

«خدا از نظر عرفان»

دکتر علی اکبر افراسیاب پور

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

چکیده مقاله:

«عرفان» علم خداشناسی و توحید است. در این مقاله به خداشناسی عرفانی پرداخته می‌شود و با نگاهی به نظریه‌های «وحدت وجود» و «وحدت شهود»، اصلی‌ترین عقیده‌ها در این باره بررسی و بانگاهی انتقادی به تحلیل‌های مخالفان پاسخ داده شده و نتیجه می‌گیرد که عارف، یکتاپرست واقعی است.

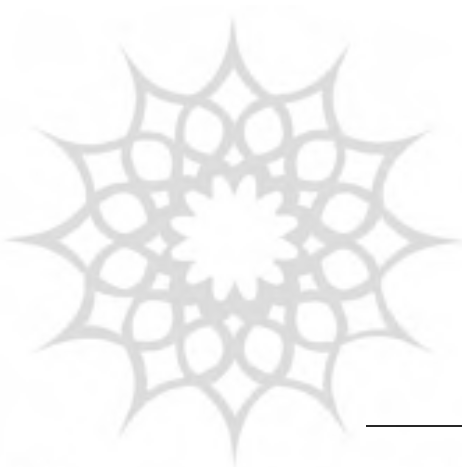
از نظر عرفان خدا «یکی» است (توحید خالص) که «دو» و «غیر» ندارد. (به قولی وجود لا بشرط مقسمی است). نباید در کنار وحدت به کثرت هم اصالت داد، زیرا هر نوع ثنویت و چندگانگی مردود است. خداوند، آن گنج مشتاقِ ظهور، هم باطن هستی (غیب، وحدت، تجلی بر خویش، فیض اقدس، حضرت اسماء) و هم ظاهر هستی (شهود، کثرت، خیال، فیض مقدس، مظاهر اسماء)، هم اول و هم آخر است. پس وجود و هستی واحد و یگانه است و غیر از حق چیزی موجود نیست. به قولی حق، شخص است و عالم (ماسوی الله) سایه اوست و در اسماء متعدد، خویش را بر خویش عیان می‌سازد. (همه اسماء دلالت بر مسمائی واحد دارند). نوری است که انکشاف ذاتی اوست.

زیبارویی است که تاب مستوری ندارد، بلکه همان سایه‌ها نیز هم حق‌اند و هم غیر حق، مخلوقات آینه‌هایی هستند که جمال و اسماء جمیل او را نمایش می‌دهند و انسان تصویر کاملی

از اوست. از ابوسعید خراز پرسیدند که خدارا چگونه شناختی؟ گفت: از راه جمع نقیضان. تمامت هستی هم اوست (هویاتشبییه) وهم «ناو» (هولاهو یاتنزیه) این همان نظریه «وحدت شخصی وجود» وهمان گفته عارفان ایرانی وابن عربی است که درک آن نیازبه ذوق عرفانی دارد.

کلیدواژه:

خدا، عرفان، وحدت وجود،^۱ وحدت شهود،^۲ تشبییه،^۳ علم الاسماء،^۴ جمال پرستی،^۵ تجلی،^۶ وحدت گرایی وجودی،^۷ کنز مخفی،^۸ توحید مطلق الهی.^۹



1- pantheism

2- panetheism

3- Anthropomorphosis

4- Onamatology

5- Aestheticism

6- Emanation

7- Existential monism

8- Hidden treasure

9- Absolute divine unity

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ای آنکه تو طالب خدایی به خود آ از خود بطلب کز تو جدا نیست خدا

اول به خود آ، گر به خود آبی به خدا اقرار نمایی به خدایی خدا

بابا افضل کاشانی

پیشگفتار

انسان، همیشه و در همه جا در جستجوی معنای زندگی خود و فلسفه آفرینش و رازهای نهان در پشت پدیدارها بوده است؛ به این اعتبار همواره در جستجوی خدا بوده و شاید دلیل اصلی گرایش به ادیان نیز در همین نکته نهفته باشد. اثبات یا انکار خدا مفصل‌ترین بحث در تاریخ فرهنگ بشری است. در هزاره سوم نیز پرسش اساسی این است که آیا دنیا به سوی بی‌خدایی می‌رود؟ یا اینکه خداپرستی به نوعی دیگر فراگیر می‌شود؟ اگر بی‌خدایی در نتیجه برداشت‌های ناصواب از خدا بوده و برداشت‌های زیگموند فروید، لودویک فوئرباخ، چارلز داروین، کارل مارکس، فردریش نیچه علمی نبوده، که نبوده، پس معنویت در آینده جایگاهی اساسی در زندگی انسان خواهد داشت.

آیا می‌توان انسانها را به دو گروه خدا باور و بی‌خدا تقسیم کرد؟ آیا انسان خدا را خلق کرده یا خدا انسان را؟ آیا مرلپونتی درست می‌گوید که وجود خدا، حیرت را در انسان نفی می‌کند و چون کمال مطلق است، دیگر کاری برای انسان نمی‌ماند تا انجام دهد؟ آیا آلبرکامو درست می‌گوید که اگر اعتقاد به خدا نفی شود نوع دوستی در انسان پیدا می‌شود؟ پوزیتیویست‌ها می‌گویند چون خدا را به طور تجربی نمی‌توان آزمود، پس بی‌معناست و آیا خدا باوری نشان از نابالغی انسان دارد؟ آیا خدایانی که ادیان معرفی می‌کنند باهم متفاوت هستند و اگر تفاوت دارند

کدام خدای واقعی است؟ این پرسش‌ها و دهها پرسش دیگر هنوز ذهن بشر را به خود مشغول نموده است.

خدایا و رانی که عقل‌گرا بوده‌اند با دلایل عقلی به اثبات خدا پرداخته و با برهان‌هایی هرچند ضعیف توانسته‌اند مفهومی انتزاعی، بیگانه و دور از دسترس از خدا ارائه دهند. متکلمان و شریعت‌مداران نیز اغلب به گفته‌های شرایع اکتفا نموده و با تعطیل عقل دچار «دور» شده‌اند. انحصارگرایان خدای خود را حقیقی و ادیان مذاهب دیگر را کافر دانسته و سنت‌گرایان و پیروان «جاویدان خرد» نیز وحدتی فراگیر را میان ادیان نشان می‌دهند که ساخته و پرداخته ذهن آنهاست. خدایان باوران نیز در شک و تردید، به خود و دیگران عذاب می‌دهند. بررسی این عقاید در اینجا نمی‌گنجد، به اختصار گفته می‌شود که آنها تلاش خود را نموده و هرگز روح تشنه انسان را سیراب نکرده‌اند. اما عرفان که قلب هر دین و تجربه معنوی است، حامل پیام اصلی معنویت در گذشته و آینده و سیراب‌کننده همه مشتاقانی بوده که از فلسفه و تعصب به جایی نرسیده‌اند و ادعا می‌شود که در آینده بشریت به سوی خدایی روی می‌آورد که عارفان معرفی می‌کنند، زیرا هم با عقل و منطق سازگارتر است هم با ادیان و شرایع و هم با ذوق و کشف و شهود قابل مشاهده و اثبات عینی است.

بانو کرن آرمسترانگ پس از مطالعه خدانشناسی ادیان به این نتیجه می‌رسد که: «در بیشترین مناطق امپراطوری اسلامی، خدای صوفیان بر خدای فیلسوفان برتری می‌یابد. خدای عارفان قباله در سده شانزدهم در معنویت یهودی دست بالا را پیدا می‌کند. عرفان، ژرف‌تر از شکل‌های عقلی و شرعی دین می‌توانست در اذهان نفوذ کند. ندای عرفان می‌توان به امیدها، ترس‌ها و دلهره‌های ابتدایی پاسخ بگوید که از دست خدای دوردست فیلسوفان ساخته نیست. غرب تا قرن چهاردهم دین عرفانی خود را سروسامان داده و حرکت امیدبخشی را آغاز کرده بود. با این حال عرفان هرگز این گسترشی را که در دیگر سنت‌ها یافت، در غرب پیدا نکرد. در انگلستان، آلمان و هلند، که عارفان برجسته‌ای پروردند، اصلاح‌گران پروتستان سده شانزدهم این معنویت بیگانه با کتاب مقدس را خوار شمردند. دستگاه تفتیش عقاید کلیسای کاتولیک رومی هم عارفان بزرگی چون ترزای قدیس را بارها تهدید کرد.»^۱

۱- خدانشناسی از ابراهیم تاکنون، کرن آرمسترانگ، ص ۲۹۴.

در شرق هم همین ماجرا وجود داشته و متشرعین ظاهرگرا همواره محیط را برای عرفا تنگ کرده و هنوز هم تهدیدهای آنها ادامه دارد. اما علیرغم دستگاه‌های تفتیش عقاید در شرق و غرب، عرفان از بین نرفته و خدای عارفان با سرعت چشمگیری به پیش می‌رود و بی‌شک جهانگیر خواهد شد. به عنوان نمونه هنگامی که اشعار مولانا در آمریکا، پرفروش‌ترین کتابها می‌شود، نشانگر پیروزی معنویت عرفانی است. نگارنده ادعا دارد که جهانی شدن و توسعه آزادی‌ها و حقوق بشر بزرگترین خدمتی که بشریت می‌کند این است که موانع را از سر راه عرفان برمی‌دارد و راه را برای پیروزی عرفان هموار می‌سازد، چنانکه تاکنون تعصب‌ها و نادانی‌ها و بی‌عدالتی‌ها راه را بر عرفان بسته بود. برخلاف نظر اندیشمندان غربی که این آزادی‌های نوین را فقط نویدبخش توسعه و پیشرفت اقتصادی بشر می‌دانند، باید این حرکت را بهترین زمینه‌ساز پیشرفت معنوی بشریت ارزیابی کرد.

در عرفان راه‌های به سوی خدا بی‌نهایت است. می‌توان اهورامزدا، یهوه، الله، هوروس، مردوک، زئوس، تائو، بودا، زروان، برهما، ویشنو، پدرا آسمانی، کامی و مانند آن را پرستید و عارف نیز بود، عارف مشکلی با نام‌ونشان ندارد، بلکه عرفان و تصوف پاسخی به ندای درونی و بیرونی و اشتیاق به سوی خلوص و پاکی و رهایی، برای وصال با محبوبی باطنی و ظاهری و سیر و سلوکی مشتاقانه برای رسیدن به حقیقت و رسوخ در معنویت است. چون آن معشوق نهایت ندارد. کسی را نمی‌توان سرزنش کرد یا خود را برتر از دیگری دانست.

نگارنده عقیده دارد که همه جریان‌های عقل‌گرا در ادیان، از دامن عرفان برخاسته و بزرگان آنها شاگردان عرفا و صوفیه بوده‌اند، در جهان اسلام نخستین جریان عقل‌گرا معتزله بوده‌اند که شاگردان حسن بصری (۱۱۰-۲۲ هـ. ق) بودند و از حلقه تصوف و عرفان انشعاب پیدا کردند. در یونان و نقاط دیگر دنیا نیز همین مطلب قابل اثبات است.

ادعای دیگر نیز این است که همین عقل‌گرایان در نهایت و پس از کوشش‌های فراوان باز به آغوش عرفان و تصوف برمی‌گردند و زندگی ابن‌سینا، غزالی و دیگران بهترین شاهد این حقیقت است. یعنی اگر عقل آزادی پرواز یافته از پرکت عرفان و آزاداندیشی آن بوده و اگر به اوجی نیز رسیده آن هم به قله عرفان بوده است. امروزه پس از شکست خدای علوم تجربی که گمان می‌کرد با دوران مدرن جهان را به سعادت می‌رساند و همه مشکلات بشری را حل خواهد کرد، روشن شد که علوم تجربی قطعیت ندارد و توانایی‌های آن محدود می‌باشد، جهان به پایان نرسیده و علوم از تفسیر امور ماوراءطبیعی، مافوق عقلی و نیروهای ناشناخته عاجز است

و بسیاری از پرسش‌های اساسی انسان در علوم تجربی بی‌پاسخ می‌ماند و نیاز به عرفان انکار ناپذیر است.

عرفان نه با عقل و فلسفه مخالف است، نه با علوم تجربی، بلکه می‌گوید از این وسایل باید در جای خود و در حوزه تخصص و توانایی‌هایشان بهره‌گیری نمود. در مواردی که از دسترس آنها خارج است دیگر نباید از آنها انتظار راهگشایی داشت. این تقاضا بسیار عقلانی و منطقی است. در یکی از متون کهن عرفانی می‌خوانیم: «به ابوالحسین نوری گفته شد: خدا را به چه چیزی شناختی؟ گفت: با خود خدا. گفته شد: نقش خرد چیست؟ خرد ناتوانی است که جز در برابر ناتوانی چون خویش خوار نمی‌گردد. چون خداوند عقل را آفرید به او گفت: من کیستم؟ عقل خاموش ماند. پس خداوند به چشم عقل نور توحید را کشاند، آنگاه عقل گفت: تو خدایی. پس خرد را جایگاه آن نیست که خدا را دریابد مگر با لطف خود خدا.»^۱ این مطلب را اکثر فلاسفه ایرانی و اسلامی دریافته‌اند، در دیگر ادیان هم همین‌طور بوده است. سعدیه بن یوسف یهودی که می‌خواست خدا را از دیدگاه فلسفی و اصول عقاید دینی خود اثبات کند به این نتیجه رسید که فلسفه ناتوان است. سلیمان بن گابریل یهودی نیز مجبور شد از عرفان کمک گیرد و یوسف بن صدیق، موسی بن میمون و دیگران نیز دریافتند که خدا در نیافتنی و فراتر از عقل و فلسفه است. یکی از دلایل اصلی گرایش اندیشمندان یهودی به عرفان باطنی قباله همین بود، در جهان مسیحیت نیز افرادی چون بونا و نتوره و توماس آکویناس به همین نتیجه رسیدند.

خداشناسی

انسان‌های اولیه خود را در احاطه امری نامرئی می‌دیدند، همان نیروی مرموزی که جایی «مانا» گفته می‌شد و در جایی «نومینا» و مانند آن و امروز نیز رودلف اوتو همین حس نزدیکی به امر قدسی و نامرئی را اساس دین می‌داند و در عرفان اسلامی نیز این جهان دو وجه دارد: وجهی این جهانی و ملکی و وجهی آن جهانی و ملکوتی که با همان نگاه ملکوتی انسان به امر قدسی نزدیک می‌شود. در دوران مدرن بسیاری از انسان‌ها دیگر احساس نمی‌کنند که در احاطه امری نامرئی هستند و دنیوی و سکولار شده‌اند و جالب است در دیدگاه فرامدرن (پست

۱- اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، ص ۹۳.

مدرنیسم) همان امر نامرئی به نوعی جدید وارد زندگی انسان شده است. یگانه پرستی و چندگانه پرستی و اعتقاد به الهه‌ها همه نمودهایی از آن امر قدسی و نامرئی بودند.

فلاسفه عقیده داشته‌اند که تنها «عقل» می‌تواند انسان را به حقیقت برساند و با این ترازوی خود به سراغ خدا نیز رفته‌اند. خدای فلاسفه با جهان بیگانه است و آن نیروی مرموز و امر قدسی را به دنیا نمی‌دهد، به گفتهٔ ارسطو خدا جنبانندهٔ نخستین است. به همین دلیل ارتباط خدا با جهان مادی و انسان بزرگترین مشکل خداشناسی در فلسفه بوده، چطور موجودی قدیم، ازلی و برین با موجودات حادث، متغیر و خاکی ارتباط برقرار می‌کند! هنگامیکه «العالی لایلتفت الی السافل»، و «الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد» دیگر چطور می‌توان ثابت را با متغیر پیوند داد؟ چون این مشکل در فلسفه قابل حل نبود ناچار به عرفان روی آورده و واسطه‌هایی بین خدا و جهان مادی در نظر گرفتند مانند عالم مثال، عالم عقول که با این واسطه‌ها پلی بین آسمان و زمین زدند که طرح‌های آنها با اینکه کوشش‌های ارزشمندی بود، نه برای عقل قانع کننده است نه برای قلب و ایمان. خدای جاویدان و تغییرناپذیر را با هر ترفندی به موجودات متغیر متصل کنند، خواهی نخواهی این تغییر به خدا نیز سرایت می‌کند و همین مطالب به انکار خدا می‌انجامد.

در فلسفه، خدا از جهان جداست و پیوند این دوه ناچار با پایین آوردن یکی، یا بالا بردن دیگری، امکان‌پذیر است که از نظر عقلی غیرممکن و این «ثنویت» از خداشناسی فلسفی انفکاک‌ناپذیر است. همهٔ راه‌حلهایی که فلاسفه شرق و غرب برای این مسئله ارائه داده‌اند با کمک گرفتن از عرفان بوده به عنوان نمونه اگر فارابی از اندیشه‌های عرفانی فلوطین، و سهروردی از افلاطون و عرفان ایران باستان و ملاصدرا از اندیشه‌های عرفانی ابن عربی بهره نمی‌گرفتند و عرفان را به فلسفه داخل نمی‌کردند هرگز نمی‌توانستند همان راه‌حلهای قابل بحث را ارائه دهند.

ادعا نمی‌شود که فلسفه در خداشناسی هیچ گامی برنداشته یا نمی‌تواند از عهدهٔ بررسی آن برآید، بلکه سخن این است که کوشش‌های فلسفه تاکنون موفق نبوده و بر این «ثنویت» غالب نشده و بلکه خدایی که فلسفه معرفی می‌کند و با دلایلی که می‌آورد، خدایی قابل پرستش و نزدیک به انسان نیست، آن امر قدسی و نیروی مرموز و آن ارتباط نزدیک با انسان را ندارد، امید است در آینده فلسفه در این راه به پیش برود.

مشرعین و متکلمین ظاهرگرا نیز تنها به گفته‌های آسمانی اکتفا می‌کنند و در اسلام مانند اهل حدیث تنها به گفته‌های قرآن و احادیث بسنده نموده و با تبعیت تقلیدی به خدایی اعتقاد دارند که با یک پرسش منطقی فرومی‌ریزد و چنان از انسان و جهان فاصله دارد که قابل ادراک نیست. از طرفی چون استناد آنها به نقل قول‌های محدودی است که در اختیار دارند، از پاسخ به پرسش‌های جدید ناتوان هستند و همان ایمان تعبیدی و مناسب با منطق قدیمی را تکرار می‌کنند، به اضافه این مشکل که همان نقل‌های آنها نیز خدشه‌ناپذیر نیست و جعل و تغییر و تناقض هم در آنها راه دارد.

به نظر نگارنده یا باید به کثرت وجود عقیده داشت، که به انکار خدا می‌انجامد و یا به وحدت وجود اعتقاد داشت که همان نظر عرفا و توحید خالص است. راهی بین این دو وجود ندارد. راه‌هایی که بسیاری از فلاسفه و متکلمین برای جمع بین کثرت و وحدت جستجو کرده‌اند نمی‌تواند به نتیجه برسد و خواهی نخواهی به طرف یکی از این دو قطب می‌رود. ملاصدرا هم مجبور شد معلول را عین الربط به علت بداند و موجودات را «وجود رابط» بخواند که همان انکار کثرت و وحدت شخصی وجود عرفانی باشد، وقتی خدا را غنی و موجودات دیگر (کثرت) را فقیر می‌داند، بین فقر و غنا تقابل عدم و ملکه است که همان نفی کثرت باشد، اگر تقابل سلب و ایجاب هم باشد همان معنی را دارد.

تشکیک وجودی که ملاصدرا می‌گوید با تشکیک نور شیخ اشراق نزدیک است و برهان صدیقین از نظر هر دو به وحدت شخصی وجود عرفانی برمی‌گردد و در حقیقت تقریری دیگر از نظریه عرفا درباره خداست. یکی خدا را «وجود» و غیر حق را «عدم» دانسته و دیگری هم خدا را «نور» و غیر او را «ظلمت» خوانده که همان نفی کثرت و وحدت وجود باشد.

توحید خالص و یکتاپرستی اصیل در اندیشه عرفانی وجود دارد، زیرا خدا را هستی نامحدود و غیرمتناهی و وجود صرف می‌دانند (صرف الشیء لایتنی و لایتکرر، بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها) به همین دلیل نمی‌تواند شریکی داشته باشد. اگر غیر از خدا، چیزی را موجود فرض کنیم به انکار خدا منجر می‌شود. اگر موجودی غیر از حق وجود داشته باشد، آنوقت دیگر خدا نامحدود نخواهد بود، یعنی آن «غیر» (ماسوی الله، کثرت) خدا را محدود می‌سازد. پس خدا «وجود محض»، «نور محض»، «عشق محض» و در یک کلام «زیبایی محض» است. اگر غیری برای او در نظر گرفته شود، عین شرک و انکار حق است. نتیجه می‌گیریم عارف موحد و غیر عارف غیر موحد است.

در مورد ملاصدرا نیز می‌خوانیم که: «صدرالمتألهین (قده) بعد از تحول فکری از اصالت ماهیت به اصالت وجود، یک تحول عقلی و شهودی عمیق دیگری را پیمود و آن ارتقاء از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی آنست.»^۱ این نظریه عارفانه با کشف و شهود برای او به اثبات رسیده، البته هم با آیات الهی و ادیان مختلف هماهنگ است و هم با استدلال و برهان عقلی قابل اثبات می‌باشد، اما یقین را در کشف و شهود می‌توان یافت.

فلاسفه الهی در الهیات به معنی اعم، موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند یعنی ابتدا واجب را مفروض گرفته و می‌پذیرند و در پایان هم به این نتیجه می‌رسند که «واجب» موجود است در حالی که تعریف و نتیجه‌گیری آنها مصادره به مطلوب است. آنها اثبات وجود خدا را نظری می‌دانند، به همین دلیل برهان‌هایی چون حدوث، حرکت، نظم، امکان و وجوب و مانند آن می‌آورند. بر اساس همان دانش نظری، برهان را به انی (از معلول به علت رسیدن) و لمی (از علت به معلول رسیدن) تقسیم نموده و چون خدا علت ندارد پس برهان لمی را در این مورد ناکارآمد می‌شمارند. برهان انی را نیز بی‌ارزش می‌دانند. برخی به نوع دومی از برهان انی رسیده‌اند که از یکی از متلازمین به دیگری برسند که آن هم استحکامی به برهان انی نمی‌دهد. در عرفان اغلب در مقابل این فلاسفه، ادعا گردیده که شناخت خدا بدیهی است و نیازی به برهان ندارد. (قرآن که می‌پرسد آیا در وجود خدا شک می‌کنید؟ همین گفته عرفا را می‌گوید نه برهان فلاسفه را).^۲

۱- شرح حکمت متعالیه، عبدالله جوادی آملی، بخش یکم از جلد ششم، ص ۲۰۱.

۲- یکی از فلسفی اندیشان معاصر کتابی پر حجم (۸۷۲ ص) در اثبات وجود خدا از راه ملازمه ذهنی نوشته و همان دلایل متکلمان و فلاسفه را تکرار نموده و مصادره به مطلوب کرده و در ضمن آن به جای آنکه گفته‌های ملاصدرا را به عرفان نزدیک بداند و مانند دانشمندان دیگر گفته‌های او را استحکام بخشد، گفته‌های او را به فلاسفه نزدیک کرده و تضعیف نموده است و تا آنجا پیش رفته که می‌گوید: «شناخت خدای متعال فقط به علم حصولی است نه حضوری» (توحید از نگاهی نو، سیدحسین شمس، ص ۱۴۸) و دیدگاه وحدت شخصی وجود عرفانی را مردود دانسته و ادعا می‌کند: «مسأله وحدت وجود و موجود برهاناً محال است.» (همان، ص ۴۳۴) و برهانی که آورده‌اند بسیار جالب است: «اگر گفتند خداوند متعال جبرئیل را نزد رسول گرامی (ص) فرستاد، مراد این است خداوند خودش را نزد خودش فرستاد و گاهی بعضی واقعیات در عالم اگر طبق مراد عارف اصطلاحی بیان شود موجب کفر است.» (ص ۴۴۷) چه کنیم که نخستین بار همین سخن عارفانه را قرآن مجید گفته است و جالب اینکه به همین پیامبر (ص) می‌گوید: تو نبودی که تیر انداختی، این خدا بود که تیر انداخت! حالا این گفته

نگارنده دربارهٔ خداشناسی نظریه‌ها را به سه دسته تقسیم نموده:

- ۱- کسانی که موجودات را کثیر وبدون وحدت می‌دانند. (ماده گرایان یا منکران خدا)
- ۲- کسانی که به وحدت محض قائلند. (عرفا یا پیروان توحید خالص)
- ۳- کسانی که وحدت و کثرت را باهم قبول دارند. (ثنوی مذهبی)

نوصدرایی‌ها و شاگردان مکتب ملاصدرا به دو دستهٔ مشخص قابل تقسیم هستند (که در این مقاله از هر کدام یک نمونه نقل قول ذکر شده است). دستهٔ نخست گفته‌های ملاصدرا را به وحدت شخصی وجود تفسیر می‌کنند و عقیده دارند که بالاخره او نیز به دیدگاه عرفانی رسیده است. دستهٔ دوم او را در مرحلهٔ به رسمیت شناختن وحدت و کثرت (ثنوی) نگه داشته و تشکیک وجود و کثرت در عین وحدت را با نگاهی مشائی تفسیر کرده‌اند که متأسفانه همین دستهٔ دوم اندیشه‌های آن عارف و فیلسوف ایرانی و اسلامی را با مصلحت‌های دیگر درآمیخته‌اند.

خداشناسی عرفانی

تصوف و عرفان در حقیقت دانش خداشناسی و توحید است. موضوع علم عرفان ذات احدی، نعوت ازلی و صفات سرمدی می‌باشد. به قولی: «اعلم ان علم العرفان الذی هو عبارة عن العلم بالحق و اسمائه و صفاته و افعاله و آثاره بطریق العلم الحضورى و المكاشفة والشهود و جدان الحقیقه فی رقائقها و صورها بل التحقق بها و التصور و السریان فی صورها»^۱ عرفان را علم توحید نیز گفته‌اند که به گفتهٔ جنید نهاوندی نهایت معنای اینست که بنده بودنی نباشد و خدا ماندنی باشد.^۲ به بیان دیگر: «موضوع علم عرفان که به آن علم تصوف و سلوک و علم الهی شرعی و علم حقایق نیز اطلاق می‌شود، وجود حق و ذات احدی است از جهت ارتباط با خلق و

را با عقل و برهان چگونه معنی کنیم؟ هنگامیکه با عقل محض سراغ قرآن و عرفان می‌روند، چنین نتایجی نیز گرفته می‌شود.

۱- لطائف‌العرفان، حاج محمد علی حکیم، ص ۱۵.

۲- اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، ص ۸۶.

انشاء عالم وظهور خلایق از او به عبارت دیگر معرفه ارتباط العالم بالحقّ والحقّ بالعالم»^۱ چنانکه شیخ بهایی نیز می‌گوید: «التصوف علم یبحث فیہ عن الذات الاحدیة واسمائہ وصفاته»^۲ تصوف و عرفان علم باطن نام گرفته‌اند در برابر علمی که به ظاهر دین می‌پردازند. پس عرفان و تصوف علم خداشناسی و معرفت به حقّ و بلکه چنانکه بوعلی سینا گفت: العارف یرید الحقّ^۳

یعنی عارف در جستجوی خداست. همانکه مولانا می‌گفت: «قبله عارف بود نور وصال». عرفان به معنای معرفت و شناختن است اما شناخت خدا و چون هستی پرتوی از نور حقّ است، در عرفان خداشناسی همان هستی‌شناسی نیز می‌باشد. عارف در آرزوی وصال به خداست با کشف و شهود یعنی با علمی بدون واسطه و حضوری.

در عرفان اصلی‌ترین مطلب درباره خدا این است که «لامؤثر فی الوجود الّا الله» و بزرگترین پایه گذار این اندیشه بعد از قرآن در اسلام، علی (ع) است که فرمود: ما رأیت شیاً الّا و رأیت الله قبله و معه و بعده. البته عقل و فلسفه هم معتبر است و عرفا هرگز عقل را نفی نکرده‌اند، بلکه اصالت را به اشراق و مکاشفه داده‌اند، علم حصولی را ارزشمند دانسته اما در خداشناسی به علم حضوری اعتبار داده‌اند.

برای شناخت نظر عرفا درباره خدا باید به واژه کلیدی «کشف» پرداخت که شهود و عیان و وجدان و مانند آن را هم دربرمی‌گیرد. کشف یعنی رفع حجاب، تا حجاب‌ها و پرده‌ها از برابر چشم انسان برداشته نشود نمی‌تواند حقیقت را ببیند. عرفان راهی برای پرده‌برداری است. این راه با تصفیه و تزکیه درون طی می‌شود و پس از این سفر پرخطر دیدار با خداوند انجام‌پذیر می‌گردد. چنانکه عطار ترسیم نمود آنوقت سی مرغ درمی‌یابند که همان سیمرغ هستند، نه اینکه این سی مرغ شخصیتی از خود داشته‌اند، بلکه اصالت با سیمرغ بوده و خلق سایه خالق و موجودات عکسی از آن زیبارو بوده‌اند.

۱- کلیات عرفان اسلامی، همایون همتی، ص ۲۰.

۲- کشکول، شیخ بهائی، همایون همتی، ص ۲۰.

۳- الاشارات و التنبیها، ابن سینا، ص ۴۵۱.

در عرفان تنها حقیقت خداست و غیر از خدا هر چه به نظر می‌آید واقعی نیست و مشکل «ثنویت» بین خالق و مخلوق وجود ندارد، بلکه وحدت اندر وحدت و به گفته شیخ محمود شبستری:

همه از وهم توست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر
مبدأ وحدانی را همین مثبت است که از غایت سرعت ظهور و لطافت تجلی خویش با
وجود آنکه ظاهر است، نمی‌نماید، و عالم که از اعتبارات او متوهم است، با آنکه نه ظاهر
است، می‌نماید.^۱ در جای دیگر هم گفته:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان^۲

فلسفه و عقل را در این خداشناسی ناتوان دانسته‌اند و «دوچشم فلسفی چون بود احول» یکی را دوتا می‌دید و این از ارزش عقل نمی‌کاهد، زیرا عقل در حوزه خود بسیار تواناست و در علم حصولی راهگشاست اما در حوزه علم حضوری حرفی برای گفتن ندارد زیرا در رشته تخصصی او نیست و دچار ثنویت می‌شود. به همین دلیل عرفان را علم توحید می‌خوانند که دو بین نیست.

خداباوران و خداناباوران، اعم از فلاسفه، متکلمین، متشرعین و مانند آنها، دچار اشتباه بزرگی شده‌اند که می‌خواهند از طریق مطالعه هستی و موجودات مادی به اثبات یا انکار خدا بپردازند، در حالی که این راه از ابتدا مسدود است. در عرفان تنها نور اوست که می‌درخشد:

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات
همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا؟^۳

۱- شرح گلشن راز، نسایم گلشن، مولانا شاه محمود داعی شیرازی، ص ۱۱۶.

۲- همان، ص ۱۳۲.

۳- همان، ص ۱۳۸.

اثبات وانکار آنها از فاصله‌ای بسیار دور انجام می‌شود، که متأسفانه به شنیده‌ها و گفته‌ها اکتفا شده که قضاوت‌هایی بسیار ناقص و نارسا خواهد بود. با چشم سر می‌خواهند سر را ببینند که درخواستی غیرممکن و تلاشی از ابتدا شکست خورده خواهند نمود. در چشم سر همه اوست: چونیکو بنگری در اصل این کار هم او بیننده، هم دیده است و دیدار^۱

چنین دیداری با این همه حجاب غیرممکن به نظر می‌رسد و یکی از راههایی که عرفا پیشنهاد می‌کنند «خودشناسی» است که من عرف نفسه فقد عرف ربه و قلب المؤمن عرش الله الاعظم وان الله خلق آدم علی صورته: تو بودی عکس معبود ملائک از آن گشتی تو مسجود ملائک^۲

در عرفان شناخت به خودی خود ارزشی ندارد بلکه رسیدن به حق اهمیت دارد یعنی علم و شناخت دو مرحله دیگر را باید سپری کند، چنانکه مولانا در مقدمه دفتر پنجم مثنوی گفت: «شریعت علم است، طریقت عمل است، و حقیقت الوصول الی الله» پس علم برای عمل است و عمل برای رسیدن به خدا. البته عرفان در هر سه مرحله راههایی را برای شناخت خدا ارائه می‌دهد و مسیرهایی را معین می‌نماید. یکی از این کلیدها این است که هستی صورتی در ظاهر دارد و معنایی در درون؛ بلکه هرچیزی صورتی بیرونی و معنایی پنهانی دارد و معنای همه چیز خداست (گفت المعنی هو الله شیخ دین) صورت ظاهر فنا گردد بدان عالم معنی بماند جاودان^۳

هستی همان نور و علم است و خدا نور و موجودات سایه‌های آن و بلکه تاریکی هستند. برای رسیدن به آن نور باید بالا رفت:

ما همه تاریکی و الله نور ز آفتاب آمد شعاع این سرای در سرا چون سایه آمیزست نور نور خواهی زین سرا بر بام آی^۱

۱- همان، ص ۱۴۹.

۲- همان، ص ۱۷۸.

۳- مثنوی معنوی، د: ۲، ب: ۱۰۲۰.

این جهان مادی چون پوست و خداوند مغز آن است به بیان دیگر این دنیا عدم و خدا، وجود و در تمثیل دیگری در زیر صورت ظاهر، گنجی نهان و در این تن، جانی وجود دارد و دهها مثال شبیه به این ها در گفتار عارفان آمده است.

یکی از کلیدهای خداشناسی را خودشناسی گفتیم یا قلب‌شناسی، قلب و دل است که جایگاه خدا، با خدا و بلکه خداست و البته منظور از قلب و دل همان حقیقت و گوهر درونی انسان می‌باشد و هر کسی صاحب چنین قلب و دلی نیست، بلکه فقط انسان کامل و الوالالباب یعنی صاحبان قلب از آن برخوردارند. انسان‌هایی که در حجاب هستند دل را در پرده غفلت پنهان کرده‌اند، «بلکه آدمی خوارند اغلب مردمان»، «خانه دیوار است دل‌های همه»، «تنگ و تاریک است چون جان جهود»، «گور خوشتر از چنین دل مر تو را»، «دل تو این آلوده را پنداشتی!» اما دلی که پاک باشد آنوقت کم‌کم به خدا نزدیک و در مرحله نهایی خدا می‌شود.

آینه دل چو شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک^۲

تا آنجا که می‌گوید: «ز آنکه دل با اوست یا خود اوست دل»، «در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف»، «دل نباشد غیر آن دریای نور»، «آن دلی کز آسمانها برتر است».

در عرفان و تصوف ایرانی همواره قلب و دل و جان و روح و عقل در یک تعریف مترادف به کار رفته‌اند یعنی این پنج در مرتبه بالا حق هستند، البته هر کدام از آنها مراتبی دارند و همه کمالات در حق جمع می‌شود و بلکه خدا جامع اضداد است.

برای بررسی جامع نظر عرفان درباره خدا باید به طور جداگانه درباره انسان کامل نیز سخن گفت. انسانی که صورت کامل خداست و هر چیز را در مورد انسان بتوان گفت در مورد خدا نیز به مفهومی می‌توان گفت. «تجلی حق در انسان کامل به کمال خود می‌رسد. حق خود را در کاملترین صورت، به صورت انسان کامل متجلی می‌سازد و هیچ جلوه‌ای کامل‌تر از این نیست. انسان کامل از این جهت در عین آنکه مخلوق است حق است. ما از قبل می‌دانیم که مقصود این عربی از اینکه می‌گوید انسان حق است چیست. انسان حق است به دلیل جامعیت گوهری

۱- دیوان کبیر، ۳ و ۸۴۲، ۳۰.

۲- مثنوی معنوی، د: ۲، ب: ۷۲.

خود و یا به دلیل آنکه - برطبق نظر ابن عربی، خداوند در آدم، یعنی نوع انسانی، همه خصائل خود اعم از فاعل و منفعل را قرار می‌دهد.^۱

انسان چون کون جامع است و خلاصه همه مخلوقات می‌باشد به چنین مقامی رسیده و درحقیقت چون حق با مخلوقات از یک جهت همانند هستند با انسان نیز همانند است. بلکه انسان از هر آنچه در هستی باشد بالاتر است. در اینجا به انسان از دیدگاه شخصی نمی‌پردازیم. این حدیث معروف قدسی: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً وَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» گنجی نهان بودم و دوست داشتم که شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدیم تا شناخته شوم. بیانی زیبا از دیدگاه عرفانی نسبت به خدا و انسان است. خلقت نه به صورت خلق از عدم creatio ex nihilo بوده و نه به صورت نظریه صدور Emanation نوافلاطونی بلکه به صورت نظریه تجلی است که ابن عربی به صورت اسماء الهی از آن تعبیر می‌کند. به این ترتیب که اسماء الهی که همان ذات خدا هستند، (نه ذات بما هو ذات) ازلی بوده و گاهی «ارباب» نامیده می‌شوند. به گفته هانری کربن: «ما آن اسماء را فقط از راه شناختمان به خویش می‌شناسیم. خداوند خویش را برای ما، از طریق خود ما توصیف کرده است. از این اسماء به حضرات نیز تعبیر شده است و حضرات به معنای مراتبی است که حق در آنها، خویش را برینده‌اش در قالب اسمی از اسماء نامتناهی خویش، عیان می‌سازد. بنابراین، اسماء الهی فقط از طریق موجوداتی که مظاهر آن اسماء هستند و برای آن موجودات، یعنی از طریق آن صورتها و برای آن صورتهایی که در آنها عیان شده‌اند، معنا دارند. این صورتهای، یعنی شالوده‌های اسماء الهی، از ازل در ذات حق (عین ثابت) موجود بوده‌اند. و همین اعیان ثابت است که از ازل مشتاق وجود عینی بالفعل‌اند. خود اشتیاق آنها، چیزی نیست مگر همان حنین اسماء الهی که مشتاق عیان ساختن خویش‌اند.»^۲

این اشتیاق الهی برای عیان شدن را ابن عربی همان غم غربتی می‌داند که در اختفاء و مقام ناشناخته بودن تجربه می‌کند.^۳ همان ناله نی است و همین شوق اقتضای نفس رحمانی و آزادسازی شوق حق است که دم باشد و هر موجودی در نهان همان نفس رحمانی و رحمت الهی است. اسمائی که در غربت ناشناخته مانده بودند رهایی می‌یابند و رحمت، مهر و عشق در

۱- صوفیسم و تائوئیسم، توشیهیکو ایزوتسو، ص ۲۵۱.

۲- تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، هانری کربن، ص ۱۹۱.

۳- فصوص الحکم، ص ۱۱۲.

معنای فلسفی آن محبت ازلی هستی را بوجود آورده و بلکه عین آن است. این اسماء فاعل و فعالند (حق) و در عین حال منفعل و پذیرا (خلق) هستند. ابن عربی عقیده دارد که دعای عارف طلب ترحم نیست بلکه طلب فعلیت بخشیدن حق است که از طریق عارف و تحقق همان اشتیاق و عشق ازلی حق باشد. چون هر کس اسم الهی است و خدا از ازل مشتاق ظهور او بوده و به همان اندازه قابلیت خداگونگی دارد. جبر و اختیار را با این کلید باید گشود نه اینکه عرفا را جبریه یا اختیاریه خواند. به قول ابن عربی عارف «کسی است که حق را از طریق حق و به چشم حق می بیند.»^۱

وحدت شهود عرفانی

پیش از ورود به نظریه وحدت وجود عرفانی باید اصطلاحی خاص به نام «وحدت شهود» را توضیح داد. panentheism یا unity of apperception نوعی درک و دریافت شخصی است، به این معنی که عارف کثرت‌ها را نمی بیند و تنها وحدت را می بیند، مانند کسی که خوشبین است و زندگی را لذت بخش می بیند و یا بدبین زندگی را تلخ می داند. این دریافت درونی است و ربطی به جهان خارج ندارد. فرد در چنین حالتی احساس خود را بیان می کند و در مورد واقعیت خارجی بحث نمی کند؛ مانند کسی که عینکی خاص به چشم خود زده باشد و براساس آن جهان را با رنگی خاص ببیند. (چه جهان در واقعیت چنان رنگی داشته باشد یا نداشته باشد).

در «وحدت وجود» ادعا می شود که واقعیت از وحدت شخصی برخوردار است و در مورد جهان خارج بحث می شود، نه اینکه به درک و دریافت شخصی پرداخته شود. پس وحدت وجود نوعی جهان بینی و فلسفه است. با این توضیح روشن می شود که «وحدت وجود» مربوط به بخش نظری عرفان و «وحدت شهود» مربوط به بخش عملی عرفان است. که باهم منافاتی نیز ندارند و اغلب همه کسانی که به وحدت وجود عقیده داشته اند در مرحله عملی نیز به وحدت شهود رسیده اند. و به نظر نمی رسد ادعای افرادی که قاطعانه عارفی را وحدت وجودی و دیگری را وحدت شهودی دانسته اند، پذیرفتنی باشد.

پس در عرفان مرحله‌ای از سیر و سلوک وجود دارد که سالک غیر از خدا چیزی را نمی‌بیند (فنا) و این دیدگاه را «وحدت شهود» گویند. نمونه آن گفته سعدی است که:

رسد آدمی به جایی، که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت^۱
و همین مطلب را حافظ نیز گفته است:

مردان خدا پرده پندار دریدند یعنی به جهان غیر خدا هیچ ندیدند^۲

استیس همین وحدت شهود را دریافته که می‌گوید: «غلبه بر موانع بین فرد و مطلق، همانا بزرگترین پیروزی عارف است. در اقوال و احکام عارفانه ما با مطلق یکی می‌شویم و از اتحاد و وحدت خود، آگاه می‌شویم. این سنت پیروزمندانه عارفانه‌ایست که به سختی و بر اساس تفاوت‌های دینی و اقلیمی دگرگون می‌شود. در آئین هندو، مشرب نوافلاطونی، تصوف، عرفان مسیحی و مشرب ویتمن، همواره یک نوا را ترجیح وار می‌شنویم.»^۳

بسیاری از شعرا و عرفای ایرانی این وحدت شهود را بیان نموده و به آن رسیده‌اند. هلالی جغتائی می‌گوید:

هر در که زدم، صاحب آن خانه تویی تو هر جا که روم پرتو کاشانه تویی تو^۴
و باباطاهر همدانی :

به دریا بنگرم دریاته وینم به صحرا بنگرم صحرا ته وینم^۵

«وحدت شهود» یکی از دلایل اعتقاد به «وحدت وجود» است، اگر چه ممکن است صوفی از نظر مبانی نظری به وحدت وجود نرسیده یا درباره آن بحث نکرده باشد. کسی که از نظر عقیدتی و فلسفی و از دیدگاه جهان بینی به وحدت وجود نرسیده باشد، نمی‌تواند به وحدت

۱- کلیات سعدی، ص ۲۵۱.

۲- دیوان حافظ، ص ۱۲۸.

۳- عرفان و فلسفه، استیس، ص ۳۲.

۴- دیوان هلالی، ص ۳۱۰.

۵- باباطاهر همدانی، ص ۵۷.

شهود نیز به طور کامل برسد. برخی یکی را رد کرده و دیگری را پذیرفته اند مانند اینکه نوشته‌اند: «وحدت وجود نظری بحثی علمی است، وحدت وجود شهودی سیروسلوک روحانی است که صوفی در آن همه چیز را یکی می‌بیند زیرا چشمان او فقط به یک سو متوجه است.»^۱ عجیب اینکه وحدت وجود را به دو نوع تقسیم کرده‌اند (وحدت وجود نظری و وحدت وجود شهودی) و یکی را پذیرفته و دیگری را بحثی بی‌فایده دانسته و نپذیرفته اند و نوشته‌اند: «وحدت وجود نظری هیچ پیام معنوی برای انسانها ندارد.» در حالی که چنین دیدگاهی عرفان را از پایه و اساس سست می‌کند و به مهمترین پایه عرفان که بخش نظری آن است ضربه وارد می‌کند و چنین بزرگانی گمان کرده اند می‌توانند «عملی» را بدون «نظر» انجام دهند یا حتی تصور نمایند.

دین پژوهان غربی اغلب تجربه عرفانی را تفسیری و تبیینی می‌دانند و در حقیقت به «وحدت شهود» نظر داشته‌اند. ردلف اتو با اینکه تجربه عرفانی را به دو بخش تجربه درون‌گرا و مشاهده وحدت^۲ تقسیم نموده، بین وحدت وجود و وحدت شهود تفکیک قائل نشده است. شلایر ماخر نیز پیرو وحدت شهود است که می‌گوید: «تجربه دینی احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدا یا قدرتی متمایز از جهان است.»^۳ در حالی که باید از مرحله احساس به مرحله نظری و فلسفی آن نیز رسید.

وحدت وجود عرفانی

وحدت وجود Pantheism در شرق و غرب با تعاریف مختلفی آمده است که بررسی آنها به مقاله‌ای جداگانه نیاز دارد. در این نوشته به وحدت شخصی وجود ازدیدگاه عرفان ایرانی پرداخته می‌شود. عارفانی چون بایزید بسطامی، جنید نهبندی، ابوحلیمان فارسی، منصور حلاج، عبدالقادر گیلانی، احمد غزالی و به پیروی از آنها شخصیت‌هایی چون ابن فارض و ابن عربی این نظریه را پذیرفته و تا به امروز به استحکام مبانی نظری خود پرداخته و به پیش آمده‌اند. نظریه وحدت وجود با بیانهای مختلف به عنوان اندیشه‌ای عمیق و اصیل در عرفان‌های

۱- میراث تصوف، مقاله ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی، جواد نوربخش، ج ۱، ص ۱۱.

2- otto, R. The Iden of the holy, P. 58.

3- Schleier Macher, F. The Christian Faith, p.17.

شرق و غرب دیده شده و این حضور همیشگی نشان از آن دارد که کشف و شهود عرفانی در هر کجا و در نزد هر کس که به بیداری باطنی منجر شود به همین نتیجه خواهد رسید. برخی به خطا گمان کرده‌اند دریافته‌های باطنی عرفانی (مانند وحدت وجود) نیز از سنخ نظریه های فلسفی است که قابل اقتباس و تقلید و جابجایی باشد. برخی وحدت وجود عرفانی را چنین نوشته اند: «سنت گراها می گویند: الله در ذات و صفات و افعال یکی است و آفرینش او عالم را به صورت ابداع بوده، پس دو حقیقت وجود دارد: الله و عالم. و این دو حقیقت متمایزند و معنی دوگانگی که صوفیه منکر آن هستند این است. زیرا صوفیه جز یک موجود واحد نبینند، و آن الله حق احد است، که در ورای همه موجودات مخفی است. و عالم با همه موجوداتش از جماد و نبات و حیوان و انسان، همه با خدا یکی هستند، زیرا عالم فیضی است که از او صادر شده، بدون آنکه کثرت در حق راه یابد، یا در وحدانیتش خللی پدید آرد.»^۱ دیگران نیز اغلب چنین برداشتی از وحدت وجود داشته‌اند و اشکال چنین تحلیل هایی این است که وحدت شهود را از وحدت وجود تشخیص نداده اند. جامی می گوید:

همسایه و همنشین و همره همه اوست در دلّی گدا و اطلّس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه جمع بالله همه اوست ، ثم بالله همه اوست^۲

وحدت وجود در یک معنا یعنی: همه اوست. اما اشتباه آنجاست که برخی به همین مطلب اکتفا کرده اند، در حالی که در عرفان و تصوف، در معنایی دیگر «هیچ چیز او نیست» یعنی اگر بخواهیم وحدت وجود عرفانی را درک کنیم باید تشبیه را با تنزیه جمع کنیم، یکی از آنها به تنهایی گمراه کننده است و بیش از همه ابن عربی چنین خطری را خاطر نشان ساخته است.

ابن عربی وحدت وجود را با این بیان ابراز می دارد: «کل عالم مظاهر اسماء الهی هستند.»^۳
«به غیر از اسماء او چیز دیگری وجود ندارد.»^۴ یعنی همه چیز از خدا نشأت می گیرد، موجودات مظهر خدا هستند، همه چیز بر خدا دلالت می کند، تک تک موجودات خدا را نشان

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری، خلیل الجر، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲- لوائج، جامی، لایحه ۲۲.

۳- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۴.

۴- همان، ج ۲، ص ۳۰۳.

می دهند، بلکه همهٔ اشیاء چیزی غیر از خدا نیستند. ابن عربی می گوید: «در وجود چیزی به غیر از خدا نیست و اگر ما موجودیم، وجود ما از اوست و هر کس وجودش از غیر خودش باشد، در حکم عدم است.»^۱ این عقیده با نظریهٔ تجلی هماهنگی دارد که هر چیزی جلوهٔ حق است.

هر چیزی دو وجه دارد، یکی وجه الهی و ملکوتی است و دیگری وجه مُلکی و استقلالی اوست. در وحدت وجود آن وجه الهی اصل است و همهٔ جنبه‌های ناسوتی باید تاویل گردد و به اصل خود برگردد که همان حقیقت الهی باشد. پس خلقت عبارت است از تجلی یا ظهور حق یعنی ظهور همان باطن در قالب صور موجودات آن هم به‌طور مداوم و همیشگی که به آن «خلق جدید» گویند. تجلی الهی با نَفَسِ رحمانی، در هر دم موجودات را زنده می‌کند، هر لحظه معدوم می‌شویم و موجود می‌گردیم و این همان فیضان وجود است. این اسماء الهی هستند که اعیان ثابت را آشکار ساخته و این اسماء آن اعیان را نشان می‌دهند. فنا و بقا استمرار خلقت و ظهور یک صورت و اختفاء صورت دیگر موجودات در ذات واحد حق است.

ابن عربی بزرگترین عارف در ابداع نظریهٔ وحدت وجود خوانده شده در حالی که پیش از او عارفان ایرانی این نظریه را ابراز نموده و عبارت وحدت وجود هرگز در آثار ابن عربی نیامده است. البته ابن عربی این نظریه را به کمال رسانده و او در عین اینکه با عباراتی دیگر وحدت وجود را بیان نموده از دیدگاهی دیگر کثرت وجود را نیز قبول داشته است. ابن عربی به درستی و به پیروی از عارفان ایرانی عقیده دارد که وجود حقیقتی یگانه است که به خدا اختصاص دارد و مانند غزالی و دیگران می‌گوید لا اله الا الله. یعنی وجود جز خدا نیست. البته عالم یعنی ماسوی الله نیز وجود دارد، اما وجودی که به خودی خود معدوم است و به وجود حق موجود می‌شود، از خداست و به سوی خدا می‌رود. همهٔ حقایق و اعیان ثابت در علم خدا ثابتند. وجود درحقیقت مربوط به خدا و در مجاز به ماسوی الله نسبت داده می‌شود. پس ماسوی الله هم در حقیقت خداست زیرا خدا اول و آخر و ظاهر و باطن هر چیز است. از نظر ابن عربی آن اعیان ثابت هم معدومند اما احکام یا آثار آنها بروز می‌کند که مظاهر و جلوه‌های حق هستند.

۱- همان، ج ۱، ص ۲۷۹.

ابن عربی می‌گوید: «حقّ با مظاهر اتحاد دارد. آنچه ظاهر می‌شود، احکام اعیان ممکنات در عین وجود حقّ است، یعنی حقّ منزّه است از اینکه به واسطه این احکام تغییر کند. چنان که در مورد شیشه رنگی که رنگهای مختلفی دارد وقتی نور از آن عبور می‌کند و اشعه نور به دلیل احکام اعیان متلون، به صورت رنگین پخش می‌شوند در عین حال که ما می‌دانیم که نور، رنگ هیچ یک از آنها را به خود نگرفته است، با آنکه حس به جهت متلون شدن به نور به الوان مختلف آن را رنگی می‌بیند.»^۱ آن اعیان ثابت است که در علم الهی هستند به واسطه وجود یا نفس رحمانی، موجود می‌شوند. این نفس همان کلمه الله است که موجودات سخن یا نفس او هستند. نفسی که به طور ذاتی رحمان است و خالق موجودات می‌شود. اسماء الهی واسطه بین الله و ماسوی الله هستند، هم موجودات به واسطه آن اسماء به وجود آمده و هم علم و آگاهی ما به واسطه همان اسماء است که در کتاب‌های آسمانی آمده است. همین اسماء و صفات هم در حقیقت مربوط به خدا و در مجاز منسوب به انسان می‌شوند. این اسماء و صفات نامتناهی هستند. موجودات از این اسماء و اوصاف الهی بهره‌های متفاوتی یافته‌اند، اما انسان قابلیت همه اسماء الهی را دارد. اگر خدا را با صفات سلبی بخوانیم تنزیه پیدا می‌شود و اگر با صفات اثباتی، تشبیه خوانده می‌شود. عقل و فلسفه فقط می‌تواند به طور سلبی درباره خدا سخن گوید به همین دلیل در عرفان به درستی گفته می‌شود که در این حوزه عقل ناتوان است. این گفته توهینی به عقل نیست بلکه شناسایی جایگاه عقل است. از نظر ابن عربی و در عرفان اسلامی تشبیه و تنزیه باید با هم جمع شوند تا شناختی درست از خدا حاصل شود. تشبیه در حوزه خیال است و به قول ابن عربی خیال محلی جز نفس ندارد، بلکه این عالم خیال و خیال در خیال و مانند خواب است. وجود به خودی خود واحد و خداست و به واسطه تجلیاتش کثیر و ماسوی الله است. هدف از این خلقت و تجلی، ظهور صورت خداست در انسان کامل. به همین دلیل انسان حقیقت باطن عالم و عالم صورت ظاهر انسان است.

کسانی چون نیکلسون، مک دونالد و وب با نگاهی خاص به خدای مسیحیت که بیشتر شخصی و به تشبیه تمایل یافته است به سراغ خدا در دین اسلام آمده و هنگامی که به تحلیل خدا از نظر عارفان رسیده‌اند، دچار این اشکال شده‌اند که چطور صوفیه عقیده دارند که خدا هم ثابت است، هم متغیر (قدیم و حادث، ظاهر و باطن، اول و آخر، واحد و کثیر، حق و خلق،

۱- فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۲۰۲.

محبّ و منتقم، آفریدگار خیر و شر، علم و جهل با هم است.) هم هدایت و گمراهی را به خود نسبت می دهد هم به انسانها، فاعلیت را در امور هم به خود نسبت می دهد هم به انسان ها. برای رفع این اشکال ادعا کرده اند که عرفان و تصوف به رمز و راز روی آورده است. به همین دلیل این مستشرقان مانند نیکلسون حتی حلاج و مولوی را وحدت وجودی نمی دانند با این استدلال که این صوفیه به تمایز میان خلق و خالق قائل بوده اند. در حالی که این گفته های صوفیه نه تناقض و نه پارادوکس است بلکه در دو معنا و در دو دیدگاه بیان شده، خدا می تواند به خودی خود واحد و با نظر به تجلیاتش کثیر باشد، هم فاعل همه کارها باشد، هم انسان فاعل کارهای خود باشد، اما در طول هم. مشکل دیگر آنها این است که نسبت بین وحدت وجود با وحدت شهود را به خوبی درک نکرده اند.

نیکلسون می گوید: «به هیچ وسیله ای نمی توان این حقیقت عرفانی را که «دو، یکی است» توضیح داد، ولی از یکسوی دیگر هم نمی توان گفت صوفیانی که تجربه ای از این حقیقت داشته اند، در نهان، وحدت وجودی هستند.» و می گوید: «آنچه به نام وحدت وجود در تصوف اسلامی خوانده می شود، چیزی نیست جز نتیجه جمع صوفیان میان جانب تشبیه و تنزیه در تجربه شخصی شان، یعنی در نظر گرفتن خداوند در هر چیزی و در عین حال فراتر از هر چیزی.»^۱ اگر در تجربه شخصی آنها باشد، شامل وحدت شهود می شود نه وحدت وجود. آنچه بر اساس تجربه شخصی صوفیه بوده که همان وحدت شهود باشد مقوله ای جدا از نظریه وحدت وجودی آنها است که به صراحت آنها را از هم تفکیک و به هردو اعتراف کرده اند. بر خلاف گفته ایشان به راحتی می توان این حقیقت عرفانی را توضیح داد که «دو، یکی است.» بلکه یک، بی نهایت است.^۲

اگر بایزید و حلاج و دیگر صوفیه اناالحق می گویند تا آنجا که مربوط به رسیدن به مرحله فناست باید اعتقاد به وحدت شهود دانسته شود، این شهود سیری عملی است که هر کس به آن مرحله برسد به چنین شهودی می رسد که امری شخصی و از مقوله تجربه عرفانی است اما وحدت وجود دیدگاهی نظری است و امری عمومی و علمی است که عارف غیر از حق چیزی را موجود نمی داند و این عقیده از مقوله جهان بینی است و بر اساس فلسفه ای

۱- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، نیکلسون، ص ۵۱.

مستحکم بنا شده که قابل استدلال عقلی نیز می باشد، اگر چه درک عمیق همین وحدت وجود هم با کشف و شهود امکان پذیر است.

در جای دیگری نیکلسون، حلاج را وحدت شهودی خوانده و نظر فن کریمر را نقد کرده و می گوید: «صوفی (مانند حلاج که اناالحق گفت) مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است نمی تواند قائل به وحدت وجود باشد بلکه معتقد به وحدت شهود است. هرگز اعتقاد ندارد که «کل» همان خداست بلکه معتقد است که همه چیز در خداست که فراتر از همه چیز است.»^۱ در حالی که تنزیه همان نسبتی را که با وحدت شهود دارد با وحدت وجود هم دارد. از طرفی وحدت شهود سیری عملی است که بدون زیر بنای نظری وحدت وجود نمی تواند پا برجا باشد. همین خلط باعث گردیده نیکلسون، حلاج و دیگر عرفای ایرانی را وحدت وجودی نداند، در حالی که این دو بدون هم به نتیجه نمی رسند و دیدگاهی کامل نمی گردند.

همه کسانی که ابن عربی را مؤسس نظریه وحدت وجود می دانند دچار همین خلط شده اند. عرفای پیش از او را افرادی مانند نیکلسون وحدت شهودی دانسته اند. نگارنده ادعا دارد که وحدت شهود همواره در کنار وحدت وجود بوده و دو بخش از یک کل هستند و پیش از ابن عربی، عرفای ایرانی چون حکیم ترمذی و حلاج و بایزید و دیگران به این نظریه رسیده اند. نظر و عمل از هم جدا نیستند و دو بخش از یک حقیقت به شمار می آیند، اگر کسی چون حلاج به بخش عملی آن تکیه نموده و دیگری چون ابن عربی به بخش نظری پرداخته، دلیلی بر جداسازی آنها نمی شود. ابن عربی هم به اندازه حلاج به هر دو عقیده داشته، اما در موقعیتی قرار گرفته که بیشتر درباره پایه های نظری وحدت وجود مطلب بنویسد.

نیکلسون در جایی سخن حلاج را مخالف وحدت وجود^۲ می داند و در مورد حلول و اتحاد می گوید: «این عقیده با حلاج و نخستین اتباعش از میان رفت.»^۳ و از این ادعاهای غیر قابل قبول بسیار دارد.

نگارنده به تفضیل در معرفی مکتب جمال نشان داده است که حلاج از شاگردان و مریدان ابوحنبلان فارسی معروف به دمشقی بوده و همین دیدگاه حلول و اتحادی که نیکلسون و

۱- همان، ص ۶۱.

۲- همان، ص ۶۶.

۳- همان، ص ۶۷.

پیروانش به خطا تفسیر کرده اند هرگز از بین نرفته و از ابوحنبلان تا به امروز پیروانی داشته و حلاج نیز یکی از حلقه های آن به شمار می آید. بلکه عقیده حلاج را نمی توان حلولی دانست چنانکه مخالفان به ابوحنبلان و پیروانش، پیش و پس از حلاج همین تهمت را زده اند، تحلیل آن جداگانه است. کسانی که چنین تهمتی به حلاج و دیگر بزرگان عرفای ایرانی زده اند به خطا گفته حلاج را با دیدگاه مسیحیان نسبت به عیسی یکی دانسته و حلول در عیسی را به حلاج هم منسوب کرده اند که این خطا از انحرافهای بزرگی است که بیشتر به واسطه مستشرقین به تحلیلهای عرفان ایرانی و اسلامی وارد شده است و باید در تحقیقی جداگانه ریشه یابی و نقد شود. اگر حلاج می سراید که:

منم معشوق و آن کش دوست دارم بود من، ما دو جان باشیم و یک تن
چو در من بنگری بینی همه او چو در او بنگری بینی همه من

همان اشعار و گفته های دیگر عارفان وحدت وجودی ایرانی است که نمونه های آن در این مقاله آمده و ارتباطی با حلول و اتحاد مسیحی ندارد.

ماسینیون هم در کتاب اخبار حلاج ادعا کرده که حلاج فنا را پذیرفته اما وحدت وجودی نبوده است. سلیمان آتش عقیده دارد که «وحدت وجود در نتیجه ترجمه فلسفه های هند و یونانی به عربی و برخورد مسلمانان با ملل دیگر به تصوف اسلامی وارد شده است، و به خود اسلام تعلق ندارد. اساس مذهب ودا در هندوستان وحدت وجود است. به همراه ترجمه فلسفه به عربی، این اندیشه هم به دنیای اسلام وارد شده است. علی القاری در رساله وحدت الوجود که تألیف کرده، علیه نظام وحدت وجودی ابن عربی برخاسته است...»^۱

بر خلاف نظر آنها عرفان و تصوف در جهان اسلام و در ایران پیش از نهضت ترجمه وجود داشته و عرفای ایرانی نظریه وحدت وجود را با استناد به آیات و روایات اسلامی پذیرفته و بیان کرده اند و اگر در شرق و غرب نیز همین عقیده وجود داشته از اصالت آن در ایران و اسلام نمی کاهد. همه حقایق مانند خورشید قابل انکار نبوده و هر کس با چشم باطن می توانسته و می تواند به این حقیقت ها برسد. بهترین دلیل برای ابطال چنین ادعاهایی نتیجه جالبی است که اسماعیل آتش و اسماعیل حقی از میری می گیرند و می گویند: «اما آمدیم بر سر

۱- کتاب الطواسین، ص ۱۳۴.

این مسئله که بعدها به تصوف درآمده است [منظور وحدت وجود است]. آیا راست است یا نیست؟ خدا می‌داند. زیرا آفریننده اوست، چنان آفریده یا چنین؟ قاطعانه این را نمی‌دانیم. زیرا موضوع آزمایشگاهی نیست. اسماعیل حقی از میری چنین می‌گوید: سالمترین راه این است که به وحدت وجود نه باید معتقد بود، و نه انکارش کرد، مسئله را باید به حضرت حق که حکیم و علّام است رها کرد.^۱

همین مطلب نشان از ناآگاهی آنها از موضوع دارد، هنگامی که تحلیل یک موضوع دشوار است نباید درباره آن اظهار نظر نموده و بررسیهای منحرف کننده ارائه داد و در پایان دچار تردید گردید. زیرا همه ادعاهای پیشین را بی پایه خواهد کرد.

یکی دیگر از معاصران هم می‌گوید: «اهل طریقت نمی‌گویند که خداوند همان جهان است، اما معتقدند که جهان تا حدی که واقعی است، نمی‌تواند کاملاً غیرخدا باشد، زیرا در آن صورت، عالم، حقیقتی کاملاً مستقل و خدایی متکی به خود خواهد بود، و اطلاق وحدانیت خداوند، که فقط ویژگی او است، فرو خواهد ریخت.»^۲ ایشان هم تحلیلی نارسا از دیدگاه عارفان ارائه داده و نظریه همه خدایی را غیر از وحدت وجود دانسته اند، اما نه تعریف مشخصی از این دو داشته و توانسته اند خود را از مسئله طرح شده بیرون آورند. اگر به گفته‌های عارفان وحدت وجودی دقت شود (عقلی و شهودی) به راحتی روشن می‌شود که این تعارض ها و اشکالات از بین خواهند رفت.

در این جمله ابن عربی می‌توان وحدت وجود عرفانی را به اختصار بیان نمود: «فسبحان من اظهر الاشياء هو عينها» یعنی منزّه است آن که اشیاء (موجودات) را آشکار کرد و او خود عین آنها بود. و در جای دیگری می‌گوید:

فالكل حقّ و الكل خلق و كل ما تشهدون حقّ^۳

۱- علم کلام جدید، اسماعیل حقی، ص ۱۹۴، تصوف، ماهرایز، ص ۲۱۸، مکتب تفسیری اشاری، ص ۲۸۰.

۲- آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، سید حسین نصر، ص ۷۸.

۳- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۵۶. مانند این بیت از هاتف اصفهانی:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

همه حق (خدا) هستند و همه خلق هستند و هر چه می بینند حق (خدا) است. که عطار در منطق الطیر همین وحدت وجود را با ماجرای سیرو سفر هدهد و بیست و نه مرغ دیگر به سوی کوه قاف حکایت می کند که در پایان روشن می شود که سیمرغ، همین سی مرغ بوده و بین حق و خلق تفاوتی نیست. با این توضیح که «خداوند باعیان ساختن خویش بر خویش، عالم را بسان آینه ای که صورت خویش، زیبایی خویش، را در آن مشاهده می کند، پدید آورده است و از آنجا که اگر در قرآن آمده است «یحییکم الله»، «... تا خدا دوستتان بدارد» (آل عمران، ۳۱)، به دلیل آن است که خدا خویش را در شما دوست می دارد. ظاهراً به حکم همین واقعیت، هر محبتی شایسته وصف الاهی است.»^۱

از اینجا می توان به مکتب جمال یا زیبایی پرستی در عرفان ایرانی و اسلامی رسید که بیانی بسیار جالب از وحدت شخصی وجود دارد و به قول ابن عربی: «اگر موجودی را به خاطر زیبایی اش دوست داشتی، در حقیقت جز خداوند تعالی را دوست نداشته ای، زیرا خداوند زیباست، و از هر جهت متعلق محبت فقط خداوند است. عالم برای حق آینه ای است که صورت خویش را در آن می بیند.»^۲

در عرفان جمالی Aestheticism، خدا زیباست (ان الله جمیل و یحب الجمال) و زیبایی نیز مادر عشق است. به همین دلیل کلید خداشناسی عرفان ایرانی «عشق» می باشد و بلکه خدا عشق است. در این مورد گفته اند: «آیا می توان گفت «خدا عشق است» یا نه، پاسخ همان است که در مورد سایر صفات الاهی می توان داد؛ آری و نه. خدا یقیناً عشق است، اما این صفت برابر با کل واقعیت وجودش نیست. چنین است صفات رحمت، معرفت، حیات، قدرت و اراده. او واجد همه این صفات است. وجود او همانند وجود آنهاست. اما نمی توان گفت خدا رحیم است و نه چیز دیگر، یا عالم است و نه چیز دیگر. در مقام آشتی دهنده اصداد، خداوند به طور مطلق واجد همه این صفات است، لیکن در ذات خویش، فراسوی همه آنهاست، از یک منظر او عشق است اما از منظر دیگر، او فراسوی عشق و محبت است.»^۳ اما در مکتب جمال از این فراتر رفته و خدا را عین زیبایی و عشق می داند و به قول مولانا «پس محبت وصف دان،

۱- تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، هانری کربن، ص ۲۳۷.

۲- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۲۶.

۳- راه عرفانی عشق، ویلیام چیتیک، ص ۲۲۶.

عشق نیز»، «شاخ عشق اندر ازل دان، بیخ عشق اندر ابد»، «عشق چو مغز است و جهان همچو پوست»، «جنبش خلقان ز عشق، جنبش عشق از ازل» و یا اینکه:

ای از جمالِ حُسنِ تو عالمِ نشانه‌ای مقصود حُسنِ توست و دگرها بهانه‌ای^۱

به گفته یکی از معاصران: «خدایی نیست جز یک وجود الهی؛ یک شعور کیهانی وجود دارد که تجلی پیوسته ذاتی متحول، همیشه زنده، خودیاب، خودگردان و خودآگاه است. می‌توان به گفته ملای روم، او را عشق نامید، عشق جذبه‌ای، یا «انا الحق»، «نورالانوار، یا روح، یا نفس، یا حق». و نهایتاً به زبان ما، تجلی جمال، حقیقت اسطوره وار، شعور آسمانی، یا وجود الهی. نام‌ها، اشیاء، عینیات، ذهنیات، اعمال، تولد و مرگ، یا هر نام دیگری، مهم نیست، چراکه همه و همه، موجودات همنوایی هستند که اقیانوس نورانی تجلی الهی را که حضوری خودبه‌خود با همه انتخاب‌ها، تصمیم‌ها و اعمال دارد، شکل می‌دهند. در روایتی دینی و عرفانی این معنی، مقام لطف، مقام یکی شدن با خدا، مقامی که در آن همه اندیشه شما جزئی از اندیشه الهی شده و هر هدفی را به کمال می‌رسانند، نامیده می‌شود.»^۲

خدا آن زیبارویی است که در آفرینش پرده از رخ کشیده است. «گبرفکنی پرده از آن چهره زیبا» وهستی چیزی جز جلوه جمال او نیست. از دیدگاه ابن عربی و در عرفان جمالی خدا در هرکسی متفاوت از دیگری تجلی می‌کند و همه چیز لوگوس او هستند یعنی نامهایی که خدا به آنها داده است. (همه اسمهای او زیباست) خدا در یک نمود محدود نمی‌شود. پس فرد و عقیده‌ای نمی‌تواند همه راز خدایی را نشان دهد، همه بخشهایی از جمال و حقیقت آن حق هستند. هر موجودی مظهر یک اسم یا چند اسم حق است و هرکس اسمی خاص را عیان می‌کند. هیچ کس مظهر جمیع اسماء الهی نیست، زیرا زیبایی‌های او بی نهایت است.

هراسمی رب موجودی است که عیان می‌کند. سرالربوبیه از اینجا درک می‌شود که الله حاکی از ذات حق و مجموع صفات است اما «رب» همان حق است که در قالب یکی از صفات آمده و لذا ارباب متعدد هستند.

۱- دیوان کبیر، ۳۱۵۵۴.

۲- عرفان، زیبایی شناسی و شعور کیهانی، اصغر طلایی مینایی، ص ۴۶.

اسماء الوهیت (نسبت ذات حق با تعینات در مرتبه عین ثابت) غیر از اسماء ربوبیت (نسبت اسماء با موجودات عینی) است. هرکس صورت یک اسم ربانی است که بر او حاکم می باشد. آن ربّ واقعی مستقل ندارد بلکه در همان موجود واقعیت می یابد. اینست که هرکس از جنبه ای حقّ و از جنبه ای خلق است. اینکه ابن عربی می گوید: «فأعلمه فأوجده»^۱ با شناختن او، به او وجود می دهم، درست می گوید. یعنی انسان تجلّی اسماء الهی است و ربوبیت از طریق انسان تحقق پیدا می کند. اینها شطحیات^۲ نیست معنای وحدت شخصی وجود، و وحدت عشق و عاشق و معشوق است. عارف جمالی و انسان کامل در هر اسمی (جمالی) همه اسماء را تشخیص می دهد زیرا بین اسماء نوعی وحدت وجود دارد.



۱- فصوص الحکم، ص ۸۳.

۲- گفته های آنجیلوس سلسیوس (۱۶۷۷-۱۶۲۴م) عارف لهستانی بسیار نزدیک به این دیدگاه است در کتاب «سرگشته کروی» می گوید: «من برای حق همانقدر اهمیت دارم که او برای من. من او را در حفظ وجودش یاری می کنم و او مرا در حفظ وجودم.»

The cherubinic wanderer, Angelus silesius, II, 178, p, 96.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن مجید
- ۲- آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، سیدحسن نصر، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، نشر قصیده سرا تهران، ۱۳۸۲.
- ۳- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری و خلیل الجبر، ترجمه عبدالمحمدآیتی، نشر کتاب زمان، تهران، ۱۳۵۸.
- ۴- تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، هانری کرین، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۴
- ۵- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، رینولد نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۲.
- ۶- تصوف، ماهرایز، مطبوعه راحله، استانبول، ۱۹۶۹م.
- ۷- توحید از نگاهی نو، سیدحسین شمس، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
- ۸- خداشناسی از ابراهیم تا کنون، کرن آرمسترانگ، ترجمه محسن سپهر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۳.
- ۹- راه عرفانی عشق، تعالیم معنوی مولوی، ویلیام چیتیک، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، نشر پیکان، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۰- شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (بخش یکم از جلد ششم)، عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۱- صوفیسم و تائویسم، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۸۲
- ۱۲- الطواسین، حلاج، تصحیح لویی ماسینیون، مکتبه المثنی، بغداد، افسست ۱۹۱۳م.
- ۱۳- عرفان، زیبایی‌شناسی و شعور کیهانی، اصغر طلائئ مینایی، ترجمه سیدرضا افتخاری، نشر رسا، تهران، ۱۳۸۲.
- ۱۴- عرفان و فلسفه، و.ت. استیس، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.

- ۱۵- علم کلام جدید، اسماعیل حقی، مطبعه عامره، استانبول، ۱۹۷۵م.
- ۱۶- فتوحات مکیه، محیی الدین عربی، مکتبه العربیه، قاهره، ۱۹۷۲م.
- ۱۷- فصوص الحکم، محیی الدین عربی، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، دارالکتب عربی، بیروت، ۱۹۶۴.
- ۱۸- کلیات شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۴.
- ۱۹- کلیات عرفان اسلامی، همایون همتی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- ۲۰- اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، ترجمه مهدی محبتی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۲.
- ۲۱- مکتب تفسیری اشاری، سلیمان آتش، ترجمه توفیق سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۲۲- مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۴.
- ۲۳- میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، انتشارات مرکز، تهران، ۱۳۸۴.
- ۲۴- نسایم گلشن، شرح گلشن راز، مولانا شاه محمود داعی شیرازی، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۷۷.
- 25-Affifi, A.E.The mystical philosophy of muhyid-Din Ibn- arabi.Cambridge, England,1939.
- 26- Otto,R.The Idea of the holy,tr.J.w.warvey,oup,London,1936.
- 27.Schleiermacher,F.The chirstian Faith,2d,ed, trans,H.R. Mackintosh and j.s.stewart,Edinburgh,1928.
28. Silesius,Angelus,The cherubic wanderer,selections tr.Willard R.Trask.Newyork.1923.

God in view of gnosticism

Dr.Ali-Akbar Afrasiabpur

Zanjan-azad university

Abstract:

Gnosticism is the knowledge of unification and absolute unity. In this article it is paid to gnostic unification.

In this case the basic ideas are considered, with a glance to oneness of being and unity of witness views. And with a critical glance the opponents' analysis is answered. And it is resulted that a gnostic is a real lover of God.

In gnostics' views God is one (pure unity) who doesn't have « other ». (As they say He is an Absolute Being that certainly He can't be distributed.)

We shouldn't value unity beside multiplicity because this kind of multiplicity and unity is false.

God, that manifestation ardent treasure, is esoteric being (the hidden, unity, self-disclosure, Act of bestowing Divine influence, Presence of the names) and exterior being too. (Inspiration, Multiplicity, dream, hieratic effusion, manifestation of the names). He is the first and last too. So the existence is oneness and unique. And there isn't anything but God.

As they say divinity is person. And the world (everything other than God) is His shadow and he reveals himself to himself in different names. (all the names express a unit concept). God is the light that his discovering is his Essence. the beauty who can't be hidden. But those shadows are divinity and other than divinity too.

The creatures are mirror which they show divine beauty and his beautiful names. And man is his complete image.

They asked from Abo Saeed Kharraz: « How did you know God?» He said: « From union of violations.»

He is completeness of existences(He can't be anthropomorphism) and he isn't too.(He is pure only).this is the suggestion « personal oneness of Being» and speech of Iranian gnostics and Ebne Arabi which it's perception needs gnostic talent.

Keywords:

God, gnosticism, oneness of Being, unity of witness, similarity, knowledge of names, worship of beauty,manifestation,existence oneness tendency,Hidden Treasure,absolute unity.

