



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 14, Issue 1, No.29, Spring & Summer 2023 pp.15-30

Receive: 04/07/2022 Accepted: 14/05/2023

Basic Elements of the Unity of Existence in Ontology and the Unity of Intuitions in Epistemology Areas from the Views of Khajeh Abdollah Ansari and Ghiasuddin Mansour Dashtaki

Mehri Mehrabi Fodani

Ph. D. Student of Islamic philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University Isfahan (Khorasgan), Isfahan, Iran
mehri.mehri9518@gmail.com

Sayed Hossein Vaezi  *

Associate Professor, Department of philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University. Isfahan (Khorasgan), Isfahan, Iran.
sh.vaezi@khuisf.ac.ir

Abstract

The present study aims at comparing the unity of existence and the unity of intuitions in Khajeh Abdollah Ansari's codes of conduct and Ghiasuddin Mansour Dashtaki's philosophical and mystical works. The study is a qualitative basic research using the descriptive-analytical method. Khajeh's views regarding these issues are not attainable directly from his works and can only be deduced from his words about mystical positions, but Dashtaki's views have been expressed through deep mystical comments. Khajeh Abdollah describes the unity of existence in the position of oneness and the unity of intuitions in the position of mortality, poverty, loneliness, monotheism and similitude in the form of examples. Dashtaki, however, has a comprehensive view of these issues and has clearly explained them. He has interpreted the unity of existence as the unity of intuitions and considered the unity of intuitions as unity with truth in such a way that he also recognized many existences and considers them as the shadow of true existence (i.e. God). Of course, Dashtaki could not differentiate well between the unity of existence and the unity of intuition. These two views are different in terms of perspective, but they do not differ much in terms of fundamental concepts.

Keywords: The Unity of Existence, Ontology, the Unity of Intuitions, Epistemology, Khajeh Abdollah Ansari, Ghiasuddin Mansour Dashtaki.

*Corresponding author

MehrabiFodani, M., & Vaezi, S. H. (2023). Basic Elements of the Unity of Existence in Ontology and the Unity of Evidence in Epistemology Areas from the Views of KhajehAbdollah Ansari and Ghiasuddin Mansour Dashtaki. *Comparative Theology*, 14 (29), 15-30.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/COTH.2023.133837.1714>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1402.14.29.2.8>

Introduction

In the current research, the unity of existence is studied from the perspective of ontology, looking at the reality of the world of existence, and then the unity of intuition from the perspective of epistemology. The unity of existence is one of the most controversial topics of mysticism and Islamic philosophy, which requires deep studies to understand. Mystics, regarding the unity of existence, are of the opinion that the only real existence in this world is God. Other beings do not have a real existence, but they are all manifestations of the shadows of His real existence. Therefore, according to the belief of mystics, "Existence has only one example, which is the necessary existent (Wajib al-vojoud), and things other than Allah are dependent and do not benefit from existence" (Dawani, n.d, p. 129). Ain al-Qozat Hamadani (as cited in Osseiran, 1962, p. 44) has stated that "any existence other than Him does not really have an essence nor an existence".

But the unity of intuition is the result of the understanding of the exclusiveness of existence in the Almighty God, which is achieved by the seeker's advancement in his conduct. In the present research, the two fundamental issues have been examined and analyzed from the perspective of Khajeh Abdollah Ansari and Ghiasuddin Mansour Dashtaki.

Methodology

The current qualitative study can be considered a kind of fundamental research that has explained, described, and analyzed the ontological and epistemological issues of unity in theoretical mysticism with philosophical language. In this regard, the research method in this study was descriptive-analytical using library data collection tools.

Results of the Study

The results of the study showed that the terms the unity of existence and the unity of intuitions cannot be found in Khajeh's works but it can be deduced from his words about mystical positions. Khajeh Abdollah sees the unity of existence in the oneness position and the unity of intuitions in mortality, poverty, loneliness, etc. A wide investigation of Dashtaki's works showed that he has included philosophical subjects like existence and unity in mystical positions to counterfeit opposing views against arguing philosophical issues. He has expressed unity in terms of the theory of suspicion of manifestations. Ghiasuddin Dashtaki has had a philosophical orientation towards his ontology and doesn't consider the unity of existence as the rejection of the existence of beings other than God and accepts them in line with God. He doesn't deny the existence of possible beings but sees them as manifestations of God and this differentiates his views from the ontological views of Khajeh Abdollah Ansari.

Discussion and Conclusion

From an epistemological point of view, the man facing the unity of the True God reaches the oneness position. Because of the shining of divine light on his heart, he understands that the existence of beings other than God is due to God's Wish and that all beings return to their place of origin and this is the very unity of intuitions. From Khajeh Abdollah's words, we understand that the unity of intuitions is found in positions of physical happiness, ecstasy, and finally, existence when the seeker vanishes in the state of being. He sees the unity of intuitions in positions of poverty and mortality. He traverses the path of unity of intuitions by following Shariah and seeing the truth of God objectively. From Dashtaki's point of view, existence has but one referent and that is the only God who creates all beings. In his ideas, the unity of intuitions does not mean neglecting other beings but it means seeing them but not considering them when the True God matters.


Khajeh Abdollah Ansari does not present an explicit analysis of the unity of existence or the unity of intuitions and his ideas should be deduced from his words about stages of codes of conduct. However, Ghiasuddin Dashtaki, as a philosopher, has a transcendental view towards the issue, so he not only considers Sheikh-al-Reis's codes of conduct but also states his final views in his book *Alhekam Valmareifel Masooriyed* (Mansoori's Words of Wisdom and Learning).

مؤلفه‌های اساسی مسئله وحدت وجود در هستی‌شناسی و وحدت شهود در معرفت‌شناسی از منظر خواجه عبدالله انصاری و غیاث‌الدین منصور دشتکی

مهری مهرابی فودانی، دانشجوی دکترای گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد

اصفهان(خوراسگان) اصفهان، ایران.

mehri.mehri9518@gmail.com

سید حسین واعظی ، دانشیارگروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد اصفهان(خوراسگان)، اصفهان، ایران.

sh.vaezi@khuif.ac.ir

چکیده

هدف از مقاله حاضر، جستجو درباره مسئله وحدت وجود و شهود در روش سلوکی خواجه عبدالله انصاری و در آثار فلسفی - عرفانی غیاث‌الدین دشتکی و مقایسه این دو دیدگاه است. این موضوع به صراحت در آثار خواجه در دسترس نیست و از فحوای کلام او در بیان بعضی مقامات عرفانی به دست می‌آید؛ ولی در کلام دشتکی با تأویل‌های عرفانی مطرح شده است. خواجه عبدالله وحدت وجود را در مقام احدیت و وحدت شهود را در مقام شریعت، طریقت و حقیقت، مقامات فنا، فقر، تجرید، توحید و تشبیه در عین تنزیه، در قالب مثال طرح و توصیف کرده است؛ اما دشتکی نگاهی فراتر به این موضوعات داشته و به صراحت آنها را تبیین کرده است. او وحدت وجود را به وحدت شهود تأویل کرده و وحدت شهود را در مقام وحدت با حق دانسته است؛ به نحوی که وجودات کثیر را نیز به رسمیت می‌شناسد و آنها را ظل وجود حقیقی می‌داند؛ البته دشتکی بین وحدت وجود و وحدت شهود نتوانست به خوبی تمایز قائل شود. این دو نگاه از نظر چشم‌انداز متفاوت‌اند؛ اما از حیث مفاهیم بنیادی تفاوت چندانی ندارند. تحقیق حاضر، کیفی و با هدف بنیادی و از حیث روش، توصیفی تحلیلی است.

واژه‌های کلیدی

وحدت وجود، وحدت شهود، معرفت‌شناسی، خواجه عبدالله انصاری، غیاث‌الدین منصور دشتکی

مسئول مکاتبات

مهرابی فودانی، مهری، واعظی، سید حسین. (۱۴۰۲). مؤلفه‌های اساسی مسئله "وحدت وجود" در هستی‌شناسی و "وحدت شهود" در معرفت‌شناسی از منظر خواجه عبدالله انصاری و غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی. *الهیات تطبیقی* ۱۴ (۲۹)، ۱۵-۳۰.



مقدمه

در مقاله حاضر، وحدت وجود از منظر هستی‌شناسی با نگاه به واقعیت عالم وجود و سپس وحدت شهود از منظر معرفت‌شناسی و در نظر به موقعیت فاعل شناسا مطالعه شده است. وحدت وجود، یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث عرفان و فلسفه اسلامی است که نیازمند مطالعات عمیقی برای فهم است. عرفا درباره وحدت وجود بر این عقیده‌اند که وجود حقیقی در این عالم فقط خداست. موجودات دیگر وجود حقیقی نداشته‌اند؛ بلکه همگی مظاهر و سایه‌های وجود حقیقی اویند. پس بنابر اعتقاد عرفا «وجود فقط یک مصداق دارد که همان واجب الوجود است و ماسوی‌الله اموری اعتباری‌اند که از وجود بهره نبرده و صرفاً منتسب به وجود واجبند» (دوانی، بی تا: ۱۲۹). عین القضاة همدانی بیان کرده است «هر موجودی غیر از او حقیقتاً نه ذاتی دارد و نه وجودی» (همدانی، ۱۳۴۱: ۴۴). همچنین ابن عربی بر این عقیده است که «در هستی غیر از خدا نیست» (ابن عربی، بی تا: ۱۱۴)؛ اما وحدت شهود نتیجه فهم انحصار وجود در حق تعالی است که خود به واسطه ارتقای سالک در سیر و سلوک برایش حاصل می‌شود و باعث می‌شود او با حق یکی شود و غیر او را نبیند. در تحقیق حاضر این دو مسئله بنیادی از نگاه خواجه عبدالله انصاری و غیاث‌الدین منصور دشتکی بررسی و تحلیل شده است. در آثار عرفانی خواجه عبدالله، اگرچه واژه وحدت وجود به صراحت به کار نرفته است، معنا و مفهوم آن به خوبی در بیان مقامات عرفانی یافت می‌شود که در ادامه نوشتار حاضر بدانها اشاره شده است. خواجه عبدالله بحث وحدت شهود را علاوه بر مقام توحید، در مقامات دیگری مثل فقر، تجرید، فنا و غیر آن مطرح کرده است؛ اما غیاث‌الدین دشتکی، چه درباره وحدت وجود و چه درباره وحدت شهود در درک و دریافت آن، به صراحت سخن رانده است؛ به‌ویژه در تألیفات آخر عمرش، مطالب بیشتری را درباره وحدت شهود بیان کرده است.

در باب رابطه میان مسئله وحدت وجود و وحدت

شهود، می‌توان به ارتباط میان این دو مقوله در عرفان نظری اشاره کرد که یکی هستی‌شناختی و دیگری معرفت‌شناختی است؛ در واقع در وحدت وجود مسئله یکتایی حق در بود و در مقام ثبوت مطرح مسئله را در حکمت و عرفان نظری، بررسی و سپس پیامدهای آن را در شریعت و طریقت و عرفان عملی با عنوان وحدت شهود استنباط می‌کند. از آن پس در تحلیل دیدگاه دشتکی، وحدت وجود را از وحدت شهود تفکیک و به نقل دیدگاه وی در این دو موضوع پرداخته است. در نهایت دیدگاه عرفانی خواجه با دیدگاه فلسفی دشتکی مقایسه شده است؛ البته به دلیل اختلاف ایجادشده بین حاکمان صفوی و غیاث‌الدین دشتکی، کتاب‌های او نسخه‌برداری نشد و همین امر باعث شد بعد از وی کسانی کتاب‌های او را به خود نسبت دهند. همچنین طبق اقرار او کتاب *الحکم و الم معارف المنصوریه* نظر شخصی‌اش درباره مقامات عرفانی است که به دلایل نامعلومی دردسترس نیست و بنابراین، در طول تحقیق، مطالب به دست آمده از آرای دشتکی، نسبت به آنچه از خواجه عبدالله درباره این موضوع جمع‌آوری شده، کمتر بوده است؛ در حالی که از طرف مقابل خواجه ضمن بیان مقامات صدگانه در سیر و سلوک مطالب بسیاری در این زمینه داشته است.

پیش از این نیز تحقیقاتی در این باره انجام شده است؛ برای مثال، زارع (۱۳۹۶) در پژوهش خود با عنوان «بررسی وحدت وجود از دیدگاه ملاصدرا و برخی از حکمای مکتب شیراز جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین دشتکی» بیان کرده که ملاصدرا از نظریات دوانی و دشتکی استفاده کرده و از نقدهای وی بر دوانی تأثیر گرفته است. پژوهشگر در نتایج این تحقیق وحدت وجود را در آرای غیاث‌الدین، سریان عشق در موجودات هستی و وحدت شخصی وجود را همان وحدت شهودی دانسته است. این در حالی است که در تحقیق حاضر، نظرات خواجه عبدالله انصاری با غیاث‌الدین دشتکی مقایسه شده و در نتایج مفهوم وحدت وجود در مقامات سیر و سلوک از منظر

وجود است. عرفای مسلمان از آنجا که تجارب عرفانی خود را از وحدت، با کلمه توحید لا اله الا الله مرتبط دانسته‌اند، این دو کلمه را در ترکیب با یکدیگر به کار می‌برند. گرچه این اصطلاح در آثار عرفای قبل از ابن عربی (متوفای ۶۳۷ق) یافت نمی‌شود، با مطالعه آثار آنها می‌توان چنین برداشت کرد که به چنین معنا و مفهومی اعتقاد داشته‌اند (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۴۴)؛ برای نمونه، رابعه عدویه (متوفای ۱۸۵ق) غیر از حق از نفسش هم زدوده و در مقام دین خالص شده است (ابن عربی، ۱۳۴۱: ۵۷-۴۸) یا معروف کرخی (متوفای ۱۹۹ق) تجربه درونی خود را درباره کلمه لا اله الا الله با این بیان مطرح کرده که «لیس فی الوجود الا الله» (همدانی، ۱۳۴۱: ۲۵۶) به نقل از بایزید بسطامی (متوفای ۲۶۱ق) در وجود غیر از خدا چیزی را موجود ندانسته و بر این باور است که کسی جز خدا، خدا را نمی‌شناسد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۷۲). این عرفا و بسیاری دیگر از اهل دل پیش از ابن عربی که او را ستایش و مدح کرده‌اند، هر یک به زبانی به مسئله وحدت وجود با معنای مشترک اقرار کرده‌اند (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۴۴-۱۷۳). در این میان خواجه عبدالله انصاری (متوفای ۴۸۲ق) با وجود آنکه در آثار خود، اصطلاحی درباره وحدت وجود ندارد، از معنا و محتوای مباحث عرفانی او برداشت می‌شود که به این مسئله معتقد بوده است. چنانکه در کتاب *طریقات الصوفیه* بر این اعتقاد است که نه من بعضی‌ام از کل و نه حق متجزی؛ کل اوست» (انصاری، ۱۳۸۶: ۳۴۸). این سخن خواجه اشاره به این دارد که فقط خدا حقیقت دارد و بس و غیر او هیچ وجودی نیست و این همان وحدت وجود است.

اما ابن عربی مکتب وحدت وجود را صورت نهایی داده و آن را رنگی کاملاً صوفیانه بخشید و در این راه از قرآن، حدیث و منابع مختلف کلامی و فلسفی استمداد کرده است. او مسئله وحدت وجود را از نظرگاه‌های متفاوتی بررسی و مطرح کرده و در نهایت به این مسئله که «وجود فقط خداست و غیر از عین حق نیست» اقرار کرده

خواجه و مصداق آن در نظرات دشتکی به‌عنوان مسئله‌ای هستی‌شناختی بررسی شده و مسئله وحدت شهود در حوزه معرفت‌شناسی نزد این دو را نیز مطالعه کرده است. شریعتی (۱۳۹۱) در پژوهش خود با عنوان «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان محی‌الدین بن عربی و امام خمینی» بیان کرده است که امام خمینی و ابن عربی میان وحدت ذات و وحدت وجود قائل به تمایزند. وحدت وجود را در مرتبه الوهیت و حاصل جمعیت اسماء و اعتدال آنها بر می‌شمارند و وحدت ذات را حاصل تعالی از شائبه حجب اسمائی و صفاتی تلقی می‌کنند. این تحقیق نیز از حیث نظریه‌پردازان مدنظر و نتایج، تفاوت‌هایی با تحقیق حاضر دارد. یکی دیگر از این تحقیقات مرتبط، پژوهش اخلاقی (۱۳۸۸) با عنوان «وحدت وجود و وحدت شهود در مقایسه و تحلیل بسطی از این دو مسئله» دانست که با نگاهی جامع‌تر از سایر پژوهش‌ها بدان پرداخته و حتی سیری از نظریه‌ها درباره آنها را از منظر عرفای متعددی بررسی کرده است. این تحقیق از حیث مفهوم شناختی نقطه اتکای خوبی برای تحقیق حاضر است. همچنین، کاکایی (۱۳۹۳) در طرح پژوهشی خود با عنوان «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت» بیان کرده است که از دیدگاه ابن عربی و اکهارت نوعی یگانگی میان وحدت شهود و وحدت وجود هست. این تحقیق به دلیل پرداختن به تأثیرپذیری غیث‌الدین دشتکی از ابن عربی در موضوعات وحدت وجود و شهود، نقش محوری در تحقیق حاضر داشته است؛ گرچه همه یافته‌های تحقیق در این زمینه بدان مرتبط نیست.

پژوهش کیفی حاضر نوعی تحقیق بنیادی به حساب می‌آید که به تبیین، توصیف و تحلیل وجودشناختی و معرفت‌شناختی مسئله وحدت در عرفان نظری با زبان فلسفی پرداخته است؛ از این رو، روش تحقیق در نوشتار حاضر توصیفی-تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای بوده است.

تاریخچه

اصطلاح وحدت وجود مرکب از دو کلمه وحدت و

معنایی متفاوت دارد. در واقع مقام واحدیت در مراتب شهود عبارت است از در نظر گرفتن رابطه علیت و معلولیت میان حق تعالی و مخلوقاتش و امری مشترک میان عامه عرفاست؛ اما وقتی عارف به توحید عارفانه حقیقی می‌رسد، مقام احدیت را تجربه می‌کند که در آن در می‌یابد موجودات بدون ربط با حضرت احدیت همه هیچ‌اند، بلکه ظهورات اویند که جدای از او هیچ هویتی ندارند (همان). با توجه به تفاوت مفهومی بین احدیت و واحدیت در نظر خواجه عبدالله، وی نیز تنها احدیت را به وحدت وجود مرتبط می‌سازد «از احد دومی در ست باید کرد. تو می‌گویی که دویم نیست معدود. رسم هم نیست معدود. همه او ست شاهد و مشهود» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۷۴). پس وقتی عارف، به معرفت حقیقی یا وحدت شهود دست یابد، درمی‌یابد که در مقام احدیت، صرفاً حق تعالی ملحوظ است و مخلوقات در برابر او هیچ‌اند. گرچه در مقام واحدیت که مرتبه شهود اسماء و صفات بوده و صور دیگر موجودات لحاظ می‌شود، رابطه علیت میان خالق و مخلوق را در نظر می‌گرفته است.

۱-۲ مراحل سیروسلوک و رابطه آنها با وحدت

شهود

خواجه عبدالله باتوجه به آیات: «... يَجِدُ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا» یعنی خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت (النساء/ ۱۱۰)؛ «... لَوْ جَدُّوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» یعنی خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند (النساء/ ۶۴)، «... وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ». یعنی خداوند را نزد آن یافت (النور/ ۳۹) سه مرحله، از سیر عرفا را بر می‌شمارد که عبارت‌اند از: تواجد، وجد، وجود. تواجد به معنی اینکه سالک از روی اختیار و با سختی خود را به وجد آورده است. وجد شور و هیجانی که در قلب سالک برای دیدن حق و محبوب حاصل شده

مطرح شده است؛ برای مثال، وی در جلد ششم /سفر به این موضوع اشاره کرده است (همان، ۱۳۶۸، ج: ۶: ۳۴۰).

است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۲۹). مشرب ابن عربی در وحدت وجود مؤلفه‌های معینی دارد که می‌توانند در این مسئله به عنوان معیار تلقی شوند؛ اینکه خدا وجود مطلق و هستی یگانه است و غیر از خدا یعنی عالم و آدم، معدوم و نیست‌اند و نیز اینکه وجود همه موجودات و هستی تمام آنها همان هستی خداست، مفهوم‌شناسی وحدت وجود نزد وی را به‌تمامی تبیین می‌کند. مسئله وحدت وجود پس از محی‌الدین عربی تبدیل به نوعی جریان فکری شد که بر مبانی نظری و عملی فیلسوفان و عارفان بعد از وی تأثیر گذاشت. مکتب شیراز حتی پیش از ملاصدرا نیز از اندیشه وحدت وجود نزد ابن عربی متأثر بوده است. غیاث‌الدین منصور دشتکی (متوفای ۹۴۸ق) که یکی از عرفا و فلاسفه مکتب شیراز و متأخر از ابن عربی است «در آثار عرفانی خود، از وحدت وجود و توحید افعالی سخن فراوان گفته است. وی در بعضی آثار خود سخن از سریان حب در کل موجودات می‌گوید که تأثیر او از مکتب عرفا به‌خصوص ابن عربی را نشان می‌دهد» (کاکایی، ۱۳۸۷: ۹۸).

۱- وحدت وجود از منظر خواجه عبدالله انصاری

تفاوت مفهومی مقام احدیت و واحدیت و ارتباط آن با

وحدت وجود

در تحلیل هستی‌شناختی، احدیت پروردگار به معنای یگانگی ذات حق تعالی است که خود شاهد و مشهود بوده و دویتی در آن راه ندارد؛ اما واحدیت به معنای نوعی یکتایی است که فرض بودن دومی برای آن محال نیست و از این رو، به ذات پروردگار راه ندارد (داکانی، ۱۳۹۳: ۲۸۹)؛ از این رو، در وحدت وجود، احدیت پروردگار مطرح است و واحدیت مصداق ندارد؛ اما در تحلیل معرفت‌شناختی، تقابل مقام احدیت با مقام واحدیت

۱. بعداً ملاصدرا از این تأثیرپذیری سخن به میان آورده و دشتکی را در میان عالمان آن دوران ستوده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۶: ۸۶). نظریه سریان حب الهی در موجودات خود در آثار ملاصدرا به‌صراحت

حقیقت می‌داند که بدون آن نمی‌توان طریقت را طی کرد و به حقیقت رسید. در عین حال، رسیدن به مقام حقیقت را دوری‌گزیدن از خودبینی و اتحاد با حق می‌داند (داکانی، ۱۳۹۳: ۳۳۴). از نظر او، شریعت باعث رهایی سالک از عذاب دوزخ و حقیقت باعث تصحیح توحید خواهد شد (انصاری، ترجمه شیروانی، ۱۳۸۶: ۲۷۲) که حقیقت نهایت درجه عارف است. وی در بعضی از آثار خویش از جمله *منزل السائرین* (ترجمه شیروانی، ۱۳۸۷)، تمام منازل و مقاماتی را که عارف در سیر الی‌الله باید طی کند، به‌نحو سه‌گانه مطرح می‌کند که این نکته ناظر بر سه محور شریعت، طریقت و حقیقت و در واقع سیر از ظاهر به باطن است. در کلام او طی یک صد مقامی که مطرح می‌کند، این مراحل سه‌گانه مشهود است؛ البته اگرچه خواجه خود به شریعت دینی پایبند بوده، پایبندی عارف را به شریعت، برای سیر و سلوک کافی ندانسته و معتقد است سالک باید به حقیقت برسد تا سیرش کامل باشد و به این فهم و ادراک برسد که جز حق هیچ موجودی مستقل نیست و هرچه هست از اوست. نتیجه این بیان خواجه نیز نشان از وحدت شهود در نظر او دارد. خواجه درجه‌ای دیگر غایت رسیدن عارف را به حقیقت این‌گونه بیان می‌دارد که «غایت حقیقت این است که حق ماند و بس» (انصاری، ۱۳۵۲: ۳۹۹). این بیان نیز درباره مقام حقیقت پس از طی طریقت و حاکی از وحدت شهود نزد اوست.

۲-۲ رابطه مقام فنا و وحدت شهود

خواجه با استفاده از آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجَهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۶ و ۲۷) مقام فنا را به «مضمحل و مستهلک و متلاشی شدن غیر حق از روی علم و آگاهی از روی جحد و انکار و سپس از روی حق» تعریف می‌کند (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۰۵). بر اساس نظر خواجه فنا سه مرحله دارد؛ فنای معرفت از روی علم به حق تعالی، فنای عیان در اثر دیدن حق تعالی و شناختن او و فنای طلب حق در وجود او. عارف حقیقی در درجه سوم فنا درمی‌یابد که اصطلاح «همه از او بی» غلط است؛

است. و وجود بعد از مرحله وجد، برای سالک حاصل می‌شود. وجود در اصطلاح صوفیه، وجد بدون استشعار به وجد است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۱۷). وی اصطلاح وجود را متفاوت از اهل فلسفه به کار برده و آن را مقامی از مقامات عارفان بر شمرده که عارف در سیر و سلوک باید به آن برسد و معنای آن را یافتن و رسیدن به حقیقت شبیه کار می‌برد» (انصاری، ۱۳۸۶: ۳۱۳).

او سه تعبیر معنایی برای مرتبه وجود بیان کرده است؛ نخست آنکه مرحله وجود نوعی دریافت بدون واسطه از حق به علم لدنی باشد، معنای دوم دستیابی به حق تعالی و معاینه‌ای از اوست که قابل اشاره نباشد و معنای سوم «موجود بودن شیء با وجود حق و فنا شدن در اولیت و ازلیت وجود حق است که این نهایت مقام وجود و ناب‌ترین مراتب شهود است» (انصاری، ترجمه شیروانی، ۱۳۸۶: ۳۱۴). این جمله خواجه بر این فرض است که تنها یک وجود حقیقی هست و آن وجود حق تعالی است و دیگر وجودات فانی‌اند. پس عارف در درجه سوم وجود می‌یابد که هیچ موجود حادثی در مقابل حق قدیم وجود استقلال ندارد و تمام رسوم در وجود حقیقی فانی شده و آنچه باقی می‌ماند وجود حقه حقیقیه حق تعالی است. این همان معنای وحدت شهود است.

۲-۲ شریعت، طریقت و حقیقت

خواجه عبدالله شریعت را پوسته و ظاهر دین، طریقت را مسیر وصول بدان از راه عمل کردن به شریعت و حقیقت را منتهای مسیر سلوک و به معنای بریدن از هرچه غیر از حق است در مقام شهود و عمل می‌داند و در اصطلاح، آنها را چنین بیان می‌کند «اگر شریعت خواهی اتباع، اگر طریقت خواهی انتفاع و اگر حقیقت خواهی انقطاع» (انصاری، ۱۳۵۲: ۴۲۷)؛ بدین معنا که تمامی دین در پیروی و عمل کردن به آن و همه عرفان در بریدن از غیر حق خواهد بود. وی شریعت را دارای حرمت و در مسیر سلوک، شناختن آن و عمل بدان را لازم می‌شمارد و آن را مایه دوری از بدی‌ها و کشتی نجاتی برای رسیدن به

نیازمندی از لحاظ دارایی نیست؛ بلکه فقر مقامی است که به موجب آن از سان بنده، همه چیز را از حق تعالی دانسته و برای خود هیچ گونه مالکیتی در نظر نمی‌گیرد. خواه سه درجه برای مقام فقر بیان می‌کند؛ درجه نخست فقر زاهدانه، درجه دوم فقر عابدانه و سومین درجه، فقر عارفانه. فقر زاهدانه بدین معناست که «بنده دو دست خود را از نگهداری یا طلب یا ترک دنیا بیفشانند» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶۶). در این نوع از فقر سالک اگر چیزی از دنیا به او برسد، آن را ببخشد و اگر چیزی هم به او نرسد، حتی طلبی درباره آن نداشته باشد؛ اما در صدد ترک آن یا ستیز با آن هم برنیاید؛ اما در فقر عابدانه، عارف هرچه از اعمال و احوال و مقامات به دست می‌آورد، آن را ناشی از فضل حق می‌داند، نه حاصل استحقاق خود (همان).

عارف در درجه سوم از فقر یا همان فقر عارفانه، مشاهده می‌کند که هیچ وجودی، و صفی، فعل و اختیاری برای او نیست و به حقیقت آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/۱۵) می‌رسد که در آن همه مخلوقات و موجودات، در مقابل حق فقر ذاتی و وجودی دارند. وقتی عارف این حقیقت که هرچه هست فقط اوست را درک کرد، خودش را درویش و فقیر می‌داند. خواجه فقر را به سیمرخ، از این لحاظ که هر دو آنها مفهوم عدمی و نیستی دارند، تشبیه می‌کند (انصاری، ۱۳۵۲: ۳۶۸). بر این اساس همه تعابیری که خواجه از فقر در متنها درجه آن یعنی فقر عارفانه می‌کند، به وحدت شهود اشاره دارد؛ برای نمونه، «فقر نیستی است که کس را در پیش او هستی نیست» (همان) یا «فقر مقام راه است و سری مع الله است» (همان). «فقر هوشیاری است و فقیر دیوانه» (همان). اینگونه تعابیر بیانگر آن است که از نظر خواجه فقر یک مفهوم عدمی و سلبی دارد؛ یعنی عارف در مقام فقر به نیستی و عدم مطلق می‌رسد تا وجود وحدت حقه حق را دریابد که این همان

زیرا سالک در این مقام از همه چیز حتی خود فنا هم فانی می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که فقط و تنها اوست و لا غیر. در درجات قبلی نشانه‌هایی از دوگانگی بشر و خدا وجود دارد و این دوگانگی است که خواجه آن را به «نسبت آدم و حوا و روح و جسم» تشبیه می‌کند. چنانچه بیان داشته «تا دوگانگی برجاست نسبت به آدم و حواست و چون دوگانگی برخاست، آن یگانه خداست، چون سیل ربوبیت در رسید، گرد بشریت برخاست» (انصاری، ۱۳۵۲: ۵۱۸). این بیان خواجه نیز همان وحدت شهود حق است. خواجه وحدت شهود را براساس فنای عارف با ذکر مثال‌هایی بیان داشته است؛ از جمله با اشاره به آیه کریمه: «... وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر/۲۹) بیان داشته است که وقتی خداوند از روحش در کالبد جسم می‌دمد، عارف در می‌یابد که همه وجودش اوست و کالبد جانش، متصل به حق بوده و بشریت از این میان برخاسته و حق یگانه نمایان شده است یا وقتی پیامبر اسلام (ص) سنگریزه‌هایی را به سمت دشمن پرتاب کرد، خداوند بر او خطاب کرد: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (الانفال/۱۷) که «تو نینداختی وقتی که انداختی، بلکه خدای تو بود که پرتاب کرد...»؛ بدین معنی که عارفی چون پیامبر اسلام (ص) نیز وجودی برای خود ندارد و حقیقت معرفت حتی برای پیامبران نیز چیزی جز ادراک وحدت وجود حق تعالی نیست. اینجا دیگر من و تو در کار نیست. دوگانگی از میان برخاسته و فقط یگانگی حق وجود دارد. اینها همگی نشانه‌هایی از اعتقاد به وحدت شهود نزد خواجه است.

۲-۲ رابطه مقام فقر و وحدت شهود

یکی از مقاماتی که عارف در سیر و سلوک باید به آن دست یابد، مقام فقر است. از نظر خواجه «فقر نامی است برای برائت و دوری از دیدن مالکیت و دارایی» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶۶). در اصطلاح عارفان، فقر و فقیر به معنای

به این اشکال باید گفت توحید افعالی خود بازگشت به باورهای فرد در زمینه توحید ذاتی داشته و بنابراین، این اشکال متنی است.

۱. ممکن است این اشکال درباره این آیه مطرح شود که درباره توحید افعالی بوده و نه توحید ذاتی که مرتبط با وحدت شهود است؛ در پاسخ

وحدت شهود است.

خلاص می‌شود. در واقع، عارف وقتی در حقیقت حق محو و فانی شود، دیگر نه خود را می‌بیند و نه تجرید خود را. وی در این درجه فقط حق را می‌بیند که حق، هم شاهد است و هم مشهود، هم عاشق است و هم معشوق (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۱۵).

بنابراین، مقام تجرید، ابتدای سیر و رسیدن به حقیقت برای عارف بالله است که پیش از این عارف فی‌الله بوده است؛ بدین معنا که پیش از آن قصد رسیدن داشته و از این پس واصل شده است. در واقع خواجه بر این باور است که عارف در مقام تجرید، به بلوغ معرفت حقیقی دست می‌یابد که همان آغاز رسیدن به اختیار خود است؛ بنابراین، با توجه به رابطه مقام تجرید و وحدت شهود، مقام تجرید، مقدمه رسیدن به وحدت شهود است.

۵-۱- تشبیه و تنزیه و وحدت شهود

از دیگر مباحث فلسفی و عرفانی، مرتبط با وحدت شهود، بحث تشبیه و تنزیه است. تشبیه در لغت به معنی مانند کردن چیزی به چیزی دیگر است. در اصطلاح، اهل تشبیه به کسانی یا فرقه‌هایی اطلاق می‌شود که ذات خدا را به ذاتی جز او و برخی صفات او را به صفاتی غیر او تشبیه کنند (گوهرین، ۱۳۶۷: ۱۲۵). تنزیه در لغت به معنی دورداشتن خود از هر زشتی و بدی است. در اصطلاح، اهل تنزیه به کسانی اطلاق می‌شود که خداوند را از هر صفتی که اطلاق‌پذیر به موجود دیگر باشد، منزه می‌دانند (سجاد، ۱۳۷۵: ۲۷). از نظر عارف حقیقی، معرفت صحیح به حق، معرفتی است که از هرگونه تشبیه و تنزیه، خالی و پاکیزه باشد. به عبارت دیگر، سالکی می‌تواند به معرفت حقیقی دست یابد که نه در ورطه تشبیه بیفتد و حق تعالی را در حد مخلوق، تنزل دهد و نه در ورطه تنزیه که حق تعالی را دور از شناخت بشری و به تعطیل کشاند. خواجه عبدالله، یکی از عارفان برجسته حوزه عرفان، تنزیه محض را قبول ندارد؛ زیرا باعث تعطیلی شناخت و معرفت در عرفان می‌شود. همچنین، تشبیه محض را لایق

خواجه عبدالله از عارف بالله در مقام فقر، به درویش تعبیر می‌کند و می‌گوید «آنکه دنیا را بگذرد زاهد است و آنکه عقبی را بگذرد، مجاهد است و این هر دو صفت آب و خاک است و درویش از این هر دو پاک». (انصاری، ۱۳۵۲: ۳۶۸). با توجه به این بیان خواجه، فقیر زاهد و فقیر عابد به وحدت شهود دست نمی‌یابند؛ زیرا هنوز برای سالک زاهد و عابد، دوئیت آب و خاک وجود دارد؛ در حالی که در وحدت شهود، یگانگی مطرح است. پس فقط درویش یا فقیر عارف که به فقر ذاتی خود پی برده است، به وحدت شهود مبتنی بر فقر می‌رسد.

در تحلیل تفاوت مقام فقر با مقام توحید نزد خواجه در *منازل السائرين* باید این دو مقام را در بیانات او با هم مقایسه کرد؛ زیرا نزد او فقر هشتمین مقام از بخش اصول مراتب سیروسسلوک بوده و مقام توحید آخرین مرتبه از بخش نهایی آن است؛ از این رو، درک مقام فقر مقدمه و لازمه تحصیل توحید حقیقی در مقام شهود است (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶۶ و ۳۲۰).

۲-۲ رابطه مقام تجرید و وحدت شهود

«تجرید در لغت به معنای برهنه کردن و شمشیر از نیام برآوردن و در اصطلاح، قطع متعلقات ظاهری است» (گوهرین، ۱۳۶۷: ۹۵). خواجه عبدالله، تجرید را این‌گونه معنی می‌کند: «برکنده شده از شهود شواهد» (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۱۵). او در ادامه برای مقام تجرید سه درجه بیان کرده است؛ درجه نخست، قبول کشف و نفی کسب در علم یقینی است؛ یعنی بنده هر علم یقینی را که خود کسب می‌کند، نفی کند و آن را به علم خدا نسبت دهد. درجه دوم، تجرید و نفی شهود صفت علم از موصوف یعنی خویش است؛ زیرا این شهود مستلزم شهود موصوف خواهد شد؛ بنابراین، در این مرحله بنده اثری از علم خود مشاهده نمی‌کند. درجه سوم، خلاص از شهود تجرید است که در این درجه، عارف از شهود تجرید خود هم

خواص گوید: خدایا من از تو به تو پناه می‌برم» (انصاری، ۱۳۹۳: ۱۲۵). این پارادوکس ظاهری در کلام خواجه، مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا وی به تأویل معنای صفات می‌پردازد و درون‌مایه‌های صفات حق را آشکار می‌سازد.

از آنجا که عامه مردم به شناخت افعال الهی و حتی خواص به مواجهه با صفات او تمایل دارند، تشبیه در عین تنزیه برایشان به معنای ادراک صفات چه صفات ذاتی و چه صفات فعلی خواهد بود؛ به نحوی که از طریق تشبیه فهم پذیر و از معبر تنزیه تنها اطلاق پذیر بر حق تعالی باشند؛ اما در نهایت درجه توحید که مرتبه معرفت خاص الخواص است، توجه به ذات الهی موجب نفی ماسوای او در وجود و استهلاك همه چیز در ذات اوست و معرفت کنه ذات میسر نیست. در این مرحله که عارف به وحدت شهود می‌رسد، تنزیه محض محقق می‌شود و تشبیهی در کار نیست؛ چون هم صفات و هم افعال همه تجلیات ذاتی واحد است و هرچه از صفات و افعال در هستی هست، ظهوری از ذات لایزال حق است.

۲-۶ وحدت شهود و مقامات توحید

توحید در لغت یکی گفتن، یکی دانستن و یکی در دل اعتقاد کردن است و در اصطلاح، تخلیص و تجرید دل از هرچه غیر از حق سبحان است (گوهرین، ۱۳۶۷: ۱۳۴). خواجه، مقام توحید را منزله دانستن خدای عزوجل از حدوث می‌داند (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۲۰). وی برای توحید سه مرتبه قائل است؛ توحید عامه اقرار به یکی بودن حق تعالی است. براساس دین و شواهد ظاهری آیات، کسانی که به توحید عامه رسیده‌اند، بر این باورند که هیچ موجودی شبیه حق تعالی وجود ندارد. توحید خاصه که این توحید بالاتر از توحید عامه است و با دست‌یافتن عارف به حقایقی مثل مکاشفه، مشاهده، قبض، بسط، انفصال و اتصال برای او اثبات می‌شود. در این توحید، برای سالک اسباب، علت‌ها و مسبب‌ها ساقط می‌شوند و به این باور می‌رسد که در عالم هیچ مؤثری جز خداوند

وجود حق نمی‌داند؛ زیرا وجود محض لایتناهی را چطور می‌توان با مخلوق محدود و یتناهی شبیه دانست. بر این مبنا خواجه اهل تشبیه محض را به مرده و اهل تنزیه محض را به مردار تشبیه می‌کند: «مشبیه مرده است و معطله مردار، با مرده و مردار صحبت مدار. هرگز تشبیه به وحدانیت نیبوندند و صورت خالق به خلق صورت نبندد. خدای را به هرچه شناسی بیش از آن است» (انصاری، ۱۳۷۷: ۵۲۳). وی معرفت عامه را به سه رکن، استوار می‌داند که عبارت است: «اثبات صفت با همان نامش بدون تشبیه. نفی تشبیه از صفات بدون آنکه تعطیل لازم آید و آنکه از ادراک کنه صفات حق و جستن تأویل آن ناامید و مأیوس شود» (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۰۲).

با عنایت به آنچه ذکر شد در زمینه تشبیه و تنزیه سه نظریه وجود دارد؛ یکی نظر اهل تنزیه که به گروهی اطلاق می‌شود که با استناد به بعضی آیات تنزیهی در قرآن، حق تعالی را از هرگونه صفات مخلوق مبرا و منزله می‌دانند. دوم، اهل تشبیه که به گروهی گفته می‌شود که با استناد به بعضی آیات تشبیهی در قرآن، معتقدند صفات و افعال حق تعالی را می‌توان به صفات، ذات و افعال موجود دیگر تشبیه کرد و در نهایت، گروه سوم، یعنی جامعین بین هر دو که جمع بین تشبیه و تنزیه کرده‌اند، از جمله خواجه عبدالله انصاری. عارف گازرگاهی هروی (متوفای ۹۰۸ق)، خواجه عبدالله انصاری را صاحب جمعیت می‌داند «گازرگاهی، ۱۳۷۶: ۸۶-۸۵»؛ زیرا خواجه آن صفات متضاد حق تعالی را بیان داشته و به جمع میان آنها قائل است؛ چنان که گوید «لطف او می‌گوید: بیا! قهر او می‌گوید: برو» (انصاری، ۱۳۷۷: ۴۸۴).

براساس نظر خواجه، معرفت عامه به افعال حق و معرفت خاصه به صفات او و معرفت خاص‌الخاص، به ذات اوست. او در این خصوص بیان داشته «عوام گویند: خداوندا من از عذابت به عفو تو پناه می‌برم، خواص گویند: خداوندا من از خشم تو به رضای تو پناه می‌برم. خاص

است که در اعلی مرتبه توحید که همانا وحدت شهود و معاینه حقیقت فراگیر حق است، دلایل و علل برای سالک واصل رنگ می‌بازد و موجودیتی نخواهد داشت. گرچه در مراتب پایین‌تر توحید عوام و حتی خواص هم در جستجوی دلایل اند و هم بیننده علل. بر همین اساس است که خواجه جستجوی دلایل و اسباب را آب در هاون کوبیدن تلقی می‌کند.

با این وصف در سه مرتبه توحید (عامه، خاصه و خواص خاصه) سه مرتبه از حقیقت، آشکار می‌شود که این هم نشانه‌ای از وحدت شهود است. در توحید عامه، درک شریعت و تصحیح توحید، به وسیله علل و اسباب رخ داده و در این مرحله عارف به پنداری از حقیقت دست می‌یابد. به موجب توحید خاصه که مخصوص اولیا و انبیاست، ایشان به علم حقیقت به اندازه ظرفیتشان دست می‌یابند و توحید خواص خاصه که حقیقتی مخصوص خداست، گوینده، شنونده، شاهد و مشهود، حق تعالی بوده و هیچ‌کس جز حق تعالی به آن وقوف ندارد. بر مبنای توحید خواص خاصه، عارف مشیت الهی و فنا شدن از بشریت را به سبب حکم و عنایت الهی دریافت می‌کند؛ بنابراین، توحید خواص خاصه و وحدت شهود یک چیزند. آن هم معرفت به اصل هستی‌شناسی عرفان است که حق تعالی، پیش از هر موجودی، یکی بوده و هر چیزی غیر از او باطل است.

تبیین نظری سیر و سلوک نزد غیاث‌الدین دشتکی

الف- تأویلات دشتکی از مسئله وحدت وجود

در آثار دوره جوانی دشتکی مباحثی وجود دارد که بر اعتقاد او به وحدت وجود دلالت دارد؛ برای مثال، وی واجب تعالی را موجود حق ثابت مطلق و کل الوجود، معرفی و از تعبیر کل الوجود استنباط می‌کند که انحصار وجود به خداوند است و ممکنات، مظاهر وجودند که ظهورشان دارای مراتب تشکیکی است و خداوند واجد

وجود ندارد. توحید خواص خاصه در این توحید، عارف برای غیر حق هیچ اثر، نصیب یا بهره‌ای قائل نیست. عارف معتقد است هیچ زبانی قادر به توصیف این مرحله نیست و عارف بالله در این مرحله، لال و گنگ است. تفاوت این توحید با توحید عامه چنین است که در توحید عامه، باور سالک بر این است که هیچ موجودی شبیه حق نیست؛ ولی در توحید خواص خاصه عارف بر این باور است که هیچ موجودی غیر از او نیست. وی توحید عامه را یکی شنیدن، توحید خاصه را یکی دانستن و توحید خواص خاصه را یکی دیدن می‌داند (انصاری، ۱۳۵۲: ۷۵-۷۴). این آخرین مرحله توحید، حصول حقیقت توحید در بنده است که حقیقت وحدانیت حق را شهود می‌کند و به وحدت شهود دست می‌یابد.

او در جایی دیگر، خواص خاصه را معرفت مستغرق در محض توحید و معرفت مستغرق در توحید را دارای سه رکن اساسی دانسته است که عبارت‌اند از مشاهده تقرب، صعود از علم و مطالعت جمع (انصاری، ۱۳۸۶: ۷۵-۷۴)؛ در نتیجه، از نظر خواجه، این معرفت فقط با تلاش و جستجوی عارف حاصل نمی‌شود، بلکه با عنایت الهی به دست می‌آید. پس این معرفت توحیدی بستگی به عنایت حق تعالی دارد. در واقع در این مرحله، حق تعالی است که عارف را می‌یابد نه عارف حق تعالی را؛ زیرا بشریت عارف، نمی‌تواند به درک و دریافت الوهیت حق بپردازد. وی در دو بیت زیر مطلب را چنین بیان کرده است:

«مصحح التوحید بالعلل

ملحق الاحداث بالازل

یکیل ماء البحر فی المثل یزید عین الشمس بالکحل»

«کسی که می‌خواهد توحید را با علل و اسباب تصحیح کند، همانند فردی است که حادث را به قدیم و ازل ملحق می‌کند یا آب دریا را به ترازو بکشد یا چشم خورشید را به سرمه آرایش کند» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۸۹)؛ بنابراین، منظور از عدم امکان تصحیح توحید به واسطه علت‌ها این

وحدت وجود نزد عرفا را به وحدت شهود تأویل کرده است که به مواردی از آن اشاره خواهد شد.

ب- وحدت شهود

«وحدت به معنای یگانگی، یکتایی صفت واحد است و شهود به معنای رؤیت حق به حق است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۱۲). به عبارت ساده‌تر، شهود یعنی غیر را رؤیت نکردن؛ بنابراین، عارف در سیروسلوکش وقتی عظمت و شکوه حق را شهود می‌کند، اساساً غیر از حق را نمی‌بیند و نه تنها غیر، خود را هم نمی‌بیند و هر چه وجود دارد، صرفاً حق است.

برای وحدت شهود، دو حالت وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱) غیر را به حساب نیاوردن؛ به طوری که عارف شکوه و عظمت حق را می‌بیند و غیر از حق را ناچیز و شایسته توجه نمی‌داند. این تعبیر را بیشتر زاهد مسلک‌ها به کار می‌برند؛ یعنی خلق را در برابر حق ناچیز می‌شمارند؛ بنابراین، مطابق مسلک عارفان، خلق نسبت به حق، تجلی و فیض اوست.

۲) از غیر غافل شدن؛ به عبارت دیگر، وقتی عارف غرق شهود حق شد، نه تنها غیر از حق را رؤیت نمی‌کند، وجود خود را هم از یاد می‌برد و از دیدن موجودات دیگر حتی خود غفلت می‌ورزد. در این درجه از معرفت هر چه هست، حق است.

در اینجا منظور غیاب‌الدین، حالت اول از دو حالت فوق نیست؛ زیرا در آثار وی چیزی به عنوان تحقیر ماسوی‌الله و غیر نیست. او ماسوی‌الله را شوون و اعتبارات حق دانسته و معتقد است «آنچه عرفا از آن به عنوان شوون و اعتبارات یاد کرده‌اند، به معنی نفی آنها در نفس الامر و واقع نیست، بلکه ساقط شدن آنها از دید عارف، هنگام

تمام مراتب وجود است و آیه شریفه «بکل شی محیط وعلی کل شی شهید» (فصلت/۵۴) را دال بر انحصار وجود به واجب تعالی دانسته است (دشتکی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).^۱ در جایی دیگر بیان داشته عرفا بر این باورند که مقام ذات از هرگونه قید و تعیین عاری است و این مقام، مقام لاسم و لارسم است؛ یعنی به صفات و اسماء مقید نیست؛ بنابراین تنها مصداق بالذات موجود، حق تعالی است. دشتکی همین مصداق بالذات بودن وجود را به نوعی به وحدت وجود تأویل کرده است. وی به تبعیت از بعضی عرفا معتقد است (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۰۹) «حقیقت ذات حق تعالی یا ذات احدیت، همان وجود مطلق من حیث هو است که دارای ویژگی‌های لاسمی و لارسمی بوده و مقید به هیچ صفت و اسمی نیست؛ حقیقت همه اشیا است؛ متوقف به هیچ موجودی، نیست و مقوم همه موجودات است» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۱۱-۲۰۷). این مطلب نیز یکی دیگر از تأویلات وی درباره وحدت وجود است (زارع، ۱۳۹۶: ۲۱۳). در واقع دشتکی در هستی‌شناسی خود رویکردی فلسفی داشته و وحدت وجود را به معنای اسقاط پذیرفته است. وی وجود ممکنات را منکر نشده است؛ بلکه آنها را مظاهر وجود واجب می‌داند و از این حیث، دیدگاه وی در هستی‌شناسی متفاوت با عرفا و از جمله خواجه عبدالله انصاری است (دشتکی، ۱۳۸۶: ۷۴۷).

با بررسی‌های بیشتر در آثار دشتکی، به نظر می‌رسد او مباحث فلسفی را وارد عرفان کرده تا با مخالفت‌هایی که در زمانه او برای ورود به مباحث فلسفی بوده است، به نحوی از انحاء مقابله کرده باشد (همان)؛ حتی در مواردی وحدت وجود را با وحدت شهود درآمیخته و

تشکیکی وجود نافی وحدت محضه وجود نیست و با تأویلات مذکور نزد دشتکی مظاهر وجود دارای تشکیک است نه نفس وجود.

^۱ . ممکن است برخی اشکال کنند که این عبارات می‌تواند مبتنی بر وحدت تشکیکی هم باشد که در آن خداوند در کمالات وجودی خود واجد تمام مراتب وجود است و دلالت بر وحدت محضه وجود حق در هستی‌شناسی عرفانی ندارد؛ در حالی که به نظر می‌رسد وحدت

برای نور و به سوی نور است» (دشتکی، ۱۳۸۷: ۲۰۰-۲۰۱). در این مرتبه وقتی عارف غرق نور حق می‌شود، از غیر غافل و به خود هم هیچ التفات و توجهی ندارد و غرق در تماشای نورالانوار می‌شود و این همان وحدت شهود است.

غیاث‌الدین درباره کثرت‌ها در مظاهر وجود و ممکنات بر این باور است که «وجود، مظاهری در عقل و خارج است که در ظهورش در مظاهر دارای تشکیک است نه در نفس وجود» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۱۲)؛ یعنی وجود حقیقی یک مصداق دارد و موجودات دیگر ظل وجود حقیقی هستند. سالک هنگام مشاهده وجود حق به مظاهر و ممکنات التفاتی ندارد؛ بنابراین، در اینجا غیاث‌الدین وحدت شهود را بیان کرده است.

فلاسفه در آثار خود از سه تشکیک نام برده‌اند که عبارت‌اند از: تشکیک عامی، تشکیک خاصی، تشکیک خاص‌الخاصی. در میان این تشکیک‌ها تشکیک خاص‌الخاص است که منطبق با تشکیک در مظاهر است. تشکیک خاص‌الخاصی عبارت‌اند از «ما به الامتیاز و ما به الاشتراک واحد است؛ اما تشکیک حقیقت وجود در برابر ظل و خیال قرار دارد. کثرت‌ها ظل و شئون وجود واجب هستند، نه مراتب وجودی حقیقت وجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ ج ۱: ۴۷). از نظر ملاصدرا کثرت‌ها سایه و ظل حقیقت وجود هستند که این همان وحدت وجودی مدنظر عرفاست که با وحدت شخصی وجود از نظر ملاصدرا سازگار است که با تشکیک خاص‌الخاصی سازگاری دارد. غیاث‌الدین در جایی دیگر بیان کرده است که سالک، در سه مرتبه توحید، اتحاد و وحدت، به غیر هیچ التفاتی ندارد، نه اینکه غیر از واجب هیچ نیست. او در نفس الامر و واقعیت، غیر از حق را نفی و انکار نمی‌کند؛ یعنی کثرات عالم را می‌بیند، ولی در همان کثرات هم، جهت وحدت می‌بیند. چنانچه در اشراق‌ها کل النور بیان کرده است «تکثرات عالم در حالی که متکثرند، متحدند، بلکه واحدند و برای فهم این مسئله نیاز به مجاهدت و مکاشفه ندارد»

توجه تام به حضرت احدیت است که از این انتفاء، انتفاء خارجی حاصل نمی‌شود» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۷۴۷)؛ اما غیاث‌الدین در مبحث وحدت منصوریه که آن را از ابتکارات خود می‌داند، معتقد است «در این مرتبه نور خدا چنان بر سالک غلبه می‌کند و سالک چنان مستغرق در نور الهی می‌شود که غیر از نورالانوار چیزی نمی‌بیند» (دشتکی، ۱۳۸۶: ۳۸۸). در تفسیر سوره هل آتی، تعبیر از غیر غافل شدن را بیان می‌کند. او معتقد است: «سالک در اثر حب به خداوند، در مرتبه‌ای چنان مستغرق در او می‌شود که در این حالت توجه به غیر حق ندارد؛ زیرا شرط دوست داشتن امری منوط به این است که ابتدا آن را تصور کند؛ در صورتی که او از ماسوی‌الله غافل است. پس محال است برای چیزی غیر خدا خواهان او باشد» (دشتکی، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۱). این مسئله ناظر بر وحدت شهود نزد دشتکی است.

او در کتاب *منازل السائرین* (ترجمه کاکایی، ۳۸۷)، مقامات عرفا را طی چهار مرتبه توضیح می‌دهد که مقام چهارم این مقامات، دلالت بر وحدت شهود عارف دارد. این مقامات عبارت‌اند از اینکه «عارف، حق را بعد از هر چیزی ببیند؛ حق را با هر چیزی ببیند؛ حق را قبل از هر چیزی ببیند؛ جز حق چیزی نبیند» (دشتکی، ۱۳۸۷: ۲۱۷). وقتی در مقام چهارم، عارف به معرفت حق برسد و او را مشاهده کند، دیگر دل‌مشغولی ندارد و از غیر او حتی از خود هم غافل می‌شود و تنها او را شهود می‌کند. در بخش دیگر از این کتاب، آنجایی که نتایج حالات اهل سیر و سلوک را بیان می‌کند، نیز دلالت بر وحدت شهود دارد؛ زیرا غیاث‌الدین بر این باور است که «اولین مرتبه خلسه‌هایی است که برق‌مانند و زودگذر است، در مرتبه بعد از این، حالات به نحوی به پایداری می‌رسند و همانند سکینه‌ای بر سالک تبدیل می‌شوند. در مرتبه بعد، سالک به نور حق منور می‌شود و در همه چیز او را می‌بیند. در مرحله بالاتر از خود غافل می‌شود و جز حق و نور حق نمی‌بیند و اگر هم خود را ملاحظه می‌کند، با نور در نور

(دشتکی، ۱۳۸۲: ۳۸۵). پس با توجه به اینکه وی مسئله وحدت را نتیجه ارتقای سالک در تمام مراحل و مراتب سیرش می‌داند، به نحوی که باعث می‌شود سالک از غیر حق غافل شود و به آنها توجهی نکند، این نکته نیز بیانگر اعتقاد غیاث‌الدین به وحدت شهود است.

نتیجه

به لحاظ معرفت‌شناختی، با نظر به فاعل شنا سا انسان در مواجهه با این وحدت حقه حقیقیه، به مقام احدیت دست می‌یابد. در این مقام به سبب تجلی نور الهی بر قلب وی در می‌یابد که وجود ماسوی‌الله به واسطه وجود اوست و ماسوی‌الله به اصل خود باز می‌گردند و این همان وحدت شهود است. خواجه عبدالله وحدت شهود را در مشرب سلوکی خود در مقام تواجد، وجد و در نهایت در مقام وجود می‌یابد که عارف در اولیت و ازلیت وجود حق فنا می‌شود. مقام فنا تعبیر دیگری است که وی برای وحدت شهود به کار برده و آن را در یکی شدن وجود عارف با حق معنا کرده است؛ به نحوی که دوئیتی برجا نماند. مقام فقر نزد او مرحله‌ای از وحدت شهود در اهل عرفان است که در آن به فقر ذاتی خود پی می‌برد و یگانگی ذات حق را درک می‌کند. تعبیر دیگر خواجه، مقام تجرید، یعنی محو و فنا در مشاهده حق است که جز او کسی را نمی‌بیند. در هر حال، وی شهود را منتهی به توحید عامه، خاصه و خاص‌الخواص دانسته است که در این آخرین مرحله، حتی عارف زبان از اظهار مشاهداتش بر می‌بندد. عارف الهی مسیر وحدت شهود را با تبعیت از شریعت، طی طریق و حقیقت حق را بعینه مشهود می‌کند. از نظر دشتکی، وجود، یک مصداق بیشتر ندارد و آن واجب تعالی است که مقید به هیچ قیدی و وابسته به هیچ موجودی نبوده و مقوم همه موجودات است. از نظر وی، وحدت شهود به معنای به حساب نیاوردن موجودات نیست؛ بلکه به معنای رؤیت نکردن حق در برابر آنها است. در این مرحله، عارف حتی خود را هم از یاد می‌برد و از

دیدن دیگر موجودات غیر از خدا غافل می‌شود. خواجه عبدالله انصاری یکی از صاحب‌نظران مطرح در حوزه عرفان اسلامی است که تحلیل و تبیین صریح از هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی خود نداشته و آنچه مطرح کرده، در قالب مثال یا در درج مراحل و مراتب سیر و سلوک بوده است؛ چنانچه مفهوم وحدت وجود و شهود را از فحوای کلام ذیل مراتب سیر و سلوک دریافته می‌شود؛ اما درباره غیاث‌الدین دشتکی به‌عنوان یک فیلسوف نباید از نگاه فرانکر او درباره مسائل غفلت کرد و از این رو، نه تنها به دستورات عمل‌های سیر و سلوکی شیخ‌الرئیس توجه می‌دهد، نظر نه‌ای خود را به‌صراحت در کتاب *الحکم والمعارف المنصوریه* بیان کرده است (کاکایی، ۱۳۸۷: ۲۰۷) که با تلاش‌های انجام‌شده در حین انجام این مقاله، متأسفانه این کتاب در دسترس نیست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۸۷)، *شرح منازل السائرین*، ترجمه علی شیروانی، قم، انتشارات آیت اشراق.
انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمدسرور مولایی، تهران، انتشارات توس.
انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۵۲)، *مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح محمدشیروانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۹۳)، *تفسیر ادبی و عرفان قرآن مجید*، تهران، نشر اقبال.
اخلاقی، مر ضیه، (۱۳۸۳) «وحدت وجود وحدت شهود»، *مجله مشکواه النور*، شماره ۲۶ و ۲۷، صص ۱۱۱-۸۶.
دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۷)، *منازل السائرین و مقامات العارفین*، تصحیح، ترجمه و شرح قاسم کاکائی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر.

کاکایی، قاسم، (۱۳۹۳)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و ایستراکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.

کلینی، ابوجعفر محمد، (۱۳۷۴)، *اصول کافی*، ترجمه و شرح محمد باقر کمره‌ای، تهران: دفتر تاریخ و معارف اسلامی.

گازرگاهی، کمال‌الدین حسین، (۱۳۷۶)، *مجالس العشاق*، به اهتمام غلامرضا طباطبائی، تهران: زرین.

گوهرین، سیدصادق، (۱۳۶۷)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: انتشارات زوار.

میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*، تفسیر منسوب به خواجه عبدالله انصاری به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

همدانی، عین‌القضات، (۱۳۴۱)، *التمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.

Abbasi Dakani, P. (2015). *The thousand houses of love*. Tehran: Elm Publication [In Persian].

Akhlaghi, M. (2004). The unity of existence and the unity of intuitions. *Mashkat Al-Noor*, (26-27), 86-111 [In Persian].

Ansari, Kh. A. (n.d). *The literal and mystical interpretation of the Holy Quran*. Tehran: Eghbal Publication.

Baharzadeh, P. (Ed.) (2003). *Dashtaki Shirazi's Tohfah al-Fana fi Tafsiir Surah Hal Ata*. Tehran: Miras-e Maktoob Publication [In Persian].

Goharin, S. (1998). *Explanation of Sufism terms*. Tehran: Zavar Publication [In Persian].

Hekmat, A. A. (Ed.) (1992). *Ahmad ibn Mohammad Maybodi's Kashf al-Asrar va Oddat al-Abrar*. Tehran: Amirkabir Publication [In Persian].

Ibn Arabi, A. A. (n.d). *Al-Fotoohat al-Makiyah (Mecca conquests)*. Beirut: Dar Sar.

Kakaei, Gh. (Ed.) (1975). *Dashtaki Shirazi's Manazel al-Saerin and Maghamat al-Arefin*. Tehran: Farhangestan-e Honar Publication [In Persian].

Kakaei, Gh. (2015). *The unity of existence based on the viewpoint of Ibn Arabi and Ister Eckhart*. Tehran: Hermes Publication

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۶)، *مصنعات مرآة الحقائق و مجلی الدقائق*، به کوشش عبدالله نوری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۶)، *مصنعات کشف الحقایق المحمدیه الدقائق*، به کوشش عبدالله نوری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۱)، *تحفه‌الفنی فی تفسیر هل آتی*، تقدیم و تصحیح پروین بهارزاده، تهران: میراث مکتوب.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۲)، *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجیبی، تهران: میراث مکتوب.

دوانی، جلال‌الدین، (بی‌تا)، *الرسائل المختاره (رساله الزوراء)*، تصحیح سیداحمد تویسرکانی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.

زارع، الهه، (۱۳۹۶)، «غیاث‌الدین منصور دشتکی میان دو راهی وحدت شهود و وحدت وجود»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجم، شماره ۲، صص ۲۲۴-۲۰۷.

سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: چاپ گلشن.

شریعتی، مرضیه، (۱۳۹۱)، *وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان محی‌الدین بن عربی و امام خمینی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

شیرازی، ملاصدرا، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، جلد ۶، قم: مکتبه المصطفوی.

شیرازی، ملاصدرا، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، جلد ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عباسی داکانی، پروین، (۱۳۹۳)، *هزار منزل عشق*، تهران: نشر علم.

کاکایی، قاسم، (۱۳۸۷)، *غیاث‌الدین منصور دشتکی و فلسفه عرفان منازل‌السایرین و مقامات‌العارفین*، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چاپ اول.

- Imam Amir al-Momenin Publication [In Persian].
- Zare, E. (2018). Ghiyath al-Din Mansour Dashtaki between the two ways of the unity of intuitions and the unity of existence. *Journal of Islamic Philosophy and Speech*, 5(2) [In Persian].
- [In Persian].
- Kamarehei, M. B. (1996). *Translation of Muhammad ibn Yaqub al-Kulayni's al-Kafi*. Tehran: The Historical and Mystical Studies Office [In Persian].
- Noorani, A. (Ed.) (2008a). *Dashtaki Shirazi's Mossannafat (Kashf al-Haghayegh al-Mohammadiyah)*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors [In Persian].
- Noorani, A. (Ed.) (2008b). *Dashtaki Shirazi's Mossannafat (Mereat al-Haghayegh va Mojalli al-Daghayegh)*. Tehran: Association of Cultural Works and Honors [In Persian].
- Osseiran, A. (Ed.) (1962). *Ayn al-Quzat Hamadani's al-Tamhidat*. Tehran: Tehran University Press.
- Oujabi, A. (Ed.) (2004). *Dashtaki Shirazi's Ashrag Hayakel el-Nour*. Tehran: Miras-e Maktoob Publication.
- Sajjadi, S. J. (1997). *The encyclopedia of mystical terminology and interpretations*. Tehran: Golshan Publication [In Persian].
- Sarvar Molaei, M. (Ed.) (2008). *Khajeh Abdollah Ansari's Tabaghat Soofiyeh (Mysticism positions)*. Tehran: Toos Publication [In Persian].
- Shariati, M. (2013). *Unity of existence and unity of intuition in mysticism of Mohiuddin Arabi and Imam Khomeini*. Tehran: Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution [In Persian].
- Shirazi, S. (n.d). *Al-Hekmat al-Motaaliyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah*. Beirut: Dar al-Ehiya al-Torath al-Arabiya.
- Shirazi, S. (n.d). *Al-Hekmat al-Motaaliyah fi al-Asfar al-Aghliyah al-Arbaah*. Qom: Mustafawi Office.
- Shirvani, A. (2009). *Description of Khajeh Abdollah Ansari's Manazel Saerin*. Tehran: Ayat Eshragh Publication [In Persian].
- Shirvani, M. (Ed.) (1974). *Khajeh Abdollah Ansari's Majmooat Rasael (collection of letters)*. Tehran: Publication of Iranian Culture Foundation [In Persian].
- Tabatabaei, Gh. (Ed.) (1998). *Kamal al-Din Hossein Gazorgahi's Majales al-Oshagh*. Tehran: Zarrin Publication [In Persian].
- 24- *The Holy Quran*.
- Toyserkani, S. A. (Ed.) (n.d). *Jalal al-Din Mohammad Davani's Rasayel al-Mokhtara (Resala al-Zawra)*. Isfahan: Maktabe al-