

ابن عربی و نظریه وحدت وجود

دکتر زکریا بهارنژاد*

چکیده

برخی از کسانی که درباره ابن عربی تحقیق و پژوهش نموده‌اند، گفته‌اند اصطلاح وحدت وجود در آثار او به کار نرفته و خود وی نیز به این نظریه معتقد نبوده است و افزوده‌اند این اصطلاح را شارحان و مفسران ابن عربی به کار برده‌اند. در این مقاله، این دیدگاه مورد نقد قرار گرفته و از سه طریق اثبات گردیده است که هم این اصطلاح در آثار ابن عربی به کار رفته و هم او عارف وحدت وجودی بوده است. این راه‌ها عبارت‌اند از:

۱. تصریحات ابن عربی: او در دو کتاب رساله فی التصوف و کتاب المعرفة به اصطلاح وحدت وجود تصریح کرده و در برخی از دیگر آثار خود نیز به جای وحدت وجود اصطلاح «توحید وجودی» را به کار برده است.

۲. تصریحات مخالفان ابن عربی: مخالفان ابن عربی مانند ابن تیمیه حنبلی و علاءالدوله سمانی او را طرفدار وحدت وجود خوانده و به همین دلیل او را تکفیر کرده‌اند.

۳. معنا و مفهوم وحدت وجود در آثار ابن عربی: در آثار ابن عربی گزاره‌های زیادی وجود دارد که شارحان و حتی مخالفان وی از آنها وحدت وجود را فهمیده‌اند. در این مقاله گزاره‌های ناظر به وحدت وجود که در کتاب فصوص الحکم آمده به شرح زیر اثبات گردیده است:

الف. اثبات وحدت وجود از طریق تشبیهات و تمثیلات؛

ب. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های وجودشناختی؛

ج. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های انسان‌شناختی؛

د. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های کیهان‌شناختی؛

ه. اثبات وحدت وجود از طریق گزاره‌های ناظر به نظریه‌ی تجلی و ظهور.

واژگان کلیدی: تجلی، وحدت وجود، وحدت شهود، فیضان، احد، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی.

مقدمه

صاحب‌نظران درباره‌ی مؤسس نظریه‌ی وحدت وجود نزد مسلمانان اختلاف نظر دارند که به برخی از آن نظرات اشاره می‌کنیم:

۱. ابراهیم مدکور، محقق مصری با اینکه معتقد است نظریه‌ی وحدت وجود به دست ابن عربی کمال یافته، لیکن بر این باور است که ابن عربی این اصطلاح را به کار نبرده و ابن تیمیه، فقیه حنبلی اول کسی است که این واژه را به کار برده است (جهانگیری، ص ۲۶۳).

۲. آلفرد فون کرمر (Alfred von Kremer) بر این باور است که حسین بن منصور حلاج پایه‌گذار نظریه‌ی وحدت وجود است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۵).

۳. نیکلسون (Nicholson) ضمن رد دیدگاه کرمر می‌نویسد:

...، به نظر من نظریه‌ی وحدت وجود نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر [اوایل پیدایش] تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود، زمانی دراز پس از حلاج، در تصوف ظهور کرد و بزرگ‌ترین مؤسس آن محیی‌الدین ابن عربی (۱۲۴۰ - ۱۱۶۵) بود (ص ۶۰).

۴. برخی دیگر معتقدند اصطلاح وحدت وجود را شارحان ابن عربی جعل و وضع کرده‌اند و خود او هرگز این اصطلاح را به کار نبرده است (کاکائی، ص ۲۰۴-۲۰۳).

به نظر می‌رسد در اینجا دو موضوع جدا از هم وجود دارد و چه بسا بر اثر خلط و اشتباه یکی دانسته شده‌اند. موضوع نخست این است که آیا ابن عربی مؤسس نظریه‌ی وحدت

وجود است یا خیر. موضوع دیگر این است که آیا ابن عربی عارف و حکیم وحدت وجودی است، اگر حکیم وحدت وجودی است به چه معنا. البته بدیهی است بررسی موضوع نخست جنبه تاریخی دارد و مربوط به تاریخ عرفان و تصوف می‌باشد، لیکن موضوع دوم مربوط به شناخت ابن عربی و عرفان اوست که با بررسی دقیق آثار او باید اظهار نظر نمود.

به لحاظ تاریخی به طور قطع و یقین نمی‌توان فرد و شخص معینی را بنیان‌گذار و مؤسس نظریه وحدت وجود دانست. این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است. قدر مسلم این است که برخی از عرفای پیش از ابن عربی بدان دلمشغولی داشته‌اند و اصطلاحات و تعابیری به کار برده‌اند که توسط عرفای بعدی حمل بر وحدت وجود شده است (تعابیری مانند: سبحان ما اعظم شأنی؛ لیس فی جبتی سوی الله، انا الحق، کان الله ولم یکن معه شیء و الان کما کان، لا موجود الا هو، و لیس فی الوجود الا ذاته و افعاله و نظایر آن)، لیکن یا از ترس اتهام به کفر و زندقہ بدان تصریح نکرده‌اند و اصول و مبانی آن را شرح ننموده‌اند و یا اصول مبانی این نظریه برای آنان واضح و روشن نبوده است.

اهمیت ابن عربی در این نیست که او مؤسس نظریه وحدت وجود است، بلکه در این است که او بزرگ‌ترین شارح و مفسر این نظریه است. ارزش و عظمت ابن عربی و جایگاه او در عرفان اسلامی به این دلیل است که با نبوغ سرشار خود توانست مسائل عرفانی را نظم و سر و سامان بخشد و ابواب آن را متقح سازد تا آن حد که بسیاری از صاحب‌نظران او را بنیان‌گذار عرفان نظری می‌نامند. نظم و سازمانی که ابن عربی به عرفان داده است تا به امروز برقرار می‌باشد و عرفای پس از او همواره راه و روش او را ادامه داده‌اند.

در این نوشتار، صرف‌نظر از اینکه ابن عربی مؤسس نظریه وحدت وجود بوده یا خیر، تلاش خواهیم کرد اثبات نماییم او حکیم و عارف وحدت وجودی است؛ لیکن پیش از پرداختن به آن لازم است به اجمال و اختصار مقصود عرفا را از وحدت وجود بیان نماییم. عارفان و حکیمان عارف مشرب تفاسیر مختلف و متفاوتی از وحدت وجود ارائه نموده‌اند، مطابق برخی از اظهارنظرها تعداد آنها به هفت تفسیر بالغ می‌گردد (رک. آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۶۰۱ - ۵۳۵). در اینجا به سه نظریه عمده اشاره می‌نماییم.

۱. وحدت وجود فلسفی

مقصود از وحدت وجود فلسفی همان «اشتراک معنوی وجود» است. از نظر حکما و عمده متکلمان - به جز ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری (رک. تفتازانی، ص ۳۰۷؛ جرجانی، جزء دوم، ص ۱۱۳-۱۱۲؛ لاهیجی، ص ۲۹؛ سبزواری، چاپ سنگی، ص ۱۵) مفهوم وجود قدر جامعی است که شامل همه موجودات می شود و محمولی است که در تمام گزاره های وجودی به کار می رود و دارای معنای واحدی است. مثال: «انسان وجود دارد»، «فرشته وجود دارد»، «خدا وجود دارد»، وجود در هر سه گزاره محمول واقع شده و دارای یک معناست. برخی از این نوع اشتراک تعبیر به «وحدت وجود» کرده اند و برخی دیگر گفته اند: قول به اشتراک در قوه وحدت وجود است (سبزواری، ص ۷۸ پاورقی). گروهی دیگر هم آن را انکار کرده اند؛ زیرا بیم آن را داشتند که قول به اشتراک معنوی منجر به اعتقاد به «وحدت وجود» گردد. در میان متفکران اسلامی ابوالحسن اشعری - مؤسس مذهب کلامی اشاعره - از کسانی است که آن را انکار کرده است. ملاهادی سبزواری می نویسد:

ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصرین ماکه اهلیت اظهارنظر را ندارند از ترس تشبیه و سنخیت میان علت و معلول، اشتراک معنوی وجود را انکار کرده اند (همان، ص ۸۳ و چاپ سنگی، ص ۱۶).

سبزواری در مبحث «جعل» شرح منظومه - در حاشیه کتاب - در پاسخ اشعری می گوید: بدان که معنی «افاضت» این است که، بخشش از «دارای حقیقی» بیاید، چنان که از او چیزی نکاهد و در بازگشت، چیزی بر او نیفزاید، پس نسبت معلول به علت حقیقی نسبت «نم و یم» نشاید، بلکه «فیء و شیء» باید.

ای سایه مثال گاه بینش

در پیش وجودت آفرینش

(همان، ص ۲۳۳)

در میان متفکران غربی نیز «توماس آکوئینی» برای اجتناب از «وحدت وجود» اشتراک معنوی را انکار کرده است (ایلخانی، ص ۳۳۰-۴۲۲).

به نظر می‌رسد، ترس و اجتناب این بزرگان بی‌مورد بوده است، زیرا اشتراک معنوی وجود، یک بحث مفهومی است و از مسائل ذهنی «وجود» است و حال آنکه ادعای وحدت وجودی‌ها مربوط به «مصدق» وجود می‌باشد. عرفای وحدت وجودی با صراحت تمام گفته‌اند: مفهوم وجود امری اعتباری و از «معقولات ثانیة فلسفی» است. مقصود آنان از «وحدت وجود»، تشخیص وجود یا همان «وجود شخصی» است.

۲. وحدت وجود سنخی (تشکیکی)

ملاصدرا از راه تشکیک، یک نوع وحدت وجود را مطرح و اثبات نموده است. او معتقد است حقیقت وجود - و نه مفهوم آن - سنخی واحد و اصلی فارد است و با این حال دارای مراتب و درجات می‌باشد. صدرا به عنوان یک فیلسوف به اصل علیت پایبند است و «سلسله و مراتب وجود» را نیز باور دارد؛ لیکن می‌گوید: مراتب وجود در طول یکدیگرند و نه در عرض هم. به بیان دیگر، از نظر ملاصدرا موجودات متکثر و متعددند، اما تعدد و تکثر نشانه تباین و اختلاف نیست - چنان که مشائیان می‌پندارند - زیرا کثرات وجودی جنبه تشکیکی دارند و در طول یکدیگر می‌باشند به این معنا که درجات و مراتب یک حقیقت‌اند. او مراتب وجود را به مراتب «اعداد» و «نور» تشبیه می‌کند و می‌گوید: همچنان که اصل نور و عدد، واحد است و دارای مراتب مختلف می‌باشد و این مراتب منافی با اصل نور و عدد نیست؛ زیرا که مراتب در خود «عدد» و «نور» است و نه خارج از آن؛ حقیقت وجود نیز چنین است، به گونه‌ای که وحدت آن عین کثرت و کثرت آن هم عین وحدت است.

ملاصدرا «وحدت وجود» را به «اشتراک معنوی وجود» پیوند می‌دهد، به این صورت که می‌گوید، چون مفهوم وجود واحد است، بنابراین منشأ انتزاع آن یعنی حقیقت و مصداق وجود هم باید واحد باشد وگرنه لازم می‌آید مفهوم وجود از حقایق متباینه بما هی متباینه انتزاع شود که محال است. از سوی دیگر، ملاصدرا در صدد است تا معلول را شأنی از شئون علت معرفی کند، و در واقع می‌خواهد «علیت فلسفی» را با نظریه «تجلی عرفانی» همساز و نزدیک سازد و با این کار هم وفاداری خود را به «نظام سلسله مراتب» مشائی می‌رساند - با این

تفاوت که کثرات وجودی را در طول یکدیگر می‌داند، اما مشائیان چون قایل به «تباین موجودات» هستند، به ناچار رابطه را رابطه عرضی می‌دانند - و هم علاقه‌مندی خود را به «تجلی عرفانی» بیان می‌کنند (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۸۶ و ج ۲، ص ۲۹۱ به بعد و شرح اصول کافی، ج ۴، ص ۱۳۴ و ۳۲۷). ملاصدرا نمی‌تواند، خود را از «اشتراک معنوی وجود» و «سلسله مراتب هستی» برهاند و به ناچار در چارچوب نظریه تشکیک مراتب وجود گام برمی‌دارد، اما هنگامی که به تفسیر عرفانی و ذوقی روی می‌آورد، مانند یک عارف وحدت وجودی سخن می‌گوید و وحدت شخصی وجود را اثبات می‌کند. این عدول از روش عقلانی به روشی شهودی و اشراقی، در مباحث پایانی علت و معلول اسفار و شرح اصول کافی به خوبی نمایان است.

به نظر می‌رسد، تحلیل صدرا در «وحدت وجود» با ادعای «اصحاب وحدت وجود» فاصله دارد، زیرا وحدت تشکیکی و سنخی یک وحدت عمومی است، به این معنا که حقیقت وجود عام و گسترده است و همه مراتب هستی را در بر می‌گیرد و حال آنکه وحدت مورد نظر «اصحاب وحدت وجود» وحدت شخصی است. افزون بر این، از نظر صدرا کثرت بازگشت به سنخ وحدت دارد، در صورتی که از نظر عرفای وحدت وجودی، کثرت به «ظل» وحدت باز می‌گردد و در نتیجه نظر صدرا مطابق با «کثرت مراتب وجود» است، لیکن نظر اصحاب وحدت وجود موافق با «کثرت مظاهر و مجالی» می‌باشد. «جندی» تصریح می‌کند مراتب، ظهور و تعیین همه نسبت به ذات حق حکم نسب و اضافات را دارند و در حکم عدمند و هیچ نوع تحقیقی در خارج ندارند و وجود حقیقی از آن حق است.

۳. وحدت وجود شخصی

از آنچه گذشت، معلوم گردید که مقصود عرفای وحدت وجودی از وحدت، وحدت ذاتی و شخصی است. آن‌ها نه نظام علی و معلولی فلاسفه را قبول دارند و نه ترتیب و سلسله مراتب موجودات را و در نتیجه اعتقادی به کثرت، خواه کثرت تباینی مورد نظر برخی از فلاسفه مشاء و خواه کثرت طولی و تشکیکی صدرا - ندارند. آن‌ها بر مبنای ظهور و تجلی خداوند در

موجودات و اشیا روش خود را تحلیل و تبیین نموده‌اند. اصحاب وحدت وجود دلایل و براهین متعددی بر اثبات ادعای خود اقامه نموده‌اند (فناری، ص ۱۵۳، ۱۵۵ و ۱۵۷؛ ابن ترکه، ص ۶۳-۶۰؛ شرح قیصری، ص ۲۵-۱۹).

در اینجا دو نمونه از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. از نظر عارف وحدت وجودی، وحدت وجود مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، بدین معنا که وجود منحصر در شخص واجب‌الوجود بالذات است و همچنین «وجود» مساوق و مساوی «وجوب بالذات» است، زیرا «وحدت» صفت و افزوده‌ای به وجود نیست؛ بلکه عین ذات وجود است، بنابراین وحدت هم با «وجوب بالذات» مساوی است (همان) و این استدلال را می‌توان به صورت یک قیاس منطقی ترتیب داد، بدین شرح:

الف. وجود مساوق با وجوب بالذات است.

ب. وجوب بالذات مساوق با وحدت است.

ج. پس وجود مساوق با وحدت است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، قیاس فوق بر اساس شکل اول که بدیهی‌الانتاج است ترتیب یافته و در آن «وجوب بالذات» حد وسط قرار گرفته و جزء ضروب «منتج» است؛ زیرا هم شرایط شکل اول را دارد و هم شرایط حد وسط را دارا می‌باشد.

۲. از نظر حکما و عرفا، صفات حق - تعالی - عین یکدیگرند، یعنی اتحاد مصداقی با هم دارند. همچنین صفات خدا هم با ذات او متحدند و از طرفی هم اشیا و موجودات عالم مظاهر اسما و صفات حق - فیض منبسط - می‌باشند و چون «ظاهر» با «مظهر» متحد است؛ بنابراین، استنتاج می‌کنیم که حق تعالی - در مرحله ظهور خود - با عالم متحد است و مقصود «ابن عربی» که گفته: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۵۹) یعنی: حق در مقام ظهور که مقام فعل اوست - و نه در مقام ذات - عین اشیا است و تفاوت «ظاهر» و «مظهر» در اطلاق و تقیید و وجوب و امکان است.

اکنون پس از بیان نظریات عمده در باب «وحدت وجود» به دلائل اثبات وحدت وجودی بودن «ابن عربی» می‌پردازیم. دلائلی که اثبات می‌کند ابن عربی حکیم و عارف وحدت

وجودی است عبارت‌اند از:

۱. تصریحات ابن عربی

در آثار بر جای مانده از ابن عربی مواردی وجود دارد که وی به مسئله وحدت وجود تصریح کرده است. این موارد به شرح زیر است:

الف. دکتر ابوکرم در کتاب حقیقة العبادة عند محیی‌الدین بن عربی می‌نویسد:

در رساله خطی منسوب به ابن عربی - موجود در کتابخانه شهرداری شهر اسکندریه - به نام:

«رسالة فی التصوف» به اصطلاح وحدت وجود تصریح شده است (ص ۴۷).

ب. ابن عربی در کتاب‌المعرفة نیز به وحدت وجود تصریح کرده و می‌نویسد:

بدان که حقیقت وجود یکی است و تعدد و کثرت در آن راه ندارد و به لحاظ تعینات و

تجلیاتی که پیدا می‌کند تعدد و تکثر می‌یابد (ص ۱۲۸ و ۱۷۹).

کتاب‌المعرفة از کتاب‌های مهم ابن عربی است و در مواردی از کتاب فتوحات مکیه بدان ارجاع داده است (ج ۱، ۱۹۱ و ۶۴۹ - ۶۴۸). از کلام ابن عربی برمی‌آید که وی دو کتاب به نام کتاب‌المعرفة نوشته است، احتمالاً یکی مستقل و دیگری ضمیمه کتاب فتوحات مکیه بوده است.

ج. سید حیدر آملی می‌گوید که ابن عربی در کتاب التندبیرات توحید را به دو قسم تقسیم کرده است: توحید احدیت و توحید فردانیت و می‌افزاید مقصود ابن عربی از «توحید فردانیت» همان «توحید وجودی» است (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۸۲ و المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۲ و ۳۵۴).

د. عثمان یحیی در مقدمه‌ای که بر کتاب التجلیات الالهیه ابن عربی نگاشته معتقد است که در آثار ابن عربی به جای اصطلاح «وحدت وجود» عنوان «توحید وجودی» به کار رفته است و می‌نویسد:

...، با این همه در اینجا نوع خاصی از توحید است که نزد صوفیان متأخر ظاهر گشته است و در تاریخ اندیشه اسلامی با نام توحید وجودی شهرت یافته است...، و مقصود از توحید وجودی

همان قول به وحدت وجود است (ابن عربی، التجلیات الالهیه، ص ۷۹).

عثمان یحیی تصریح می‌کند منظورش از متأخران قائل به وحدت وجود ابن عربی و پیروان مکتب او می‌باشد.

ذکر مواردی از آثار ابن عربی که در آن‌ها اصطلاح توحید وجودی به کار رفته است برای تکمیل موضوع ادعا شده نمونه‌هایی از آثار ابن عربی را ذکر خواهیم کرد که در آن‌ها به جای اصطلاح وحدت وجود، «توحید وجودی» به کار رفته است. مواردی را که به آن‌ها دست یافته‌ایم به شرح زیر است:

الف. ابن عربی در باب ۷۲ از فتوحات مکیه که در معرفت مقام توحید است، می‌گوید که از نظر عرفا اثبات توحید امکان‌پذیر نیست، زیرا اثبات آن مستلزم دوگانگی و شرک است، اثبات وحدانیت برای حق تعالی بدین معنی است که ذات حق فاقد وحدانیت است و وحدانیت از طریق اثبات بر آن عارض می‌گردد، در صورتی که وحدت حق وحدت ذاتی است یعنی وحدت عین وجود حق است و با اثبات وجود حق، وحدت او نیز اثبات می‌گردد، بنابراین موحدی که وحدت را برای حق اثبات می‌کند، اثبات او مستلزم دو نوع وحدت برای حق تعالی است: وحدت ذاتی حق و وحدتی که موحد آن را اثبات می‌کند و این دوگانگی و شرک است (رک. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۲۷). نظر ابن عربی در اینجا ناظر به یکی از اصول مهم در عرفان اسلامی است که عرفا می‌گویند: «اثبات التوحید افساد فی التوحید» (شبستری، ص ۵۲۵) و در تعبیر دیگری گفته‌اند: «التوحید اسقاط الاضافات»، (عطار، ص ۶۴۱). گفتار عرفا در این‌گونه سخنان متوجه دیدگاه متکلمان و حکماست که توحید حق تعالی را از طریق دلیل و برهان اثبات می‌کنند.

ابن عربی در ادامه می‌نویسد:

...، بنابراین تنها «توحید وجود» برای حق باقی می‌ماند و شرک دخالتی در توحید حق ندارد، مگر از طریق ایجاد خلق توسط حق، زیرا مخلوقات با توجه به ماهیات و ذواتی که دارند مقتضی نسب و احکام مختلفی هستند که طالب کثرت در حکم‌اند. هرچند حقیقت هستی واحد

است. بنابراین آفتی که عارض بر توحید می‌شود از طریق ایجاد است (الفتوحات مکیه، ج ۳، ص ۵۲۷).

ابن عربی در اینجا تصریح می‌کند حقیقت هستی واحد است و کثرت و تعدد در آن راه ندارد و اگر در هستی کثرتی مشاهده می‌شود، کثرت نسب و احکام است و این کثرت در حکم عدم است و در نتیجه حقیقت هستی از آن حق است (همان، ج ۴، ص ۲۶۸ و ج ۵، ص ۵۸۵). ادعای عارفان وحدت وجودی نیز بیش از این نیست، زیرا آنان وحدت شخصی حق را اثبات می‌کنند و کثرت‌های موجود در عالم را کثرت مظاهری می‌دانند و نه کثرت مراتب و بین این دو فرق اساسی است، چه کثرت مراتب نتیجه تشکیک وجود است در صورتی که کثرت مظاهر ناشی از نظریه وحدت شخصی وجود می‌باشد.

ب. ابن عربی در باب ۱۹۸ فتوحات مکیه که در معرفت نفس است، به مناسبت، در فصل نهم درباره توحید بحث کرده و آن را به ۳۴ نوع تقسیم کرده است و در توضیح نوع هفتم می‌نویسد:

توحید نوع هفتم، از نوع نَفْسِ الرَّحْمَانِ، سخن خداست که فرمود: این پروردگار شماست، خدایی جز او نیست و او آفریدگار هر چیزی است پس او را عبادت کنید. این نوع توحید، توحید پروردگار است با نام خالق که توحید هویت و «توحید وجود» است و نه توحید تقدیر (الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۶۶).

ابن عربی از توحید حقیقی خداوند به «توحید وجود» تعبیر کرده و آن را مقابل «توحید تقدیر» قرار داده است. تفاوت این دو نوع توحید در این است که توحید وجودی جنبه وجودی دارد یعنی چون تنها حق موجود حقیقی است، کار خلق و ایجاد هم منحصرأ از آن اوست. لیکن توحید در تقدیر فاقد جنبه وجودی است و از این لحاظ مخلوقات متصف به توحید در تقدیرند یعنی فاقد هستی می‌باشند، زیرا مخلوقات اضافات و نسب و احکام‌اند و همان طور که اشاره کردیم از نظر ابن عربی نسب و احکام در حکم عدم و نیستی هستند. بنابراین نمی‌توانند در ایجاد عالم و ایجاد خودشان نقشی داشته باشند (رک. همان، ج ۱، ص ۲۶۹ و ج ۴، ص ۱۰۶).

به لحاظ تاریخی می توان گفت پس از ابن عربی نخستین کسی که اصطلاح وحدت وجود را به کار برده، صدرالدین قونوی شاگرد ابن عربی بوده است (مفتاح غیب الجمع و الوجود، ص ۲۰). همچنین قونوی در مواردی به جای وحدت وجود از اصطلاح «توحید وجودی» استفاده کرده است (اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، ص ۴۲۸).

سید حیدر آملی از شارحان مهم ابن عربی است. او نیز تصریح می کند مقصود ابن عربی از «توحید وجودی» همان وحدت وجود است و در تبیین آن می گوید، همه انواع توحید را می توان به شرح زیر به دو نوع اصلی تقسیم کرد (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۱۰۵، ۷۶؛ المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۵-۳۵۴):

۱. توحید الوهی: این نوع توحید، توحید ظاهری شرعی است و انبیا مردم را به آن دعوت می کردند.

۲. توحید وجودی: این توحید، توحید اهل باطن و مختص به اهل الله است.

آن گاه سید حیدر در تعریف توحید وجودی می نویسد:

توحید وجودی عبارت است از نفی وجودات کثیر و اثبات وجود واحد (همان جا).

همان طور که ملاحظه می گردد، تعریف سید حیدر از توحید وجودی، همان تعریف وحدت وجود است که مبتنی بر وحدت شخصی وجود می باشد. علاوه بر این، سید حیدر تصریح می کند، مقصود عرفا از توحید خاصه و خاصه الخاصه همان توحید وجودی است (المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۳۵۴).

ابن عربی در مقدمه کتاب فتوحات مکیه اشاره می کند که عقیده خواص را در باب توحید به طور صریح بیان نکرده ام و آن را با کنایه و رمز در سراسر کتاب به طور پراکنده و متفرق بیان کرده ام (ج ۱، ص ۱۷۶). ابوالعلاء عقیفی نیز معتقد است که مقصود ابن عربی از توحید خواص و یا اخص الخواص در واقع همان نظریه وحدت وجود است.

سید جلال الدین آشتیانی هم در آثار خود «توحید وجودی» را حمل بر وحدت وجود کرده است و آن را به جای وحدت وجود به کار برده است (مقدمه بر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۱۱۰، ۳۱، ۱۷ و شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۴۵).

۲. تصریحات مخالفان ابن عربی

راه دوم برای اثبات وحدت وجودی بودن ابن عربی، اعترافات و تصریحات مخالفان اوست. آنان از بیان و گفتار ابن عربی وحدت وجود را فهمیده و آن را استخراج و استنباط کرده‌اند. ابن تیمیه حنبلی از این دسته از مخالفان ابن عربی است و فاصله زمانی چندانی هم با ابن عربی نداشته است، زیرا وفات ابن عربی در ۶۳۸ ه‍.ق و وفات ابن تیمیه در ۷۲۸ بوده است. او در کتاب حقیقة مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود» ابن عربی را مدافع مذهب وحدت وجود دانسته و او را تکفیر کرده است. از دیگر مخالفان ابن عربی «علاء الدوله سمنانی» است، او نیز ابن عربی را عارف وحدت وجودی معرفی کرده است. جامی در نفحات الانس می‌نویسد:

امیر اقبال سیستانی در راه سلطانیه با شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق [کاشانی] همراه شده بود، از وی استفسار آن معنا [وحدت وجود] کرده، وی را در آن معنا غلو تمام یافته، پس از امیر اقبال پرسیده که شیخ تو [علاءالدوله سمنانی] در شأن محیی‌الدین اعرابی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که: «او را مردی عظیم‌الشأن می‌داند در معارف، اما می‌فرماید که در این سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرده و این سخن را نمی‌پسندد (ص ۴۸۴-۴۸۳).

آنگاه جامی از قول کاشانی نقل می‌کند که او در پاسخ امیر اقبال سیستانی چنین گفت: وی گفته که اصل همه معارف او [ابن عربی] خود این سخن [وحدت وجود] است و از این بهتر سخنی نیست. عجب که شیخ تو این را انکار می‌کند و جمله اولیا و انبیا بر این مذهب بوده‌اند (همان‌جا).

عثمان یحیی فهرستی از آثار نوشته شده در دفاع و رد بر فصوص‌الحکم ابن عربی تهیه و تنظیم نموده است (سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، مقدمه عثمان یحیی). از این مجموعه ۳۶ اثر در رد نظرات ابن عربی نوشته شده است. با بررسی آن‌ها معلوم می‌شود که اشکال عمده و اساسی مخالفان ابن عربی در ارتباط با نظریه وحدت وجود است. جامی در این باره می‌نویسد:

و اعظم اسباب طعن طاعنان در وی، کتاب فصوص‌الحکم است و همانا که منشأ طعن یا تقلید و تعصب است و یا عدم اطلاع بر اصطلاحات وی، یا غموض معانی و حقایقی که در مصنفات

خود درج کرده است (جامی؛ سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، ص ۵۴۷).

همان طور که اشاره نمودیم عمده‌ترین مخالفان ابن عربی در خصوص وحدت وجودی بودن اوست. بنابراین نمی‌توان انکار کرد که ابن عربی عارف و حکیم وحدت وجودی است. چیزی که می‌تواند مؤید این نظر باشد این است که موافقان ابن عربی در پاسخ مخالفان هرگز انکار ننموده‌اند که ابن عربی عارف وحدت وجودی نیست؛ بلکه آنان تلاش زیادی کرده‌اند تا نظریه او را توجیه کنند و با ظاهر شریعت سازگار سازند و از این طریق حساسیت و تعصب مشرکان را نسبت به او کم نمایند.

۳. معنا و مفهوم وحدت وجود در آثار ابن عربی

بیان یک مسئله به هر زبانی که گفته شود معنا و محتوای آن را تغییر نمی‌دهد. مثلاً اگر به جای اسم، فعل و حرف از اسم و کلمه و ادات استفاده کنیم و یا به جای علت و معلول، سبب و مسبب و یا ظاهر و مظهر را به کار ببریم واقعیت مسئله تغییری نمی‌کند، اختلاف در این گونه موارد مربوط به جعل اصطلاح است و نه معنا و محتوا. اکنون می‌گوییم به فرض اگر کسی راه اول و دوم را در اثبات وحدت وجودی بودن ابن عربی نپذیرد، نمی‌تواند منکر این معنا باشد که ابن عربی در آثار خود گزاره‌هایی را به کار برده است که بی‌تردید ناظر به نظریه وحدت وجودند. همان طور که پیش از این اشاره کردیم، ابن عربی نظر اخص الخواص در باب توحید را در قالب کنایه و استعاره بیان کرده است و خود او گفته است اگر کسی در کلمات من دقت کند می‌تواند آن را بفهمد (الفتوحات المکیه، ص ۱۷).

ویلیام چیتیک (William Chitick) می‌نویسد:

هر چند شیخ [ابن عربی] هرگز تعبیر وحدت وجود را به کار نمی‌برد، لیکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می‌کند که به آن شبیه است و قطعاً اینکه او مؤید وحدت وجود به معنای حقیقی آن بوده ادعایی است به حق، اما نمی‌توان ادعا کرد که وحدت وجود توصیف تامی از وجود شناسی او به حساب می‌آید، چرا که وی به کثرت عین، با همان شدت تأکید می‌کند (ص ۲۵).

بخش دوم سخن چیتیک قابل مناقشه است و مخالف با دیدگاه ابن عربی است، زیرا اگر کسی در عرفان ابن عربی تعمق و تحقیق تام نماید، می‌فهمد که ابن عربی به هیچ وجه قائل به کثرت عین نیست. ده‌ها و بلکه صدها گزار (به تعبیر چیتیک) در فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه وجود دارد که نافی کثرت از عین و مثبت وحدت در عین می‌باشند. به نظر می‌رسد چیتیک بین کثرت مظاهر و کثرت در مراتب خلط کرده است. پیش از این اشاره نمودیم نتیجه اعتقاد به وحدت شخصی وجود کثرت در مظاهر است و مظاهر «نمود»ند و از «بود» بهره و سهمی ندارند. چیتیک در ادامه سخنان می‌نویسد:

در دیدگاه ابن عربی، کثرت تقریباً به اندازه وحدت واقعیت دارد، چرا که کثرت نیز ریشه در خدا یعنی حق دارد، ولی اذعان شیخ به واقعیت کثرت متضمن این معنا نیست که کثرت هست به همان معنا که خدا هست، چرا که تنها یک وجود، یعنی یک هستی حقیقی در کار است (همان، ص ۲۷).

چگونه می‌توان پذیرفت کثرت به اندازه وحدت واقعیت داشته باشد و از طرفی قائل باشد به اینکه تنها یک وجود حقیقی در کار است؟! اگر مقصود از یک وجود حقیقی، وحدت شخصی وجود است، وحدت شخصی نافی هر نوع کثرتی است و برای کثرت هیچ سهمی از حقیقت قائل نیست (جوادی آملی، ص ۲۱-۲۰) و اگر مقصود از آن «وحدت تشکیکی» است، باید گفت مخالف نظر ابن عربی و شارحان وی است. از سخنان چیتیک برمی‌آید که او وجود و وحدت را از امور تشکیکی می‌داند و از این نظر در معرفی دیدگاه ابن عربی اشتباه کرده است.

گزاره‌های وحدت وجودی در عرفان ابن عربی

همان‌گونه که اشاره نمودیم، در آثار ابن عربی معنا و مفهوم وحدت وجود به کار رفته است و به نظر می‌رسد بتوان آنها را به پنج طریق اصلی به شرح زیر دسته بندی نمود:

۱. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق تشبیهات و تمثیلات (تشبیه ظهور حق در موجودات به ظهور عدد در معدود، تشبیه خدا به مرآت بودن برای انسان و بالعکس و

تشبیه و تمثیل عالم به سایه و ظل حق)؛

۲. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق انسان‌شناسی؛

۳. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق کیهان‌شناسی؛

۴. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق وجود‌شناسی؛

۵. گزاره‌های وحدت وجودی از طریق تجلی و ظهور حق.

تبیین و تفسیر هر یک از طرق مذکور مقاله مستقل بلکه رساله‌ای می‌طلبد، اما در اینجا به طور کلی و در حد و وسع خود فهرستی از گزاره‌های وحدت وجودی را ذکر می‌کنیم و تطبیق آنها را به خوانندگان محترم واگذار می‌نماییم.

الف. گزاره‌های وحدت وجودی در فصوص الحکم

۱. فان الاله المطلق لا یسهه شیئی، لانه عین الاشیاء (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۲۵)؛

۲. و لیس فی الوجود الا وجود الحق (همان، ص ۹۶)؛

۳. فان الوجود، حقیقه واحده (همان، ص ۹۲)؛

۴. و هو من حیث الوجود عین الموجودات (همان، ص ۷۶)؛

۵. و ان كان الكل، لله و بالله بل هو الله (همان، ص ۷۳)؛

۶. و علی الحقیقه، فما ثم الا حقیقه واحده (همان، ص ۶۵)؛

۷. و لولا سریان الحق فی الموجودات بالصوره ما كان للعالم وجود (همان، ص ۵۵)؛

۸. ان الحق عین کل معلوم (همان، ص ۱۸۸)؛

۹. و هو هو لیس غیره (همان، ص ۱۵۳)؛

۱۰. ...، لانه تعالی عین ما ظهر و سَمی خلقاً (همان، ص ۱۵۲)؛

۱۱. ...، فالغیر یقول السمع سمع زید، و العارف یقول السمع عین الحق (همان، ص ۱۱۰)؛

۱۲. فهو عین ما ظهر و هو عین ما بطن فی حال ظهوره و ما ثم من یراه غیره (همان، ص ۷۷)؛

۱۳. و ما ثم الا هو (همان، ص ۷۶)؛

۱۴. لذلك نقول فيه هو لاهو، انت لا أنت (همان، ص ۷۶)؛

۱۵. اذ لا معلوم الا هو و هو عين الوجود و السالك و المسافر (همان، ص ۱۰۹)؛
۱۶. و اليه يرجع الامر كله ...، بل هويته هو عين ذلك الشيء (همان، ص ۱۷۰)؛
۱۷. و هو من حيث الوجود عين الموجودات (همان، ص ۷۶)؛
۱۸. فالوجود كله خيال في خيال و الوجود الحق انما الله خاصة (همان، ص ۱۰۴)؛
۱۹. و بالاخبار الصحيح انه عين الاشياء ...، فهو عين الوجود (همان، ص ۱۱۱)؛
۲۰. فهو هو لا غير، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات (همان، ص ۱۰۳)؛
۲۱. عين الداعي عين المجيب (همان، ص ۱۸۳)؛
۲۲. و اليه يرجع الامر كله فهو هو لا غيره (همان، ص ۱۰۳).

ب. گزاره‌های وحدت وجودی در فتوحات مکیه

پس از گزاره‌های وحدت وجودی به سبک و روش «وجود شناسی» در فصوص الحکم، شایسته است گزاره‌های وحدت وجودی در فتوحات مکیه را نیز ذکر کنیم.

۱. و ما فی الوجود غیر الله (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۱۲)؛
۲. حقیقه الواحد الذی منه ظهرت هذه الکثره (همان، ج ۱، ص ۲۲۶)؛
۳. ما فی الوجود الا الله (همان، ج ۱، ص ۲۹۹ و ۶۲۹)؛
۴. اذ لا غیر و لا موجود الا الله (همان، ج ۱، ص ۳۱۰)؛
۵. و هو عين وجود کل موجود (همان، ج ۱، ص ۴۵۷)؛
۶. ان الحق عين الوجود (همان، ج ۱، ص ۷۲۷-۷۲۸)؛
۷. و الوجود كله حق (همان، ج ۳، ص ۵۹)؛
۸. و ما فی الوجود الا الله (همان، ج ۳، ص ۲۱۰)؛
۹. فما فی الوجود الا الله (همان، ج ۳، ص ۲۸۶)؛
۱۰. ما ثم موجود الا الله (همان، ج ۳، ص ۳۸۹)؛
۱۱. فما ثم الا الله لا شیء غیره و ما ثم الا وحدة الوحدات (همان، ج ۳، ص ۵۱۲)؛
۱۲. فما فی الوجود المتحقق الا بالله (همان، ج ۳، ص ۵۷۱)؛

١٣. حقيقة الوجود له تعالى (همان، ج ٣، ص ٥٦٧)؛
١٤. لم يكن في الوجود الا هو (همان، ج ٣، ص ٦١٩ و ٦٢٨)؛
١٥. فالوجود المحض هو الله ليس غيره (همان، ج ٣، ص ١٠٠)؛
١٦. وليس الا الحق لا غيره (همان، ج ٣، ص ٢٣٨)؛
١٧. اذ الحق و هو الوجود وليس غيره (همان، ج ٤، ص ٢٤٣)؛
١٨. كل موجود واحد (همان، ج ٤، ص ١١٥-١١٤)؛
١٩. ما في الوجود الا الله (همان، ج ٤، ص ١٧٩)؛
٢٠. فما في الوجود متكلم الا الله (همان، ج ٤، ص ٣٧٠)؛
٢١. فهو موجودهم بل وجودهم (همان، ج ٢، ص ٥٣)؛
٢٢. ان الوجود هو الخير الخالص و الحق هو الوجود و الخلق هو العدم (همان، ج ٢، ص ٥٣)؛
٢٣. ... بل الوجود عينه (همان، ج ٢، ص ١٠٩)؛
٢٤. فان الله هو الوجود من كل شيء (همان، ج ٢، ص ١٨٣)؛
٢٥. ما ثم شيء خارج عن الحق (همان، ج ٢، ص ٦١)؛
٢٦. اصل الوجود و هو الحق (همان، ج ٢، ص ٤٠٣)؛
٢٧. فالوجود لله لا لها (همان، ج ٢، ص ٣٢١)؛
٢٨. ان الظاهر الموجود هو الحق لا غيره (همان، ج ٢، ص ٥٨٤)؛
٢٩. ان ما في الوجود الا الله (همان، ج ٢، ص ٦٠٠-٥٩٩)؛
٣٠. فالكل حق و الكل خلق (همان، ج ٢، ص ٦٢٢)؛
٣١. الوجود دار واحد (همان، ج ٢، ص ٦٧٢)؛
٣٢. فما في الوجود الا الله (همان، ج ٢، ص ١٢٨-١٢٧)؛
٣٣. ان الحق هو عين الأشياء (همان، ج ٢، ص ٣٣٣)؛
٣٤. ان الله له مطلق الوجود (همان، ج ٢، ص ٣١٣)؛
٣٥. فلا يظهر له عين في الوجود الحسي الا الله وحده (همان، ج ٢، ص ٣٦١)؛
٣٦. فما ثم الا وجود عين الحق لا غيره (همان، ج ٢، ص ٤٠٩-٤٠٨)؛

٣٧. ... و لیست الا هو (همان، ج ٦، ص ٥٥)؛
٣٨. فما ثم الا الله ليس سواه (همان، ج ٦، ص ٦٦)؛
٣٩. و ما بقى الا عين واحده (همان، ج ٦، ص ١١٦-١١٥)؛
٤٠. فما فى الوجود الا الله (همان، ج ٦، ص ١٤٧-١٤٦)؛
٤١. و ليس فى الوجود الا هو (همان، ج ٦، ص ١٨٠)؛
٤٢. ليس الا الله وجودا (همان، ج ٦، ص ١٩٨)؛
٤٣. ان الحق هو عين الوجود (همان، ج ٦، ص ٢٣٩)؛
٤٤. ما ثم فى الوجود الا الحق (همان، ج ٦، ص ٢٣٤)؛
٤٥. ما فى الوجود سواه (همان، ج ٧، ص ٥٠)؛
٤٦. فالوجود لله الحق (همان، ج ٧، ص ٦٣)؛
٤٧. فهو عين الموجودات (همان، ج ٧، ص ١٨٣)؛
٤٨. ما ثم وجود الا الله (همان، ج ٧، ص ٢٥٤)؛
٤٩. فالحق عين الوجود (همان، ج ٧، ص ٥٠٤)؛
٥٠. و ليس وجود سوى وجود الحق (همان، ج ٨، ص ٤٩)؛
٥١. لئما كان الحق له حقيقة الوجود (همان، ج ٨، ص ٤٤٩)؛
٥٢. و ان كانت الاشياء موجودة فهى فى حكم العدم (همان، ج ٤، ص ١٨٣)؛
- در آثار ابن عربی از نوع گزاره‌ها فراوان است و اگر کسی تحقیق و تفحص بیشتری کند، آن‌ها را به دست می‌آورد، بی تردید عبارات منقول از ابن عربی هریک ناظر به وحدت وجود است، و برخی از آنها تصریح به این موضوع دارد و بنابراین، جای کمترین شک و تردیدی باقی نمی‌ماند مبنی بر اینکه او حکیم و عارف وحدت وجودی است.
٥٣. ابن عربی می‌گوید: کسی که مدافع عقل و نظر است چنین می‌سراید:
- و فى كل شيء له آية تدل على أنه واحد
لیکن عارف معتقد به تجلی و ظهور به جای آن می‌سراید:
- و فى كل شيء له آية تدل على أنه عینه

در اینجا تصریح به عینیت حق و خلق کرده است و در ادامه می‌افزاید:

فما فی الوجود الا الله (همان، ج ۱، ص ۶۱۴)؛

۵۴. از جمله عبارات و بیانات صریح ابن عربی در فتوحات مکیه در باب وحدت وجود عبارت زیر است:

... فلهذا سمینا هذه الذات الغنیة علی الاطلاق بالواحد الاحد؛ لانه لا موجود الاهی، فهی عین الوجود فی نفسها و فی مظاهرها.

پس برای همین ذات بی‌نیاز مطلق حق را «واحد أحد» نامیدیم؛ زیرا جز او موجودی نیست. پس ذات حق عین وجود او و عین مظاهرش است (همان، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۳). نکته قابل توجه در جمله پایانی است که می‌گوید: فهی عین الوجود فی نفسها و فی مظاهرها، گمان ندارم صریح‌تر از این بتوان در باب وحدت وجود سخن گفت؛

۵۵. سبحان من أظهر الاشياء و هو عینها (همان، ج ۴، ص ۱۵۹)؛

۵۶. فهو عین کل شیء فی الظهور (همان، ج ۴، ص ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب یاد شده می‌توان اطمینان حاصل کرد که ابن عربی عارف و حکیم وحدت وجودی است، به علاوه بزرگ‌ترین شارح و مفسر آن است. بی‌تردید او مؤسس عرفان نظری در اسلام است و در عرفان نظری دو مسئله محوری و اساسی وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی، یعنی پیدایش و ظهور عالم؛

۲. توجیه کثرت و یا بازگشت و رجوع کثرت به وحدت (قیصری، مجموعه رسائل

قیصری، ص ۶).

تبیین این دو مسئله اساس و بنیاد نظریه وحدت وجود را تشکیل می‌دهد، یعنی اگر ثابت گردد کثرات (عالم و انسان و ...) عنوان مظهر و نمود واحد حقیقی‌اند و نقش امواجی را دارند که از دریا برمی‌خیزند و به آن باز می‌گردند؛ در آن صورت اثبات می‌گردد که در جهان جز یک موجود حقیقی موجود دیگری نیست. بی‌تردید در عالم کثرت وجود دارد و ابن عربی نیز به

وجود آن معترف است. (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۲۳۵) و اشیا و موجودات وهم و پندار نیستند، و از این لحاظ عارف وحدت وجودی با فیلسوف واقع‌گرا هم عقیده است، لیکن اختلاف آنها در توجیه و تفسیر کثرت است. فیلسوف (حتی فیلسوف صدرایی قائل به تشکیک وجود) همان طور که وحدت را واقعی و حقیقی می‌داند برای کثرت نیز سهمی از واقعیت قائل است، لیکن عارف وحدت وجودی به دلیل اینکه قائل به وحدت شخصی وجود است، وحدت را واقعی یعنی «بود» می‌داند و کثرت را ظهور یعنی «نمود» آن به حساب می‌آورد و در نتیجه رابطه وحدت با کثرت را از قبیل رابطه عکس با صاحب عکس و فیء و شیء و ظل و ذی ظل می‌داند و برای کثرت هیچ سهمی از واقعیت قایل نیست. سهم کثرت از واقعیت همان است که اصل خود را نشان می‌دهد چنان که سهم عکس، ظل از واقعیت آن است که صاحب عکس و ذی ظل را نشان دهند (جوادی آملی، ص ۴۵۳-۴۵۲).

از سوی دیگر جهان‌شناسی فیلسوفان مبنی بر پذیرفتن اصل علیت است و قبول اصل علیت مستلزم این است که هم کثرت واقعی باشد و هم وحدت و اینکه به جای وحدت، کثرت حاکم باشد، زیرا علیت مقتضی تمایز میان علت و معلول است (شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۲۷) و نتیجه تمایز کثرت است و نه وحدت. لیکن جهان‌شناسی عرفانی مبتنی بر اصل تجلی و ظهور حق (فیض منبسط) در عالم است. مطابق این جهان‌شناسی عالم فاقد سلسله مراتب است و در عالم تنها یک وجود و موجود حقیقی و واقعی وجود دارد. در این جهان‌شناسی خدا سر سلسله عالم نیست تا مراتب بعدی نیز هرچند به نحو ضعیف تری سهمی از هستی داشته باشند، از این دیدگاه وجود منحصر در یک شخص یعنی خداست و این همان نظریه «وحدت وجود شخصی» است که اساس و پایه نظریه وحدت وجود است. اساساً وحدتی را که عارف وحدت وجودی از آن سخن می‌گوید وحدت محض و وحدت حقه حقیقی است و این وحدت مقابل ندارد. یعنی این وحدت در مقابل کثرت به کار نمی‌رود، زیرا مقابل داشتن فرع بر آن است که به جز «واحد شخصی» موجود و یا موجودات دیگری نیز در عالم باشد و با فرض «وحدت شخصی وجود» و انحصار وجود در حق تعالی موجود دیگری وجود ندارد تا وجود حق و وحدت او را مقابل او قرار دهیم.

به علاوه وحدت در دیدگاه عارف «وحدت وجودی»، صفتی نیست که عارض بر واحد گردد، بلکه وحدت عین واحد است. به بیان دیگر، وحدت یک امر حقیقی است و نه یک مفهوم عارض بر واحد چنانکه فلاسفه بدان قائل اند (محمد تقی آملی، ص ۶۴ و ۳۳۲، قونوی، مفتاح غیب الجمع و الوجود، ص ۱۷۵).

ابن عربی هم قائل به وحدت شخصی وجود است و این را از طریق گزاره‌های وحدت وجودی یاد شده می‌توان استنباط و استخراج کرد - برخی نیز در این معنا صراحت دارند - و هم قائل به ظهور و تجلی حق در عالم است و او معتقد است اگر تجلی و ظهور حق در عالم نبود، هیچ موجودی در عالم جامه هستی به تن نمی‌کرد. (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۵۴، ۵۵، ۸) لیکن هستی عالم از نوع هستی اضافی و عرضی است و از نوع نسب و احکام است و نسب و احکام در حکم عدمند و پیش از این راجع به آن سخن گفتیم.

ایزوتسو درباره اهمیت نظریه تجلی نزد ابن عربی می‌نویسد:

تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است، به تحقیق اندیشه تجلی رکن رکن جهان‌بینی اوست، همه تفکر او درباره ساختار وجودی جهان حول این محور در گردش است، و بدین وسیله به نظام تکوینی گران سنگی تطور می‌یابد، بدون رجوع به این اندیشه محوری هیچ بخشی از جهان‌بینی او قابل فهم نیست همه فلسفه او - به طور خلاصه - نظریه‌ای است در باب تجلی (ص ۱۶۹).

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، مقدمه بر تمهید القواعد ابن‌ترکه، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۶ق - ۲۰۰۵م.
- _____، المقدمات من کتاب نص النصوص، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۶ق - ۲۰۰۵م.

- آملی، محمد تقی، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ج ۱، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن عربی، ابی عبدالله محمد، التجلیات الالهیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- _____، الفتوحات المکیه، ج ۵، ۴، ۳، ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳ق - ۲۰۰۲م.
- _____، فصوص الحکم، ج ۱، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- _____، کتاب المعرفه، دمشق، دارالتکوین للنشر و التوزیع، ۲۰۰۳م.
- ابن ترکه، علی صائین الدین، تحریر تمهید القواعد، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ابوکریم، یوسف، حقیقه العباده عند محیی الدین بن عربی، قاهره، دارالامین، ۱۹۹۷.
- ایزوتسو، توشیهکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۹.
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۱، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق - ۱۹۸۹م.
- جامی، عبدالرحمان بن احمد، نفعات الانس من حضرات القدس، تهران، انتشارات روزنامه اطلاعات، ۱۳۷۰.
- میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۱، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق - ۱۳۷۰ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکائی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴.
- سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه، با تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، ج ۲، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶ق - ۱۳۷۴ ش.
- _____، شرح منظومه، چاپ سنگی.
- شبهتری، محمود، گلشن راز، به تصحیح دکتر کاظم دزفولیان، تهران، طلایه، ۱۳۸۲.

شیروازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۲، ۱، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

_____، شرح اصول کافی، ج ۴، ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

عطاری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۸۳.

فتاری، علی ابن حمزه، مصباح الانس، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.

قونوی، صدرالدین محمد، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

_____، مفتاح غیب الجمع و الوجود (چاپ شده با مصباح الانس حمزه فتاری) تهران، انتشارات

مولی، بی تا.

قیصری، شرف الدین، مجموعه رسائل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

_____، شرح فصوص الحکم، ج ۱، قم، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۴۲۳ق.

کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.

لاهبجی، ملاعبدالرزاق، شوارق الالهام، ج ۱، چاپ سنگی.

نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی در رابطه انسان و خدا، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی،

تهران، سخن، ۱۳۸۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی