و تمایز حق و خلق اثبات می‌گردد. نقدهای ابن تیمیه بر وحدت وجود با تقریر صحیح از مباحث تجلی، عینیت و غیریت حق و خلق و جمع تشبیه و تنزیه مردود است.

کلیدواژه‌ها: ابن تیمیه، ابن عربی، وجودشناسی، وحدت وجود.

مقدمه

ابن تیمیه از دانشمندان پر کار اهل سنت با فلاسفه، متکلمین و گروه‌های اسلامی بسیاری هم‌چون شیعه به بحث و مجادله پرداخته است؛ از همین روی، نقد و بررسی آراء و دیدگاه‌های وی در موضوعات کلامی، فقهی و تفسیری همواره توجه پژوهش‌گران ایرانی را به خود جلب کرده‌است. اما بررسی و نقد انتقادات ابن تیمیه بر ابن عربی و مکتب عرفانی وی کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است. ابن تیمیه هم‌زمان با حمله مغولان به سرزمین‌های اسلامی و صدور فتوای جهاد علیه آنان، به مخالفت با ابن عربی و پیروان معاصر وی پرداخت و سال‌های متمادی را در زندان‌های مصر و شام روزگار گذراند (جلیلی، ۱۳۹۳: ۱۱). حجم زیادی (رک: ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج: ۱۰ - ۱۱) از آثار وی در نقد و تکفیر عرفا و صوفیان طریقتی همانند شاذلیه و رفاعیه به نگارش درآمده است. به همین جهت ضروری است با رویکردی انتقادی، بر نقدهای وی به آموزه‌های عرفانی به ویژه وحدت وجود تمرکز شود تا میزان درک او از آموزه‌های عرفانی ارزیابی شود؛ بنابراین در این پژوهش در صدد بررسی انتقادات ابن تیمیه و ادله مخالفت وی با وجودشناسی عرفانی (وحدت وجود) هستیم. ابن تیمیه در ضمن تکفیر عارفان و

صوفیان، در آثار متعدد خود به عرضه نوعی عرفان عملی شرعی برپایه آیات و روایات پرداخته است.

کتاب «شرح کلمات الصوفیة الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین بن العربی» اثر دکتر محمود الغراب و پایان نامه «تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیة در باب تصوف» در نقد نظرات ابن تیمیة، کتاب های «التصوف و ابن تیمیة»، «التصوف بین الغزالی و ابن تیمیة»، «موقف ابن تیمیة من الصوفیة» و «التصوف فی تراث ابن تیمیة» با رویکرد جانبدارانه و با هدف تبیین و ترویج دیدگاه های ابن تیمیة در زمینه تصوف انتشار یافته است. یکی از مشکلات تحقیق در این زمینه، فقدان منابع فارسی و پژوهش های علمی با رویکرد انتقادی به دیدگاه ابن تیمیة در باب مسائل عرفان نظری است؛ (امید است مقاله حاضر بخش کوچکی از این نیاز را مرتفع سازد).

ابن تیمیة از مخالفان سرسخت قائلان به وحدت وجود با کمتر از یک قرن فاصله با ابن عربی، از اولین کسانی است که مکتب ابن عربی را وحدت وجود خوانده (کاکائی، ۱۳۹۱: ۹۹)، اشکالات متعددی بر او وارد کرده است. وی «وحدت وجود» را با تعطیل و بی خدایی و نیز با الحاد، زندقه، شرک و کفر مترادف می داند. در دو کتاب از کتاب های مشهورش یکی «ابطال وحدة الوجود» و دیگری «رسالة الی من سأله عن حقیقة مذهب الاتحادیین ای القائلین بوحدة الوجود» به این موضوع بیشتر پرداخته است. چنان که پیداست او وحدت وجود را با اتحاد یکی گرفته است و در موارد دیگر حلول را با وحدت وجود یکسان می داند. در کتاب «الرد علی المنطقیین» می نویسد: «اهل الزندقه و الحاد، اهل وحدة الوجود الذین يجعلون وجود المخلوقات وجود الخالق»؛ یعنی قائلان به وحدت وجود زندیق و ملحدند و به تباین بین مخلوق و خالق قائل نیستند (امین، ۱۳۷۶: ۲۲).

ابن تیمیة، محی الدین عربی، ابن سبعین (ف. ۶۶۹ ق)، ابن فارض (ف. ۶۳۲ ق)، عقیف الدین تلمسانی (ف. ۶۹۰) و صدر الدین قونوی (ف. ۶۷۳ ق) را از نظریه پردازان مکتب وحدت وجود معرفی می کند و سپس به تکفیر آنها می پردازد که باید توبه داده شوند اگر توبه نکردند باید گردنشان زده شود (المشعبی، ۱۴۱۸: ۳۹۹). وی در جای دیگر از آثارش از اینکه عده ای، این افراد را مشایخ الاسلام و ائمة الهدی نامیده اند و پیرو بزرگانی چون حسن بصری، مالک ابن انس، ابراهیم بن ادھم، سفیان ثوری، فضیل عیاض، معروف کرخی و شقیق بلخی قرار داده اند ابراز تأسف می کند. ظهور طرفداران وحدت وجود را

بزرگ‌ترین علت ظهور تاتار و نابودی شریعت اسلام و مقدمه ظهور دجال یک چشم کذاب بیان می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۴۷۵).

او در رساله‌ای به نام «حقیقه مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود» و رساله «الی العارف بالله الشیخ نصر المنبجی» به تفصیل و به طور مستقیم، به نقد و نقض اقوال نظریه پردازان وحدت وجود، مانند محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی و تلمسانی پرداخته و آنها را به توهم کشندگان (توهم اندازان) سالکان توحید شمرده است. وی درباره ابن عربی می‌نویسد: «در گذشته از کسانی بودم که به ابن عربی حُسن ظن داشتم و به خاطر برخی فوائد در کلامش در فتوحات و غیره، او را بزرگ می‌شمردم تا اینکه بر حقیقت مقصودش اطلاع یافتم (همو، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۷۹). او درباره عقاید ابن عربی می‌گوید: با آنکه گفتار او کفر است، باز از آن دو دسته دیگر [قائلان به اتحاد و قونوی و تلمسانی] به اسلام نزدیک‌تر است؛ زیرا در کلام او سخن نیک هم زیاد است و در قول به «اتحاد» مانند آن دو تن دیگر چندان ثابت نیست. خیال او وسیع است و گاهی حقیقت را تخیل می‌کند و گاهی باطل را، و سرانجام درباره او می‌گوید: «الله اعلم بما مات علیه» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۴۳). ابن تیمیه در رساله «الرد الاقنوم علی ما فی فصوص الحکم» در باره کتاب فصوص الحکم نیز معتقد است: «فانه کفرٌ ظاهراً و باطناً و باطنه أقیح من ظاهره» (همو، ۱۴۲۶، ج ۲: ۳۶۴).

می‌توان گفت عمده‌ترین و مهم‌ترین دلیل ابن تیمیه در مخالفت با صوفیان، اعتقاد آنها به آموزه "وحدت وجود" است. وی بخش بزرگی از نوشته‌ها و انتقادات خود به صوفیه را به نقد و ارزیابی این تفکر اختصاص داده و اصحاب وحدت وجود را در آثارش با عبارات و الفاظی مانند ملحدان منافق، ملحدان در اسماء الله، زندیق عارف نما، أتباع فرعون و قرامطه باطنی، ابهام‌گویان بی‌درک... توصیف نموده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۱، ج ۴: ۳).

ابن تیمیه معتقد است بیشتر قائلان به وحدت وجود خود نیز آنچه را تخیل نموده‌اند، نفهمیده‌اند. وی در توصیف کلی از طرفداران این اندیشه می‌گوید: اگر کسی مذهب اهل اتحاد یا وحدت وجود را درست و نیکو تصور کند، در ظهور فساد و بطلان آن کافی خواهد بود (همان، ج ۴: ۹) و نیاز به دلیل دیگری نخواهد داشت. مشکل و شبهه آن است که بیشتر مردم حقیقت سخن و مقصود ایشان را در نمی‌یابند؛ زیرا قائلان به وحدت وجود از الفاظ مجمل و مشترک بهره می‌گیرند و حتی خود ایشان نیز حقیقت آنچه را می‌گویند،

در نمی‌یابند و به همین جهت در سخنان خود گرفتار تناقض می‌گردند. بنابراین میان آنها اختلاف و تفرقه بسیاری می‌بینی... او به توضیح و تبیین کلمات بزرگان این مکتب می‌پردازد تا کسی مدعی نشود: «صوفیه سخنان عمیقی بیان نموده‌اند و منظور خاصی را مراد کرده‌اند» (البانی، ۱۹۸۶: ۱۸۵).

پیشینه نقد نظریه وحدت وجود از نگاه ابن تیمیه

از نظر ابن تیمیه مشایخ و سلف صالح صوفیه در مخالفت و رد مکتب وحدت وجود با فقهاء و اهل حدیث اتفاق نظر داشته‌اند. وی صوفی راستین را کسی می‌داند که روش خود را بر اساس کتاب و سنت قرار داده و از وحدت وجود و حلول تبرّی جوید. از ابونعیم اصفهانی، قشیری، ابن خفیف شیرازی (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۶۶۴) و سلمی و همچنین از برخی صوفیه هم عصر خود عباراتی را به عنوان شاهد و مؤید نظر خود در مخالفت بزرگان تصوف با مکتب وحدت وجود ذکر می‌کند تا نشان دهد تنها خود او و اهل حدیث و ائمه سلف منتقد وحدت وجود نیستند؛ بلکه پیش قراول این مخالفت‌ها، بزرگان مشایخ‌اند (الطبلایوی محمود، ۱۹۸۴: ۹۱ و ۹۴).

تعریف ابن تیمیه از وحدت وجود

از منظر ابن تیمیه وحدت وجود، حلول و اتحاد یک چیزند و فرق چندانی میان این تعبیر وجود ندارد. او هر جا می‌خواهد از وحدت وجود سخن براند، هر سه تعبیر را با هم به کار می‌برد. وی در تعریف وحدت وجود می‌گوید: آنها معتقدند که وجود، واحد است. پس وجود واجب خالق همان وجود ممکن مخلوق است.

«وحدّة الوجود الذین قالوا: الوجود واحد و جعلوا وجود الخالق عین وجود المخلوقات.

الذین قالوا: الحقائق المتنوعة كالأمر والخبر حقيقة واحدة» (ابن تیمیه، ۱۳۹۱. ج ۵

:۳۴۹).

ابن تیمیه حقیقت و جوهر سخن صوفیان درباره وحدت وجود را همین جمله می‌داند: "أنّ وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البته". برخلاف دیگر مواضع‌اش که وحدت وجود را با حلول و اتحاد یکسان می‌داند، به هر کس که آنها را "حلولیه" یا "معتقد به حلول" بنامد، او را متهم به عدم شناخت و محجوب بودن سخن‌شان می‌کنند که نتوانسته به باطن دیدگاه آنان واقف شود؛ زیرا اگر کسی بگوید: خداوند در مخلوقات حلول کرده در واقع گفته است "أنّ المحل غير الحال وهذا تثنية عندهم وإثبات لموجودين (احدهما) وجود الحق الحال (والثاني) وجود المخلوق المحل و هم لا يقرون

بإثبات وجودین البتہ " و این سخن کفرش کمتر از سخن جهمیه هست که معتقدند خداوند بذاته در هر مکانی حضور دارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۱، ج ۴: ۶).

وجه تسمیه «اتحادیه»

از دیدگاه ابن تیمیه معتقدان به وحدت وجود راضی نیستند آنها را «اتحادیه» بنامند؛ زیرا، اتحاد هنگامی صادق است که دو چیز وجود داشته باشد که با یکدیگر متحد شوند، حال آنکه آنان به یک وجود قائل اند؛ اما از جهتی دیگر می توان آنها را «اتحادیه» نامید و آن به این دلیل است که از دیدگاه وحدت وجود کثرات به وحدت بر می گردند. ابن تیمیه این وجه را هم پریشان و قابل نقد می شمارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۱، ج ۴: ۶).

اصول وحدت وجود از نگاه ابن تیمیه

از نظر عرفا مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است، و تمام کثرات امکانی به سبب فقدان دو ویژگی اطلاق و عدم تناهی ذات، مصداق اصیل و بالذات وجود نیستند بلکه به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق، موجودند، و در مقام تنزلات تعینی که آن حقیقت اطلاقی در موطن تقییدی شأنی ظهور نموده، تنها پس از تنزل در مراتب متعدد است که حقیقت واحد اطلاقی، عین آن مراتب تلقی می شود (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۰۸). ابن تیمیه با برداشت غیرعلمی و بدون توجه به زبان عرفان در سخنان نظریه پردازان «وحدت وجود» برخی از لوازم و نتایج این نظریه را، که نتیجه تمایز احاطی حق و خلق است، اصول نظریه وحدت وجود نامیده و مورد نقد قرار داده است. از منظر وی، اصل مهمی که صاحبان نظریه وحدت وجود اندیشه خود را بر آن بنا کرده اند «عینیت وجود خالق و مخلوق» است. بنابراین در عالم یک وجود بیشتر نداریم؛ وجود مخلوقات عین پروردگار است حتی وجود شیاطین، کافران، حیوانات، عین وجود باری تعالی است (ابن تیمیه، ۱۴۲۱، ج ۴: ۸).

اصل اول وحدت وجود

ابن تیمیه معتقد است وحدت وجود دارای دو اصل بنیادین است: اعیان ثابتة و عینیت خلق و حق؛ وی ابتدا مطابق با برداشت خود از اصل اول، آن را تقریر سپس تحلیل انتقادی می کند و در پایان مباحث خود باور به اصل «المعدوم شیء ثابت فی العدم» یا همان

«اعیان ثابتة» را از قول برخی از علمای اهل سنت کفر می‌شمارد (ابن تیمیه، ۲۰۱۱: ۸۲۳). بنابراین در اینجا به اصل دوم می‌پردازیم:

اصل دوم وحدت وجود

اصل دیگری که ابن تیمیه آن را منحصر به مکتب ابن عربی دانسته و به رد آن می‌پردازد اصلی است که بیان می‌کند: وجود خارجی اشیاء همان وجود حق است؛ «وجود الأعیان نفس وجود الحق وعینه» (ابن عربی، ۱۳۷۱: ج ۱: ۷۷). پس اشیاء از لحاظ ماهیات و اعیان ثابتة متکثر و متنوع و از لحاظ وجود خارج یکی هستند. از نظر ابن تیمیه هرکس این اصل را بفهمد، تمام کلام ابن عربی، به نظم و نثر، را فهمیده است. چرا که این سخن در حقیقت سخن فرعون و قرامطه (منکرین وجود صانع) است (ابن تیمیه، ۱۴۲۱ ج ۴: ۳۲).

ابن تیمیه می‌گوید: انسان با تدبّر در این سخن درمی‌یابد که ابن عربی دو چیز را در کلامش جای داده است: انکار وجود حق و انکار آفرینش مخلوقات الهی. ابن عربی با یکی دانستن وجود حق و وجود اشیاء، در حقیقت منکر خالقیت و ربوبیت است؛ زیرا وجود، مخلوق نیست و اعیان ثابتة هم مجعول و مخلوق نیستند، پس در حقیقت خالق و مخلوقی وجود ندارد. ابن عربی هم منکر "رب" است و هم منکر "مربوب" (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ ج ۲: ۳۱۲). از منظر او فقط اعیان ثابتة و وجود قائم به آن، وجود دارد. بنابراین اعیان و وجود را مخلوق و مربوب نمی‌داند؛ بلکه سخن از "مظهر و مجلا" گفته است. مظاهر نزد او اعیان ثابتة در عدم می‌باشند و ظاهر همان وجود حق است.

ابن تیمیه، قونوی را فردی کافرتر از ابن عربی، کم دانش و ایمان، کم معرفت به اسلام و کلام مشایخ توصیف نموده است. به همین جهت نیز می‌گوید: او در کفر واردتر و حاذق‌تر از ابن عربی است. سخنان وی را مخالف استادش یافته و گفته است: صدرالدین قونوی به زیادت وجود بر ماهیت قائل نیست (همو، ۱۴۲۱ ج ۴: ۲۲). او بین اطلاق و تعیین فرق می‌نهد و معتقد است: «أن الله هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز، وأنه اذا تعين و تمیز فهو الخلق، سواء تعینت في مرتبة الالهيه أو غيرها» (ابن تیمیه، همان، ج ۴: ۲۲ و ۱۴۲۶ ج ۲: ۱۶۲). این سخن قونوی به صراحت کفر است و از دیدگاه ابن عربی نیز فاسدتر است؛ زیرا وی به نوعی برای حضرت حق وجودی خارج از اعیان ممکنات قرار می‌داد که بر آنها فیض رسانده است و به وجود رب قائم بنفسه بی‌نیاز از خلق‌اش اعتراف می‌نمود؛ اما قونوی جدایی میان وجود اشیاء و اعیان آنها را درست نمی‌داند. از سوی دیگر خداوند را «وجود» می‌خواند. بنابراین باید فرقی میان وجود موجودات و وجود خداوند قائل

شود. او این فرق را در مطلق (کلی) و مقید (جزئی) می‌بیند و می‌گوید: خداوند وجود مطلق است و موجودات وجودات مقید و معین. خداوند وجود مطلق غیر متعین و متمایز است و پس از آنکه تعین و تقید یافت - خواه در مرتبه الهی، تعین یابد یا غیر آن - «حق» می‌شود (همو، ۱۴۲۱، ج ۴: ۳۳).

به گفته ابن تیمیه کفر در این عقیده (قونوی) بیشتر است؛ زیرا عقیده اول، (یعنی عقیده محیی‌الدین)، برای حق، وجودی غیر از اعیان ممکنات قائل است و می‌گوید: وجود از حق بر ممکنات افزوده شده است. البته از آن جهت که مخلوق را خالق و مربوب را رب قرار می‌داد کفر است؛ اما صدرالدین قونوی تصریح می‌کند به اینکه چیزی جز وجود مطلق ساری در موجودات وجود ندارد.

ابن تیمیه می‌گوید: مطلق در خارج وجود ندارد و اگر مقصود صدرالدین مطلق بدون شرط است، وجود آن عین اشیاء معین و مقید است و از این سخن دو محذور لازم می‌آید: یکی آنکه وجود حق (مطلق لابشرط) عین وجود اشیاء معین است، یعنی حق یا خداوند به طور مستقل و منفصل وجود ندارد و دومی تناقضی است که در آن دیده می‌شود، یعنی او خداوند را مطلق می‌داند نه معین (که در این صورت اصلاً نمی‌تواند موجود باشد). در حقیقت صدرالدین قونوی خداوند را در برابر اشیاء مانند کلی در برابر جزئیات یا جنس و نوع در برابر افراد می‌داند و چون وجود کلی به معنی وجود افراد است، پس وجود خداوند هم در نظر او به معنی وجود اشیاء متعین و مشخص است (همو، ۱۴۱۵: ۴۱۰).

معنای اطلاق، تقیید و عموم و خصوص از منظر ابن تیمیه

حقائق سه اعتبار دارند: اعتبار العموم، اعتبار الخصوص و اعتبار الاطلاق. از نظر ابن تیمیه وجود مطلق، وجود ندارد و فقط در ذهن است و آنچه در خارج است جسم مطلق بشرط اطلاق [لا بشرط قسمی] می‌باشد. بنابراین وجود مطلق فقط در شیء معین وجود می‌یابد. او مطلق و مقید را به لفظی و معنوی تقسیم می‌کند، سپس هر کدام را به مطلق بشرط اطلاق و مطلق لابشرط، مقید بقید العموم و مقید بقید الخصوص تقسیم می‌نماید (همو، ۱۴۲۱، ج ۴: ۳۶). آنگاه می‌نویسد: مطلق (معنوی) بشرط اطلاق وجود خارجی ندارد. در خارج انسان مطلق نداریم؛ بلکه باید در این یا آن، تعین یابد. مطلق بشرط لا نیز فقط در شیء معین وجود می‌یابد پس آنچه در خارج یافت می‌شود شیء معین متمیز منفصل

است (همان، ج ۴: ۳۶). بر این اساس می‌گوییم کسانی که می‌گویند: وجود حق همان وجود مطلق بدون تعیین است در حقیقت معنی سخن‌شان این است که حق اصلاً وجود ندارد (همو، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۹۰).

از نظر ابن تیمیه عقیده تلمسانی، برخلاف عقیده ابن عربی و صدرالدین قونوی، وحدت کامل وجود از جمیع جهات است. او بر خلاف ابن عربی و صدرالدین به فرق میان وجود و اعیان ثابت‌ه یا فرق میان وجود مطلق و وجود معین قائل نیست و «ماسوا» و «غیر»ی در میان نمی‌بیند و کائنات را نه جزئیات وجود کلی و مطلق، بلکه اجزاء و ابعاض وجود می‌شمارد و همه موجودات را مانند امواج دریا نسبت به دریا می‌شمارد که این امواج در حقیقت جز خود دریا نیستند (همو، ۱۴۲۱، ج ۴: ۲۳).

ابن تیمیه این قول را کفرآمیزتر از دو قول دیگر می‌داند؛ زیرا «رانی» را عین «مرئی» و «شاهد» را عین «مشهود» می‌شمارد و بین «ظاهر» و «مظهر» فرقی نمی‌گذارد و کثرت و تفرقه را فقط در ذهن انسان محجوب از شهود حقیقت می‌داند (همان‌جا).

معنای حلول و اتحاد از دیدگاه ابن تیمیه

از دیدگاه ابن تیمیه حلول به شرعی و غیرشرعی تقسیم می‌شود. حلول شرعی به معنایی است که کتاب و سنت بر آن دلالت دارد و مُجاز شمرده شده است؛ وی حلول ایمان و معرفت و محبت به خدا را حلول شرعی می‌داند:

"وأما المؤمنون فإن الإيمان بالله ومعرفته ومحبته ونوره وهُداه يحل في قلوبهم وهو المثل الأعلى والمثال العلمي" (ابن تیمیه، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۷۲ و ۴۹۶ - العریفی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۴۱۴).

اتحاد

دو ذات متمایز از هم، عین آنها هیچ‌گاه با عین دیگری متحد نمی‌شود مگر اینکه هر دو ذات بعد از اتحاد به ذات سومی استحاله گردد؛ مانند اتحاد آب و لبن (شیر) پس از اتحاد این دو، شیء ثالثی به وجود می‌آید که آب خالص یا لبن خالص نیست. ابن تیمیه از این نکته نتیجه می‌گیرد اتحاد خداوند با خلقش محال است. فقط اسباب و احکام در عین و اسماء و صفات در نوع با هم متحد می‌شوند؛ همانند دو دوست صمیمی، مُحب آنچه را که محبوب دوست می‌دارد می‌پسند و برعکس و یا همانند بنده مومن، در صورت تزکیه و تهذیب نفس مصداق آیات (فتح: ۱۰ و نساء: ۸۰) و حدیث قرب نوافل می‌شود. در این حدیث دشمنی با ولی‌الاهی در مرتبه دشمنی با خداوند قرار گرفته است "فعین عدوه عین عدو عبده، و عین معاداة ولیه عین معاداته، لیساً هما شیئین متمیزین ولكن لیس

اللَّهُ هو عين عبده، ولا جهة عداوة عبده عين جهة عداوة نفسه وانما اتفقا في النوع" (به نقل از: العريفي، ۱۴۲۹، ج: ۱: ۴۲۴).

در این گونه روایات ضمن تمییز (جدا دانستن) خداوند از بنده، اتحادِ باطل، نفی و اتحاد شرعی اثبات شده است. در صحیح مسلم ابوهیره از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کند: خداوند فرمود: ای بنده ام؛ من بیمار شدم و تو مرا عیادت نکردی؟ بنده گوید: پروردگارا چگونه تو را عیادت کنم درحالیکه تو خدای جهانیان هستی؟ می‌فرماید: آیا ندانستی که فلان بنده ام بیمار بود؟ اگر او را عیادت می‌کردی مرا نزد او می‌یافتی (الاصفهانی، بی تا، ج: ۴: ۸۱).

تعبیر «مَرَضْتُ» اتحاد نادرست و «وجدتني عنده» اتحاد شرعی را اثبات می‌کند. همچنین این حدیث نشان می‌دهد حلولِ حق در بنده همان حلول ایمان در دل اوست نه حلول ذات.

حلول بدعی یا غیر شرعی

ابن تیمیه نظرات ابن عربی و پیروانش درباره وحدت وجود را مصداق حلول غیر شرعی و کفر و گمراهی می‌داند (به نقل از: العریفی، ۱۴۲۹، ج: ۱: ۴۱۷) برداشت وی از وحدت وجود «اتحاد و حلول خالق در مخلوقات» یا حلول لاهوت (خداوند) در ناسوت (غیر خدا) است. بنابراین بر این اساس، اعتقاد به خدای جهانیان بی معناست و آنها در حقیقت یک خدای واحد را عبادت نمی‌کنند؛ بلکه خدایان متعددی را عبادت می‌کنند و همین نشانه گمراهی و زندیق بودنشان است؛ در حقیقت معنای سخن آنها این است که خداوند وجود اصیل حقیقی ندارد و وجود او قائم به وجود مخلوقات است بنابراین قونوی و استادش گفته‌اند: "ان الله تعالى لا یری اصلا و انه لیس فی الحقیقه اسم و لاصفه" و تصریح نموده‌اند که وجود سگ و خوک و بول، عین وجود حق تعالی هستند (همان، ج: ۱: ۴۳۴).

اقسام حلول و اتحاد از منظر ابن تیمیه

ابن تیمیه پافشاری زیادی دارد تا ثابت کند ابن عربی و شاگردانش از نصاری مسیحی و یهود، مجوس و مشرکین هم بدتر هستند. او سخنان آنان را حقیقت سخن فرعون و قرامطه منکر خدا می‌داند. کسی که اعتقاد دارد «اشیاء عین حق اند و رب را عبد می‌داند» یا به حلول معتقد است یا به اتحاد، حلول و اتحاد نیز یا همه چیز را در بر می‌گیرد و یا برخی از اشیاء را شامل می‌شود. پس وی در یک تقسیم بندی حلول و اتحاد را به چهار

نوع تقسیم می‌کند (البنانی، ۱۹۸۶: ۱۶۷) تا نشان دهد: آنچه را که ابن عربی و همفکرانش بر آنند از هر کفری بدتر است. وی می‌نویسد: مطالبی که درباره اصحاب وحدت وجود گفته شده در میان امتهای گذشته وجود نداشته و من کسی را نمی‌شناسم بر آن معتقد باشد اما در بعضی کتب فلسفی دیده‌ام که از ارسطو نقل شده: برخی از فلاسفه معتقدند "ان الوجود واحد" این سخن نیز رد شده است (همان).

نوع اول: حلول خاص: این گروه حلول را در یک فرد یا شیء خاص پذیرفته‌اند؛ مانند علی‌اللهی‌ها که حلول را در علی بن ابی طالب و ائمه اهل بیت یا در حلاج قائل شده‌اند. در مسیحیت نیز طرفداران نسطوریه معتقد بودند لاهوت در ناسوت حلول کرده مانند آب که در ظرف ریخته می‌شود.

نوع دوم: اتحاد خاص: این اعتقاد از نوع قبلی زشت و پلیدتر است. فرقه‌ای از نصاری بر آن شده‌اند که لاهوت و ناسوت با هم اختلاط و امتزاج یافته‌اند؛ مانند اختلاط شیر و آب. (بیشتر منتسبین به اسلام نیز این اعتقاد را دارند)

نوع سوم: حلول عام: این نوع را بزرگان اهل سنت و حدیث از جهیمیه متقدم نقل کرده‌اند، آنها قائل بودند: «إن الله بذاته فی کل مکان». البته به آیات متشابه قرآن نیز تمسک کرده‌اند مثل: «هو معکم» (حدید: ۴) یا «هو الله فی السموات و فی الارض» (أنعام: ۳).

نوع چهارم: اتحاد عام: بدترین نوع اتحاد و بزرگتر از کفر نصاری اعتقاد به همین قول است (ابن تیمیه، بی تا: ۱۶۷). ملحدان وحدت وجود گمان کرده‌اند که خداوند متعال عین وجود کائنات است. بنابراین از دو جهت از نصاری و یهود کافرتر هستند: ۱- نصاری می‌گویند عبد با رب متحد گشته درحالیکه قبلا متحد نبودند؛ اما ابن عربی معتقد است: رب همیشه عبد بوده و مخلوقات غیر او نبودند. ۲- نصاری حلول را به یک شخص نسبت می‌دهند اما اینها حلول را در سگ و خوک و... نیز قائل‌اند.

ابطال اتحاد

اگر چیزی با چیز دیگری متحد شود ناگزیر یکی از احتمالات زیر متصوّر خواهد شد:

- ۱- دو شیء متحد بعد از اتحاد فانی و زائل شوند، در این صورت اتحادی وجود ندارد.
- ۲- دو شیء متحد بعد از اتحاد بالذات موجود بوده و باقی بمانند در این حالت نیز اتحادی حاصل نشده است.
- ۳- دو شیء متحد بعد از اتحاد یکی فانی و دیگری باقی باشد. به این قسم نیز اتحاد نمی‌گویند.

۴- دو شیء متحد بعد از اتحاد زائل شده و شیء جدیدی ظهور یابد و اگر شیء جدید غیر از دو شیء سابق باشد، بدلیل بقاء عین دو شیء، اتحادی وجود ندارد (البنانی، ۱۹۸۶: ۱۶۹). و اگر در شیء واحد جمع شوند به آن اجتماع می گویند نه اتحاد. پس اتحاد یک شیء با شیء دیگر بطور مطلق باطل است خواه هر دوشیء ممکن باشند یا واجب، یا یکی واجب و دیگری ممکن. از این سخن نتیجه می گیریم که اتحاد ممکن با واجب نیز بطریق اولی باطل است؛ زیرا اگر واجب با ممکن متحد شود و واجب بر وجوب خود باقی بوده و ممکن نیز بر امکان خود، در واقع اجتماع وجوب و امکان در شیء واحد صورت گرفته است که عقلا محال است (البنانی، ۱۹۸۶: ۱۶۹).

ابطال حلول

برای ابطال حلول یک شیء در شیء دیگر دو وجه وجود دارد که هر دو نیز عقلا محال است:

۱- حلول یعنی حالّ در محلّ به نحوی از انحاء استقرار یابد. خواه استقرار جسم در مکان یا عرض در جوهر یا صورت در ماده و یا امتزاج شیء دیگر در آن مانند حلول آب در عود سبز یا آتش در هیزم خشک. حلول به این معنا قطعاً در باره واجب صحیح نیست؛ زیرا این نوع حلول از عوارض مادیات بوده و خدای تعالی از ماده و عوارض آن منزّه است. اگر گفته شود منظور از حلول به معنی حلول مجردات در ماده، مثل صفت در موصوف است، در جواب می گوئیم: الله تعالی از احتیاج منزّه است، او غنی بالذات است. ۲- وجه دوم: اگر حالّ بالذات به محلّ محتاج باشد امکان حالّ لازم می آید و اگر حال محتاج به محل نباشد حلول ممتنع خواهد بود (البنانی، ۱۹۸۶: ۱۷۰).

گاهی گفته می شود: حالّ بذاته به محل نیازمند نیست؛ بلکه گاهی احتیاج بر آن عارض می شود. در جواب می گوئیم: اگر حالّ بذاته به محل محتاج نباشد، امکان ندارد احتیاج به غیر از بیرون بر او عارض گردد تا حلول صحیح شود. پس اگر حلول و اتحاد در ذات حق تعالی محال باشد، حلول و اتحاد صفات او نیز در صفات یا ذوات مخلوقات محال است؛ زیرا انتقال صفت شیء از ذاتش و تلبس آن بعینه در شیء دیگر معقول نیست (همان).

ابن تیمیه وحدت وجود را نتیجه ادعای شهود و مکاشفه صوفیه می داند و می گوید: برخی از صوفیان پنداشته اند که به مرحله ای از کشف و شهود رسیده اند که "حق همان

خَلْق و خلق همان حق " است و هیچ فرقی و دوئیتی بین آنها نیست بنابراین کثرت را توهم و حقیقت را واحد دانسته‌اند (البنا، ۱۹۸۶: ۱۷۲).

نقد ادله نقلی قانلان به وحدت وجود از منظر ابن تیمیه

ابن تیمیه تمسک بزرگان وحدت وجود به آیات قرآن و روایات برای توجیه نظریات-شان را خدشه‌پذیر و نادرست ارزیابی نموده و استدلال آنها به این آیات را نشانه نفاق و کفر این طائفه می‌داند.

دلیل اول

ابن عربی و شاگردان او در تبیین نظریه خود به آیه شریفه «لِيس لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» [«تو را در این کارها دستی نیست»] (آل عمران: ۱۲۸) و آیه «ما رميتَ اذ رميتَ ولكن الله رمى» [«تو تیر نینداختی آن‌گاه که تیر انداختی، بلکه خدا تیر انداخت»] (انفال: ۱۷) استدلال کرده‌اند. ابن تیمیه تمسک به این آیه و تاویل آن را «گمراهی بزرگ» دانسته و در نقد آن می‌نویسد: اهل وحدت وجود در معنای آیه "ما رميتَ" معتقدند فعل پیامبر همان فعل خدانند است بدون مغایرت: «ان فعلك هو فعل الله لعدم المغايرة». در روایت صحیح از ابوهریره در صحیح بخاری ثابت شده آیه "لِيس لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ" در خصوص نفرین و لعن پیامبر بر گروهی از کفار نازل شده و پیامبر پس از آن این عمل را ترک کرد. معنای آیه اینست: فقط خداوند امر می‌کند نه غیر او. اگر بخواهد کافران نابود خواهند شد و اگر اراده کند توبه می‌نمایند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۳۳۰).

دلیل دوم

برخی از آیات قرآن خداوند را "همراه" و "نزدیک" به انسان توصیف نموده که حتی از رگ گردن نیز به او نزدیک‌تر است، آیاتی مثل «هو معکم این ماکنتم» [هر کجا باشید او با شماست] (حدید: ۴) و یا «نحن أقربُ الیه من حبل الوريد» [ما از رگ گردن به او نزدیک‌تر هستیم] (ق: ۱۶). ابن تیمیه می‌گوید: صوفیه و عوام آنها، معتقدند خداوند عین وجود مخلوقات است و وجود یکی است. آنها برای اثبات سخن‌شان به آیات معیت و قرب احتجاج می‌کنند و نصوص دال بر استواء و علو را تاویل می‌نمایند؛ البته هر نصی که به آن احتجاج کنند بر علیه خودشان است. بیشتر آیات دال بر معیت مخصوص انبیاء و اولیاء الهی است و هیچ‌گونه دلالتی بر ممانجه و مخالطه خالق با مخلوق ندارد. علاوه بر این، آیات دیگری مانند «یسبح الله ما فی السموات و ما فی الارض» [آنچه در آسمان‌ها

و زمین است خداوند را تسبیح می‌کنند [جمعه: ۱] دلالت می‌کند تسبیح کننده غیر از تسبیح شونده است.

دلیل سوم

صوفیه با استشهاد به آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [هر چیزی نابود می‌شود مگر سیما و وجه پروردگارت] (قصص: ۲۸) برآنند که هر ممکنی به اعتبار ذات خود "هالک" است یا هر ممکنی به اعتبار ذات‌اش عدم محض و نفی صرف است. اگر ممکن وجودی دارد، از جهت پروردگار اوست. منظور از وجه در آیه، وجود کائنات است وجه الله همان وجود اوست؛ پس وجود وجود، وجود کائنات بوده و بین وجود واجب و وجود ممکن تمایزی نیست. حتی برخی معتقد به وجود مطلق بشرط اطلاق و یا لابشرط هستند. بنابراین میزی قائل نیستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۲۵).

ابن تیمیه در رد سخن صوفیه می‌نویسد: ضرورت عقلی اقتضاء می‌کند که موجود - بشرط اطلاق - وجودش در ذهن باشد نه در خارج و وجود مطلق لا بشرط، حقیقتی غیر از وجود عینی و ذهنی ندارد. در اعیان موجوده وجود مطلق غیر اعیان آنها نیست. وجود خداوند بنا بر وجود مطلق "بشرط اطلاق" ذهنی است و بنا بر وجود مطلق لا بشرط، خود وجود مخلوقات است. درباره تفسیر صوفیه از آیه می‌توان گفت بخشی از آن درست و بخشی نادرست و باطل است. بخش درست آنست که گفته‌اند: مخلوقات وجود خود را از خالق متعال می‌گیرند اما تفسیر باطل آنست که گفته‌اند: وجود خالق عین وجود مخلوق است. این سخن کفر و مخالف بداهت عقلی است. جالب آنکه این سخن را غایت عرفان و تحقیق هم دانسته‌اند (همان، ج ۲: ۲۶).

ابن تیمیه در ادامه در تفسیر آیه احتمالاتی را طرح و رد می‌کند و در نهایت نظر خود را درباره تفسیر صحیح (هالک الا وجهه) بیان می‌کند (همان، ج ۲: ۲۷): آیات قرآنی اقتضاء دارد که هلاک به معنی استحاله و فساد در شیء موجود باشد نه اینکه وجود شیء از خودش نیست؛ وجه نیز براساس سیاق کتاب و سنت به معنی "عبادت و عمل برای خدا و توجه به اوست". در واقع اشاره به الوهیت، عبادت و طاعت او می‌کند نه وحدانیت و خالق بودن خداوند. (هیچ اشاره ای به وحدانیت و خالقیت و رب بودن خدا نشده است.)

دلیل چهارم

آیه شریفه "إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ" (فتح: ۱۰) یکی دیگر از ادله قرآنی طرفداران وحدت وجود در توجیه و تبیین دیدگاه‌شان می‌باشد. ابن تیمیه تمسک به این آیه را نیز نادرست می‌داند؛ زیرا منظور آیه این است که: ای پیامبر تو فرستاده خداوند و ابلاغ کننده امر و نهی او هستی. هر کس با تو بیعت کند با خداوند بیعت نموده است (همان، ج ۲: ۳۳۳)، همچنان که هر کس از تو اطاعت نماید خدا را اطاعت کرده است. در آیه هیچ اشاره‌ای نشده که پیامبر همان خداست؛ بلکه پیامبر به آنچه خدا دستور داده امر می‌کند. اگر کسی گمان کند که فعل پیامبر همان فعل خداوند است، او با نادانی و گمراهی، ویژگی [فاعلیت] پیامبر را سلب نموده است.

دلیل پنجم

استشهاد به حدیث قُرْبِ نَوَافِلِ و فَرَائِضِ تَوْسُطِ صُوفِيَّةِ برای توجیه وحدت وجود از دید ابن تیمیه مخدوش است؛ زیرا از حدیث استفاده می‌شود که عبد با فرائض و سپس با نوافل به پروردگار خود تقرب می‌جوید در حالیکه صوفیه معتقدند: که بنده عین خدا است، قبل از آن که فرائض و نوافل را بجا آورد. در واقع این حدیث بر علیه دیدگاه صوفیه است تمایز و غیریت عبد و رب را بیان می‌کند نه عینیت را (همان، ج ۲: ۳۴۰).

نقد دیدگاه ابن تیمیه

به نظر می‌رسد که مسائل وجودشناسی عرفانی برای ابن تیمیه و پیروانش، به درستی تبیین فنی و تحلیل دقیق نشده است، این امر و رویکرد ظاهرگرایانه وی در مواجهه با مویدات نقلی عرفا در مقام بیان شهودات خود آشکار است؛ زیرا او وقتی از «موجود بما هو موجود» سخن می‌گوید در واقع از یک جسم سخن به میان می‌آورد؛ در واقع «ذهن تحصّلی او مانع می‌شود از اینکه او بتواند به درک معنی هستی نائل گردد» (دینانی، ۱۳۷۹: ۶۲).

از منظر عرفای مسلمان وجود، حقیقتی واحد اصیل، بسیط، مطلق و نامتناهی است که با سریان در تمام هستی همه واقع و هستی را پُر کرده و جا برای غیر نگذاشته است؛ از این منظر مصداق بالذات وجود یکی بیش نیست؛ موجودات و کثرات عالم امکان، مصداق بالعرض و مظهر وجود حقه حقیقیه هستند. این قسم، نفسیت وجودی نداشته بلکه ظل و نمود وجود بالذات‌اند. برای فهم معنای وجود از آن، به غیر محتاج است درحالی که

حقیقت و صرف وجود برای نفسیت وجود به چیزی نیازمند نیست. این مطلب با صراحت در کلمات مشایخ عرفان تکرار شده است اما ابن تیمیه بدون توجه به « زبان عرفان » در بیشتر موارد وحدت وجود را با حلول و اتحاد ذکر می‌کند. قیصری درباره حقیقت وجود می‌نویسد: « و هوَ ای الوجود_ حقیقه واحده لا تکثر فیها، و کثره ظهوراتها و صورها لایقح فی وحده ذاتها » (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶) (وجود حقیقتی واحد است که کثرت در آن راه ندارد، و وجود کثرت ظهورات و مظاهر با وحدت بالذات وجود تنافی ندارد). صاحب تمهیدالقواعد نیز وحدت وجود را ذاتی او می‌داند که کثرات به عنوان موجودات بالعرض بر این وجود حقیقی عارض شده‌اند: « فان الوحده هی الذاتیه له و الکثره انما هی لواحق عرضت له بحسب صفات معدومه بالذات موجوده بالعرض » (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۰۸). در دیدگاه عرفانی، با طرح وحدت شخصی اطلاق وجود نه کثرات و موجودات نفی می‌شوند، نه حلول و اتحاد منجر می‌شود؛ آن‌گونه که ابن تیمیه و مخالفان وحدت وجود گفته‌اند.

وجود اطلاق و لایتناهی حضرت حق مصداق بالذات موجود است کثرات نیز به عنوان مصداق بالعرض موجود متحقق و موجوداند. مصداق بالعرض وجود، استقلال و ذاتا بدون حیثیت تقییدیه وجود اطلاق، بهره‌ای از وجود ندارد و اساسا از جنس و سنخ وجود نیست بلکه مظهر و مجلی وجود است و به موجب وجود اطلاق تحقق یافته و موجود شده است.

با این توضیح باید گفت، ابن تیمیه و برخی از هم‌فکران او برخی از لوازم و نتایج مدعیات عرفان را با برداشتی عوامانه و سطحی بررسی کرده‌اند، نظریه وحدت وجود را به معنای حلول در مخلوقات یا اتحاد او با آنها تفسیر کرده و سپس، حکم به کفر و الحاد عرفا گرفته‌اند. ابن تیمیه حتی عنوان یکی از رسائل خود « رساله الی من سئله عن حقیقه مذهب الاتحادیین ای القائلین بوحدت الوجود » (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۳۴ - ۲۸۵) و (همان، ج ۲: ۳۶۲ - ۴۷۹) قرار داده است. وی در عین اذعان به تمایز این دو آموزه، یکسان‌انگاری وحدت وجود با حلول و اتحاد، را در بسیاری از نوشته‌هایش تکرار کرده است.

بر خلاف گفته ابن تیمیه، به تصریح عارفان، درک درست مبانی و لوازم وحدت وجود، اساساً نه تنها جایی برای اعتقاد به حلول و اتحاد نمی‌گذارد بلکه آن را عقیده‌ای فاسد و شرک می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۳)؛ ابن عربی، در آثار خود باور به حلول و اتحاد را

شرک می‌داند(همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۸): «لا حُلُولَ لَأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَحِلُّ فِي ذَاتِهِ» (همان، ج ۴: ۷۱) عدم باور به حلول و اتحاد از محکمت و مسلمات عرفان نظری است پس ضروری است (در مباحث علمی) هرگونه سخن (شطحیات) متشابه یادآور اعتقاد به حلول، همدلانه و بدون پیش-فرض‌های ذهنی با مبانی و محکمت اهل معرفت سنجیده شود؛ به ویژه آموزه وحدت وجود که نظریه‌ای متناقض نما و ورای طور عقل است.

رویکردها و تحلیل های وحدت وجود

ابتنای وحدت وجود بر تجربیات شخصی و عرفانی عرفا در دوره‌ها و مذاهب مختلف از یک سو و گرایشات وسیع ذوقی و اشراقی فیلسوفان از دیگر سو، تعبیر و رویکردهای مختلفی از آن به وجود آورده است که شاید بتوان آن‌ها را در سه رویکرد کلی دسته بندی کرد (بلخاری، ۱۳۹۰: ۲۵):

رویکرد اول: یکسان‌نگاری محض خدا و جهان، یا همه‌خدایی (pantheism) و به یک عبارت: وحدت وجود و موجود. در این رویکرد خدا و جهان کاملاً یکسان و همسان انگاشته می‌شوند و تمامی مظاهر متکثر طبیعت، همان خدا محسوب می‌شوند. تفسیر این‌چنینی از آموزه وحدت وجود با مبانی و لوازم آن سازگار نیست.

رویکرد دوم: وحدت وجود و کثرت موجود یا یکسان انگاشتن خدا و جهان، یکسانی در عین نایکسانی، یعنی از یک سو موجودات بنا به تجلی، مظاهر اویند (یکسانی) و از دیگر سو مانند او نیستند (نایکسانی).

این رویکرد به مذهب ذوق‌تاله یا ذوق‌المتالهین مشهور است، مکتب جلال‌الدین دوانی و محمدباقر میرداماد است (امین، ۱۳۷۶: ۱۸). اما به دلیل نقایص و تناقضات درونی و ابتنای آن بر اصالت ماهیت پذیرفتنی نیست.

رویکرد سوم: از یک سو مبتنی بر نظرات دو رویکرد فوق و از دیگر سو در پی پاسخ‌گفتن به سئوالات و کاستی‌های آن دو است. در این رویکرد وحدت وجود را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «حقیقت وجود، امری است واحد و شخصی، که همه موجودات و پدیده‌های عالم هستی، محل تجلی و ظهور (مجال و مظاهر) همان هستی واحد یا به تعبیر دیگر به حکم (کلُّ یوم هو فی شان) شئون مختلف و تعینات متعدد جهان، همه جلوه‌های مختلف حقیقت واحدند» (همان: ۲۰). جهان سراسر، پرتو یک فروغ رخ‌ساقی است که در جام افتاده است. موجودات عکس و ظل حقیقت وجود واحدند؛ نه آن‌که جدای از وجود واجب، از خود نفیست وجودی دارند و نه هیچ و پوچ و سراب محض‌اند.

همگی به حیث تقییدیه مصداق بالعرض وجوداند و آنچه اطلاق مقسمی دارد خداوند متعال است.

به نظر می‌رسد درک ابن تیمیه از سخنان ابن عربی در خصوص وحدت وجود، همه خدایی (پانته‌ایسم) یا یکسان انگاری محض خدا و جهان هست؛ تمام تحلیل‌ها و ارزیابی‌های او از این نظریه بر پایه نادرست‌بنا شده است.

تفاوت حلول و اتحاد با وحدت وجود

تحلیل و تبیین فنی وحدت وجود از مهم‌ترین، پیچیده‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث عرفانیست؛ برای جلوگیری از خلط این آموزه با حلول و اتحاد توجه به تفاوت میان آنها ضروری است. در خصوص اتحاد و حلول باید گفت: این موضوع اتهامی است که به عرفا نسبت داده شده است؛ هیچ یک از اقسام مختلف حلول و اتحاد که در بالا از قول ابن تیمیه بیان شد با مبانی و جهان‌بینی عرفانی هم‌خوانی ندارد. چرا که «اتحاد عبارت است از: یک چیز شدن دو چیز و «حلول» عبارت است از: وارد شدن چیزی در چیزی دیگر؛ به نحوی که هر دو عنوان، متفرع بر تحقق دو امر در ابتدا می‌باشد که پس از آن با تغییری این دو امر یا به یک امر کاهش می‌یابد (در اتحاد) و یا یکی در دیگری رسوخ و نفوذ می‌نماید» (در حلول) (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۴۲). اما مقصود از آن در امور اعتقادی، حال شدن خداوند در انسان یا مخلوقات خود است؛ اتحاد نیز به معنی یکی شدن خالق متعال با نفس انسان یا موجودات دیگر است. همان‌گونه که بیشتر اشاره شد حلول و اتحاد در منظومه فکری عرفا و حکمای مسلمان مردود است. زیرا باور به حلول یا اتحاد، در حقیقت باور به دو وجود و دو ذات مستقل از یک‌دیگر است که یکی در دومی حال شده و یا با هم به یگانگی رسیده‌اند. اساس عقیده و نظریه وحدت شخصی وجود بر انحصار وجود در حق تعالی می‌باشد، طبعاً زمینه‌ای برای حلول یا اتحاد دو وجود با یک‌دیگر نخواهد داشت، زیرا «هر دو عنوان مزبور، فرع بر اثبیت و دوگانگی بین حال و محل یا متحد و متحد به (لا اقل در مرتبه قبل از تحقق اتحاد یا حلول) می‌باشد و اتحاد دو شیء متحصّل بالفعل محال عقلی می‌باشد؛ تصورا و خارجا» (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۴۳). عرفا معتقدند: «در قوس نزول، حق در خلق حلول نمی‌کند، و در قوس صعود، خلق با حق متحد نمی‌شود، بلکه در دومی خلق از صفات خویش فانی می‌شود، و صفات خدا ظاهر می‌گردد، و در اولی خلق مظهر و مجلای حق می‌شود.» (کاکائی، ۱۳۹۱: ۶۰۷). پس با

منتفی شدن ذات الهی در مخلوقات و یا اتحاد و همانند شدن ذات خداوند با موجودات، کاملاً مخالف با آموزه وحدت وجود واقع می‌شود. تعریف ما از وحدت وجود، انحصار وجود حقیقی واحد مطلق در ذات باری تعالی است؛ کثرات و موجودات ظهور و تجلی آن وجود حقیقی‌اند. وحدت و اتصال خداوند با خلق، بدون تشبیه، حلول و اتحاد، بزرگ‌ترین اتصال (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۹۸) است. با این تبیین، در عالم دو ذات مستقل نداریم که یکی در دیگری حال یا متحد شود. در عرفان اسلامی همواره بحث از یک «بود» است؛ هرچند «نمودها» بی‌شمارند. در سامانه فکری عرفا تشکیک در وجود هم مورد پذیرش واقع نگشته بلکه ارجاع تشکیک، به مظاهر و نمودهاست چه رسد به حلول و اتحاد؛ «نحن إذا نفینا وجودَ الغير مُطلقاً، و لسنّا قائلینَ الا بوجودِ واحد، فكيف نقول بالاتحاد والحلول؟ فانهما مَبْنِيَانِ على الاتيينِ والكثرة و غير ذلك» (آملی، ۱۳۶۸: ۲۱۷). بنابراین یکسان‌انگاری وحدت وجود و حلول و اتحاد ناصواب است. از همین رو اهل معرفت، سعی در بیان کیفیت ربط حق تعالی به خلق و توجیه انشاء کثرت برآمده و برای دفع توهمات، نظریه تجلی و ظهور و فروعات آن را مطرح نموده‌اند؛ البته طریق توحید بدون بدون آفت نیست؛ سید حیدر یکی از آفات را افتادن سالک در دام حلول و اتحاد ذکر نموده است (آملی، ۱۳۶۸: ۲۱۷).

عینیت و غیریت خلق و حق

پیش‌تر اشاره شد؛ در عرفان وجود واجبی حق تعالی مصداق بالذات وجود است و به دلیل اطلاق مقسمی جا برای غیر و ذات مستقل دیگر نمی‌گذارد. در اطلاق مقسمی وجود رها از هرگونه تعیین است حتی مقید به قید اطلاق نیست؛ وجود مطلق در عین سریان در سراسر هستی و حضور در تمام مواطن و مراتب، فوق سریان و تعینات است (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۲۱۶). به این بیان که در هر مرتبه و موطنی، عین آن مرتبه است و قیود آن موطن را به خود می‌گیرد اما حقیقتی و رای آن موطن و بلکه تمام مراتب و تعینات است. ذات حق تعالی به سبب اطلاق مقسمی هویتی لاقیدی دارد حتی اطلاق نیز نمی‌تواند قید هویت او باشد. مقام ذات مقام بی‌تعینی و بی‌قیدی است؛ و هیچ تعینی ممتاز از تعینات دیگر نیست. مقام ذات همه تعینات، کمالات وجودی و صفات الهی را به نحو اطلاق و اندماجی داراست؛ این مقام مقام وحدت است. اما وقتی تعینات و حقائق ظاهر می‌شوند و از اجمال و بطون به تفصیل و ظهور می‌آیند کثرات پدید می‌آید. در این جا بحث «تجلی و ظهور» معنا می‌یابد (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹). در واقع مطلق به

یکی از تعیینات متعین می‌شود (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۵۸) پس با ظهور مطلق در لباس تعیینات و قیودات مقام کثرت نمایان می‌شود.

حال باید گفت: تمایز و نسبت خلق و حق و کیفیت ارتباط این دو، برای غیر عرفا به ویژه ابن تیمیه همواره رهن و موجب قضاوت نادرست شده است. بر همین اساس، اهل معرفت برای استدلالی نمودن شهودات خود برای اهل نظر و در مقام تبیین و تقریر وحدت وجود و غیریت و عینیت خلق و حق، توجه به لوازم نظریه وحدت وجود و مباحث مهمی نظیر «تمایز احاطی» تشبیه و تنزیه، لحاظ‌های نفس الامری طرح نموده‌اند. یکی از اشکالات مهم ابن تیمیه بر مسأله عینیت خلق و حق بود؛ عرفا معتقدند حق تعالی (به سبب عدم تناهی و اطلاق) عین همه اشیاء و در این حال غیر آنهاست (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۵۹) و (ترکه، ۱۳۶۰: ۲۱)؛ مقصود چیست؟ تغایر و تمایز خلق و حق چیست؟ و چگونه تبیین می‌شود؟ پاسخ با تامل در کلمات قوم آشکار می‌گردد. آنها در مقابل تمایز تقابلی (عرضی) تمایز احاطی (طولی) را طرح کرده‌اند (ر.ک: ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۵ و ۹۱). در این تمایز که از آن به تمایز یک سویه نیز تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۲۷) با دو چیز روبرو هستیم که یکی (خداوند) بر دیگری (موجودات) احاطه دارد، و آن را در برمی‌گیرد. به این بیان که، ذات محیط به واسطه‌ی همین ویژگی احاطه و شمول، در دل محاط حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط، تحقق دارد؛ محیط در عین تحقق وجودی در موطن محاط هویتی فراتر از محاط دارد. پس غیر آن است. یعنی به نفس احاطه، محیط هم عین محاط است و هم غیر محاط. ذات باری تعالی به واسطه اطلاق، عین همه اشیاء است و از سوی دیگر به نفس همین اطلاق، غیر همه اشیاء و ورای آنها نیز هست. اطلاق و احاطه، واجب را بالذات از دیگران امتیاز می‌دهد و دیگران را بالعرض با او ممتاز می‌کند (همان، ۱۳۷۲: ۳۳۳) (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۰). پس مقصود از عینیت، معنای لغوی و عامیانه آن مد نظر نیست تا شبهه حلول و اتحاد پیش آید؛ بلکه شأن حقیقت مطلق آن است که با ممکنات و مقیدات خود (معیت ذاتی) همراه باشد اما نه به نحو حلول و اتحاد... [بلکه به نحوه معیت ذاتی و بینونت صفتی نه عزلی] (فنازی، ۱۳۷۴: ۲۰۹) و باور به حلول و اتحاد میان دو ذات، افراط و باور به مابینت و تعدد وجودی حقیقی، تفریط است (فنازی، ۱۳۷۴: ۷۰۵).

اگر ابن تیمیه به مبانی وحدت وجود و فروعات عرفانی آن عنایت می‌کرد هیچ‌گاه نمی‌نوشت: آنها [عرفا] می‌گویند: «وجود خالق همان وجود مخلوق است و مخلوق همان خالق است؛ آنها دو وجودی که یکی خالق دیگری باشد، اثبات نمی‌کنند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ج ۲: ۳۶۴). یا بر این عبارت ابن عربی: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹) نمی‌تاخت. ابن تیمیه با اندکی التفات به قرینه «اظهر» در جمله قبلی، در می‌یافت که باور گوینده از «و هو عينها»، در «مقام الظهور و مقام الفعل» است نه در مقام الذات و الحقیقه؛ از اصول مسلم این آموزه آن است که عنقاء [ذات باری تعالی] شکار کس نشود. ابن عربی در این جمله «فعل و ظهورات اشياء» را عین ذات حق ندانسته تا کفر او لازم آید؛ بلکه اشياء فعل حق تعالی در مقام ظهور اویند؛ بنابراین ایراد حلول و اتحاد وارد نیست.

عینیت خلق با حق از منظر ابن عربی

ابن عربی بارها عینیت خلق و حق را در آثار خود طرح کرده است؛ عبارات رسا و شیوایی در تبیین مقصود خود از «عینیت خلق با خالق» دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹)، برای اطلاع از منظور وی برخی از جملات وی را مرور می‌کنیم:

«ولقد نهئتک علی امر عظیم - ان تنهت و عقلته - فهو عین کل شیء فی الظهور و ما هو عین الاشياء فی ذاتها سبحانه و تعالی، بل هو هو و الاشياء اشياء» (همو، بی‌تا، ج ۲: ۴۸۴) یعنی: حق تعالی عین هر شیء در مقام ظهور و تجلی است. و ذات حق عین ذات هیچ شیء نیست. ومنزه است از اینک عین ذوات اشیا باشد، بلکه واجب واجب است و اشیا همان ذوات و ماهیات اند (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۹: ۳۵۸). در این عبارت ابن عربی با جمع میان «تشبیه و تنزیه» عینیت و غیریت خلق و حق را تصریح می‌کند و نشان می‌دهد که حق تعالی به سبب شمول و احاطه در دل موطنی و تعینی حاضر است و احکام آن تعین و موطن را می‌پذیرد از سوی دیگر به سبب همین احاطه و اطلاق فراتر و ورای آن تعین است.

وی با اشاره به حدیث امیر المومنین (ع) که می‌فرماید: «داخل فی الاشياء لابل الممازجه و خارج عن الاشياء لابل المزايله» (در تمام اشياء هست - نه به آمیزش - و بیرون از اشیا است نه به جدا بودن و عزلت) قول خداوند که می‌فرماید: «و هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴) می‌نویسد: پس اگر در کلمات عرفا مشاهده کردی که گفته‌اند: «حق مطلق عین خلق مقید است» بدان که مراد عینیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشياء است،

و مطلق ساری در اشیاء، وجود عام است، و این همان است که اهل حکمت گویند: بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه، یعنی آنچه که از سنخ وجود است (همو، ۱۳۸۵، ج ۹: ۲۶۵). شیخ در جایی دیگر می‌گوید: آنچه که بر آن عالم یا ماسوی الله یا غیر حق اطلاق می‌شود، نسبت به حق مانند سایه است به صاحب سایه، از این باب که سایه نسبت به صاحب سایه و شخص، وجود جداگانه‌ای ندارد، زیرا وجودش منوط به وجود شخص است، عالم نیز همین حکم را دارد، یعنی وجودی ندارد مگر به وجود حق، و انتساب وجود به ذات معلول، خیال اندر خیال است، پس اگر وجودات را از آن جهت که به حق منسوب‌اند ملاحظه‌نمائی، آن هم به اضافه اشراقی، یعنی به این عنوان که آنها اشراقات نور اویند و خالی از ظهور او نیستند، عالم به حقایقی، و اگر آنان را اشخاصی مستقل بالذات ملاحظه نمودی، در این صورت به حقایق آنها جاهلی، زیرا فقر، ذاتی آنهاست، چون وجودات خاصه امکانی اگر چه دارای حقایق وجودی هستند، ولی انوار و اضواء خورشید حقیقت بوده و صرفاً روابط محض‌اند، نه اینکه اشیائی هستند و بین آن اشیاء و حق، روابطی می‌باشد» (همان: ج ۹: ۲۶۵).

به بیان دیگر در نظام عرفانی با طرح مفهوم تجلی برای کثرات دو جنبه لحاظ می‌شود؛ بدین بیان که هر موجودی غیر از ماسوی دارای جنبه حقانی و خلقی است. کثرات و موجودات از آن لحاظ که جنبه حقانی حق تعالی را نشان می‌دهند با حق عینیت دارند و با تجلی ذات الهی، خَلْقٌ مَجَلَا و مَظْهَرٌ حَقِّ است. و از آن نظر که جنبه خلقی دارند با حق تعالی غیریت و بینونت دارند. پس «وجود امر واحدی است که دو چهره دارد: حق و خلق. حق باطن است و خلق ظاهر. عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم. هستی و قوام خلق به حق است، و شهود حق نیز تنها از طریق خلق میسر است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۶۳).

نتیجه‌گیری

- ابن تیمیه از عالمان ظاهرگرائی است که با رویکرد ظاهرگرائی بدون توجه به لوازم و فروع بحث، به نقد و تکفیر نظریه پردازان آموزه وحدت وجود پرداخته است. او که خود در دام تشبیه و تجسیم گرفتار آمده نمی‌تواند با این مبانی به نقد مبنای توحیدی عرفا به پردازد.

- وحدت وجود زیربنایی‌ترین اصل جهان‌بینی عرفانی است که پیامدها و ثمرات گوناگونی در پی دارد. بنابراین باید به تبیین فنی و تحلیل دقیق و هم‌دلانه روی آورد.

- برپایه آموزه وحدت وجود، وجود اصیل و حقیقی (خدا)، یکی بیش نیست و بقیه موجودات مظاهر و تجلیات آن وجود اصیل‌اند. کثرات سراب و موهم نیستند؛ نفس الامر دارند.

- از دیدگاه عرفانی ذات اقدس اله، مقام غیب مطلق و مقام لایسم و لارسم، حکم ناپذیر و شهود ناپذیر است و هیچ موجودی به آن بارگاه راه ندارد؛ اما حضرات الوهیت (وحدت أسما و صفات) و ربوبیت (وحدت افعال) و دیگر مراتب تجلیات هستی در دسترس شهود انسان (کامل) است. همه تعینات و تجلیات به نحو اطلاقی و به حیثیت اندماجیه در مقام غیب الغیوبی موجودند؛ پس مقصود از عینیت و غیریت حق و خلق در مقام تجلی و ظهور است نه مقام ذات.

- ابن تیمیه و هم‌فکران وی برای پاسخ به اشکالات در باب «عینیت و غیریت حق با خلق» و «حلول و اتحاد»، (که از مسائل حل نشده ابن تیمیه است) نیازمند تحلیل دقیق و علمی مباحث «اطلاق مقسمی، تمایز احاطی، تجلی و لحاظ‌های نفس الامری» است.

منابع

- آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، مصحح: هانری کربن، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن تیمیه، احمد. الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، دار العاصمه، الرياض، ۱۴۱۴.
- ابن تیمیه، احمد. بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة، تحقیق: موسی الدویش، مکتبه العلوم والحکم، المدینه المنوره، ۱۴۱۵.
- ابن تیمیه، احمد. درء تعارض العقل والنقل، تحقیق محمد رشاد سالم، دارالکنوز الأدبیه، الرياض، ۱۳۹۱.
- ابن تیمیه، احمد. مجموع الفتاوی، تحقیق: انورالباز، دار الوفاء، الرياض، ۱۴۲۶.
- ابن تیمیه، احمد. مجموعة الرسائل و المسائل. تحقیق محمد رشید رضا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱.
- ابن تیمیه، احمد، الجامع فی رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیه، تحقیق: احمد، محمد. المکتبه

- العصریة. بیروت، ۲۰۱۱.
- ابن عربی، محی الدین. الفتوحات المکیة، (اربع مجلدات) دار الصادر. بیروت، بی تا.
- ابن عربی، محی الدین. فصوص الحکم، (تحقیق عفیفی) انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
- ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران ۱۳۸۵.
- الاصفهانی، ابو نعیم، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، دار ام القراء للطباعة و النشر، قاهره، بی تا.
- امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، انتشارات بعثت، تهران، ۱۳۷۶.
- بلخاری قهی، حسن، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، انتشارات سوره مهر، تهران، ۱۳۹۰.
- البنانی، احمد بن محمد، موقف الامام ابن تیمیه من التصوف و الصوفیه، دارالعلم، مکه مکرمه، ۱۹۸۶.
- ترکه اصفهانی، صائن الدین، تمهید القواعد، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۰.
- جلیلی، رضا، تحلیل و نقد دیدگاه ابن تیمیه در باب تصوف. (پایان نامه ارشد) دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۳.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، حمید پارسانیا، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲.
- الحلمی، مصطفی، ابن تیمیه و التصوف، دار ابن الجوزی، قاهره، ۱۹۹۳.
- رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
- الطبلایوی محمود، سعد، التصوف فی تراث ابن تیمیه، الهیئه المصریه العامه للکتاب، قاهره، ۱۹۸۴.
- عبدالفتاح محمد، سید احمد، التصوف بین الغزالی و ابن تیمیه، دار الوفاء، مصر، ۲۰۰۰.
- العریفی، محمد، موقف ابن تیمیه من الصوفیة، مکتبه دارالمنهاج، ریاض، ۱۴۲۹.
- الغراب، محمود، شرح کلمات الصوفیة، الرد علی ابن تیمیه من کلام الشیخ الأكبر. دارالکاتب العربی، دمشق ۱۴۲۷.
- فناری، محمد، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تحقیق آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، انتشارات هرمس، تهران،

.۱۳۹۱

- المشعبی، عبدالمجید، منهج ابن تیمیہ فی مسأله التکفیر، اضواء السلف، الرياض، ۱۴۱۸.

- النجار، أحمد، ابن تیمیہ و التصوف، دارالقبس، دمشق، ۲۰۰۶.

- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات موسسه امام خمینی، قم،

.۱۳۸۹