

«وحدت وجود»، «وحدت شهود»

و سخن گفتن از خداوند

قاسم کاکایی*، استناد دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

طیبه معصومی**، دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

چکیده

یکی از مهمترین مباحث در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی، بحث سخن گفتن از خداست. در این رابطه، «وحدت وجود» و «وحدت شهود» بعنوان دو نگرش به نحوه ارتباط بنده سالک عارف با خداوند و سخن گفتن از وی مطرح گشته اند. هر یک از این دو دیدگاه نمایندگان در سنت عرفان اسلامی داشته و هر کدام معتقدات خاصی در باب وحدت عارفانه دارند. در این نوشتار، ابتدا با طرح نظریه وحدت وجود (بر پایه آراء ابن عربی) و سپس وحدت شهود (بر اساس دیدگاه علاءالدوله سمنانی)، اختلاف آنها در باب وحدت مورد بحث قرار گرفته و سپس مفهوم «خدای متشخص» بعنوان یکی از استلزامات و معتقدات نظریه وحدت شهود، در مقابل خدای مطلق وحدت وجود، بررسی خواهد شد.

کلیدواژگان

وحدت وجود
ابن عربی
خدای متشخص
وحدت شهود
علاءالدوله سمنانی

و فلسفی است ناظر به واقع که ذات، صفات و افعال خداوند، ربط و نسبت خدا و نفس آدمی، امکان عروج بشر خاکی به ذات الهی و وصال جاودانه با وی را توصیف میکنند. بر این اساس، مشخص میشود که غایت عرفان نظری، شناخت حق تعالی - جلّ و علی - و هدف عرفان عملی وصال با اوست. گرچه گفته میشود عرفان نظری بیشتر علمی است ناظر به شرح و توضیح رهیافتها و شهودات باطنی عرفا و اهل سیر و سلوک و این شهودات نیز همگی امور درونی و بغایت شخصیند؛ حالاتی که بسختی در زبان قال می‌کنند، لیکن اگر اساس را بر این نهیم که این احوال درونی غیرقابل شناخت و دسترسیند، درک آراء و اندیشه‌ها یا بعبارتی همسخنی با بزرگان عرفان و تصوف ناممکن خواهد گشت. بنابراین، برای شناخت این احوال و آراء و اندیشه‌ها نیاز به نزدیکی به زبان و معانی و مفاهیم عرفان و عرفا داریم. از سویی دیگر، تنها زبانی که ما برای فهم و انتقال معانی در اختیار داریم، زبان عادی و طبیعی است که بدون فهم این زبان و مفاهیم و مدل‌های آن، فهم مفاهیم و

*.Email: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

** (نویسنده مسئول). Email: Saa.masoumi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱۹

مقدمه

عرفان نظری اسلامی، علم یا آموزه‌ی مابعدالطبیعی

مدلهای فنی و تخصصی در قلمرو علم و الهیات و عرفان غیرممکن است؛ لیکن زبان عادی و طبیعی متناسب با همین عالم انسانی شکل گرفته و ناظر به پدیده‌ها و امور امکانی همین عالم و متناسب با آنهاست. «این اوصاف و محمولات هنگامی که در زبان عادی و زمینه‌های متعارف بکار میروند دارای معنایی روشن و قابل فهم هستند ولی هنگامی که به موجودی متعالی، غیر جسمانی و نامتناهی نسبت داده میشوند، مشکل آفرین میشوند»^۱. یکی از مهمترین تنگناهای مسئله سخن گفتن از خدا «محدودیت‌های دینی»^۲ است. خداوند «امری مقدس، یگانه و منحصر به فرد» است که درباره او باید با حزم و احتیاط سخن گفت. ما مجاز نیستیم هر وصف و محمولی را به خداوند نسبت دهیم.

معمولاً در الهیات و عرفان دو دسته اوصاف به خدا نسبت داده میشود: اوصاف و محمولات خاص که بطور انحصاری به خداوند اسناد داده میشوند و قابل حمل بر سایر موجودات نیست؛ اوصافی نظیر وجود و جود، تجرد محض، عدم تناهی و ... دسته دوم اوصافی است که خاص خداوند نیست و مشترکاً به وی و مخلوقات، بویژه انسان نسبت داده میشوند. مشکل بیشتر درباره همین دسته دوم است.

مسئله مهم برای اندیشمندان حوزه مطالعات دینی این است که این صفات به چه معنا به خداوند نسبت داده میشوند. چراکه اسناد این محمولات لوازم و نتایجی در پی دارد که با ذات یک موجود لایتناهی، غیر جسمانی و بسیط محض سازگاری ندارد. پرسش این است که آیا باید همه اوصاف و معانی عادی و رایج را از خدا سلب نماییم و تنها از طریق زبان سلبی درباره وی سخن بگوییم یا اینکه زبانی با مفاهیم و مدلهای متناسب با آن ذات و عالم بسازیم.

بر این اساس میتوان گفت نظریه‌های «وحدت وجود»

و «وحدت شهود» نگرشهایی هستند به بحث «سخن گفتن از خدا» یا رویکردهایی خاص به «خداشناسی». این دو نظریه اصالتاً عرفانیند و اگر به علوم دیگری چون فلسفه هم راه یابند، در الهیات بالمعنی الاخص مورد بحث قرار خواهند گرفت. پس، وجودی که در اینجا مد نظر است همان وجودی نیست که در امور عامه از آن بحث میشود بلکه مقصود از «وجود» در اینجا همان خداست.

بنابراین، یکی از مهمترین امور در عرفان و تصوف اسلامی بحث یگانگی و وحدانیت مطلق ذات باری تعالی است. مطابق خداشناسی توحیدی خداوند موجودی واقعی است که از نقائص این جهان برتر و منزّه است، ذاتی است متعالی که همه حقایق و واقعیت‌های دیگر از او منبعث میگردد و علة‌العلل همه حوادث و واضح قانون و شریعت و کیفر و جزاست.

از سوی دیگر، در همین خداشناسی بیان میشود که خداوند موجودی است انسانوار که «بطور اسرار آمیزی در وجود ما حاضر است و گهگاه در وقایع خاص تاریخی بصورت وحی یا معجزه جلوه ویژه‌ی دارد»^۳. علاوه بر این، مکاتب فلسفی نیز در طول تاریخ تصویری خاص از خداوند بدست داده‌اند؛ احدی یا مطلقاً غیرشخصوار، نامتغیر و نامحدود، غیرمختار و غیرمیرید که جهان و هر چه در آن است با وجوبی ازلی بصورت خودکار از وی صادر گشته و بنابراین نمیتوان وی را خدای خالق نامید. این خداوند کاملاً مطلق و منزّه از هرگونه صفت انسانوار است، تغییری در وی رخ نمیدهد، نمیتوان به وی عشق

۱. علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۲۱.

۲. پروفیسور برومر در کتاب سخن گفتن از خدایی متشخص (*Speaking of a Personal God*) در اینباره از چندین محدودیت سخن میگوید که یکی از مهمترین آنها «محدودیت دینی» است. اصطلاح مذکور از این اثر اقتباس شده است.

۳. استیس، دین و نگرش نوین، ص ۱۸۳.

ورزید و رابطه‌ی نزدیک، صمیمانه و شخصی با وی برقرار نمود.

حال سؤال این است که خدای مطرح در نظریه وحدت وجود و وحدت شهود چگونه خدایی است؟ آنچنان که فلاسفه میگویند احد یا مطلق غیرشخصوار است یا آنچنان که مؤمنین مذهبی معتقدند خدایی است خالق، مرید و مختار، نزدیک و در ربط و نسبت مستقیم با آدمی؟

مکاتب کلامی در پاسخ به این پرسش به راههای مختلف و متفاوتی رفته‌اند؛ برخی راه تنزیه مطلق را در پیش گرفته و آن دسته از آیات قرآن کریم که خداوند را با صفات انسانی معرفی نموده را تأویل کرده و بدین ترتیب بگونه‌ی سکوت و تعطیل عقل در شناخت ذات و اسماء و صفات الهی و نیز عدم امکان ارتباطی نزدیک و صمیمانه با خداوند معتقد گشته‌اند. گروهی دیگر نیز طریق تشبیه مطلق را برگزیده و به خداوند اوصافی کاملاً انسانوار و شخصی نسبت داده‌اند، صفاتی که بعضاً به پذیرش نقص و عیب در ذات خداوند منجر خواهد شد. در این میان، طریق سومی هم وجود دارد که با قبول تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه، ضمن اعتقاد به تعالی مطلق ذات واجب از عالم امکان، با تفسیر صحیح صفات انسانگونه و شخصوار الهی زمینه را برای ایجاد ارتباطی شخصی و نزدیک با وی فراهم کرده‌اند. بنظر می‌آید دیدگاه عرفای وحدت وجود با طریق سوم قرابت و شباهت بیشتری داشته باشد لیکن باز هم میان این شیوه نگرش به ذات، اسماء و صفات حق تعالی و نگرش وحدت شهودی تفاوت‌هایی وجود دارد که در این پژوهش بیشتر بدانها پرداخته خواهد شد.

وحدت وجود

مفهوم «وجود» امری ذهنی و نقطه‌مقابل مفهوم «عدم»

■ **وحدت شهود با تأکید بر حفظ بینونت و دوگانگی میان شاهد و مشهود، شخص عارف سالک و وجود الهی، با نظرگاه تشبیهی قرابت بیشتری پیدا نموده و امکان طرح نظریه خدای متشخص با اوصاف انسانگونه و برقراری ارتباط شخصی و صمیمانه با وی در آن آسانتر خواهد بود.**

است و وجود خارجی همان عین و تحقق و حصول اشیاء و اشخاص در خارج میباشد. اما «وجود» در اصطلاح عرفای شرق و غرب برابر با «حق» یعنی خداوند است. «هیبت را کسی درمی‌یابد که بفهمد... که وجود، همان حق (خدا) است»^۴؛ «بلکه من میگویم خدا عین وجود است»^۵؛ «بزرگان اعتقادشان به لا اله الا الله غیر از آن طوری است که دیدگاه عقلی میگوید. به اعتقاد آنها، وجود، خداست»^۶.

مقصود از وحدت نیز وحدت شخصی عینی خارجی و مساومت با وجود است.

عقیده عارفان وحدت وجودی را میتوان بسیار نزدیک به دیدگاه حکمت متعالیه دانست. به اعتقاد ایشان، ذات حق تعالی همان حقیقت هستی و وجود مطلق و محض است که از هر گونه کثرت و ترکیب منزّه و از هر نوع اسم و صفت و نعت و حکم عاری است. حقیقتی است واحد که در تمامی مصادیق موجود، اعم از مجرد و مادی و ذهنی و عینی تجلی و ظهور دارد. با اینهمه قائم به ذات و منزّه و متعالی و متمیز از ممکنات و مخلوقات خویش است. عبارتی، «تمامی مراتب وجود یا مظاهر

۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۴۰.

۵. همان، ص ۴۲۹.

۶. همان، ص ۵۶۳.

آن بطور بساطت در ذات احدیت جمع و مستهلک است»^۷. تا قرن هفتم هجری، مبادی و رگه‌هایی از نظریه وحدت وجود را میتوان در آثار اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان مشاهده نمود اما اکثر صاحب‌نظران مبدع و مهمترین مدافع این نظریه در جهان اسلام را عارف و صوفی بزرگ، شیخ محی‌الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ هـ.ق) میدانند، هرچند خود ابن عربی لفظ «وحدت وجود» را در آثار خویش بکار نگرفته است.^۸ لذا در این پژوهش نیز نظریه وحدت وجود بر پایه آثار و عقاید ابن عربی تبیین و بررسی خواهد شد.

برخی از مهمترین اصول وحدت وجود بروایت ابن عربی عبارتست از:

۱- خداوند حق مطلق، عین وجود و یگانه هستی است؛ «خدا، موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست»^۹؛ «قسم به کسی که عزت و جلال و کبریا از آن اوست، غیر از خداوند واجب‌الوجود، چیز دیگری وجود ندارد»^{۱۰}.

۲- ماسوی الله، عالم و آدم، عدم و نیستند؛ «عالم در جنب خدا، وجودی متوهم است و موجود نیست، وجود و موجود، غیر از حق نیست»^{۱۱}؛ «عدم ذاتی ممکن است، یعنی لازمه حقیقت ذات آن است که معدوم باشد و چیزی را که لازمه ذات باشد، نمیتوان برداشت، پس محال است که حکم عدم از عین ممکن برداشته شود. به وجود متصف بشود یا نشود، در همه حال، بر اصل عدم خویش، باقی است»^{۱۲}.

۳- عالم، هستی‌نما و تجلی و ظهور خداست. ابن عربی در مقام یک انسان عادی عاقل نمیتواند وجود هستی و کثرات موجود در عالم را نفی نماید. بنابراین نظریه تجلی را پیش میکشد. در اینجا «وجود» به «ظهور و تجلی» مبدل میگردد، یعنی عالم مظهر و تجلی وجود حق (خدا) است؛ «او عین هر شیء است در ظهور اما

عین اشیاء در ذواتشان نیست. منزه و بلندمرتبه است بلکه او اوست و اشیاء اشیائند. بعضی از مظاهر هنگامی که حکم خود را در ظاهر دیدند گمان کردند که اعیانشان متصف به وجود مستفاد است»^{۱۳}.

وحدت شهود:

در وحدت شهود اعتقاد بر این است که «در حقیقت و نفس الامر در جهان هستی کثرت وجود دارد، یعنی همزمان با خدا سایر موجودات نیز هستند. بتعبیر دیگر، در وحدت شهود تکثر جهان هستی مورد پذیرش واقع شده است، اما عارف بقدری غرق تماشای خداست که سایر موجودات را نمیبیند»^{۱۴}.

مهمترین منتقد نظریه وحدت وجود، و بعقیده برخی مبدع نظریه وحدت شهود، احمد بن محمد بن احمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی (۷۳۶-۶۸۳ هـ.ق) است. وی نقدهای فراوانی بر ابن عربی وارد دانسته،^{۱۵} وحدت وجود وی را نوعی حلول و اتحاد نامیده و مدت‌ها شاگردان و مریدانش را از خواندن آثار وی منع و

۷. ضیاء نور، وحدت وجود، ص ۶۶.
۸. درباره صحت این ادعا نظریات مختلفی وجود دارد؛ در حالیکه برخی مفسران نظیر ویلیام چیتیک (در مقاله «وحدت وجود و تطورات آن»؛ نشریه پژوهشگران، شماره ۱۱) اولین کاربرد این اصطلاح را به ابن سبعین (م. ۵۶۹ هـ.ق) یا ابن تیمیه (م. ۷۲۸ هـ.ق) نسبت داده‌اند، برخی دیگر از صاحب‌نظران معتقدند میتوان این اصطلاح را در آثار خود ابن عربی نیز بی‌گرفت (جهانگیری، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۲۶۳).

۹. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ۴۲۹.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۷۰۳.

۱۱. همان، ج ۴، ص ۴۰.

۱۲. همان، ج ۲، ص ۹۹.

۱۳. همان، ج ۲، ص ۴۸۴.

۱۴. قنبری، «مولوی و نظریه‌های وحدت»، ص ۴۸-۴۵.

۱۵. بیشتر این نقدها و ایرادها را میتوان در پاسخ علاءالدوله به نامه عبدالرزاق کاشانی یافت (رجوع کنید به سمنانی، خمخانه وحدت).

نهی مینمود^{۱۶}. مایل هر وی دلیل بیشتر نقدهای علاءالدوله را توجه به جانب صورتِ ظاهر وحی و شریعت و عجز از دریافت کنه سخنان این عربی میدانند^{۱۷}.

برخی صاحب‌نظران دلایلی دیگر برای نظریات و نقدهای علاءالدوله آورده‌اند، از جمله: تأثیرات روحی و روانی نظریه وحدت وجود بر افکار عرفا و اندیشمندان جوان، مشابهت وحدت وجود با تناسخ بودایی و حلول و اتحاد مسیحی، مخالفت متکلمانه و شریعتمدارانه علاءالدوله با نظریه‌ی فیلسوفانه، ترجیح طریق محبت و عشق بر طریق معرفت، رعایت حد اعتدال در تشبیه و تنزیه، رعایت ادب مقام الهی و عدم مطابقت وحدت وجود با ظاهر کتاب و سنت^{۱۸}.

یکی از مهمترین اختلافات میان دو نظریه وحدت وجود و وحدت شهود، که در این پژوهش بیشتر بر آن تأکید خواهیم داشت، این است که خدای وحدت شهود، «متشخص»^{۱۹} و خدای وحدت وجود «مطلق»^{۲۰} است. رابطه تعبدی و خشک و ایستای «من-او» یا «من-آن» یعنی وحدت میان «وجود مطلق» و «وجود مقید» در مسیر معرفت، جای خود را به رابطه صمیمانه، نزدیک و شخصی «من-تو» در طریق شهود میدهد. بدین ترتیب، طریق محبت و شهود، عرفانی شخصی پدید می‌آورد، در مقابل عرفان غیرشخصی طریق معرفت و وحدت وجود.

خدای متشخص

از مسائل مهم هر نظام الهیاتی (و نظامهای عرفانی که معمولاً مبتنی بر یک نظام الهیاتیند) این است که آیا این نظام خداوند را متشخص و انسانوار لحاظ نموده یا مطلق و شیء گونه و یا نه این و نه آن؟ بتعبیری آیا او صرفاً منزّه است یا مشبه یا هردو؟ مطلق است یا مقید و متعین یا امری و رای آیندو؟ آیا بین او و عالم نسبت تباین برقرار

است یا اتحاد یا وجهی ثالث؟

مسئله خدای متشخص^{۲۱}، بیشتر یک بحث غربی-مسیحی محسوب میشود؛ بویژه در آثار و اندیشه اسلامی، بحث خاص و مجزایی پیرامون این مسئله پدید نیامده و اصولاً واژه «شخص» کمتر درباره خداوند بکار رفته است. برخی صاحب‌نظران، دلیل این امر را کاربرد و معنای اصلی این واژه میدانند که در اصل برای اشاره به اقانیم ثلاثه تثلیث در مسیحیت بکار رفته است؛ موضوعی که اسلام از اساس با آن مخالف است^{۲۲}. نیکلسون، این تعریف را از پروفیسور وب بعنوان بهترین تعریف از «Personality» نقل میکند: «ما خداوند را بعنوان شخصیت توصیف نمیکنیم، مگر آنگاه که امکان وجود پیوندهایی شخصی میان او-به عنوان معبود و انسان - بعنوان عابد- تصور کنیم و اینکه این پیوندهای شخصی، اگر در جهت تنزیه یا تشبیه معبود مبالغه گردد، وجودشان ممتنع خواهد بود»^{۲۳}. اگر این قول وب را بهترین تعریف از تشخص خداوند بدانیم، تقریباً میتوان تمامی عرفای مسلمان و کل جریان عرفان و تفکر اسلامی را قائل به تشخص خداوند دانست. نیکلسون اولین رگه‌های نگرش به خداوند همچون یک شخص در اسلام را در رابطه نزدیک پیامبر اسلام و خداوند میدانند که در قرآن کریم تصویر شده است رابطه‌ی مبتنی بر محبت و البته خوف^{۲۴}.

۱۶. همو، العروة لأهل الخلوّة و الجلوّة، ص ۲۶۴.

۱۷. همان، مقدمه مصحح، ص ۳۶.

۱۸. کاکایی، «شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، ص ۱۲۲-۹۷.

19. Personal

20. Absolute

21. Personal God

۲۲. نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا.

۲۳. همان، ص ۲۵.

۲۴. همان، ص ۳۵-۳۰.

تشبیه و تنزیه

گرچه در تفکر اسلامی مبحث «خدای متشخص» کمتر مورد توجه قرار گرفته است لیکن بحث از تشبیه و تنزیه حق تعالی و صفات وی و نیز چگونگی ارتباط میان امر واحد و کثرات موجود در عالم، در میان حکما و فلاسفه، متکلمین و عرفا مورد اهتمام فراوان بوده و بویژه در میان الهیدانان توجه به همین امر موجب پدید آمدن فرق کلامی متعدد و بعضاً متضاد گشته است. تشبیه در لغت بمعنای مانند کردن چیزی به چیزی و تنزیه بمعنای دور کردن چیزی از چیزی است. در اصطلاح، همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات خلق به خالق را «تشبیه» و اعتقاد به تعالی خداوند از مخلوقات و سلب صفات خلق از خالق را «تنزیه» میگویند.^{۲۵} در متون دینی معمولاً هم بر تنزیه تأکید میشود و هم بر تشبیه. در قرآن کریم خداوند یا وجود مطلق در عین اینکه خالق جهان و متمایز با خلق است^{۲۶}، وجودی است قابل ستایش و پرستش و با آنکه دارای جلال و تعالی و تقدس است^{۲۷} با عالم هستی ارتباط و نسبت دارد، زیرا اگر هیچ ارتباط و نسبتی با هستی نداشته و به چیزی شبیه نباشد، معرفت و شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با وی غیر ممکن مینماید و حتی نمیتوان به وی عشق ورزید.

بنابراین خدای دین در عین اینکه خدایی منزّه و متعالی و متمایز و کاملاً فراتر و ورای جهان، غیریت محض و بکلی دیگر است و از هستی تمایز و تعالی وجودی دارد، اما خدایی تشخص یافته و حاضر در همه جا و حتی دارای صفات انسانگونه^{۲۸} و ویژگیهای انسانی است؛ یعنی میبیند^{۲۹} و میشنود^{۳۰}، سخن میگوید^{۳۱} و بر عرش خود تکیه میزند^{۳۲}، خشنود و غضبناک میشود^{۳۳}، مهر میورزد و بانیکوکاران دوست میشود، از بدکاران انتقام میگیرد و آنها را استهزاء و مسخره میکند و حتی آنان را فریب

میدهد^{۳۴} و به گمراهی و ضلالت میکشانند^{۳۵}. علاوه بر این، مانند انسان دارای «وجه»، «سمع» و «بصر» است. بهمین دلیل، برخی خدای متون دینی را خدایی شخصی و انسانگونه دانسته‌اند.^{۳۶}

برای متکلمان این مسئله مطرح است که صفات تشبیهی و تجسیمی، یا عبارتی، الفاظی که خداوند در قرآن بوسیله آنها به موجودات و بویژه به انسان تشبیه شده است، چگونه باید تلقی و معنا شوند. در پاسخ به این سؤال هر یک از مکاتب کلامی اسلامی موضعی اتخاذ نموده‌اند. برخی از مفسران، در ظاهر لفظ جمود کرده و از هر گونه عقل‌ورزی یا احیاناً تأویل در این رابطه اجتناب ورزیده و راه تنزیه مطلق را در پیش گرفته‌اند. برخی نیز این صفات را بهمان معنی ظاهر حمل کرده و به راه تجسیم و تشبیه رفته‌اند. اما گروه دیگر بویژه در تفسیر آیات مشابه کوشیده‌اند با بکار بردن برخی قواعد و اصول عقلی تفسیر، حصار تنگ لفظ و تکمعنایی را شکسته و به تأویلی صحیح و شایسته در این باب دست یازند، بگونه‌یی که نه مستلزم تشبیه مطلق باشد و نه تنزیه صرف. این در حقیقت همان دیدگاه فلاسفه و عرفای وحدت وجودی است.

در بحث تشبیه و تنزیه در میان فرق و مذاهب بزرگ

۲۵. زوزنی، کتاب المصادر، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۳.

۲۶. زخرف، ۸۲.

۲۷. انعام، ۱۰۰.

28. Anthropomorfoal

۲۹. فتح، ۲۴.

۳۰. آل عمران، ۳۸.

۳۱. نساء، ۱۶۴.

۳۲. اعراف، ۵۴.

۳۳. زخرف، ۵۵.

۳۴. بقره، ۱۵.

۳۵. ابراهیم، ۲۷.

۳۶. شمس، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی،

ص ۳۱۴.

■ عرفان مبتنی بر وحدت وجود با تأکید بسیار بر وحدت و یگانگی ذات مطلق الهی و وجود مقید بشری و نیز اعتقاد بیش از اندازه به تعالی و تقدس خداوند از عالم خاکی و وجود بشری، بیشتر به نظرگاه تنزیهی نزدیک گشته است.

کشف نیز آشکار نمیگردد. اما حق بعنوان ظاهر، بصورت اله یا رب، حتی به فهم انسان عادی نیز درمی آید.^{۴۰} در این مقام حق - سبحانه و تعالی - تعیین خاص پیدا کرده و به صفات مختلف و اسماء گوناگون مقید میشود و بصورت نَفَسِ رحمانی و حق مخلوق به، در عالم سریان پیدا کرده و با همه موجودات همراه میگردد. تنزیه و تشبیه مربوط به این مقام دوم است.

آموزه تجلی در حقیقت میتواند بسیاری از مشکلات یا اتهاماتی را که بر وحدت وجود وارد آمده، حل و رفع نماید. ابن عربی در حقیقت با طرح نظریه تجلی یا ظهور راه را بر حلول، همه خدایی، ایده آلیسم، تعطیل و سوفسطایی گری یا برعکس، ایجاد حدود در ذات الهی و قد علم کردن موجودات در مقابل وی سد میکند؛ مشکلاتی که در هر یک از نظریه ها و دیدگاه های رقیب وجود دارد. طبق این نظریه، خدا و جهان از همه جهت یکی نیستند، حداقل اینکه هر یک از موجودات جهان بمیزان مظهریت ذات حق از او دور یا به وی نزدیکند. پس، در عین حال که بیشتر از معدوم بودن اشیاء و کثرات

۳۷. همان، ص ۲۰.

۳۸. ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۶۶.

۳۹. جهانگیری، ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی،

ص ۲۸۲ - ۲۸۱.

۴۰. علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ۳۲۹ - ۳۲۸.

کلامی اسلامی میتوان معتزله را بیشتر دارای گرایشهای تنزیهی، اهل حدیث، اشاعره و حنابله را دارای گرایشهای تشبیهی و امامیه را حد وسط ایندو یعنی معتقد به تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه دانست.

بگفته برخی صاحب نظران، در اختلاف میان متکلمین در باب تشبیه و تنزیه «بجرئت میتوان گفت بهترین راه حل از طرف صوفیان ارائه شده که همان جمع میان تنزیه و تشبیه است»^{۳۷} یا بتعبیر ابن عربی «اینان همان اهل کمال هستند که چشمانشان را جمال الهی از جلال الهی و جلال الهی از جمال الهی محجوب نداشته است»^{۳۸}. «با توجه به این معنا، دیدگاه ابن عربی هم از بُعد وجودشناختی و هم از بُعد معرفت شناختی تنزیه آمیخته به تشبیه است. بنابراین، از دیدگاه ابن عربی و پیروان مکتبش - و بطور کلی در تمام مکاتب عرفانی وحدت وجودی - تنزیه و تشبیه مکمل هم و امری متضایف است»^{۳۹}.

البته وی تنزیه و تشبیه را ناظر به مقام الاهیت یا تعبیری مقام اعتبار حق و خلق میدانند نه مقام ذات احدیت و غیب الغیوبی که درباره آن چیزی نمیتوان گفت. ابن عربی بین خدایی که ظاهر است و در ارتباط با عالم فهمیده میشود و خدایی که باطن است و با صرف نظر از وجود عالم باز هم خداست، تمایز قائل میشود. اولی را مربوط به مقام اسماء دانسته و آن را «اله» مینامد و دومی را به مقام احدیت مربوط دانسته و «ذات» مینامد. مقام ذات دارای ویژگیهای خاصی است از جمله اینکه: وجودی است نامتناهی و غیرمتعین، غیرمتشخص و عاری از هرگونه حد و ماهیت. در این مقام نه معلول چیزی است و نه علت چیزی، هیچ اسمی ندارد، لا بشرط است از جمیع شروط (حتی از شرط لا بشرطی) و مطلق است از تمامی قیود (حتی از قید اطلاق). این وجه باطن بعنوان یک سر و راز باقی مانده و حتی در بالاترین درجه

عالم سخن گفت، اکنون از گفته‌های وی به این نتیجه می‌رسیم که این عدم، عدم مطلق نبوده و اشیاء و کثرات عالم - اگر بگفته این عربی نگوییم موجود- مظهري از وجود واجبند و بنابراین از ورطه عدم محض و مطلق بیرون آمده‌اند. از سوی دیگر، در عین توجه به این نکات، باز هم تأکید می‌گردد که تمامی ماسوی الله و غیر خدا، جلوه همان یک وجود واجب هستند، نه وجودی جداگانه و در مقابل وجود واحد و مطلق وی. پس، قائلان «وحدت وجود» معتقدند عارف واصل و سالک عاشق چون به جمع میان دو مقام تشبیه و تنزیه رسد درمی‌یابد که آنچه هست وجود واحد حق تعالی است که در آئینه‌های مظاهر وجودی تجلی نموده است و موحد حقیقی کسی است که جامع میان کثرت و وحدت و واصل به مقام فرق بعدالجمع باشد.

بنابراین، در وحدت شهود، جهان هستی دارای شخصیت‌های مختلفی تلقی شده است؛ یعنی ارگان‌سهمایی که دارای اراده‌های مستقلی هستند. یکی از این اراده‌های مستقل خداوند است. بتعبیر دیگر، «لازمه پذیرش نظریه وحدت شهود پذیرفتن خدایی است که هم شخصی است و هم شخصیت دارد، چراکه خدایی که مطلقاً تعالی است نمیتواند دارای شخصیت باشد، و نیز خدایی که در کائنات حاضر مطلق باشد نمیتواند متصف به چنین صفاتی [صفات تشبیهی] باشد»^{۴۱}.

دکتر عبدالحکیم در عرفان مولوی - که در آن بجدت درصدد اثبات وحدت شهودی بودن مولانا است - می‌گوید: خدایی که وحدت وجود مدعی اتحاد با آن است، مطلقاً بحساب می‌آید که نمیتوان هیچگونه ارتباط صمیمانه و نزدیکی با آن برقرار ساخت حال آنکه هدف و مقصود در عرفان رسیدن به نهایت رابطه عاشقانه با خداست. پس خدای مورد نظر در نظام وحدت شهود خدایی است که هم جنبه تعالی دارد و هم جنبه بی

که بلحاظ وصفی به انسانها قرابت پیدا میکند. پذیرش تعالی مطلق خداوند نتایجی بار می‌آورد که نمیتواند در وحدت شهود مورد پذیرش قرار گیرد:

تعالی مطلق یا به پراماتما و برهمن ودانتایی می‌انجامد یا به احد لایوصف فلوطین و یا به شناخت‌ناپذیر هربرت اسپنسر. مثال اعلائی افلاطون و صورت صورتهای ارسطو هم نمیتواند تشخیص داشته باشد. حضور مطلق، خدا را به «چیزی» غیرشخصی و نامشخص یا به «همه چیز» بدل میکند و بر گفته شوپنهاور صحنه میگذارد که «همه خدایی همان بیخدایی است». خدا برای اینکه تشخیص داشته باشد یا باید کاملاً انسان یا دستکم در وجودش دارای جنبه بی انسانی باشد. خدایی کاملاً انسانی - هرچند بچه‌گانه و بطرز خنده‌آوری مبتنی بر اصل تشبیه باشد - لااقل از این لحاظ تشخیص دارد که انسان میتواند با او تماسی شخصی برقرار کند. اما خدایی که مطلقاً و رای همه آن چیزهایی باشد که ما از شخصیت انسانی می‌فهمیم، مجهولی است محض که انسان میتواند فقط بیهوده به آن خیره شود»^{۴۲}.

در وحدت شهود نیز میبینیم که هنوز دوگانگی و بینونت میان خالق و مخلوقات باقی است اما حالت سکر و سرمستی عاشقانه عارف است که او را از این دوگانگی جدا ساخته، چنان بر وجود او مستولی می‌گردد که به وحدت همه موجودات گواهی داده و در هر آنچه مینگرد جز وجود خداوند چیزی نمی‌بیند. اینست که علاءالدوله طریق «شوق» و دوگانگی میان عاشق و معشوق را بر

۴۱. عبدالحکیم، عرفان مولوی، ص ۱۴۲.

۴۲. همانجا.

«ذوق وحدت وجود» و یگانگی مطلق ترجیح داده،
چنین میسراید:

المنه لله که به مقصود رسیدیم

هر چند ندیدیم ولی بوی شنیدیم

گر وصل نیابیم از آن باک نداریم

چون باده عشقش به لب شوق مزیدیم

در وصل اگر چند بود ذوق ولیکن

ما همچو او یس قرنی شوق گزیدیم

در حجره دل دوست نشسته متمکن

ما گرد جهان در طلبش هرزه دویدیم

در وصل تمتع نظر شوق کند زان

دادیم دو کون و نظر شوق خریدیم

گر او ز علا دوله کند یاد تمام است

از یاد همه خلق بدین یاد بریدیم^{۴۳}

گرچه در این پژوهش از ابن عربی بعنوان مهمترین

نماینده نظریه وحدت وجود یاد شد، لیکن برخی از

صاحب نظران پس از بحث و بررسی فراوان در اینباره و

تأیید وحدت وجودی بودن ابن عربی، در نهایت به این

عقیده رسیده اند که او را در عین وجودی بودن میتوان

شهودی نیز دانست چراکه برای وی «یافتن وجود»

همان «وجود یافتن» است. او بدنبال ذوق و چشیدن

خود وجود (خدا) است نه مفهوم آن. در نظر او وجود

برای فلاسفه و اهل نظر جنبه عینی و آفاقی دارد و باروش

عقلی بدان نظر میکنند لیکن عرفا کسان هستند که فاصله

وجود عینی و ذهنی، آفاقی و انفسی برایشان برداشته

است و با دریافت وجود بدان متحقق گشته اند^{۴۴}. برخی

از عبارات ابن عربی هم مؤید این نظرگاهند؛ چنانکه

مینویسد: «پس، عارف حق را صورت تمام چیزهایی

می یابد که در عالم مشاهده میکند و او را بصورتی غیر

صورت دیگر مختص و محدود نمیکند... او را عین

نفس خودش می یابد و میداند که خدا عین نفس وی و

عین عالم نیست و در این مطلب دچار حیرت نمیشود،

زیرا در نزولش همراه با حق، از مقامی که شایسته اوست،

توفیق صحبت با حق [عشق به حق] برایش حاصل

شده است... و این مشهودی عظیم است». او همچنین

غایت قرب و بالاترین درجه در طریق عرفان را جمع بین

وجود و شهود میداند:

عبد مقامی بالاتر از این ندارد، زیرا در اینجا

بواسطه ظهور مقامش در وجود عینش وجود

پیدا میکند، در حالیکه مندمج در حق است

و از هر جانب محاط اوست... و غایت قرب

همین است. هنگامی که ابویزید - قبل از

اینکه این مقام را شهود کند - حیران شده به

پروردگارش گفت: پروردگارا! با چه چیز

بسوی تو تقرب بجویم؟ خدا فرمود: با آنچه

من ندارم. گفت ای پروردگارا! چه چیز است

که تو نداری؟ گفت: ذلت و افتقار. پس در

این هنگام بایزید فهمید که چه چیز از آن آئیت

حق است و چه چیز از آن آئیت عبد و داخل

در این مقام شد و قرب اتم یافت و بین شهود و

وجود جمع کرد؛ زیرا کل شیء هالک. پس،

شهود نزد قوم (صوفیه) فنای حکم است نه

فنای عین. این مقام شهود است نه فنا.^{۴۵}

همچنین میگوید: «اگر هر ممکنی از ازل نزد حق

متعین و متمایز از سایر ممکنات نبود، خداوند او را باقول

«کن» مورد خطاب قرار نمیداد»^{۴۶}. یا اینکه: «محب

صادق آن است که به صفت محبوب درآید، نه آنکه

محبوب را به صفت خویش تنزل دهد. آیا نمیبینی که

۴۳. سمنانی، دیوان کامل اشعار، ص ۱۸۶.

۴۴. کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر

اکهارت، ص ۲۵۰ به بعد.

۴۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۴۱.

۴۶. همان، ص ۹.

خدای سبحان هنگامیکه ما را دوست دارد، در الطاف پنهانش بسوی ماتنزل میکند؛ آنهم با چیزی که با ما تناسب دارد و از ساحت عظیم و کبریای او دور است. هنگامیکه به خانه او درمی آیم تا مناجاتش کنیم، بشّاش میشود. وقتی پس از رویگرداندن از او دوباره بسوی او توبه و رجوع میکنیم، شاد میگردد»^{۴۷}.

نیکلسون بصراحت معتقد است مولوی وحدت وجودی نیست^{۴۸}. البته خود وی معترف است که با توجه به برخی ابیات و آثار مولوی بویژه قسمتهایی از دیوان شمس، در نظر اول ممکن است وی را وحدت وجودی بخوانیم اما با نظر دقیقتر متوجه میشویم که عرفان مولوی در این موارد بشدت از نظریات وحدت وجودی امثال فلوطین دور است^{۴۹}. وی حتی عرفایی چون ابن فارض را با وجود اینکه معمولاً به وحدت وجودی بودن شهره گشته اند، وحدت شهودی میدانند. وی سعی دارد جریان تصوف و عرفان اسلامی را سراسر مطابق با عقیده اهل شریعت، اعتقاد به تشخص خداوند تفسیر کند: «اگر اشتباه نکرده باشم، بسیاری از آنچه بنام وحدت وجود در تصوف اسلامی خوانده میشود و اهل شریعت آن را بر ایشان ایراد میگیرند، چیزی نیست جز نتیجه جمع صوفیان میان جانب تشبیه و تنزیه در تجربه شخصیشان»^{۵۰}.

دکتر سید یحیی یثربی در کتاب فلسفه عرفان، بحثی مطول درباره کیفیت فنا و بقا در عرفان اسلامی ارائه کرده است. او از زبان علامه طباطبایی نقل میکند که «فنا در ذات خدا ملازم با از بین رفتن عین ثابت نیست بلکه به هیچ وجه من الوجوه عین ثابت از بین نمیرود و زیدیت زید و عمرویت عمرو، نیست و خراب نمیکردد و هویت باطل نمیشود»^{۵۱}.

جمع بندی و نتیجه گیری

از مجموع آنچه در این پژوهش در باب وحدت وجود و

وحدت شهود، تنزیه و تشبیه حق تعالی، خدای شخصی و بقای شخصیت و فردیت عارف گفته شد، میتوان چنین نتیجه گرفت که دغدغه های بسیاری از متفکرین حوزه علوم دینی آن است که الگویی مناسب ارائه دهند تا بتوان با استفاده از آن، در زبان طبیعی و بگونه ای معنادار درباره خداوند و اوصاف وی سخن گفت و در عین حال گرفتار تنزیه مطلق و در پی آن تعطیل عقل از شناخت و معرفت حق یا تشبیه مطلق و خدشه دار نمودن تعالی و تقدس خداوند نیز نگشت. در پاسخ به این پرسش که «آیا میتوان در زبان طبیعی از خدا و اوصاف وی سخن گفت؟» چندین نظریه مطرح شده است که یکی از بهترین این پاسخها، تلفیقی از نظریه اشتراک معنوی وجود صدر المتألهین و نظریه تجلی وحدت وجودی ابن عربی است^{۵۲}.

از یکسو، بر پایه فلسفه وحدت وجودی حکمت متعالیه میتوان با استفاده از اشتراک معنوی مفهوم وجود

۴۷. همان، ج ۲، ص ۲۵۶.

۴۸. برخی دیگر از صاحب نظران نیز درباره مولوی چنین عقیده ای داشته و با مستندات فراوان وحدت شهودی بودن او را به اثبات رسانده اند. قبلاً اشاره ای به دیدگاه دکتر خلیفه عبدالحکیم در اینباره شد. دکتر بخشعلی قنبری مقاله مبسوطی در اینباره نگاشته اند با عنوان: «مولوی و نظریه های وحدت» که در آن نظریات اندیشمندان مختلف در باب وحدت وجودی یا شهودی بودن مولانا آمده و اثبات گشته که در آثار مولوی، عبارات و ابیاتی در تأیید هر دو وحدت وجود دارد.

۴۹. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۹۹-۹۸.

۵۰. نیکلسون، عرفان عارفان مسلمان، ص ۱۵۴.

۵۱. یثربی، فلسفه عرفان، ص ۴۴۵.

۵۲. در تنظیم نتایج، بویژه از مقدمه دکتر علیزمانی بر کتاب سخن گفتن از خدا بهره برده ام. گرچه اهتمام ایشان در این اثر بیشتر مسائل معرفت شناسی و زبان شناسی است تا وجود شناختی، لیکن از آنجا که برآیند هر دو بحث تقریباً یکسان خواهد بود بنظر می آید نتیجه گیریهای ایشان برای پژوهش کنونی ما هم مفید فایده باشد. دکتر علیزمانی در اثر مذکور سایر نظریاتی را که در تفکر اسلام و غرب در باب سخن گفتن از خداوند مطرح است، تشریح و نقد نموده و سرانجام همین دیدگاه را بعنوان نظر صحیح بر میگزیند.

و تشکیک مصداقی آن، مسائل و مشکلات پیرامون سخن گفتن از خدا را حل کرد. بر اساس دیدگاه ملاصدرا:

الف. آنچه که در متن واقع منشأ اثر بوده و فعلیت و وحدت و تأثیر علی از اوست، حقیقت وجود است. بنابراین، بمعنای حقیقی کلمه عالم واقع عالم وجود است. ب. از این جهت، اختلافی بین موجودات – از عالیترین آنها که ذات اقدس احدیت باشد تا پایینترین مرتبه – وجود ندارد، همه موجودات در موجود بودن با هم شریک بوده و از این جهت دارای وحدت هستند.

ج. مفهوم وجود نیز بمعنای واحدی بر همه این موجودات متمایز و متکثر اطلاق میگردد و آن منشئیت اثر و طارد عدم بودن است که در همه یکسان و مشترک است.

د. موجودات عینی در عین وحدت و اشتراک در مفهوم وجود، از جهات مصداقی با هم اختلاف دارند. این اختلاف از جهت شدت و ضعف مرتبه وجودی، کمال و نقص، تقدم و تأخر و مانند آن است. موجودات از این حیث با هم اختلاف تشکیکی و مراتب متفاوت دارند. از این لحاظ، میتوان گفت خداوند نسبت به سایر وجودات از درجه و شدت بیشتری از وجود برخوردار بوده و بنابراین مصداق وجود شدیدتر، برتر و عالیتری است.

ه. بر مبنای دیدگاه صدر المتألهین، همه کمالات وجودی از قبیل علم، قدرت، حیات و مانند آن، از شئون وجود بوده و برخاسته از آن هستند. بنابراین هر چه درجه وجودی موجودی کاملتر باشد، علم و قدرت و حیات در آن موجود کاملتر و شدیدتر خواهد بود. ذات واجب الوجود از این جهت واجد همه اوصاف کمالی است که در اعلی مرتبه وجود قرار دارد.^{۵۳}

بر پایه این نظریه میتوان تشبیه و تنزیه را اینگونه توضیح داد که در مقام تشبیه و با توجه به اشتراک معنوی وجود، مفهوم وجود - و تمامی صفات وجودی و کمالات - در خدا و سایر مخلوقات مشترک و مشابه است و در مقام

تنزیه و با توجه به اختلاف در شدت و ضعف درجات وجود در خالق و مخلوقات، مصداق وجود و عبارتی، شدت و ضعف آن - و تمامی صفات وجودی و کمالیه - در ذات مقدس خداوند و ماسوی الله متفاوت است. بتعبیری، ذات خداوند جل و علی منزّه از درجات نقص و ضعف وجودی و کمالی مخلوقات است.

از سوی دیگر و بر پایه عرفان وحدت وجودی ابن عربی، اولاً تمایز آشکاری میان مقام «احدیت» و غیب الغیوبی حق تعالی و مقام «الاهیت» وی وجود دارد. مقام اول، مقام ذات و باطن خفی خداوند است که نمیتوان درباره آن چیزی گفت، نسبت بدان معرفتی حاصل نمود یا با آن ارتباط برقرار نموده و بدان تقرب یافت. تعالی در این مقام «آن» یا «او» بی است نامتناهی و نامتعیّن، غیرمتشخص و عاری از هرگونه وصف تنزیهی یا تشبیهی، نه معلول چیزی است و نه علت چیزی، هیچ اسمی ندارد، لایشرط است از جمیع شروط (حتی از شرط لایشرطی) و مطلق است از تمامی قیود (حتی از قید اطلاق). این وجه باطن بعنوان یک سرّ و راز باقی مانده و حتی در بالاترین درجه کشف نیز آشکار نمیگردد.

اما حق تعالی در مقام الاهیّت و ظهور بصورت نفس رحمانی در عالم سریان داشته و دارای شئون و اطوار و تجلیات و ظهوراتی است که در موطن علم در لباس اسماء و صفات، در وادی ذهن در وجودات ذهنی، و در مرتبه خارج، در اعیان و موجودات خارجی تجلی یافته است. در این مقام، ذات مقدس خداوند «تو» بی متشخص و متعیّن است که هر کس بفراخور سطح معرفت و محبت خویش میتواند بدو تقرب یافته و ارتباطی صمیمانه و شخصی با وی برقرار سازد.

عرفان مبتنی بر وحدت وجود، بدون لغزیدن در طریق تنزیه صرف و باطل که راه را بر شناخت و برقراری رابطه

۵۳. علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۸۶-۸۴.

با حق تعالی سدّ مینماید و از سوی دیگر، بدون ورود به عرصه تشبیه صرف و نسبت دادن برخی صفات نقص و عیب به ذات مقدس الهی، «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» را برگزیده است. اما در عین حال، این مکتب عرفانی با تأکید بسیار بر وحدت و یگانگی ذات مطلق الهی و وجود مقید بشری و نیز اعتقاد جازم و وافر به تعالی و تقدس خداوند از عالم خاکی و وجود بشری، بیشتر به نظرگاه تنزیهی نزدیک گشته است، بگونه‌یی که امکان بحث از خدایی متشخص و انسانوار و برقراری رابطه صمیمانه و نزدیک با وی در این مکتب را بسیار صعب و مشکل نموده است. برعکس وحدت شهود با تأکید بر حفظ بینونت و دوگانگی میان شاهد و مشهود، شخص عارف سالک و وجود الهی با نظرگاه تشبیهی قرابت بیشتری پیدا نموده و امکان طرح نظریه خدای متشخص با اوصاف انسانگونه و برقراری ارتباط شخصی و صمیمانه با وی در آن آسانتر خواهد بود. اما در عین حال تأکید میگردد که این تکیه بر ویژگی شخصگونه و فردیت خداوند و حفظ و بقای تشخص و تفرد عارف سالک در مقابل وی، هرگز بمعنای تشبیه صرف و یکی انگاشتن اوصاف نامحدود و نامتناهی الهی با ویژگیهای متناهی، محدود و ناقص بشری نیست. عبارتی دیگر، حفظ فردیت و تشخص آدمی برابر خداوند در تفکر اسلامی هرگز چیزی شبیه به اومانیسیم مذهبی عصر جدید در اروپای مسیحی نخواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی‌تا.

-----، فصوص الحکم، تصحیح عقیفی، تهران،

الزهراء، أفسست بیروت، ۱۳۶۶.

استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.

ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.

جهانگیری، محسن، ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

چیتیک، ویلیام، «وحدت وجود و تطورات آن»، نشریه پژوهشگران، شماره ۱۱.

زوزنی، حسین بن احمد، کتاب المصادر، مشهد، چاپ تقی بینش، ۱۳۴۵-۱۳۴۰.

سمنانی، علاءالدوله، العروة لأهل الخلوة والجلوة، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۲.

-----، خمخانه وحدت، بکوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.

-----، دیوان کامل اشعار فارسی و عربی، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۴.

شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، تهران، نشر ادیان، ۱۳۸۹.

ضیاء نور، فضل‌الله، وحدت وجود، تهران، زوار، ۱۳۶۹.

طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمه، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۶۲.

عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد امیرعلایی، تهران، جیبی، ۱۳۵۶.

علیزمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

قنبری، بخشعلی، «مولوی و نظریه‌های وحدت»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۲۱، آذر ۱۳۸۶.

کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.

-----، «شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره پیاپی ۱۰، ص ۹۷-۱۲۲.

نیکلسون، رینولد. ا، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.

-----، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۲.

یثربی، سید یحیی، فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

Brummer, Vincent, *Speaking of a Personal God*, New York, Cambridge University Press, 1992.