

«وحدت وجود از دیدگاه جنید بغدادی»

مهدی رضائی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم

چکیده مقاله:

وحدت وجود، به عنوان برداشتی نو و کاملاً ابداعی، از قرن هفتم مورد توجه قرار گرفت و به سبب آن که ابن عربی، آن را به همراه اصول و فروعی مدون کرد، با اسم او همراه شد؛ اما با مطالعه در آثار عرفانی قرون اولیه اسلامی مشاهده می‌شود که در قرن سوم باور به وحدت وجود، جزء لاینفک عرفان اسلامی بوده و مانند اصلی مسلم مورد قبول اکثر عرفا بوده است، به گونه‌ای که نیاز به بحث درباره اثبات یا رد آن نداشته‌اند. وحدت وجود که برآمده از اصول دین اسلام مخصوصاً توحید است، همانند دیگر اندیشه‌ها و علوم اسلامی در دامن فرهنگ اسلامی و با پشتوانه قدرت اندیشه متفکران و عارفان اسلامی رشد کرد و همانند دیگر شاخه‌های علمی در قرن سوم به بار نشست و در آرای جنید بغدادی به نهایت رشد خود رسید و اگر تا قرن هفتم به طور کامل به آن پرداخته نشده ناشی از ضعف و رکود علمی و فرهنگی است که از این دوره به بعد گریبانگیر بیشتر شاخه‌های فرهنگ اسلامی می‌شود، تا اینکه در قرن هفتم ابن عربی باورهای وحدت وجودی موجود در عرفان اسلامی را جمع‌آوری و تدوین کرد و باعث جلب توجه مسلمین به این شاخه معرفتی شد که بعد از جنید تقریباً نماینده‌ای قاطع و پشتیبانی عالم نداشت.

کلید واژه‌ها:

وحدت وجود، وحدت شهود، فنا، توحید، جنید بغدادی، مکتب بغداد، ابن عربی.

پیشگفتار

وحدت وجود نظریه‌ای ابتکاری در عرفان اسلامی است که از اوایل پیدایش تصوف، مرحله به مرحله با تفکرات و تأملات در عرصه توحید شکل گرفت؛ اما این اندیشه که براساس برخی دیگر از مسائل عرفانی به وجود آمده بود، می‌توان گفت که نتیجه نهایی مسائلی همانند صحو و سکر، مشاهده، فنا و توحید است که در نهایت منجر به پیدایش وحدت وجود شد. وحدت وجود نتیجه طبیعی و حاصل تلفیق این بحث‌های عرفانی است. البته هنگامی که این مسائل از حالت نظریه و بحث بودن خارج گشته و با جان عارفان گره خورده بود، منتهی به وحدت وجود شد، که در سخنان برخی از عرفا با تعابیر دیگر نمود یافته است و عده‌ای از محققین عنوان وحدت شهود به آن داده‌اند و آن را جدای از وحدت وجود دانسته‌اند که ابن عربی مبتکر آن است؛ در حالی که تا وجود واحد نباشد شهود واحد نیز معنا نمی‌یابد؛ بلکه شهود واحد نتیجه و حاصل بلافصل وجود واحد است وحدت شهود، نوع پیشرفته‌تر و عملی‌تر وحدت وجود است؛ اگر وحدت وجود نظریه و عقیده‌ای است، وحدت شهود اثبات و عملی شدن آن نظریه است؛ در سخنی دیگر «توحید عارفان در بعد وجودی وحدت وجود و در بعد شهودی وحدت شهود است و این دو بعد از یکدیگر جدایی ندارند و از دید ابن عربی حق دیدن سراسر جهان، به دلیل حق بودن سراسر جهان است». همانگونه که ابن عربی نیز به کرات به این مسأله اشاره کرده و برای درک بهتر وحدت وجود از اصل وحدت شهود کمک گرفته است؛ زیرا همان گونه که عارف همه چیز را یک چیز می‌بیند، پس نباید یک چیز بیشتر باشد که همان وجود واحد حق است «کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات؛ یعنی

آنچه را ادراک می‌کنیم و به تصور و حس و عقل ما درمی‌آید از وجود خداست در ممکنات خارجی سبحان من اشهر الأشیا و هو عینها^۱ یا این که در جای دیگر می‌گوید: «کسی که خدا چشمش را گشوده باشد او را در هر چیز یا عین هر چیز می‌بیند»^۲.

پس آنچه به عنوان «وحدت وجود» شناخته می‌شود و مبتکر آن را ابن عربی می‌دانند، موضوعی است که پیش از او تحت عنوان وحدت شهود جزء جدایی ناپذیر اعتقاد بسیاری از عرفا بوده است و ابن عربی این باور رایج را در قالب کلمات و اصطلاحات درآورد و به بیانی بهتر، این که یک مسأله شفاهی را مکتوب کردند، همان طور که پیش از او بسیاری عرفا همانند باباطاهر همدانی از دریا و صحرا و کوه و در و دشت خدا را می‌دیده‌اند و یکی از تعاریف جنید از توحید این است که «افراد القدم عن الحدث» یعنی که توحید آن است که جدا کنی قدیم را از محدث^۳ در نگاه اول گذشته از ابهام در تعریف، به نظر می‌رسد که منظور جنید این است که محدثات را محدث بدانی و قدیم را قدیم؛ اما این سخن، آن اندازه سطحی و مبتذل است که از عارفی همانند جنید بعید می‌نماید. پس با توجه به دیدگاه والای عرفانی جنید می‌باید آن را تفسیر کرد. جنید آن گونه غرق در وحدت وجود یا بهتر بگوییم، وحدت شهود بوده است که همه هستی را یک وجود بیش نمی‌دیده است و یکی بیش نمی‌دانسته، پس بر این اساس مهمترین کار شخص عارفی که همه هستی را یک وجود واحد بیش نمی‌بیند (چون که دیدن برتر از دانستن است که دانستن به طوری که خود او، مشاهده را برتر از بیان دانسته و گفته: هر که گوید الله بی مشاهده دروغزن باشد^۴ یک عقیده و نظریه است. اما دیدن جنبه عمل یافتن و اثبات شدن آن نظریه است) آن است که بتواند در عین یکی بودن وجود، بخش قدیم آن را از محدث جدا نماید.

با توجه به مطالب فوق دانسته شد که وحدت وجود، پدیده نوظهور قرن هفتم و زائیده ذهن ابن عربی و متأثر از مکتب نوافلاطونیان نیست، بلکه اصلی بوده است که از دوران قبل، در عرصه عرفان اسلامی وجود داشته و در نوع پیشرفته خود به صورت وحدت شهود، جزئی

۱- وحدت وجود، ص ۱۸۵.

۲- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۴۷.

۳- رساله قشیری، ص ۵۱۷.

۴- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۵۶.

لاینفک از عقاید عارفان بزرگ بوده است و دلیل دیگر بر این مدعا اشعار و سخنان عطار است که همزمان با ابن عربی می‌زیست و با این که بعید به نظر می‌رسد که از وحدت وجود ابن عربی آگاه بوده، یا از آن اثر پذیرفته باشد، عالی‌ترین باورهای وحدت وجودی را در اشعار خویش به ویژه در منطق‌الطیر اظهار کرده است.

پیدایش وحدت وجود در عرفان اسلامی

اما این که این باورها از کی و توسط چه کسی وارد عرفان اسلامی شده باشد از حوصله این مقاله فراتر است، ولی آنچه که این تحقیق به آن می‌پردازد این است که وحدت وجود در قرن سوم، حدود چهار قرن پیش از ابن عربی، در سخنان جنید بغدادی به صورت متعالی وجود داشته است و رسیدن به این درجه از شناخت، نتیجهٔ تدقیق او در توحید است؛ همانگونه که به کرات گفته است: «اشرف المجالس و اعلاها، الجلوس مع الفكرة فی میدان توحید».^۱ او در جایی دیگر می‌گوید که «کار ما بر چهار اصل استوار است: اینکه جز از وجود، سخن نگوئیم و جز هنگام گرسنگی نخوریم و جز هنگام ناتوانی و غلبه نمی‌خواهیم و سکوتمان از خشیت پروردگار است».^۲ جنید، از طرفی برترین اندیشه‌ها را دربارهٔ توحید می‌داند و جز از وجود سخن نمی‌گوید، بنابراین توحید با وجود، از نظر او جدائی ناپذیرند و وجود همان توحید و یگانه بیش نیست. تا جایی که «تعمق در توحید نزد اصحاب او گهگاه به جاهای باریک می‌کشید؛ نزدیک به مقالات اهل حلول و اتحاد».^۳ و همین گونه سخنان است که باعث شده عده‌ای، دوران شکل‌گیری وحدت وجود را از قرن سوم هجری بدانند. اما همیشه توحید را به صورت وحدت وجود بیان نکرده، بلکه بنا بر اقتضای زمان و برحسب توان و درک مخاطب، برای او یکی از درجات مختلف توحید را بیان کرده است. اگر که سخنان او را دربارهٔ توحید متفاوت می‌بینیم به همین دلیل است. این مسأله به این صورت در آداب المریدین ذکر شده است: حکایت کنند از جنید که او را گفتند که سالی از تو سؤال کند و تو جواب او را بگویی، پس دیگر همان سؤال کند و تو جوابی دیگر بگویی. گفت: جواب بر قدر

۱- نفحات الانس، ص ۸۱

۲- طبقات الشافعية الكبرى، ج ۲، ۱۳۶.

۳- جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۹.

سائل باشد.^۱ بیشتر تعاریف او از توحید منطبق با شریعت است و نهایت این است که توحید را دارای مراتبی می‌دانسته و هر کس را به فراخور درکش از توحید آگاه می‌کرده است. مثلاً در جایی می‌گوید: «اعلم ان التوحید فی الخلق علی اربعة اوجه و وجه منها توحید عوام و وجه منها توحید اهل الحقایق بعلم الظاهر و وجهان منها توحید الخواص اهل المعرفة»^۲ او در ادامه توحید عامه را اقرار به وحدانیت خدا به همراه حذف ارباب و انداد و اضداد از وجود خدا می‌داند و توحید اهل حقایق را نیز همین می‌داند، با این تفاوت که همراه است با عمل به امر و نهی او و بریدن از ترس و آرزو و رغبت از غیر او. برای وجه اول از توحید خواص، علاوه بر موارد مذکور، قیام به شاهد حق به همراه قیام به شاهد دعوت نیز ضروری می‌داند. اما وجه آخر این است که بنده به صورت شبحی در برابر خداوند درآید، که بین آن‌ها سومی نباشد و تصاریف تدبیر خداوندی بر او جریان یابد، یعنی همان مرحله فنا.^۳ از نظر جنید نهایت توحید همان وحدت وجود است و شاید همان آموزه‌هایی که جنید آن‌ها را مخفیانه به شاگردان خاص خود آموزش می‌داده است و در متون مختلف به آن اشاره شده که جنید بغدادی به تقیه رفتار می‌کرد و عقیده خود را از دیگران پنهان می‌نمود، تا آن حد که هیچ‌گاه درباره علم توحید سخن نمی‌گفت، مگر در میان خانه خود، پس از آن که درها را می‌بست و کلید آن‌ها را در زیر زانو پنهان می‌کرد و می‌گفت: آیا شما دوست دارید که مردم اولیا و خادمان خدا را به دروغ و کفر و زندقه نسبت دهند.^۴

اما بعضی از شاگردانش از جمله حلاج و شبلی به خاطر عدم تمکین، آنچه را که استاد درباره توحید به آنها آموخته بود، بر سر منابر فریاد کردند؛ مثلاً هنگامی که حالت شبلی قوت گرفت و مجلسی بنهاد و آن سر بر سر عامه آشکار کرد و جنید او را ملامت کرد و گفت ما این سخن را در سرداب‌ها می‌گفتیم تو آمدی و بر سر بازارها می‌گویی. شبلی گفت: «من می‌گویم و من می‌شنوم در هر دو جهان، به جز از من کیست، بلکه خود سخنی است که از

۱- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۳۱۵.

۲- همان، ص ۳۹۸.

۳- کشف المحجوب، ص ۳۶۳.

۴- همبستگی میان تصوف و تشیع، ص ۲۵۲.

حق به حق می‌رود و شبلی در میانه نه. جنید گفت: تو را مسلم است اگر چنین است.^۱ می‌بینیم که جنید گفته آنچه ما در سرداب‌ها می‌گفتیم پنهان، شبلی آمد و آن را بر سر منبر برد و بر خلق آشکار کرد. پس سخنان شبلی همان سخنان جنید است از طرفی جنید او را معذور و مسلم می‌دارد هر چند در برخی روایات او را نفرین می‌کند و می‌گوید «لا بارک الله فیک».^۲ همان گونه که حلاج را بعد از افشای اسرار طرد کرد. این واقعیت نشان می‌دهد که آن‌ها اسرار مگوی او را فاش ساخته‌اند. پس سخنان شبلی و حلاج آموزه‌های جنید بوده است. در همین جواب کوتاه شبلی مسائلی آشکار می‌شود، اول این که «من می‌گویم و من می‌شنوم و شبلی در میانه نه» مرحله فنا است که مقدمه وحدت شهود و وحدت وجود است. دوم این که می‌گوید در هر دو جهان به جز از من کیست، بلکه خود سخنی است که از حق به حق می‌رود. نشان وحدت شهود است زیرا او که سراسر خود را لبریز از خدا می‌بیند، غیر از خدا را در جهان نمی‌بیند یعنی همه خداست همه حق است و همه یک وجود است که در ادامه با صراحت بیشتری بیان می‌کند که سخنی است که از حق به حق می‌رود، یعنی غیر از حق وجودی نیست و همه را جزئی و وجودی از وجود مطلق می‌داند.

توحید و وحدت وجود

وحدت وجود حاصل و ثمره بحث و مجادله در میدان توحید است. پس لازم است که قبل از پرداختن به وحدت وجود، تعریفی از توحید، البته از دید عرفا بیان کنیم. مستملی بخاری در «شرح التعرف» توحید را این گونه تعریف می‌کند: «توحید فرد گردانیدن تو است در توحید و این چنان باشد که حق را به تو ننماید و معنی این سخن آن است که توحید از واحد گرفته‌اند. پس تفسیر توحید یک گفتن و یکی دانستن باشد و یکی دانستن آن باشد که جز او را نبینی که اگر جز او را بینی، توحید نباشد. پس باید که در توحید فرد باشی به آن معنی که جز او را نبینی و متوحد باشی، یعنی یگانه او را باشی و جز او را نباشی».^۳ همین نویسنده، توحید عملی را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کند که «توحید آن است که از همگی خویش بیرون آیی به شرط آن که هر چه بر تو است به تمامی به جای آری و چیزی به تو باز نگردد که ترا از او ببرد».

۱- جنید، ص ۸۳.

۲- شرح التعرف، ص ۱۷۳.

۳- همان، ص ۱۶۶۶.

شرط توحید سه است: از همگی خویش بیرون آمدن که خویشان را هیچ صفت و فعل نبینی؛ شرط دیگر آن است که نگویی که چون به من هیچ چیز نیست مرا چیزی نباید کردن، سه دیگر آن که چیزی به تو باز نگردد که ترا از او ببراند.^۱ او در جایی دیگر تعریفی از توحید ارائه می‌دهد که به وحدت شهود نزدیک می‌گردد و توحید را حال می‌داند: «دیدن حق حال است که در آن حال نبیند مگر آن چه هر حق راست، یعنی هر کس به سر حق دید؛ نشان حق دیدن آن است که همه از حق بیند نه از خویشان».^۲

جنید نیز در باب توحید، تعریفی ارائه می‌دهد که بیشتر معنای توحید نظری است؛ او می‌گوید که «موحد حقیقت وحدانیت را فقط ویژه او داند و کمال احدیت را نیز از او شناسد و بداند که فقط اوست یگانه‌ای که نه می‌زاید و نه زاده می‌شود و همه بت‌های دیگر را نفی نماید بی‌آن که خداوند را تشبیه کند».^۳ و در جایی دیگر توحید را این گونه تعریف می‌کند: «این است که بنده سایه‌ای پیش روی حق باشد و انواع تدبیرهای خود را در کوه‌های امواج دریای توحید او فانی سازد و خود را فراموش نماید و مردمان را از یاد ببرد و حقایق وجود یگانه خدا را در قرب خالصانه بدو، با فراموشی جسم و حس خود بپذیرد و بداند که خدای تمامی کارهای چنین بنده‌ای را خود بر پای می‌دارد و انجام بنده به آغازش بازگردد و چنان باشد که بود».^۴ این دیدگاه حاوی نکات تازه‌ای است که با تعاریف معمولی توحید تفاوت‌های بسیاری دارد. مرحله اول که سخن از عمل بنده در برابر حق است، دلیل است بر توحید عملی که مرتبه‌ای برتر از توحید نظری است، در ادامه صحبت از فنای تدبیرها در امواج توحید است و فراموش کردن خود که بیانی شیوا از «فناء فی الله» است که اوج توحید عملی بندگان است. اما هنوز تا وحدت چه وحدت وجود و نهایت وحدت شهود فاصله است. اما جنید با دیده وحدت بین از این نکته نیز غافل نشده است و در دو جمله آخر، سخن از وحدت به میان آورده است که «انجام بنده، به آغازش بازگردد و چنان باشد که بود» که ترسیمی از همان دایره وجود است که دو سوی نزول و صعود دارد، انجام بنده به آغازش بازگردد، یعنی رسیدن از

۱- همان، ص ۱۶۶۸.

۲- همان، ص ۱۶۶۷.

۳- اللمع فی التصوف، ص ۸۵.

۴- همان، ص ۸۶.

اسفل السافلین هستی به آغاز دایره هستی با حقیقت مطلق و «چنان باشد که بود» که باز سخن از بازگشت است؛ بنده‌ای که از حق بود و حق بود دوباره به مرحله حقیقت واصل می‌شود. این برداشت جنید از انسان که او را دارای آغاز و انجامی یگانه - که همان حق است - می‌داند، عیناً در سخنان ابن عربی دیده می‌شود. او در جای جای فصوص الحکم به این مسئله اشاره می‌کند. به عنوان نمونه در فص «حکمة قدوسیة» و فص «حکمة سبوحیة» که به ذکر نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم: «همانا حق را در هر خلقی ظهوری است و او ظاهر در کل مفاهیم است و او مخفی از هر فهمی است جز فهم کسی که می‌گوید: عالم صورت و هویت اوست و همان گونه که در واقع، روح چیزهایی است که ظاهرند، پس او باطن موجودات است»^۱.

«فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و لیس خلقاً بذاک الوجه فاذکروا»^۲

در جایی دیگر می‌گوید: «حق عین خلق است، مشبه شده به امکان، اگر چه از خالق جداست به صفت حدوث و امکان؛ پس تسمیه برحسب مراتب باشد تا همان شیء که خالق است، بعینه در مرتبه تعیین که خلقت است، مسمی به خلق باشد و همان شیء که مخلوق است در مرتبه دیگر، به حسب ظهور حق در وی، آن را خالق گویند»^۳.

همان طور که ملاحظه شد، تعاریف از توحید نظری شروع می‌شود و بعد به توحید عملی می‌رسد و نهایت آن به فنا و سپس به وحدت وجود ختم می‌شود. توحید در معنای اولیه آن فی سایر خدایان است و اعتقاد به یک خدا که همان الله است و وحدت وجود نفی هر موجودی است و اعتقاد به این که یک وجود بیشتر نیست و آن حق مطلق است که به صور گوناگون متجلی شده است. در نهایت «مقصود از وحدت وجود این که وجود، حقیقت واحد است و برخلاف آنچه حواس به ما عرضه می‌دارند از کثرت موجودات خارجی و نیز برخلاف آنچه عقول به آن می‌رسند از ثنویت خداوند و عالم و حق و خلق در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نیست بلکه حق و خلق، دو وجه حقیقت فارد و عین واحدند که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق یابی و حق نامی و اگر از جهت کثرت به آن نگری آن

۱- فصوص الحکم، ص ۶۸.

۲- همان، ۷۹.

۳- شرح فصوص الحکم، ۱۴۶.

را خلق بینی و خلق گویی یعنی که حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت و به اعتبار اسماء اولی در حضرت الهیت، دیگر خلق نیست بلکه حق است که متعالی از خلق است.^۱

همین معنی و دیدگاه اخیر ابن عربی در سخنان ابوعلی رودباری، شاگرد بلاواسطه جنید، نیز مشاهده می‌کنیم که می‌گوید: حق اسامی را برای خلق ظاهر و آشکار کرد تا شوق دوستان از آن آرام گیرد و قلوب عارفین به آن مأنوس شود^۲ و اشاره به تجلی حق از حضرت اسماء دارد که از آن سایر موجودات پدید آمدند.

رابطه توحید و شرع

توحید به عنوان اصلی مهم از تعالیم شرع مقدس اسلام، اولین شعار پیامبر بزرگوار اسلام بود. ایشان قبل از هر چیز و پیش از این که هیچ حلال و حرام یا واجب و مستحبی را برای اعراب بیان کنند، فریاد قولوالاله الا الله تفلحوا سر دادند. به سبب این که تا توحید تحقق نیابد دیگر ارکان شرع نیز عملی نخواهد شد. پس توحید که در ادوار بعدی به عنوان یکی از اصول دین اسلام پذیرفته شده است، مقدمه و تنها راه ورود به شرع است نه اصلی در کنار و هم ارزش دیگر اصول اسلام؛ بلکه پایه دین اسلام و تمامی ادیان آسمانی، توحید است و به همین سبب است که مهم‌ترین بحث عقیدتی مسلمانان، توحید است و به علت همین اهمیت است که عارفی همچون جنید برترین مجالس را نشستن و تفکر کردن در میدان توحید می‌داند، که اگر این اصل پذیرفته شود، التزام به بقیه اصول و امور شرع، به سادگی امکان‌پذیر خواهد شد. مستملی بخاری این مسأله را این گونه توضیح و شرح می‌دهد که «علم شریعت که بر بنده واجب کرد طلب کردن آن، پس از آن واجب گردد که نخست علم توحید و معرفت محکم کرده باشد از بهر آن که علم توحید و معرفت اصل است و علم شریعت فرع و فرع را بر اصل بنا کنند. نبینی که انبیاء نخست بندگان را به توحید دعوت کردند، و کفار به شرایع مخاطب نیستند و اگر کافری پس از صد سال ایمان آورد بر او قضای نماز و روزه واجب نیاید آن روزگار گذشته را پس پدید آمد که توحید و معرفت اصل است و شریعت فرع اوست و روا

۱- محیی‌الدین ابن عربی، ص ۲۲۶.

۲- طبقات الصوفیه، ص ۳۶۰.

باشد بنده را که چون اصل درست باشد به تقصیر در فرع تجاوز افتد به تقصیر در اصل هیچ تجاوز نیفتد. از این معنی گفتمی که علم توحید و معرفت مقدم باید.^۱

همین باور که توحید اصل است، در بین عرفا دو واکنش متفاوت به دنبال داشته است: واکنش اول، شیوه پیروان سکر و مکتب خراسان است که بایزید بسطامی در رأس این مکتب قرار دارد. آن‌ها توحید را هدف اصلی شرع دانسته و نهایت شرع را رسیدن به توحید می‌دانند و همین که از طریق فنا یا وحدت شهود به این هدف نائل شدند، لزومی به تبعیت از دیگر احکام شرع بر خود نمی‌بینند و براساس قاعده «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» برخی مواقع در انجام دستورات شرع و احکام آن کوتاهی می‌کنند. این گونه عمل حاصل و نتیجه مرحله سکر و فنا است. فنا نهایت توحید عملی است و بعد از فنا، آخرین مرحله توحید، وحدت شهود است یعنی وحدت وجود عملی. کسی که در این مرحله باشد برخورد او با شرع نیز متفاوت خواهد بود. گروه دوم، یعنی معتقدان به وحدت وجود که جنید را می‌توان به عنوان نخستین نماینده آن به شمار آورد، اولاً جایگاه انسان را در پایین‌ترین مرتبه وجود و در انتهای قوس نزولی می‌دانند و دیگر دوام انسان و دیگر مخلوقات را منوط به تجلی مدام و پیوسته ذات حق می‌دانند به گونه‌ای که هرگونه انقطاعی در این تجلی باعث به عدم رفتن وجود مجازی موجودات می‌شود. سپس این دو باور، وحدت وجودیان را ملزم به انجام تکالیف شرع می‌کند از دو جنبه: اول اینکه چون انسان در اسفل السافلین هستی است با دستورات شریع که راهکار خداوند است، باید تلاش برای رسیدن به مبدأ هستی کند تا براساس حدیث «قرب نوافل»، در منشاء هستی فنا شوند؛ دوم چون تجلی و هستی بخشی از طرف خداوند، پیوسته و مداوم است از طرف انسان نیز ارتباط با خداوند باید مداوم باشد تا رابطه‌ای دو طرفی به وجود آید و بهترین نوع برقراری این رابطه عمل به دستورات حق و انجام تکالیف شرع بخصوص انجام فریضه نماز است. این واقعیت است که جنید، خود و پیروان خود را ملزم به رعایت تمامی تکالیف شرعی کند و خصیصه عمده مکتب جنیدیه نیز همین صحو است زیرا صحو حاصل پی بردن به واقعیت توحید و شناخت کامل آن و الزام عملی به آن است.

۱- شرح التعریف، ص ۱۱۲۴.

ریشه‌های وحدت وجود

شکی نیست که اصل دین اسلام و لازمه درآمدن بدان، اقرار به وحدانیت خدای تعالی و توحید است از این دید توحید اصل اساسی اسلام است و اولین ندای الهی پیامبر عظیم اسلام است. تعالیم پیامبر و صحابه و آیات قرآن همچون بذر علوم و دانش‌هایی است که در ادوار بعدی به مرحله رشد و باروری رسیدند. همه علوم که در قرون سوم و چهارم توسط مسلمانان به اوج رسیدند، ریشه در قرآن و احادیث نبوی داشتند و مهم‌ترین علل رشد آن‌ها، داشتن پشتوانه‌هایی محکم همچون آیات الهی بود. علوم همانند کلام، عرفان، طب، داروسازی، نجوم و ... که به هر حال دارای ریشه‌هایی در آیات و احادیث بودند مورد توجه قرار گرفتند. بحث در توحید نیز مشمول همین قاعده است. آیات و احادیث زیادی در این باره وجود داشت و ایجاب می‌کرد که متفکران در این حوزه نیز تأمل کنند و به نتایجی برسند و از آنجایی که مهم‌ترین اصل دین بود، مورد توجه بیشتری واقع شد و هر اندیشمندی بایی در این زمینه باز کرده است و نظری ارائه داده است تا جایی که توحید جزء مهم‌ترین بحث‌های نظری عرفان اسلامی و فقه و فلسفه و کلام قرار گرفته است. اما در بین این شاخه‌های معرفت، عرفان به خاطر ماهیت خود بیشتر به توحید پرداخته است، زیرا هدف نهایی هر عارفی را رسیدن به خدا می‌دانند. البته گذشته از خود واژه «عارف» که به معنی شناسنده یعنی شناسنده خداوند می‌باشد و جهت کلی و غایی عرفان، شناخت خدا به معنی هو هو است. زاهدین قرن اول و دوم در قالب آموزه‌های بسیط شرع، کسب رضای الهی و رسیدن به بهشت را هدف خویش قرار داده بودند، ولی کم کم از این مرحله گذشته و غایت خویش را رسیدن به خداوند قرار دادند و بهشت و جهنم را منتهای مبتدیان دانستند.

با توجه به این مطالب، روشن شد که عرفان اسلامی بدون توحید هیچ است؛ اصلاً قابل تصور نیست؛ نه هدفی برایش می‌ماند و نه انگیزه پیدایشی. توحید به معنی اعتقاد به یک مبدأ و هدف برای خلقت، معنای اولیه‌ای بود که مورد توجه شرع مقدس اسلام بود؛ توحید که اساس یک شاخه معرفت به نام عرفان قرار گرفته بود، همانند دیگر شاخه‌های علوم اسلامی از جمله کلام، حدیث، فقه، فلسفه و ... شروع به رشد و بالندگی کرد و مهم‌ترین عامل رشد خود را مدیون متفکران و اندیشمندان مسلمان است به گونه‌ای که بارها مستشرقین به این مسأله اذعان کرده‌اند؛ مثلاً جورج جورداق مسیحی می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص،

درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آن گاه بیندیشیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است. اکنون عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. متشرقین به دنبال منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویت عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می‌گیرند.^۱ عقیده به وحدت وجود هر چند که شباهاتی با دیگر ادیان دارد، ولی باید دید که در طول رشد و پرورش تا چه اندازه متأثر از باورهای غیراسلامی بوده است.

در مرحله اول آیات بسیاری وجود دارند که به نوعی معنایی فراتر از توحید معمول را دارند و نوعی وحدت وجود را به ذهن متبادر می‌کنند که به ذکر چند نمونه از آنها اکتفا می‌کنیم:

«مارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»، «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم»، «ولله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله».

اما آیاتی که اشاره به همان درک ساده توحید دارند نیز کم نیستند مانند:

«قل هو الله احد»، «الهکم اله واحد»، «لاتتخذوا الهین اثنین انما اله واحد».^۲

نهج البلاغه نیز منبع سرشاری از بحث‌هایی است که حاصل اندیشه و مشاهده عارفی والا درباره توحید است که توحید او در مراتب والای توحید یعنی همان وحدت وجود است مانند: «با هر چیزی است اما نه به طوریکه قرین آن باشد و غیر از هر چیزی است، اما نه به طوری که از آن جدا باشد»^۳ که این سخن مولی علی چندان تفاوتی با سخن ابن عربی ندارد، هنگامی که می‌گوید: «هو عین کل شیء فی الظهور، ما هو عین الاشیاء فی ذاتها بل هو هو و الاشیاء اشیاء»^۴ که اگر این دو سخن را در کنار سخن جنید بگذاریم که در وصف توحید

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱- تصوف، مکتب صوفی در اسلام و عرفان، ص ۳۶.

۲- به نقل از هجویری، ص ۳۵۶.

۳- خطبه یکم به نقل از کیائی‌نژاد، سیر عرفان در اسلام، ص ۸۹۹.

۴- وحدت وجود، ص ۱۸۵.

می‌گوید: «افراد القدم عن الحدث»^۱ دانسته می‌شود که همه آنها یک معنا و مفهوم، در عبارات متفاوتند.

نمونه‌ای دیگر از نهج البلاغه:

«ما رأیت شیئاً الا و قد رأیت الله قبله و بعده و معه»^۲.

جنید نیز بنا بر اعتراف خویش تحت تأثیر احادیث علی(ع) بوده است و خود بارها به اهمیت و نقش علی(ع) در پیشبرد عرفان اشاره کرده است و معتقد است که اگر جنگ‌ها آن حضرت را به خود مشغول نکرده بود، بهره بیشتری از علم او به دیگران می‌رسید^۳ و در جایی دیگر اقرار می‌کند که «شیخنا فی الاصول و البلاء علی المرتضی»^۴ سخن مولی علی(ع) که یکی از مهم‌ترین اصول بحث توحید است و بی‌شک اشارات مولی راه‌گشای آنها در شناخت بهتر باری تعالی است. او در جایی دیگر می‌گوید که «اگر مرتضی یک سخن به کرامت نگفتی اصحاب طریقت چه کردند و آن سخن آن است که از مرتضی سؤال کردند که خدای را به چه شناختی گفت بدان که شناسا گردانید مرا به خود که او خداوندی است؛ شبه او نتواند بود هیچ صورتی و او را در نتوان یافت به هیچ وجهی و او را قیاس نتوان کرد به هیچ خلقی که او نزدیکی است در دوری خویش و دور است در نزدیکی خویش بالای همه چیزهاست و نتوان گفت که تحت او چیزی است و او نیست چون چیزی و نیست از چیزی در چیزی به چیزی. سبحان آن خدایی که او چنین است و چنین نیست؛ هیچ چیز نیست غیر او و اگر کسی شرح این سخن دهد مجله‌ای برآید»^۵.

از جمله ملت‌هایی که عقیده به وحدت وجود داشته‌اند و از این نظر سابق بر عارفان مسلمان هستند، هندیانند که اساس آیین بودا و آیین برهمنی بر پایه وحدت استوار است، البته منظور بودائیان از وحدت، متفاوت با عقیده برهمنیان است. نوع برداشت برهمنیان براساس

۱- قشیری، رساله، ص ۵۱۷، انصاری، طبقات الصوفیه، ص ۲۰۷، عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۳۴۸، شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۱۲۲.

۲- سیر عرفان در اسلام، ص ۸۹.

۳- اللمع فی التصوف، ص ۱۷۵.

۴- کشف المحجوب، ص ۸۴.

۵- تذکرة الاولیاء، ص ۳۶۶.

مطالب و دهاها بیشتر شبیه وحدت وجود و منظور بودائیان از نیروانا یا رسیدن و یکی شدن با آن، شبیه به «فناء فی الله» در عرفان اسلامی است.

در مطالب و دهاها، «کریشنا درباره خود می‌گوید: «تری آب‌ها منم، روشنایی خورشید و ماه منم و بین الفاظ ودا کلمه ام منم. عطر دلپذیر خاک منم و روشنایی آتش منم، حیات همه موجودات منم. زهد زاهدان منم، نطفه همه موجودات منم.^۱ این برداشت از هستی که همه هستی یک وجود است وجه شباهت عرفان اسلامی با آئین برهمنی است اما در آئین جدید هند یعنی آیین بودائی، «نیروانا» به معنی استهلاک شخصیت و خودی و اتحاد و اتصال با روح کلی گفته می‌شود که طبق تعلیمات هندی می‌تواند به وسیله ریاضت‌ها و سلوک به آن مرحله غایی رسید»^۲ این آموزه بودائی، شبیه به یکی از مراحل توحید در عرفان اسلامی است که از آن تعبیر به «فنا فی الله» می‌شود، همان مرحله سکر و از خود بی‌خودی که نهایت سلوک بایزید بسطامی و پیروان مکتب اوست؛ البته در این که تعالیم هند تا چه اندازه بر عرفان اسلامی تأثیر نهاده است نمی‌توان به طور قطع نظر داد اما دلایلی نیز بر این مدعی می‌توان اقامه کرد که نتیجه حاصل از آن، صرفاً در حد نظریه است و قابل اثبات و رد است؛ زیرا همان طور که گفته شد ریشه وحدت وجود در دین اسلام وجود داشته و اگر تأثیری وجود داشته باشد تنها نقش تسریع‌کنندگی دارد نه نقش ایجادی.

در اینجا برای میزان تأثیرپذیری عرفان اسلامی از آئین‌های هندی دو دلیل اقامه می‌شود: دلیل اول شخص بایزید بسطامی است. او در خراسان نشو و نما یافت و در سال ۲۵۳ هجری وفات یافت و سخنان و شطحیاتش همیشه مورد توجه دیگر صوفیان از جمله جنید واقع شد به گونه‌ای که جنید درباره او گفته است: «نهایت میدان جمله روندگان که به توحید روانند، بدایت میدان این خراسانی است»^۳ پیداست که جنید، او را به واسطه توحید و باورش به توحید می‌ستاید و او را در اوجی از این بحث می‌داند. پس جنید و دیگران، مشعوف سخنان او درباره توحید هستند و او را در بین صوفیان به منزله جبرئیل در بین ملائکه می‌دانند^۴ و روشن است

۱- عرفان نظری، ص ۶۲.

۲- عمید زنجانی، ۳۱۱.

۳- تذکرة الاولیاء، ص ۱۴.

۴- کشف المحجوب، ص ۱۳۲.

که وجه ممیزه جبرئیل نسبت به دیگر ملائکه نزدیکی او به خداست. پس جنید، بایزید را همان طور که قبلاً نیز اشاره شد از همه به خدا رسیده تر و نزدیک تر می‌داند. حال باید دید که حرف عمده بایزید در عرصه توحید چیست: «وی مستی و بی‌خودی معنوی را یگانه راه رهایی از خودپرستی می‌دانست و برای وجد روحی اهمیت زیادی قائل بود. طیفور معتقد بود که مستی بالاتر از هوشیاری است زیرا که مستی صفات انسانی را از بین می‌برد و آدمی را به فنا نزدیک تر می‌سازد و در این حالت انسان آلتی در دست اراده الهی می‌گردد و در عین این که عمل می‌کند کاری انجام نمی‌دهد.^۱ بایزید در این مرحله، در مقام فنا فی الله بوده است اما سخنانی از او روایت شده که دلیل بر وحدت شهود اوست؛ یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست؟ گفت: منم، گفت کرسی چیست؟ گفت: منم، گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: منم. گفتند: خدای را بندگانش بدل ابراهیم و موسی و عیسی صلوات الله علیهم اجمعین. گفت: آن هم منم گفتند: می‌گویند خدای را بندگانش بدل جبرئیل و میکائیل و اسرافیل. گفت: آن همه منم. آن مرد خاموش شد. بایزید گفت بلی هر که در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست رسید همه حق است»^۲.

این گونه سخنان از بایزید، زیاد نقل شده است که دلیل بر فنا و وحدت شهود اوست. چون بایزید در خراسان می‌زیسته و به علت نزدیکی خراسان به هند و بودن مراکز مهمی از بودائیان همانند بلخ و مرو، طبیعی است که این فکر در ذهن قوت گیرد که ناخواسته برخی از صوفیان متأثر از عقیده شایع در آن منطقه باشند و به علت توجه پیروان مکتب بغداد از جمله جنید به سخنان بایزید می‌توان گفت که این تعالیم از خراسان به بغداد که مکان اصلی رشد تصوف است راه یافته باشد و صوفیان بغدادی نیز در بحث توحید از خراسانیان تبعیت کرده باشند، البته بیشتر شطحیات بایزید دلیل بر مرحله فنا است، چون می‌تواند تحت تأثیر بودائیسیم باشد و بودائیان نیز برخلاف برهمنان بیشتر به فنا و رسیدن به نیروانا توجه داشتند تا به وحدت حاکم بر جهان که در وداها زیاد از آن بحث شده است. همان طور که در قبل اشاره شده و بعد نیز به آن پرداخته می‌شود، فنا مقدمه وحدت شهود است که آخرین مرحله توحید به شمار می‌رود؛ چون بایزید در مرحله فنا بوده است و سرمست از سکر الهی، از نظر جنید که اهل صحو است

۱- نفحات الانس، ص ۱۳۶۶.

۲- تذکرة الاولیاء، ص ۱۷۱.

و هوشیاری و وحدت شهود در مرتبه‌ای ناقص‌تر است و عارف می‌بایست از مرحله فنا بگذرد و به تمکین برسد و از نظر عمل نیز وارد مرتبه وحدت گردد. پس از دیدگاه جنید، ماندن در مرحله فنا، نقص است و باید قدم آخر نیز برداشت به همین خاطر است که جنید در جایی دیگر در معنی آیه «و ما يتبع الا ظنا» می‌فرماید: «که بر ارباب توحید این آیت به غایت دشوار است و حکمی است قاطع تا به حدی که ابویزید از این عالم بیرون نرفت الا به توهم».^۱ پس اگر تأثیری از آئین هند در عرفان اسلامی یافت شود تا مرحله فنا که از مراحل والای توحید است، بیشتر نیست و در مرحله وحدت وجود، مکاتب هندی تأثیری نداشته‌اند.

اما دلیل دوم بر تأثیر آئین‌های هندی بر عرفان اسلامی روایتی است که از طریق جنید بغدادی نقل شده است: «او گفته که وقتی پیش سری سقطی نشسته بودم، قومی بر در سرای وی بودند نشسته، سری مرا گفت کی بر در هیچ بیگانه نیست؟ گفتم نه درویشی است همین کار می‌جوید، گفت وی را بخوان بخوانم و سری با وی در سخن آمد. دیر بماند و سخن چنان باریک شد که من هیچ در نیافتم. تنگدل برگشتم. آخر سری گفت که شاگردی که کرده‌ای؟ گفت مرا به هرات استادی است که فرائض نماز مرا به وی باید آموخت اما علم توحید او مرا تلقین می‌کند. سری گفت تا این در خراسان به جای بود همه جای بود چون آنجا برسد هیچ جای نیابی».^۲ این روایت نشان می‌دهد که استاد این شخص هراتی، تازه مسلمان بوده است که آشنا به فرائض دین از جمله نماز نیست و ظاهراً قبلاً بر یکی از دین‌های هندی بوده که با مسائل توحید که در آئین‌های هندی مورد توجه خاصی بوده و پیشرفت چشمگیری داشته است آشنایی کافی داشته و در واقع باورهای توحیدی آیین هندی را به این شخص هراتی تعلیم می‌داده و بحث‌های بین او و سری نیز احتمالاً در این موارد بوده است. این برخورد از جمله هزاران برخوردهایی است که بین پیروان و معتقدان به آئین‌های هندی با مسلمین و به خصوص عرفای اسلامی صورت گرفته است و واقعیتی است از تأثیر و تأثرات عرفان اسلامی با باورهای هندی بخصوص در زمینه توحید و وحدت وجود، اما همان طور که قبلاً نیز گفته شد صرفاً آئین بودا آن هم تا حد مسأله فنا با عرفان اسلامی تبادل و تأثیر داشته است.

۱- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۶۱.

۲- نفحات الانس، ص ۵۳.

نزدیک‌ترین مکتب فلسفی به وحدت وجود اسلامی، تعالیم نوافلاطونیان است «اساس فلسفه فلوطین بر وحدت وجود استوار است یعنی واحد را وجود حقیقی و احدیت را اصل و مبدأ هستی شمرده و او را صورت مطلق و فعل تام و خیر مطلق نامیده و موجودات را فیض و تراوشی از او دانسته که دوباره به او بازمی‌گردند».^۱ «به عقیده فلوطین چون مبدأ اول کامل است و بخل و دریغ ندارد، مسلماً زاینده و فیاض است و پدر موجودات می‌باشد و این صادر اول خود مصدر نیز هست که از وی نفس یا روح صادر می‌شود».^۲ موارد تشابه زیادی بین وحدت وجود در نظرات ابن عربی با نظرات نوافلاطونیان وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها بدین قرار دارند: «۱- احد به عنوان مبدأ جمال ۲- عدم تعلق معرفت به احد ۳- عشق و جمال ۴- تهذیب و ریاضت نفس ۵- اتحاد و وصال و فنا ۶- شهود ۷- قوس نزول و صعود ۸- جهان فیض حق است».^۳

این باورهای نوافلاطونیان از دوره‌ای بعد از عصر جنید و از طریق ابن عربی ممکن است وارد عرفان اسلامی شده باشد و آنچه که مسلم است تعالیم مخفیانه جنید به شاگردان خاص خود، شامل این آموزه‌ها نمی‌شده است، زیرا هنوز برخوردی بین مسلمین و نوافلاطونیان صورت نگرفته بوده است و تنها دلیلی که ممکن است محقق را به شک اندازد که در قرن سوم نیز عرفان اسلامی با اندیشه‌های نوافلاطونیان برخورد و تأثیر و تأثر داشته، موقعیت جغرافیایی بغداد است.

بغداد در سال صد و چهل و پنج هجری^۴ بر ویرانه‌های فرهنگ کهن صابئین بنا شد. صابئین نیز در تعالیم تحت تأثیر نوافلاطونیان بودند در منطقه‌ای که شهر بغداد بنا شد «تعدادی دیر قرار داشت که متعلق به عصر جاهلی بود مانند دیر العتیق، دیر بستان القس و دیر الجاثلیق».^۵ در روایات نقل شده است که «منصور خلیفه عباسی با رسیدن به این ناحیه کشیشانی را که در آن دیر ساکن بودند فراخوانده و از چگونگی اقلیم، گیاهان و حیوانات

۱- وحدت وجود، ص ۹۲.

۲- نفحات الانس، ص ۸۷.

۳- سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف، ص ۷۶۸.

۴- بغدادی، ج ۱، ص ۶۶.

۵- بغداد، ص ۵.

منطقه سؤالاتی نمود که همهٔ جواب‌ها مثبت و امیدوار کننده بود. کشیشان بخصوص به موقع بازرگانی شهر توجه نمودند.^۱

چون بغداد بر ویرانه‌های فرهنگ کهن صابئین و مسیحیان بنا شد، مسلم است که اندیشه‌های آن‌ها یک مرتبه از بین نرفته و در بین ساکنین جدید به نوعی نفوذ کرده و ادامه یافته است، اما دلیلی قانع کننده در این باره به غیر از همین حدس قبلی یعنی تداوم باورهای آن‌ها در بین ساکنین مسلمان بغداد، وجود ندارد.

از طرف دیگر یکی از مهم‌ترین صوفیان این دوره یعنی معروف کرخی در فرهنگی مسیحی و خانواده‌ای ترسا رشد کرده بود^۲ و او کسی است که بسیاری از فرقه‌های صوفیه، سلسلهٔ خرقه خود را به او منتهی می‌دانند و با یک واسطه استاد جنید بغدادی است به این صورت که او استاد سری سقطی است و سری استاد جنید است؛ پس چندان بعید نیست که جنید غیرمستقیم تحت تأثیر فرهنگ مسیحیت عراق که با عقاید نوافلاطونی و صابئین آمیخته بوده، قرار گرفته باشد.

توحید و مراتب آن

اگر مجموعه سخنان منقول از جنید را در کنار هم نهیم، با انبوهی نظرات مختلف مواجه خواهیم شد. علت این تفاوت را ادای سخن برحسب درک مخاطب گفته‌اند که کاملاً درست است از طرفی اگر این نظرات به ظاهر متفاوت را در کنار هم بگذاریم متوجه می‌شویم که جنید یک امر را به زبان متفاوت بیان نکرده است. یعنی توحید به یک معنی را به طرق مختلف توصیف نکرده بلکه معتقد به درجاتی برای توحید بوده که هر بار بنا بر اقتضای زمان و مکان و فهم مخاطب یک مرحله از مراحل توحید را بیان داشته است و براساس روایتی که عطار در تذکرة الاولیاء از او نقل کرده، همهٔ مراتب توحید را در یک جا بدین گونه بیان کرده است: اول علم است پس معرفت است به انکار، پس جحود است به انکار، پس نفی است، پس غرق است پس هلاک و چون پرده برخیزد همه خداوند حجاب‌اند.^۳ در حلیة الاولیاء نیز از جنید روایت شده که بعضی علما از جنید پرسیدند که توحید را برای ما بیان کن و به ما بگو که آن

۱- تیسفون و بغداد در گذر تاریخ، ص ۱۱۹.

۲- ذهبیه، ص ۱۷۱.

۳- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۶۴.

چیست؟ گفت: آن یقین است. پس گفتند: بیشتر توضیح بده؟ گفت: توحید یعنی معرفت تو به این که حرکات خلق و سکونشان فعل خداست که تنهاست و برای او شریکی نیست هرگاه به این مرحله رسیدی به توحید رسیده‌ای»^۱ که دو مرحله از توحید را بیان می‌کند که توحید نظری است (یقین) و توحید افعالی و در جایی دیگر علم توحید را از یافتن او جدا می‌داند.^۲ که بیان تفاوت توحید نظری است با وحدت وجود این گونه تفاوت برداشت‌ها از سخنان جنید، به دلیل اعتقاد او به مراحل مختلف توحید است.

توحید از نظر جنید شامل مراتبی است که هر کس بسته به مقام عرفانی خود و به واسطه مرحله‌ای از آن، خدا را می‌شناسد. مرحله اول که مرحله معرفت است و خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه اول همان دیدگاه اولیه شرع است یعنی اقرار به یگانگی و نفی انداد و یقین به یگانگی و درآمدن از شک و تردید و مرتبه دوم توحید افعالی است که هر فعلی را فعل خدا دانستن و او را فعال ما یشاء هستی شناختن و این که انسان در ورای هر چیز و هر عمل، قدرت خداوند را ببیند.

مرحله دوم عرصه وصال است و یافت که به دو مرتبه تقسیم می‌شود: اول مرتبه فنا و دیگر مرتبه شهود است. در مرتبه فنا انسان خود را چون شبحی در جریان قدرت خدا می‌داند و از خود هیچ اختیاری و خواستی نمی‌بیند. مرتبه شهود که عالی‌ترین مرتبه توحید است همان وحدت شهود است یعنی اینکه همه چیز خداست و غیر خدا موجودی نیست بلکه یک وجود مطلق است که به صور متفاوت متعین شده است.

مرحله اول: مرحله معرفت

جنید، نهایت مرحله معرفت را حیرت می‌داند که «عقل عقلا چون به نهایت رسد در توحید به حیرت ادا می‌کند».^۳ و همین سخن را به طرق دیگر بیان کرده‌اند که از طریق معرفت یا علم به تنهایی نمی‌توان به خدا رسید، مرحله معرفت از دیدگاه جنید برابر با بحث توحید در شرع است؛ پس در اینجا توحید از وحدت وجود جدا می‌شود همانگونه که می‌گوید: «علم توحید از یافتن او جداست و اندرین معنی گفته‌اند:

۱- حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ۲۵۶.

۲- رساله قشیریہ، ص ۱۰۱.

۳- همان، ص ۵۱۴.

وجودی ان اغیب عن الوجود بما یبدوا علی من الشهودی^۱

یعنی: وجود من این است که از وجود غایب شوم به واسطه آنچه که از شهود بر من آشکار شده است.

درباره مرحله اول توحید، جنید برترین سخن را از ابوبکر می‌داند، هنگامی که می‌گوید: پاک آن خدای است که به معرفت خویش راه نداد، مگر به عجز از معرفت خویش.^۲ پس مشخص شد نهایت مرتبه معرفت و توحید علمی، حیرت و عجز است و به همین خاطر است که جنید شاید هنگامی که به مراحل والای شهود و وصال می‌رسد می‌گوید: «اکبر ذنبی معرفتی ایاه»^۳ یعنی به خاطر این که قبلاً خدا را آن گونه که بوده، نشناخته آن را بزرگترین گناه خود می‌داند چون به مرتبه بالاتر رسید، مرتبه پایین‌تر و این که تصویری غلط درباره خدا داشته را گناه می‌داند.

مرتبه اول توحید: توحید علمی

اولین مرتبه توحید از نظر جنید یکی دانستن حق است به حقیقت یگانگی او که براساس ظواهر آیات و احادیث حکم کرده است و معمولاً این مرحله از توحید را در جواب مردم عادی بیان می‌کرده و از نظر او این مرحله توحید، خاص عوام بوده است. او بر پایه آیات سوره اخلاص، توحید را این گونه شرح می‌دهد: «یکی دانستن حق است به حقیقت یگانگی او که او یکی است از کس نژاد و کس از او نژاد، اضداد و انداد نفی کردن و تشبیه و تصویر و چگونگی برو جایز نیست».^۴ که بخش اول این سخن معنا و مفهوم قل هو الله احد و الله صمد و زاییدن و زاییده نشدن نیز معنای مستقیم «لم یلد ولم یولد» است و نفی اضداد و انداد از او نیز برداشتی از ادامه سوره است که می‌فرماید: «ولم یکن له کفو احد». این برداشت از توحید را در جایی دیگر نیز این گونه بیان می‌کند که «توحید آن است که بدانی و اقرار دهی که خداوند سبحانه و تعالی فرد است به ازلیت خویش و او را ثانی نیست و هیچ چیز آن که او

۱- همان، ص ۱۰۱.

۲- همان، ص ۵۱۶.

۳- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۵۷.

۴- رساله قشیریه، ص ۵۱۴.

کند نتواند کرد.^۱ در اللمع آمده که «مردی» به نزد جنید آمد و از او پرسشی در مسأله «اشاره» کرد جنید با چشمانش به آسمان اشاره کرد، مرد به او گفت: ای ابوالقاسم بدو اشارت مکن، چه او از این هم به تو نزدیک‌تر است. جنید گفت: راست گفتم و خندیدم.^۲ این گونه جواب‌های خاص عوام به وفور در روایات منقول از او حکایت شده است که در این مرتبه از توحید، برای مخاطبین، قدیم را از محدث جدا می‌کند و می‌گوید که «صفت بندگی همه ذل است و عجز و ضعف و استکانت و صفت خداوند هر عز است و قدرت. هر که این جدا تواند کرد با آن که گم شده است موحد است».^۳ توحید در این مرحله بر پایه شناخت شکل می‌گیرد و علم نقش مهمی در این شناخت دارد. روایتی در حلیة الاولیاء است که آشکار می‌کند که او این نوع توحید را با حکمت و عقل آمیخته می‌دانسته و معتقد بوده که بدون عقل، این مرحله از شناخت صورت نخواهد گرفت. او در این باره می‌گوید: «ان اول ما یحتاج الیه من عقد الحکمة، تعریف المصنوع، صانعه و المحدث کیف کان احدثه و کیف کان اوله و کیف احدث بعد موته فیعرف صفة الخالص من المخلوق و صفة قدیم من المحدث فیعرف المربوب ربه و المصنوع صانعه و العبد الضعیف سیده، فیعبده و یوجده و یعظمه و یدل بدعوته و یعترف بوجوب طاعته، فان من لم یعرف مالکه لم یعترف بالملک لمن استوجبه و التوحید علمک و اقرارک بان الله فرد فی اولیة و ازلیة لاثانی معه و لا شی یفعل فعله».^۴ اول اینکه جنید در این روایت توحید را شرح می‌دهد برای استواری حکمت و دانش و شناخت توحید را وابسته به علم و اقرار به فرد بودن خداوند در اولیت و ازلیت او می‌داند. پس شناخت و علم را برای این مرتبه از توحید ضروری و اصلی ناگزیر می‌داند.

مرتبه دوم توحید: توحید افعالی

مرتبه دوم توحید که از نظر جنید آن هم باز بسته به علم و معرفت است، توحید افعالی است و برخلاف مرتبه نخست که توحید علمی است، این مرتبه توحید عملی است یعنی انسان همه چیز را از خدا بداند و همه افعال را فعل او بداند و در واقع این مرتبه، حاصل و

۱- همان، ص ۱۶.

۲- اللمع فی التصوف، ص ۲۶۱.

۳- تذکرة الاولیاء، ص ۳۸۷.

۴- حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۲۵۶.

نتیجه مرتبه قبل یعنی مرتبه علمی است. هنگامی که یگانگی خدا و فعال ما یشاء بودن او، بر بنده از طرق علمی اثبات شد، در عمل نیز به آن پای‌بند خواهد بود. بنابر روایتی که در رساله قشیریه نقل شده جنید اشاره‌ای به این مرتبه کرده است، می‌گوید «جنید را پرسیدند از توحید، گفت: یقین است. پس سائل گفت: پیدا کن تا چون بود. گفت: آن که بشناسی که حرکات خلق و سکون ایشان فعل خدای است تنها، کس را بازو شرکت نیست، چون اینجا به جای آوردی شرط توحید به جای آوردی»،^۱ که یقین اشاره به توحید علمی دارد و جواب دوم او اشاره به توحید افعالی است.

این دو مرتبه بر پایه علم شکل می‌گیرند، اما علم بشری قطره‌ای از دریای علم الهی است و توان راه یافتن به اصل هستی ندارد و جستجوی حق از طریق علم به حیرت و سردرگمی ختم می‌شود و این مرحله از توحید است که جنید معتقد است به حیرت می‌انجامد.^۲ این مرحله است که هر چه به ذهن برسد باید دانست که نه توحید است باید آن را انکار کرد؛ زیرا توحید فراتر از ذهن و قوه توهّم است و روایاتی که از این قبیل از جنید نقل شده و به نسبت زیاد است، مربوط به این مرحله می‌باشد که جنید می‌خواهد بگوید که توحید در این مرحله به طور کامل قابل تحقق نیست و به شناخت علمی نمی‌توان اعتماد کرد او بارها گفته که «غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که نه توحید است».^۳ شبیه این اعتقاد از حضرت علی(ع) نیز روایت شده که «ان تعلم ما تصور فی قلبک فالحق بخلافه»^۴ علت این که از طریق علم و وهم که ابزار شناخت این مرحله از توحید است نمی‌توان حق را آن گونه که هست شناخت، خود جنید بیان می‌کند. که «نهایتی برای معروف نزد عارفین نیست و چگونه علم می‌تواند احاطه یابد به آنچه که اندیشه به آن نمی‌رسد و همچنین عقول نیز به آن احاطه نمی‌یابند و از حیثه توهّم اذهان و توان دید نیز برتر است».^۵

۱- رساله قشیریه، ص ۱۸.

۲- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۶۰.

۳- اصول تصوف، ص ۱۲۳.

۴- شرح التعریف، ص ۱۶۵۰.

۵- حلیة الاولیاء، ج ۱، ص ۲۵۷.

مرحله دوم: مرحله وصال

دومین مرحله از دیدگاه جنید، مقام وصال است که خود به دو مرتبه تقسیم می‌شود: یکی مرتبه فنا و دیگری مرتبه یافت یا شهود است، این مرحله فراتر از عمل عقل و ادراک حس است و تنها از طریق دل و مشاهده می‌توان به این مرحله رسید. از نظر جنید هر کس در این مرحله نباشد نمی‌تواند سخن از توحید بگوید: «من قال الله عن غیر مشاهده فهو مفتري» هر که به زبان گوید الله و در سر او مشاهدت نباشد این کس دروغزن است.^۱ این مشاهده، مشاهده قلبی است و روایتی نزدیک به این سخن، از علی (ع) نیز نقل شده که «خدایی را که نبینم نمی‌پرستم».

مرتبه سوم: توحید، فنا

فنا از عالی‌ترین مفاهیم و مباحث عرفان اسلامی و یکی از مراحل توحید است که سالک در جهت رسیدن به حق از خود و صفات خود خالی شده و سراسر وجود خویش را سرشار از صفات حق مطلق می‌یابد. این مرحله در عرفان اسلامی یک مقام به حساب آمده و از دید صوفیان سکر مسلک و پیروان مکتب بایزید، نهایت و غایت تهذیب و سلوک به شمار می‌آید و مهم‌ترین دلیل و پشتوانه روایی آن نیز، حدیث قرب نوافل است و در دایره وجود، منتهای قوسی صعودی را فنا به شمار می‌آورند که سالک با حق به نوعی یگانگی می‌رسد و خود را با حق یگانه می‌بیند. آواز پر آوازه حلاج، یعنی انا الحق، دلیل بر قرار گرفتن او در این مقام است و بسیاری از سخنان شبلی و بایزید و احمد غزالی نیز حاکی از تجربه کردن مقام فنا است. سالک هنگام قرار گرفتن در این مقام شایستگی ارشاد و هدایت سالکان را ندارد مگر این که از این سکران به صحو عروج کند و به مقام نهایی برسد که مرتبه نهایی عرفان اسلامی وحدت شهود است.

جنید سخنان زیادی درباره این مقام دارد و آن را «معنایی می‌داند که رسوم در آن مضمحل می‌شود»^۲ و چون رسوم مضمحل شد «خروج از تنگنای رسوم به سوی فضای سرمدیت»^۳

۱- شرح التعرف، ص ۱۳۳۷.

۲- طبقات الصوفیه، ص ۲۰۸.

۳- جنید، ص ۹۵.

صورت می‌گیرد. او در این مرحله توحید را این گونه تعریف می‌کند که «بنده چون هیکلی شود اندر جریان تصرف تقدیر حق اندر مجاری قدرتش، خالی از اختیار و ارادت خود اندر دریای توحید به فنای نفس خود و انقطاع دعوت خلق از وی و محو استجابت وی مر دعوت خلق را به حقیقت معرفت وحدانیت اندر محل قرب به ذهاب وی و حرکت و حس او و قیام حق بدو و اندر آنچه ارادت اوست»^۱ معنی فنا یعنی یکی شدن با ذات حق، البته نه به معنی حلول و اتحاد بلکه فنا در عرفان اسلامی و از دیدگاه جنید حاصل محبت و عشق است و در این مورد می‌گوید که «محبت درست نشود در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من»^۲

در کشف المحجوب آمده است که «پیش جنید برخوانند: «لم تقولون مالا تفعلون» وی گفت بار خدایا ان قلنا، قلنا بک و ان فعلنا، فعلنا بک فاین القول و الفعل»^۳ که دلیل بر فنای اوست در دریای عظمت الهی و در نامه‌ای که به یکی از دوستانش می‌نویسد می‌گوید: «خداوند، وجودت را از خودت برای خودش و از خودش برای تو خالی نماید تا بی‌همتا شوی»^۴ که بخش اول آن که وجودت را از خودت برای خودش (خالی نماید) اشاره به فنا فی الله است.

بنابراین نخستین مرتبه از مرحله وصال، مقام فنا است که بنده در این مقام غرق و مستهلک وجود حق می‌شود و از این مقام مرتبه آخر توحید یعنی وحدت شهود و مقام تمکین و صحو که در فلسفه از آن تعبیر به «سفر من الحق الی الخلق» می‌کنند، پدیدار می‌شود.

مرتبه چهارم: وحدت شهود

وحدت شهود با وحدت وجود، دو روی یک سکه‌اند یعنی تا شخص حقیقت را واحد نبیند، نمی‌تواند معتقد به وحدت وجود شود؛ در واقع وحدت وجود، بیان یافته‌ها و تجربه‌های درونی است که در مرتبه وحدت شهود، نصیب سالک می‌شود. به همین علت می‌بینیم که عارفان بسیاری سخن از این تجربه درونی یعنی وحدت شهود، گفته‌اند اما کسی که این یافته‌ها

۱- هجویری، ص ۳۶۳ و سراج، ۱۹-۸۶ و قشیری، ص ۵۱۵.

۲- تذکرة الاولیاء، ص ۲۹.

۳- کشف المحجوب، ص ۵۱۲.

۴- جنید، ص ۲۷۸.

را بدون کرد ابن عربی بود و در نهایت عرفان نظری یا وحدت وجود به نام او رقم خورد؛ ولی باید دانست که ما پیش از او، بسیاری از عرفا، بدون این که بر زبان مطلبی جاری سازند در مقام وحدت شهود بوده‌اند و همه هستی را یک وجود مطلق می‌دیده‌اند که به صورت گوناگون متعین شده است؛ اما برخی از آن‌ها اشاراتی به این مقام داشته‌اند در بین روایات منقول از جنید، به موارد بسیار زیادی برمی‌خوریم که هیچ شکی نمی‌ماند که او صاحب این تجربه است و خود به مقام وحدت شهود رسیده است. مثلاً در ادامه روایت فوق‌الذکر از کشف المحجوب، بعد از اینکه فنای انسان را در برابر خداوند ذکر می‌کند وحدت شهود خود را به عنوان نتیجه، این گونه بیان می‌کند: «تا آخر بنده اندرین محل چون اول او شود و چنان گردد که از اول بوده است پیش از آن که بوده است»^۱ و همچنین در ادامه نامه‌ای که به یکی از دوستان می‌نویسد می‌گوید: «وجودت برای خودش و از خودش نیز برای تو خالی نماید تا بی‌همتا شوی»^۲.

خالی کردن وجود برای خودش مرتبه فناست و خالی کردن دوباره آن از خودش برای تو مقام صحو و تمکین یا مرتبه وحدت شهود است و روایت هجویری که آخر بنده چون اول او شود، نتیجه مرحله فناست و همین مرتبه وحدت است که ابن عربی نیز در فصوص الحکم به آن پرداخته است.

«جنید معرفت را واحد می‌داند زیرا که معروف واحد است»^۳ چون معروف واحد است آن معرفتی ارزشمند است که آن را واحد ببیند و یکی بیش نداند در جایی دیگر درباره معرفت از او سؤال می‌شود می‌گوید: «معرفت، وجود جهل تو است هنگام قیام علم خداوند» و چون از او می‌خواهند بیشتر توضیح بدهد، اصل عقیده خود را بیان می‌کند که «هو العارف و المعروف» یعنی خدا خود هم عارف است هم معروف. یعنی که غیرخدایی وجود ندارد.^۴

۱- کشف المحجوب، ص ۳۶۳.

۲- جنید، ص ۲۷۸.

۳- حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۲۵۷.

۴- نفحات الانس، ص ۸.

هنگامی که از او در مورد نهایات سؤال می‌شود به صراحت می‌گوید نهایت همان رجوع به بدایات هستند.^۱ که «هو الاول و الاخر» را به ذهن می‌رساند و در تفسیر آیه «کما تراکم تعودون...» می‌گوید: «اول کل انسان شبیه آخره و آخره شبیه اوله و ادامه می‌دهد نهایت هر کار رجوع است با بدایت آن کار^۲ که قوس نزول و صعود هستی را که ابن عربی ترسیم کرده، هنگام شنیدن این سخن جنید نیز در ذهن ترسیم می‌گردد و از دیگر نظرات وحدت وجودی جنید، روایتی است که در حلیة الاولیاء نقل شده است: «ان الله جل ثنا له لا یخلی الارض من اولیائه ولا یعریها من احبائه لیحفظ بهم من جعلهم سبباً لحفظه یحفظ بهم من جعلهم سبباً لكونه»^۳ که این بخش به همین صورت در فص اول از فصوص الحکم نقل شده است: «فهو الانسان الحادث الازلی و النشئة الدائم الابدی الكلمة الفاصلة الجامعة، قیام العالم بوجوده فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم و هو محل النقش والعلامة التي یختم بها الملك علی خزائنه و سماه خلیفه من اجل هذا لانه تعالی الحافظ به خلقه کما یحفظ الختم الخزائن فمادام ختم الملك علیها لا یجسر احداً علی فتحها الا باذنه فاستحفظه فی حفظ الملك فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیه الانسان الكامل، الاتراه اذا زال و فك من خزانه الدنیا لم یبق فیه ما اخترنه الحق فیه و خرج ما کان فیه»^۴.

در روایتی که در رسایل شاه نعمت الله ولی آمده از قول جنید روایتی ذکر شده که مقایسه‌ای بین انسان و قرآن دارد که بی‌شبهت به مثال بالا نیست او می‌گوید: «لفظ قرآن و جسم انسان توأماند و معنی قرآن و معنی انسان توأماند و حقیقت قرآن و حقیقت انسان یکی است و هو حقیقت الاشیاء».^۵ در این روایت به صراحت گفته می‌شود که حقیقت همه موجودات یکی بیش نیست و آن حق مطلق است که تعیین‌های متفاوتی یافته است تعیین بارز آن قرآن و انسان هستند و همین طور همه موجودات تعیین‌هایی از این وجود واحدند.

۱- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۹۶.

۲- همان، ص ۲۹۶.

۳- حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۱۸۰.

۴- فصوص الحکم، ص ۵۰.

۵- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۳۰۶.

عین القضاة در تمهیدات می گوید «از جنید بشنوید از وی پرسیدند که من العارف؟ فقال المعرفة ماء و لون الماء من لون الاناء: گفت رنگ آب از رنگ انا باشد تا در عالم تلوین باشد»^۱ یعنی این عالم همانند ظرفی و تعینی است و حقیقت یا وجود واحد همانند آبی ست که در هر تعیین که قرار گرفته به همان رنگ درآمده و به همین سبب تلوین و کثرت در عالم مشاهده می شود و همین مفهوم است که جامی به زیبایی در دو بیت آورده است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در او پرتو خورشید وجود
هر شیشه سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به هر چه او بود نمود

جنید این اتحاد و وحدت را حتی از زبان یک مطرب می شنود و آن را در جواب سؤال کننده از توحید می گوید:

«و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی و کنا حیثما کانوا و کانوا حیثما کنا»^۲

یعنی: قلبم مرا از من بی نیاز کرد تا من هم بی نیاز شدم و ما هر جایی هستیم که آن‌هایند و آن‌ها همان جایند که ما مییم.

روایتی دیگر از جنید منقول است که هیچ شبهه‌ای در مورد وحدت وجودی بودن او به جای نمی گذارد و آن هنگامی است که درباره حدیث نبوی، «کان الله و لم یکن معه شیء سؤال می شود او در جواب می گوید: الان کما کان» الان نیز غیر از خدا نیست و هیچ چیزی با او نیست و همه خداست.

با توجه به روایات منقول از جنید، کاملاً آشکار می شود که بحث وحدت وجود، مدت‌ها قبل از ابن عربی به صورت کاملاً منسجم در عرفان اسلامی مطرح بوده و اساس عرفان و هدف آن رسیدن به این وحدت بوده است و به خاطر آشکاری زیاد آن نیازی به تفسیر و توضیح یا ثبت آن نمی دیده‌اند بلکه به مصداق «أفتاب آمد دلیل آفتاب، چون دلالت باید از وی رو متاب» مسأله وحدت وجود همانند آفتاب روشن بوده و نیازی به شرح آن نبوده زیرا که وجود مطلق و یگانه است و این ظاهراً باوری همگانی بوده است در بین عارفان؛ تا حدی که

۱- همان، ص ۲۵۶.

۲- همان، ص ۲۶۲.

سخن جنید که درباره توحید می‌گوید: «اثبات القدم و اسقاط الحدث»^۱ فهم توحید را در حد شناخت عوام پایین آوردن است که از این وجود واحد، باید قدیم آن را از محدث بازشناسی. برای اثبات بهتر این مدعا که وحدت وجود در زمان جنید باوری عمومی بوده است به بیان چند نمونه از سخنان شاگردان او استناد می‌کنیم در مورد سخنان شبلی در گذشته بحث شد که مدعی بود که: «من می‌گویم و من می‌شنوم. در هر دو جهان به جز از من نیست بلکه خود سخنی است که از حق به حق می‌رود و شبلی در میانه نه»^۲ و ابوعلی رودباری نیز در روایتی بحث اسما‌ی الهی و تجلی از طریق آن را بیان می‌کند^۳ ابوبکر واسطی در این باره می‌گوید: هر که با وجود او خطبه وجود می‌خواند بر کفر خود سجل می‌کند هر که با هستی او، و هستی خود بیند کافر است^۴ جعفر خلدی شبلی در خواب پیامبر(ص) را می‌بیند و می‌پرسد تصوف چیست؟ حضرت می‌فرماید: حالتی که در او ظاهر شود در عین ربوبیت و مضمحل شود در عین عبودیت^۵ که ربوبیت و عبودیت را در یک راستا می‌داند. ابوبکر نساج که با چند واسطه شاگرد جنید است و استاد احمد غزالی در مناجات می‌گوید: الهی ما الحکمة فی خلقی؟ یعنی هدف از خلقت من چیست؟ خداوند در جواب می‌گوید: حکمت خلقت تو دیدن خودم است در آینه روح تو^۶ این مسأله را ابن عربی در فصل اول بیان کرده که انسان همچون آینه‌ای است برای دیدن خدا خود را در آن^۷ همین تمثیل آینه و برداشت وحدت وجودی از آن در ابیات سنایی نیز به چشم می‌خورد، جایی که می‌گوید:

باتو چون رخ در آینه مصقول نزره اتحاد و رأی حلسول^۸

۱- طبقات الصوفیه، ص ۲۰۷.

۲- جنید، ص ۸۳.

۳- طبقات الصوفیه، ص ۳۶۰.

۴- طرایق الحقایق، ج ۲، ص ۵۲۰.

۵- همان، ص ۵۱۴.

۶- همان، ص ۵۶۴.

۷- فصوص الحکم، ص ۴۹.

۸- وحدت وجود، ص ۱۶۳.

ابوالحسن خرقانی نیز در مناجات خویش می‌گوید: «الهی مرا در مقامی مدار که گویم خلق و حق و یا گویم من و تو؛ مرا در مقامی مدار که در میان نباشم و همه تو باشی.^۱ منظور خرقانی از این عبارت فنا نیست بلکه می‌خواهد به مقامی بالاتر برسد و دیگر خلق و حق نگوید و همه را یک چیز بیند و هدفش، رسیدن به آن هدف غایی توحید، یعنی وحدت است. ابوسعید خراز خود را وجهی از وجوه خدا می‌داند و زبانی از زبان‌های او که از خود او سخن می‌گوید.^۲ یعنی وجود و زبان او دلیلی بر خداست و او خود خداست این سخن خراز می‌تواند برگرفته شده از آیه فاینما تولوا فثم وجه الله باشد و حاکی از قرار گرفتن گوینده در مقام وحدت شهود است.

اسباب رسیدن به وحدت

همان‌گونه که مشاهده شد برای رسیدن به وحدت، باید مراحل را پشت سر نهاد برای قرار گرفتن در هر کدام از این مراحل باید از اسبابی کمک گرفت که در واقع این اسباب حکم نردبانی برای صعود این مراتب را دارند و بدون آنها ممکن نیست بتوان در مراحل توحید صعود کرد و به نهایت آن یعنی وحدت شهود رسید. برای دو مرتبه اول باید با معرفت پیش رفت و معرفت به وجود نمی‌آید جز با عقل و علم. پس عقل و علم برای توحید علمی و عملی حکم ابزاری دارد که در اختیار سالک است تا به این مرحله از یگانگی برسد. جنید اولین عامل برای شناخت توحید را علم می‌داند و پس از آن معرفت که معرفت از علم حاصل می‌شود.^۳

از دیگر لوازم این مرحله «حضور» است. جنید در جواب شاگردانش که از او می‌پرسیدند که خدا کی به بنده روی می‌آورد؟ می‌گوید جای بسی تعجب است که کسی در برابر پروردگارش بدون حضور بایستد و با این گونه وقوف، توقع اقبال خدای نیز داشته باشد.^۴ مهمترین ابزار برای صعود و پیمودن مراحل فنا و وحدت، عشق و مشاهده است یعنی فنا بدون عشق و محبت ممکن نیست و وحدت نیز بی‌مشاهده، بی‌معنی است. عطار از جنید نقل

۱- همان، ص ۱۰۹.

۲- شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۷.

۳- تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، ص ۲۶۴.

۴- حلیة الاولیاء، ص ۲۶۸.

کرده که محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من^۱ برای یکی شدن یا به مرحله فنا رسیدن محبت و عشق مهم‌ترین سرمایه است؛ به پشتوانه شور عشق که می‌توان از همه چیز چشم پوشید تا حدی که هیچ چیز ندید جز معشوق و بتوان پا بر سر طبیعت نهاد تا به ماورای آن که همان وجود مطلق است دست یافت. در نهایت وحدت وجود و یا بهتر بگوییم وحدت شهود نیز بدون مشاهده قابل تصور نیست و جنید کسی که بدون مشاهده سخنی از خداوند به میان آورد را دروغزن خوانده است،^۲ همان طور که ابن عربی نیز در فصوص الحکم اشاره می‌کند انسان آینه‌ای است که خداوند خود را در آن می‌بیند^۳ و چون تصویر خداوند در انسان منعکس می‌شود خود انسان برای مشاهده آن اولی است پس رسیدن به این مرحله، بدون مشاهده همان گونه که جنید گفته است دروغ است و گوینده آن مفتری.

نتیجه

وحدت وجود به عنوان برترین دیدگاه درباره جهان هستی، صرفاً ساخته و پرداخته ذهن و خیال ابن عربی نیست و این نظری که معتقد است ابن عربی این دیدگاه را از نوافلاطونیان آموخته و وارد عرفان اسلامی کرده است نیز هیچ گونه پایه منطقی و تاریخی ندارد. آنچه مسلم است این است که اعتقاد به وحدت وجود از قرن سوم و بخصوص در سخنان جنید بغدادی، به فراوانی وجود داشته است و آن نیز ابداع ذهن او نبوده است بلکه تا پیش از او عرفان و عارفان اسلامی، مراحل را در جهت رسیدن به وحدت طی کرده بودند و بایزید تا مرحله فنا که بعد از آن وحدت است راه یافته است و اگر هم تأثیری در عرفان اسلامی از دیگر فرهنگ‌ها دیده می‌شود مربوط به مرحله فنا است که به خاطر موقعیت جغرافیایی محل زندگی عارفان مکتب خراسان و نزدیک آن به هند و بوداییان، امکان تأثیرپذیری کمی از فرهنگ هندی وجود دارد آن هم با توجه به آیات و احادیث زیادی که در این زمینه در شرع اسلام وجود دارد، این احتمال را در حد بسیار ضعیفی پایین می‌آورد.

۱- تذکرة الاولیاء، ص ۲۹.

۲- شرح التعرف، ص ۱۳۳۷.

۳- فصوص الحکم، ص ۴۹.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، بی تا، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلا عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۵.
- ۵- استخری، احسان الله، اصول تصوف، تهران، نشر معرفت، بی تا.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲.
- ۷- بیانی، شیرین، تیسفون و بغداد در گذر تاریخ، تهران، انتشارات، جامی، ۱۳۷۷.
- ۸- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- ۹- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرت القدس، به تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳۶۶.
- ۱۰- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرت القدس تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ۱۱- جامی، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶.
- ۱۲- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۳- خاوری، اسدالله، ذهبیه، تصوف علمی - آثار ادبی، جلد اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۴- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ۱۵- دوری، عبدالعزیز، بغداد، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، بنیاد دایرةالمعارف، ۱۳۷۵.

- ۱۶- رادمهر، فریدالدین، تحقیقی در زندگانی و افکار و آثار جنید بغدادی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰.
- ۱۷- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۶۷.
- ۱۸- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- ۱۹- السبکی، تاج‌الدین، طبقات الشافعیه الكبرى، مصر، المطبعة الحسینیة المصریة، بی تا.
- ۲۰- سراج، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.
- ۲۱- السلمی، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره، جامعه الازهر لنشر التألیف، ۱۹۵۳.
- ۲۲- الشیبی، کامل مصطفی، همبستگی میان تصوف و تشیع، تحقیق و ترجمه علی اکبر شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- ۲۳- شمیل، آن ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- ۲۴- ضیاء نور، فضل الله، وحدت وجود، با مقدمه محمود کتابی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۹.
- ۲۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثماني، تصحیح فرازانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- ۲۶- عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۴۶.
- ۲۷- کیانی نژاد، زین‌الدین، سیر عرفان در اسلام، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۶۶.
- ۲۸- کیانوند، محمدحسین، تصوف، مکتب صوفی در اسلام و عرفان، تهران، انتشارات عطار، ۱۳۶۶.
- ۲۹- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب تصوف، ربع سوم، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵.
- ۳۰- مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب تصوف، ربع چهارم، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۶.
- ۳۱- معصوم‌علی شیرازی، محمد، طرایق الحقایق، با تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، بی تا.

- ۳۲- نوربخش، جواد، جنید، تهران، انتشارات یلداقم، ۱۳۸۰.
- ۳۳- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۰.
- ۳۴- یثربی، سیدیحیی، سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۶۸.
- ۳۵- یثربی، سیدیحیی، عرفان نظری، تحقیق در سیر تکامل و اصول و مسائل تصوف، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

