

The investigation of unity of existence from the perspective of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani (a mystic in the subcontinent)

Elham RezvaniMoghaddam¹ | Ghodratollah Khayatian² | Seyyed Hassan Tabatabayi³

1. Doctoral student of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.
2. Corresponding Author: Professor of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran, Email: khayatian@semnan.ac.ir
3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran.

Article history: Received 22 November 2021; Received in revised form 8 January 2022; Accepted 11 January 2022

Abstract

Mystical ontology is one of the main topics in the field of Islamic mysticism; This issue became more apparent through the teachings of Ibn Arabi. One of the most important issues in ontology proposed by Ibn Arabi is the unity of existence. The main question of this research in general is what the viewpoint of Ibn Arabi (AD: 638 AH) and Ashraf Jahangir (AD: 828 AH) on the unity of existence is and what the commonalities and differences between the viewpoints of the two mystics are. Following this question, the present study, with a descriptive-comparative method, proves the proofs of the unity of existence from the perspective of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir. Ibn Arabi is the author of the theory of the unity of existence; While Ashraf Jahangir is one of the students of Sheikh Ala Al-Dawlah Semnani; Nevertheless, he is one of the mystics who follow the theory of the unity of existence. In the worldview of Ibn Arabi and Ashraf, Quranic teachings and prophetic hadiths have a special place. In the discussion of manifestation, Ashraf impressed by Ibn Arabi believes in manifestation in existence. Ibn Arabi's worldview is mixed with mystery, which ultimately leads to "astonishment" and "awesomeness"; However, due to the predominance of theological thoughts and jurisprudential rules of Ashraf Jahangir, he has taken a more theological and jurisprudential context in proving the unity of existence; Nevertheless, in the general form of ontological issues, he tends to the viewpoints of Ibn Arabi.

Keywords: Mystical ontology, unity of existence, absolute existence, Ibn Arabi, Ashraf Jahangir Semnani.

1. Introduction

When he was young, Ashraf Jahangir was educated by Alaeddollah Semnani. In the dispute between Ala 'al-Dawla Semnani (AD: 736 AH) and Abdul Razzaq Kashani (AD: 730 or 735 AH) over the issue of the unity of existence, he took Abdul Razzaq's side. His book Latayef Ashrafi is one of the sources that Abdolrahman Jami has paid attention to explaining the issue of unity of existence and the conflict between Sheikh Ala Al-Dawlah Semnani and Ibn Arabi (Chitik, 2002: 107). In the meantime, the important is that Ala 'al-Dawla Semnani opposes Ibn Arabi's the unity of existence through theological principles; Ashraf Jahangir, on the other hand, has proved the unity of existence by citing theological and principled principles. Ashraf Jahangir, thanks to Abdul Razzaq Kashani, who is a follower of Ibn Arabi and one of the proponents of the theory of the unity of existence, seeks the knowledge of existence constructing his worldview. For Ibn Arabi, on the other hand, existence has a meaning beyond its philosophical meaning; In his mystical worldview, Ibn Arabi seeks a sacred concept that causes a kind of "ecstasy" and "awe" within the mystic; Lewis Michael believes: "In principle, in the school of unity of existence, unity and divinity are not separate" (Levine, 1994: 46); It is important that Ibn Arabi is a thinker, mystic and the author of the theory of unity of existence and so prolific

writer that great commentators and thinkers have written and commented on his views; Ashraf Jahangir, on the other hand, is an anonymous mystic in Iran whose works are less known, and he himself is one of followers of Ibn Arabi and the theory of unity of existence.

This study looks at the views of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani on the existential unity and also seeks to examine the issue of how inclined Ashraf Jahangir Semnani is to the views of Ibn Arabi on the issue of the unity of existence. Obviously, the proof of this claim depends on answering the following questions:

What is the view of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani about the unity of existence?

What are the commonalities and differences between the views of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani on the issue of unity of existence?

1.1. Research Method

In this research, in a descriptive-comparative way, the proofs of the unity of existence from the point of view of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir are examined and then the commonalities and differences of the views of these two mystics on the existential unity are examined. Results have been obtained regarding Ashraf Jahangir's view of unity of existence and how impressed he was by Ibn Arabi.

The unity of existence from the point of view of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir

Ibn Arabi interprets the existence of truth as absolute existence; He believes that when the truth appears to the mystic, he sees nothing but awe and astonishment, which interprets this awe as God. Ashraf also believes that monotheism originates from unity and divides it into two types: one is absolute unity in terms of essence and attributes, and the second is bounded unity in terms of attributes and not in terms of essence. To understand the unity of existence from Ibn Arabi's point of view, one must study all his mystical worldview and ontological foundations because some concepts and issues interpret other issues. To prove the evidence of unity of existence, Ashraf not only cites the Qur'an also uses the rules of the Arabic language dealing with the unity of existence in principle, theology, and philosophy, and acts like the students of Ibn Arabi who deal with the issue of the unity of existence from a philosophical point of view. In the discussion of the one unique, Ibn Arabi names the name of the unit of Uhd for the essence of right because it is nothing but the right of existence; Therefore, the essence is the same as his existence and the same as his manifestations, and he calls the best name for the truth, "the one unique ". Ibn Arabi deals with this issue in a mystical way and believes that if we show the essence without addition or designation, we must inevitably use names that have a negative aspect. In this case, the name of one or the unit or a combination of both is more appropriate than all other names. While Ashraf Jahangir, through the rules of Arabic language, jurisprudential and theological principles, proves the name of the unique and believes that the unique is one of the verses and there is no possibility of assignment, interpretation, conversion and abrogation. In the verses "kolo shaye haaleko ella vajh" and "aynama towallow fasama vajhollah", Ibn Arabi deals with proving and explaining it in a mystical way While Ashraf Jahangir proves these verses through Arabic rules and verbal justification. In the discussion of proving the unity of existence by quoting a prophetic hadith, Ibn Arabi proves it in a mystical way; While Ashraf Jahangir, like the justification of "Qul Hu Allah Ahad", proves the existence of unity in three ways: the rules of Arabic language, principles and theology.

2. Conclusion

In the worldview of both mystics, the Qur'an and Hadith have a high place. Both mystics have the same views on absolute existence and manifestation, and in this regard, Ashraf Jahangir has reached a common understanding of Ibn Arabi. In the discussion of manifestation, he has used the words of Ibn Arabi about manifestation. One of the differences between the views of these two mystics is that Ibn Arabi considers "existence" to be the main attribute of God and in this regard, he uses Qur'anic terms. Ibn Arabi interprets the "existence of truth" as "absolute existence" and proves the unity of existence through mysticism. On the other hand, Ashraf Jahangir also cites the Qur'an to prove his arguments for existence and proves this issue through the rules of the Arabic language, the principles of jurisprudence and theology. In the discussion of the "the one unique", Ibn Arabi proves the problem in a mystical way and believes that if we show the essence without addition or determination, we must inevitably use names that have a negative aspect. In this case, the name of the one or unique or a combination of both is more appropriate than all other names while Ashraf Jahangir, with the rules of

Arabic language, jurisprudence and theology, explains the unity of existence and considers the verse "Qul Hu Allah Ahad" as one of the indisputable verses. Explaining the verse "Kolo Shaye Haalekn Ella Vajh", Ashraf says that everything is nothing but truth and there is nothing but truth. This meaning proves the existence of truth and denies the existence of others. He has explained this verse according to the rules of the Arabic language. Ibn Arabi, in explaining the verse, "Fa Aynama tovalow Fasama Vajhollah", states that everybody who is completely talented and good at discovering can observe truth in all directions because he is present in all directions. While Ashraf Jahangir explains this verse in the context of theology and thinks that if someone turns to one place, he will not necessarily be in another place; Consequently, by proving the existence of another, "Inma tulwa fathm waj Allah" is not correct. He adds that if they assume an existence inseparable from the truth, there is no doubt that there will not be the essence of God Almighty. In short, Ashraf Jahangir, while proving the unity of existence in various philosophical, principled and theological ways, has continued Ibn Arabi's doctrine and spread it in the Indian subcontinent. As a result, Ashraf Jahangir has reached a common understanding of Ibn Arabi on the issue of the unity of existence. However, Ashraf Jahangir's method of explanation differs from Ibn Arabi in some respects.

3. References

- Abu Bakr. Y. (1417). **The Truth of Worship under Mohiyya al-Din Ibn Arabi**. Cairo: Dar al-Amin.
- Afifi. Abu al-'Ala. (1991). **commentary on Fusus al-Hakam**. Tehran: Al-Zahra.
- Austin. R.W.J. (1988). **Ibn alArabi the Bezel of Wisdo**. Trans. And Intr. Lahor: Suhail Academy.
- Badakhshi. Nouredin Jafar. (1995). **Summary of Manaqib (in Manaqib Mirsaid Ali Hamedani)**. edited by Ashraf Zafar. Persian Research Center of Iran and Pakistan: Islamabad.
- Chitik. William. (2002). **Ibn Arabi School**. translated by Khan Bagi; Ramin, Ghabsat Magazine. No. 24: 102-113.
- Chitik. William. (2016). **The Mystical Path of Knowledge from Ibn Arabi's Perspective**. translated by Mehdi Najafi Afra. Tehran: Jami.
- Chittic. William C. (1998). **The Self Disclosure of God**. New York. State University of New York Press.
- Chittik, William C. (1994). **Rumi and Wahdat al-Wujud in Poerty and Mysticism in Islam**. ed.Amin Bnani and Richard Hovannisian. Cambridge University Press. 70-111.
- Hekmat. Nasrullah. (2007). Review of Ibn Arabi's book section of the book "Unity of Existence narrated by Ibn Arabi and Master Eckhart". **Journal of Wisdom and Philosophy**. 3(1): 77-88.
- Ibn Arabi. (2000). **Fusus al-Hakam**. Sharh Taj al-Din Hussein Kharazmi. Che II. Qom: Book Garden.
- Ibn Arabi. (2003). **Kitab al-Ma'rifah**. researched by Mohammad Amin Abu Johar. Damascus-Syria: Al-Takwin.
- Ibn Arabi. (n.d.) **Conquests of Mecca**. Beirut: Dar al-Sadr.
- Izutsu. Toshihiko. (2004). **Creation, Existence and Time**. Mastery. Tehran: Mehrandish.
- Jami. Abdul Rahman. (n.d.). **Nafahat Al-Ans**. researcher and proofreader Ghulam Isa. Rumi and Lis William. Naso. Abdul Hamid Rumi. Calcutta: Lisi Press.
- Jihadi, Sidamir. (2015). Textology of Latif Ashrafi Manuscript in the Expression of Sufi Tribes. **Journal of Isfahan Faculty of Literature and Humanities**. 51(3): 61-84.
- Kahdavi. Mohammad Kazem. (2014). **Mysticism and Sufism and its Influence in India and Bangladesh**. Qom: Islamic Reserves Association.
- Kakai. Qasim. (2014). **The Unity of Existence narrated by Ibn Arabi and Meister Eckhart**. Ch 6. Tehran: Hermes.
- Kashani. Izz al-Din Mahmud bin Ali. (n.d.). **Mesbah al Hedaya va Meftah al Kefaya**. Vol. I. Tehran: Homa Publishing.
- Levine. Micheal p. Pantheism. (1994). **A Non-Theistic Concept of Deity**. London: Routledge.
- Mashhadi. M.A., Wathiq Abbasi. A., Erfani Vahed. F. (2016) **Morshedieh and its reflection in the subcontinent**. 7(23): 77-96.
- Nafisi. Saeed. (1984). **History of poetry and prose in Iran and Persian language until the end of the tenth century AH**. Tehran: Foroughi.
- Oludag. Suleiman. (2005). **Ibn Arabi**. translated by Davood Vafaei. Tehran: Nikachap.
- Riyadh. Mohammad. (1991). **Biography and works of Mirsaid Ali Hamedani (part of his treatise)**. Persian Research Center of Iran and Pakistan: Islamabad.

Thrimingham. J.S. (1971). **The Sufi orders in Islam**. Oxford: clarendon press.

Yamani, N. (1880). **Latif Ashrafi in the Expression of Sufi Tribes**. First Publisher Abu Ahmad Muhammad Ali Hussein Ashrafi Kachahuchi. Lahore: Pakistan Ashrafieh Circle.

Cite this article RezvaniMoghaddam, Elham., Khayatian, Ghodratollah., Tabatabayi, Seyyed Hassan. (2024). The investigation of unity of existence from the perspective of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani (a mystic in the subcontinent). *Journal of Subcontinent Researches*, 15(45), 107-122. DOI: [10.22111/jsr.2022.40701.2225](https://doi.org/10.22111/jsr.2022.40701.2225)



بررسی آراء وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی (عارفی در شبه قاره)

الهام رضوانی مقدم^۱ | قدرت الله خیاطیان^۲ | سید حسن طباطبایی^۳

۱. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

۲. نویسنده مسئول: استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران، ایمیل: khayatian@semnan.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

چکیده

هستی‌شناسی عرفانی، یکی از موضوعات اساسی در حوزه عرفان اسلامی است؛ این موضوع، از طریق آموزه‌های ابن عربی، بیشتر نمود و ظهور یافته است. از مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در هستی‌شناسی ابن عربی، بحث وحدت وجود است. پرسش اصلی این پژوهش به‌طور کلی این است که تلقی ابن عربی (م: ۶۳۸ ه.ق) و اشرف جهانگیر (م: ۸۲۸ ه.ق) از وحدت وجود و جوه اشتراک و افتراق آرای آن دو عارف چیست؟ به دنبال این پرسش، جستار پیش‌رو، با روش توصیفی-مقایسه‌ای، به اثبات براهین وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اشرف جهانگیر پرداخته است. ابن عربی، واضع نظریه وحدت وجود است؛ در حالی که اشرف جهانگیر، از شاگردان شیخ علاءالدوله سمنانی است؛ با وجود این از جمله عرفایی است که پیرو نظریه وحدت وجود است. در جهان‌بینی ابن عربی و اشرف، تعالیم قرآنی و احادیث نبوی جایگاه ویژه‌ای دارد. در بحث تجلی، اشرف به تاسی از ابن عربی قائل به تجلی در هستی است. جهان‌بینی ابن عربی، آمیخته با سر است که در نهایت به «حیرت» و «هیبت» ختم می‌شود؛ اما به دلیل غلبه اندیشه‌های کلامی و قواعد فقهی اشرف جهانگیر، او در اثبات وحدت وجود، بیشتر سیاق کلامی و فقهی را پیش گرفته؛ با وجود این در شاکله کلی مباحث وجودشناختی، متمایل به آرای ابن عربی است.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی عرفانی، وحدت وجود، وجود مطلق، ابن عربی، اشرف جهانگیر سمنانی.

۱- مقدمه

عرفان اسلامی در دوره نخست، بیشتر در خراسان، شام و بغداد استقرار داشته است و هرچند عارفان مسلمانی در این دوره در هندوستان، حضور داشته‌اند؛ اما تا دوره دوم عرفان که از قرن ششم آغاز می‌شود، این دیار پذیرای استقرار کامل عرفان نبود و در قرون بعد با ظهور عارفان دوره دوم، عرفان اسلامی با گذشت زمان در این سرزمین مستقر شد (مشهدی و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۳). سلسله‌های تصوف در شبه‌قاره، جایگاه خاصی دارند و شاید به سبب ایستادگی در برابر مرتضان هندی و فرقه‌های دینی هندو، نمود بیشتری داشته‌اند. سرسلسله‌های فرقه‌های مشهور در سرزمین هند و پاکستان غالباً فارسی‌زبان بوده‌اند و بعضی نیز ایرانی و همین امر سبب علاقه پیروان فرقه‌های تصوف و دین اسلام و حتی علمای هندو شده است (کهدویی، ۱۳۹۳: ۱۵). از سویی، عرفان در مکتب ابن عربی، به‌مثابه یک جریان فکری، جایگاه خاصی دارد و بی‌جهت نیست که وی را «پدر عرفان نظری» نامیده‌اند. او در واقع پیونددهنده عرفان بین دو مقطع تاریخی قبل و بعد از حمله مغول و دو قطعه جغرافیایی

مطالعات شبه‌قاره، دوره ۱۵، شماره ۴۵، ۱۴۰۲، صص ۱۰۷-۱۲۲.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱

تاریخ ویرایش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱

استناد: رضوانی مقدم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن. (۱۴۰۲). بررسی آراء وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی

(عارفی در شبه‌قاره)، مطالعات شبه‌قاره، ۱۵(۴۵)، ۱۰۷-۱۲۲.

DOI: [10.22111/jsr.2022.40701.2225](https://doi.org/10.22111/jsr.2022.40701.2225)

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان



شرق و غرب جهان اسلام است (Austin, 1998: 14). محیی‌الدین، اصطلاحات را از علوم مختلف اقتباس کرد و به آن‌ها معنایی بدیع بخشید: «وی اصطلاحات مشهور دیگر حوزه‌های فکری را می‌گیرد و آن را با دیدگاه خود درباره جهان‌بینی قرآن هماهنگ می‌سازد» (Chittic, 1998: 393). یکی از این اصطلاحات، اصطلاح «وجود» است که البته در قرآن به کار نرفته است؛ اما ابن عربی، آن را با جهان‌بینی قرآنی هماهنگ ساخته است. اینکه وجود با «خدا» یا «واجب‌الوجود» یکی و برابر دانسته شده، ظاهراً از متون فلسفی نشأت گرفته است، نه از منابع سنت یا آثار متکلمان یا صوفیه (همان). ایزوتسو (م: ۱۹۹۳، م) معتقد است مطابق با نظریه وحدت وجود، «وجود»، یک حقیقت واحد است و مظاهر گوناگون دارد. وی، این باور را بر یک بصیرت بنیادین نسبت به فعل «وجود» مبتنی می‌داند؛ واقعیتی که مطلق است و در همه چیزهای عالم جاری است. این را حقیقت وجود یا «سریان وجود» می‌نامد (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۹۶).

از سوی دیگر، اشرف جهانگیر، از بازماندگان حاکمان سمنان بود (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲-۷۵۶)، که در جوانی به هند مهاجرت کرد و در جرگه «میردان میر سیدعلی همدانی (م: ۷۸۶ ه.ق.) در آمد و شاخه اشرفیه از سلسله کبرویه را تأسیس کرد» (trimingham, 1971: 56-57). اشرف، با سید علی همدانی عازم سفر شد و بعد از عزیمت به ماوراءالنهر، مدتی مصاحب خواجه نظام‌الدین نقشبند (م: ۷۹۱ ه.ق.) شد. به دلیل ارادت جهانگیر سمنانی به ابن عربی و تأثر از نظریه وحدت وجود، به ترویج این اندیشه در شبه‌قاره پرداخت. در نهایت به دلیل کدورت‌خاطری که میان او و برخی بزرگان همچون گیسودراز پدید آمد، موجب افسردگی و هجرت وی به سوی مشرق شد و سرانجام مقیم دیار کچه‌وچه (Kichawcha) در ایالت اوتارپرادش (uttar Pradesh) شد (جهادی، ۱۳۹۴: ۶۳).

اشرف جهانگیر، از یاران میر سیدعلی همدانی است و گویا در معیت میر سیدعلی، از همه ممالک اسلامی دیدار کرده است (ریاض، ۱۳۷۰: ۸۶). همدانی که سلسله ارشاد او از طریق علی دوستی (م: ۷۲۲ یا ۷۳۴ ه.ق.) و محمود مزدقانی (م: ۷۶۱ یا ۷۶۶ ه.ق.) به شیخ علاءالدوله سمنانی می‌رسد، برخلاف شیخ، به ابن عربی و آراء او گرایش زیادی و درخور توجه داشته است. وی در برخی از رساله‌هایش مانند رساله وجودیه از ابن عربی متأثر بوده و حتی به قولی، شرح فصوص خود را در خانقاه ختلان درس می‌گفته و آن را به جعفر بدخشی می‌آموخته است (بدخشی، ۱۹۹۵: ۲۸).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

اشرف جهانگیر، هنگام جوانی نزد علاءالدوله سمنانی آموزش دید. در مناقشه علاءالدوله سمنانی (م: ۷۳۶ ه.ق.) و عبدالرزاق کاشانی (م: ۷۳۰ یا ۷۳۵ ه.ق.) بر سر مسئله وحدت وجود، جانب عبدالرزاق را گرفت. کتاب لطایف اشرفی او، یکی از منابعی است که عبدالرحمن جامی در توضیح مسئله وحدت وجود و کشمکش میان شیخ علاءالدوله سمنانی و ابن عربی، به آن توجه کرده است (چیتیک، ۱۳۸۱: ۱۰۷). در این میان آنچه دارای اهمیت است اینکه علاءالدوله سمنانی از طریق مبانی کلامی به مخالفت با وحدت وجود ابن عربی می‌پردازد؛ حال آنکه اشرف با استناد به مبانی کلامی و اصولی به اثبات وحدت وجود پرداخته است. اشرف به تاسی از عبدالرزاق کاشانی -که از متابعان ابن عربی و از موافقان نظریه وحدت وجود است- در پی‌ریزی جهان‌بینی خویش، به دنبال معرفت هستی و وجود است. از سوی دیگر، وجود، برای ابن عربی، معنایی فراتر از معنای فلسفی آن دارد؛ ابن عربی در جهان‌بینی عرفانی خویش، به دنبال یک مفهوم قدسی است که موجب نوعی «وجد» و «هیبت» در درون عارف است؛ مایکل لوئیس (Michael Lewis) معتقد است: «اصولاً در مکتب وحدت وجود، وحدت و الوهیت از هم جدا نیستند» (Levine, 1994: 46).

این پژوهش به دنبال بررسی این مسئله است که اشرف جهانگیر در مسئله وحدت وجود تا چه اندازه متمایل به آرای ابن عربی است؟ بدیهی است که اثبات این مدعا، در گرو پاسخگویی به سؤال‌های زیر است:

۱-۱-۱- تلقی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی از وحدت وجود چیست؟

۱-۲- وجوه اشتراک و افتراق آرای ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی در مسئله وحدت وجود چیست؟

۱-۲- روش تفصیلی تحقیق

در این پژوهش، به شیوه توصیفی-مقایسه‌ای، به اثبات برهین وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اشرف جهانگیر پرداخته شده و سپس وجوه اشتراک و افتراق آرای وحدت وجودی این دو عارف، بررسی و میزان تأثیرپذیری او از ابن عربی، نتایجی به دست آمده است.

۱-۳- اهداف و ضرورت تحقیق

اگرچه اشرف جهانگیر از پرآوازه‌ترین صوفیان شبه‌قاره است؛ اما در ایران چندان شناخته شده نیست. به قدر فحوص نگارندگان، تاکنون پژوهشی مستقل با تمرکز بر مقایسه وحدت وجود ابن عربی و اشرف جهانگیر صورت نپذیرفته است؛ بنابراین ضرورت دارد که به این موضوع پرداخته شود.

۱-۴- پیشینه تحقیق

با وجود اینکه در حوزه مباحث هستی‌شناختی و به‌طور خاص وحدت وجود ابن عربی، مقالات فراوانی نگارش شده، اما پژوهشی که به‌طور خاص به بررسی آرای وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر بپردازد، به انجام نرسیده است. وجه تمایز این پژوهش، نسبت به سایر پژوهش‌ها در این زمینه، این است که اشرف جهانگیر در اثبات آرای وحدت وجودی خود، از سبک و سیاق علوم فقه و کلام و لغت عربی بهره برده و آن را با برخی از آرای ابن عربی تلفیق کرده است.

۲- وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی

اغلب پژوهشگران معتقدند که ابن عربی، مؤسس نظریه وحدت وجود است. مکتب وحدت وجود به‌صورت کامل، قبل از ابن عربی وجود نداشت. واضع حقیقی این مکتب و تفصیل‌دهنده معانی آن و کسی که آن را صورت نهایی بخشیده، ابن عربی است (عفیفی، ۱۳۷۰: ۲۵)؛ اما برخی نیز برآنند که او، این اصطلاح را به‌کار نبرده است: «ابن عربی، به‌عنوان مؤسس مذهب وحدت وجود معروف شده است، هرچند او این اصطلاح را به‌کار نبرده است، این عقیده در آثار او سریان دارد» (چیتیک، ۱۳۹۵: ۱۷۸)؛ باید اذعان کرد که در آثار برجای مانده از ابن عربی، به مسئله وحدت وجود اشاره شده و می‌توان به این نتیجه رسید که وی، این اصطلاح را به‌کار برده است. عفیفی بیان می‌کند: ابن عربی، مؤسس وحدت وجود است؛ زیرا اقوالی که از امثال بایزید و حلاج نقل شده، در نظر من، دلیل بر وحدت وجود نیست؛ بلکه آنان به‌واسطه حبشان به خدا، از خویش فانی شدند و در وجود، غیر او را ندیدند و این وحدت شهود است، نه وحدت وجود» (عفیفی، ۱۳۷۰: ۲۵).

عارفانی که مخالف آرای ابن عربی هستند از جمله: علاءالدوله سمنانی (م: ۶۵۹ ه.ق) و ابن تیمیه حنبلی (م: ۷۲۸ ه.ق)، در آثار خود به این نکته اشاره کرده‌اند که ابن عربی، پیرو و طرفدار وحدت وجود است. علاوه بر این، ابن عربی در آثار خویش از گزاره‌هایی استفاده کرده که مبین وحدت وجود است. کتاب «المعرفة» ابن عربی، از جمله آثاری است که در آن به وحدت وجود اشاره شده است: «مسئله وحدة الوجود، اعلم أن حقيقة الوجود واحدة، لاتعدد فیها و لا تکثر و تعدد و تتکثر بحسب التعینات والتجلیات» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۲۸). همچنین دکتر ابوکرم در کتاب «حقیقة العبادة عند محیی الدین بن عربی» تصریح می‌کند که در رساله خطی منسوب به محیی‌الدین (موجود در کتابخانه شهرداری شهر اسکندریه) به اصطلاح وحدت وجود تصریح شده است (ابوکرم، ۱۴۱۷: ۴۸؛ ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶: ۸۳). سید حیدر آملی (م: ۸۷۸ ه.ق) نیز اذعان می‌کند ابن عربی، در کتاب «التدبیرات» خود، توحید را به دو قسم توحید احدیت و توحید فردانیت تقسیم کرده و منظورش از توحید فردانیت همان «توحید وجودی» است (آملی، ۱۴۲۶: ۸۲؛ ۱۳۶۷: ۳۵۴).

در ادامه، ابتدا دیدگاه ابن عربی و سپس اشرف جهانگیر در باب وحدت وجود پرداخته می‌شود.

۱-۲- حق به‌مثابه وجود مطلق

وجود مطلق (being)، به معنای وجودی است که اختصاص به حقیقت و ذات خود خداوند دارد. اصطلاح (being)، فقط اشاره به ذات خداوند دارد و به هیچ ذاتی غیر از خدا اطلاق نمی‌شود؛ زیرا شیئیت یا ذات خدا، همان انیّت و وجود اوست (چیتیک، ۱۳۹۵: ۱۷۹).

در نظام هستی‌شناختی ابن عربی، وجود، همان خداست. پرداختن ابن عربی به وجود، نه تنها برای کسب معرفت از هستی است؛ بلکه هدف بالاتر از این امر، وصول به غایت معرفت نیز می‌تواند باشد. در نظر ابن عربی، غایت معرفت، دستیابی به هیبت است: «هیبت را کسی درمی‌یابد که بفهمد که... وجود همان حق (خدا) است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۴۰). اینکه ابن عربی، وجود را همان خدا می‌داند؛ شاید به این دلیل باشد که عارف در هنگام ظهور حق بر او، به جز هیبت و حیرت چیز دیگری مشاهده نمی‌کند و این هیبت، همان خدا است؛ زیرا وقتی خدا با تمام جلال و جمال خود، برای عارف ظهور کند، او در اثر هیبت و جذبۀ چیز دیگری را نمی‌بیند؛ بنابراین بهترین تعبیر برای او، همان وجود است. ابن عربی در موضعی از فتوحات در این باره می‌فرماید: «خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست؛ بلکه من می‌گویم که خدا عین وجود است. این همان قول رسول‌الله (ص) است که فرمود کان الله و لم یکن شیء (خدا هست و چیزی جز او نیست) یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست» (همان، ج ۳: ۴۲۹).

۲-۲- تجلی حق در عالم

تجلی در حوزه هستی‌شناختی، بدین صورت است که یک بار حق بر حق متجلی می‌شود و حق، جلوه تمام هستی می‌شود؛ در نتیجه تمام صحنه هستی، محل تجلی حق قرار می‌گیرد؛ به بیان دیگر عالم، مظهر اسما و صفات حق است. از آنجایی که ذات حق، جز از طریق صفاتش شناخته نمی‌شود، برای حق، صفتهایی قائلیم که حق به واسطه آن اوصاف شناخته می‌شود. از نظر ابن عربی، عالم، هم موجود است و هم موجود نیست؛ او، موجود بودن و موجود نبودن عالم را از جمله اسرار الهی دانسته است: «علم، ظهور معدوم در صورت موجود و تمایز وجود آن از وجود حقیقی است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۰۷). ابن عربی در مواضع مختلف، به این علم اشاره کرده و آن را جزو علوم کیمیا شمرده است که منظور وی از این علم، علم کشف است: «تحریر این مسئله جداً مشکل است؛ زیرا عبارت از بیان آن قاصر است و به خاطر سرعت دگرگونی و تناقض احکامش، تصور نمی‌تواند آن را ضبط کند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۶ و ۸۱ و ۷۰)؛ به دیگر سخن، تجلی از طریق کشف صورت می‌پذیرد و ابن عربی، تجلی را از جمله بنیادی‌ترین مبانی و اصول کشفی می‌داند: «اصل اصول کشفی، همانا وجود رب در عین عبد است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۳۳). در نظام هستی‌شناختی ابن عربی، خدا در سراسر هستی ظهور و حضور دارد: «فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود؛ فالعالم صورته» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۱۱).

۲-۳- اثبات وحدت وجود از طریق آیه ۱۱ سوره شوری:

ابن عربی در باب آیه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، بر آن است خدا، نه تنها شبیه هیچ چیزی نیست و هیچ چیزی نیز شبیه او نیست، بلکه ذات، نیست محض است: «(خدا) اگر شیء بود، شیئیت او چیز دیگری را نیز دربرمی‌گرفت؛ بنابراین بین او و چیزی دیگر، تماثل (در شیئیت) رخ می‌داد (در حالی که لیس کمثله شیء)؛ پس او شیئیت ندارد و شیء نیست» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۸۴) و در جایی دیگر بیان کرده اطلاق لفظ موجود بر ذات، جایز است؛ زیرا نسبت وجود به کسی که وجودش عین ذاتش است، مانند نسبت وجود به ما نیست؛ زیرا «لیس کمثله شیء»، هیچ چیز مثل او نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰۲).

در قواعد عربی، کاف گاهی زائد می‌آید و گاهی غیرزائد؛ ابن عربی بر آن است که در: «لِیسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، اگر کاف زائد باشد، به معنی آن است که حق تعالی، مماثل نیست؛ و این «تزییه» است و اگر کاف را زائد ندانیم، در نفی مثل مثل اثبات مثل است و این «تشبیه» است (ابن عربی، ۱۳۷۹: ۲۵۹).

۲-۴- به‌کارگیری اسم «واحد احد» برای ذات

از جمله عبارات صریح ابن عربی دربارهٔ وحدت وجود این است که ذات حق را «واحد احد» می‌نامد: «پس به این دلیل ذات بی‌نیاز حق را «واحد احد» نامیدیم؛ زیرا جز او موجودی نیست؛ پس ذات حق، عین وجود او و عین مظاهرش است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۱۰۱ و ۱۰۳)؛ اگر از اسم فعل (که اضافه‌ای را دربردارد) و اسم صفت (که همراه با نوعی تعیین است)، صرف نظر کرده، به دنبال اسم ذات باشیم که فقط ذات را بدون اضافه یا تعیین نشان دهد، ناچاریم از اسمایی استفاده کنیم که جنبهٔ سلبی دارند؛ در این صورت، اسم احد یا واحد یا ترکیب آن دو از همهٔ اسما برای آن ذات مناسب‌تر خواهد بود (کاکایی، ۱۳۹۳: ۲۷۵). ابن عربی در این باره بیان می‌کند: «اولین اسم خدا، واحد احد است که مانند بعلبک یک اسم مرکب است. دلیل اینکه این اسم، اولین اسم است، آن است که اسم خاص برای دلالت بر عین ذات است، بدون در نظر گرفتن صفات منسوب بدان؛ مانند اسمای جامدی که بر اشیا دلالت دارند. حال از اسم «واحد احد» اسمی خاص‌تر برای ذات نمی‌توان یافت؛ زیرا به دلالت مطابقی بر ذات دلالت دارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۷).

همچنین در باب آیهٔ «قل هو الله احد» می‌گوید: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ مِنْ حَيْثُ عَيْنُهُ اللَّهُ الصَّمَدُ مِنْ حَيْثُ اسْتِنَادُنَا إِلَيْهِ»؛ پس الله «احد» است از حیثیت ذات و «صمد» است از روی استناد ما به او در وجود و جمیع صفات است (ابن عربی، ۱۳۷۹: ۴۹۷).

۲-۵- اثبات وحدت وجود از طریق آیهٔ ۸۸ سورهٔ قصص

ابن عربی، دربارهٔ این آیه، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، اعتقاد دارد که جایز است که «های» وجهه عاید به «شیء» باشد و وجه که حق و مظاهرش را می‌شناسد، از این وجه باخبر است و آنکه از حق و مظاهرش آگاهی ندارد، از این وجه آگاهی ندارد (ابن عربی، ۱۳۷۹: ۲۷۴).

۲-۶- اثبات وحدت وجود از طریق آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ بقره

ابن عربی دربارهٔ آیهٔ «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» معتقد است: «هر که استعداد او کامل باشد و کشف او قوی شود، در تمام جهات می‌تواند حق را مشاهده کند؛ زیرا او در همهٔ جهات حضور دارد» (ابن عربی، ۱۳۷۹: ۶۱۴)؛ منظور ابن عربی در اینجا کسانی است که به کشف و شهود دست یافته و می‌توانند خداوند را در تمام جهات ببینند. همان‌گونه که حق تعالی فرمود: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»، یعنی به حکم فاینما تُوَلُّوا فتم وجه الله، نزد تو ظاهر شد که حق تعالی در هر جهت که رو نمایند در آن جهت است، و بی‌او هیچ جهت نیست و به حقیقت به هر جهت که روی آورند، روی به خدا آورده‌اند و جهات، شامل حسیه و عقلیه است و همه متوجهان به هر جانب و به هر سو که روی نمایند، روی به سوی خدا آورده‌اند؛ زیرا هیچ جهت نیست که حق در او ظاهر نیست و همهٔ جهات مظاهر آیات حق هستند (همان: ۵۶۳).

جهت کعبه از جمله جهاتی است که روی به آنجا می‌آورند؛ این جمله به آن معنی نیست که حق تنها در آن جهت است و در جهت دیگر نیست و جهت جانب کعبه در فاینما تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، بعضی مراتب وجه الله است که به دلیل امر و متابعت، به آن سمت روی می‌آورند؛ اما ابن عربی، حق را محصور به آن جهت نمی‌داند؛ یعنی خداوند فرمود که به هر جهت که روی آورید، وجه الله، در آن جهت ظاهر و متجلی است و منظور از وجه شیء، همان حقیقت شیء است؛ پس حقیقت حق در همه جهت و همه جا وجود دارد.

۲-۷- اثبات وحدت وجود از طریق حدیث نبوی

ابن عربی دربارهٔ آیهٔ «لم يلد و لم يولد» اعتقاد دارد: «نزاد» از حیثیت هویتش و ما می‌«زائیم»، پس «او» برای حال است و شایسته است که برای عطف باشد و معنی آن این‌گونه باشد که حق نزاد از جهت هویتش و ما نیز از حیثیت هویت عین خویش نزادیم، زیرا اعیان از روی هویت و ذات، عین هویت و ذات او هستند، اگرچه از حیثیت تعیین، غیر هستند و نیز

وصف زادن برای حق، روا نیست؛ زیرا «ولد» درحقیقت مثل «والد» است و برای حق، مثل نیست، زیرا هر موجود متحقق به او و صادر از او است (ابن عربی، ۱۳۷۹: ۴۹۷-۴۹۸).

۳- وحدت وجود از دیدگاه اشرف جهانگیر

۳-۱- حق به مثابه وجود مطلق

اشرف، در لطیفه بیست و هفتم به صورت نظام‌مند به اثبات ادله وحدت وجود می‌پردازد و پیش از پرداختن به این امر، تعریفی درباره توحید ارائه می‌دهد: «بدان که اشتقاق توحید از وحدت است و توحید در لغت قائل شدن به وحدت است و وحدت بر قاعده علم و قانون عقل دو نوع است: یکی وحدت مطلقه من حیث‌الذات والصفات، دوم وحدت مقیده من حیث‌الصفات لا من حیث‌الذات» (یمنی، ۱۲۹۷، ج دوم: ۱۳۰). اشرف در باب مطلق و مقید بودن ذات معتقد است اعتبار ذات به حسب سقوط جمیع اعتبارات و به حسب اثبات جمیع اعتبارات است؛ زیرا ذات وجود است من حیث هو موجود و وجود، آن است به حسب سقوط اعتبارات مطلق یعنی حقیقت که با هر شیء است از غیرمقارنه، زیرا غیر وجود به حسب عدم محض الجرم وجود مقارن شیء نباشد که با وجود بود به خودمعدوم و غیر هر شیء است. اگر وجود را مقید به قید تجرد کنیم، آن شیء، موجود نخواهد بود، «والمعدوم لیس بشئی عندنا»؛ در نتیجه اشیاء به وجود موجودند و به خود معدوم. اگر وجود را مقید به قید تجرد کنیم، یعنی به قید «أَنْ الْيَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ»، واحدی است غیر او به او، نه آن‌گونه که پیامبر (ص) فرمود: «كَانَ اللَّهُ وَكَمْ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ» محققان گفته‌اند: «هُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ» و اگر به او شیء دیگری را قید کنند، مقید می‌شود، چنانکه هرچه غیر وجود است به وجود موجود است و به غیر وجود، معدوم و اگر در صورتی تجلی کند، خود را مضاف به آن صورت گرداند، چون اسقاط اضافه کنند، آن صورت وجود، معدوم می‌شود. معنی سخن: «التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الْأَضَافَاتِ» این است که وجود، عین حقیقت واجب و غیرحقیقت بر ممکن زاید است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۵۰-۲۴۹).

۳-۲- تجلی

اشرف بر آن است که تجلی، چیزی است که بر قلوب از انوار غیوب ظاهر می‌شود «التَّجَلِّيُّ: الْإِتِّصَافُ بِأَخْلَاقِ الْهَيْئَةِ وَعِنْدَ الشَّيْخِ إِتِّصَافُ بِأَخْلَاقِ الْعُبُودِيَّةِ هُوَ الصَّحِيحُ فَإِنَّهُ أَتَمُّ وَأَزْكَى» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۱۹). در نتیجه او، تجلی را از انوار غیب حق تعالی می‌داند و در این باره می‌گوید: هر تجلی که خداوند بر سالک می‌نماید، بعینه آن تجلی نزد سالک، شیطان آراید؛ چنانکه برای خداوند، عرشی است که بر آن مستولی است، برای شیطان نیز عرشی وجود دارد. پس در این راه سالک طریقت باید آگاه باشد تا تجلیات رحمانی را از ظلمات شیطانی بازشناسد (همان: ۲۶۹).

در تقسیم‌بندی که برای تجلی وجود دارد، اشرف، از سه نوع تجلی یاد می‌کند: التجلی الاول: مرتبه وحدت که منشأ احدیت و واحدیت است، عین ذات است من حیث هی به شرط اعتبارات. التجلی الثانی: مرتبه واحدیت که ظهور اعیان ثابت‌ه در این مرتبه است به تفضیل. چنان که در اول به اجمال است. التجلی الشهودی: ظهور وجود است که مسمی است به اسم النور و آن ظهور حق به صور اسماء در آکوان است (همان: ۲۱۹).

۳-۳- اثبات وحدت وجود از طریق آیه ۱۱ سوره شوری:

اشرف، آیه «لیس کمثله شیء» را به دو وجه به اثبات می‌رساند:

الف) وجه اول آن است که اگر غیر خدا را وجود بدانیم، وجود آن‌ها، مثل حق تعالی لازم می‌آید؛ زیرا مماثلت، عبارت از اشتراک در صفات است. چون وجود دوم ذات، اثبات شود، به‌ناچار باید صفات آن را نیز اثبات کرد؛ زیرا وجود ذات، بدون صفات محال است و شک نیست که صفات حیات، علم، قدرت، اراده و امثال آن از جمله صفات باری تعالی است؛ پس ذاتی که در او این صفات باشد، به‌ناچار باید مثل حق تعالی باشد و اگر برای مثال، نفی مماثلت در نفس آن غیر باری تعالی در همه

وجوه فرض کنیم، نمی‌توانیم نفی مماثلت در وجود کنیم و اگر کسی بگوید، مماثلت عبارت است از اشتراک در جمیع صفات، خواهیم گفت: مشارکت چیزی با چیزی در همه صفات ممکن نیست (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۷).

ب) وجه دوم: اشرف در این وجه، بر آن است که آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، از آیات محکمت و مثل مطلق است و شیء عام غیرمخصوص البعض؛ زیرا هیچ‌کسی از مسلمانان نمی‌گوید که برای حق، تعالی و تقدس، مثل به جهتی هست و به جهتی نیست و نیز می‌گوید: برای خداوند، چیزی مثل است و چیزی مثل نیست؛ پس اگر مماثلت را مقید کنیم به قید اشتراک در تمام صفات یا به قید اشتراک در تمام ماهیت؛ به ناچار نصّ مطلق، مقید می‌شود؛ کما غیرمخصوص البعض، مخصوص البعض (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۷-۱۳۸).

۳-۴- به کارگیری اسم «واحد احد» برای ذات

اشرف با سه شیوه به اثبات «قل هو الله احد» می‌پردازد. اسلوب عربیت، اصطلاحی است که اشرف جهانگیر در آثارش آن را به کار برده (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۱)، منظور از آن قواعد زبان عربی است. او به سه طریق آیه «قل هو الله احد» را توجیه کرده و مطالبی را که مثبت وحدت وجود است، ذکر می‌کند:

الف) اثبات «قل هو الله احد» با قواعد زبان عربی

اشرف، وحدت «قل هو الله احد» را، وحدت مطلقه می‌داند. او، الله را مبتدا و احد را خبر مبتدا و مسندبه می‌داند و معتقد است اسنادی که بین آنهاست، اسناد وحدت است. «الله، اسم عَکَم است که بر ذات دلالت می‌کند نه بر چیز دیگری از صفات؛ چون صفات معانی است و در اعلام، معانی قابل توجیه نیست» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۱). وی بر آن است از آنجا که احد، اسم صفت است که بر ذات به اعتبار معنی وحدت دلالت می‌کند، این وحدت، وحدت مطلقه است؛ چون از تقيید خالی است و اسنادی که بین خبر و مبتداست، حقیقت عقلی است. «پس به این دلیل، مفهوم «قل هو الله احد» این است که خدا، واحد است و از جهت ذات، بدون قید صفتی از صفات است؛ چون وحدت چیزی من حیث الذات بی قید صفتی از صفات، محال است. وحدت «قل هو الله احد» وحدت مطلقه است» (همان).

ب) اثبات بر اساس اصول فقه

آیه «قل هو الله احد»، از آیات محکمت است و محکم بر قاعده اصول فقه، آن است که احتمال تخصیص، تأویل، تبدیل و نسخ در آن نیست؛ چون آیه «قل هو الله احد» بر وحدتی که نه به معنی انعدام وجود غیر است، حمل شود، در آیه محکم هم تأویل لازم می‌آید و هم نسخ و هم تبدیل؛ اما وی معتقد است طریق لزوم تأویل آن است که این‌گونه بگوید: «قل هو الله احد از ظاهر کتاب است؛ الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة و شک نیست که وحدتی که از قل هو الله احد مفهوم می‌شود، به نفس صیغه وحدت است، که به معنی انعدام وجود غیر است» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۱-۱۳۲).

همچنین وی اذعان می‌کند وحدتی که در آیه «قل هو الله احد» آمده، وحدت نصّ مطلقه است و وحدت سایر آیات، دالّ بر وحدت باری تعالی و تقدس در افاده معنی وحدت نصّ مقید محسوب می‌شوند؛ زیرا: «وحدتی که از آیه قل هو الله احد فهمیده می‌شود، به معنی انعدام وجود غیر است و شک نیست که این وحدت مطلق است؛ زیرا انتفاء اثنینیه در این وحدت از تمام جهات است، نه از بعضی وجوه؛ پس چون آیه قل هو الله احد که نصّ مطلق است، بر سایر آیات وحدت که نصّ مقیدند، حمل شود، به ناچار نصّ مطلق، مقید می‌شود و تقيید مطلق نسخ است و تبدیل کما عرف و نیز مذهب این است که مطلق جاری می‌شود بر اطلاق او و مقید جاری می‌شود بر تقيید او و مشخص می‌شود که قل هو الله احد، محکم است در افاده انعدام وجود غیر (ن.ک: یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۲).

ج) اثبات کلامی

اشرف بر آن است اگر با وجود ذات حق، به اثبات وجود غیر بپردازیم، در ذات حق، تناهی لازم می‌آید که آن محال است. او، معتقد است اگر کسی بگوید با اثبات وجود غیر، تناهی چگونه لازم می‌آید؟ در پاسخ باید گفت که همه متکلمان متفق‌اند بر اینکه حصول مغایرت بین الاثنین بدون امکان انفکاک از دیگری محال است. الغیران هما اللذان یمکن انفکاک احدهما عن الآخر و نیز باید پاسخ داد که «حصول دو ذات با عدم تناهی کلی یکی از ایشان، مستلزم جمع بین الضدین است» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۲). در ایضاح این سخن باید بیان کرد که «در آب گرم، مثلاً آتش معیت به آب دارد و آب معیت به آتش دارد و شک نیست که هریک از ایشان متناهی است؛ زیرا اگر متناهی نباشد، لازم می‌آید که یکی در مکان دیگری باشد و ذاجمع بین الضدین و نیز لازم می‌آید که یکی شوند و اتحاد بین الضدین؛ زیرا اتحاد بین الشیئین، عبارت است از ارتفاع حد فاصل و برزخ حاجز که بین آن‌هاست و شک نیست که اینجا حدفاصل و برزخ نیست؛ مگر غایتی که متصل به ذات هر یکی است؛ همان‌طور که خدا گفت: «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایغیان» (الرحمن: ۲۰)» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۲-۱۳۳).

۳-۵- تشریح وحدت وجود از طریق آیه ۸۸ سوره قصص

اشرف جهانگیر، با استناد به سخنان مفسران، مراد و منظور از وجه را در آیه «کل شیء هالک الا وجه»، ذات پاک خداوند می‌داند. وی با استفاده از معنای لغوی هلاک یعنی نیستی، به این نتیجه می‌رسد که هر چیزی جز حق، نیست است و جز حق چیزی نیست. شک نیست که این معنی، اثبات‌کننده وجود حق است و وجود غیر را نفی می‌کند. او معتقد است اگر کسی بگوید هلاک در معنای لغوی، نیست مطلق است؛ ولیکن نه نیستی مطلق، بلکه نیستی که به موت و فنا است و شک نیست که موت و فنا، سابقه وجود را تقاضا می‌کند، در پاسخ خواهد گفت: وجودی که اولش عدم و آخرش فناست، نزد اولوالالباب آن وجود، حکم عدم دارد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۷). کاشانی (م: ۷۳۵ ه.ق) نیز در این باب می‌گوید: «نگفت یهلاک تا معلوم شود که وجود همه اشیاء در وجود او خود امروز هالک است و حوالت مشاهده این حال به فردا در حق محجوبان است» (کاشانی، بی تا: ۲۲).

۳-۶- اثبات وحدت وجود از طریق آیه ۱۱۵ سوره بقره

اما توجیه این آیه (فَإِنَّمَا تُؤَلُّوا فِئْتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)، از منظر اشرف، بدین نحو است که این مقوله مکان است و لغت تولیت، به معنای روی آوردن است و تَمَّ، به سوی آن مکان اشاره دارد. آیه، به این معناست که هر جا روی آورید، ذات حق است و شک نیست هنگامی که برای حق وجود غیر فرض کنند، آنجا ذات حق نیست؛ زیرا این امکان وجود دارد که برای حق، وجود غیر فرض کنند و به آن سمت روی آورند؛ ممکن است منفک یا غیرمنفک فرض کنند؛ اگر منفک فرض کنند، مشخص است که در آنجا ذات حق نیست و الا منفک نیست و اگر غیرمنفک فرض کنند، مانند آتش در آب گرم یا مانند روح در قالب است و شک نیست که در آب گرم، آتش در جای خود است و نه اینکه در مکان آب، آتش و نه در مکان آتش، آب باشد و همچنین در قالب، روح در جای خود است و قالب در جای خود، نه در مکان روح، قالب است و نه در مکان قالب، روح و گرنه جمع بین الضدین لازم می‌آید (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۸-۱۳۹).

اشرف نتیجه می‌گیرد: اگر کسی روی به مکان یکی آورد، به‌ناچار در آن مکان دیگری نباشد؛ پس دانستیم که با اثبات وجود غیر، «اینما تولوا فتم وجه الله»، درست نیست و فرض وجود غیر، منفک عن وجود حق یا غیر منفک. اشرف در ایضاح این مطلب می‌گوید، اگر بخواهیم وجود غیر فرض کنیم، به‌ناچار باید منفک از ذات باری تعالی فرض کنیم؛ زیرا بدون تصور انفکاک وجود غیر محال است، کما مر و الا یلزم المماسه و الاتصال لذاته سبحانه و تعالی همانگونه که در علم کلام مرسوم است و اگر وجود غیری منفک از حق فرض کنند، شک نیست که آنجا ذات خدای تعالی نخواهد بود (همان: ۱۳۹).

۳-۷- اثبات وحدت وجود از طریق حدیث نبوی

پیامبر (ص) فرمودند: حاکماً عن الله اننا الاحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد». توجیه اشرف بر این حدیث، بر سه وجه است که آن‌ها را در قل هو الله احد آورد؛ زیرا سوق این حدیث و سوق آن آیه بر یک نسق است و بین آن‌ها، از جهت لفظ و معنی اتحاد وجود دارد. نزد این طائفه در مرتبه ذات هیچ‌گونه کثرتی نه بالفعل و نه بالقوه نیست. لم یلد و لم یولد در این مرتبه است؛ اما همین مرتبه احدیت که به مرتبه انسانیت - که منتهای مراتب است - می‌رسد، نام مولودی می‌یابد؛ اما کدام مولودی که ولدت امی اباها عبارت آن است و باز همین مرتبه احدیت بعد از نزول به عروج می‌آید، به مقام تخلق تام می‌رسد، نام زوجیت می‌یابد؛ اما کدام زوجیت که در شریعت آن را عبودیت می‌خوانند و در طریقت فقر خوانند که اذا تمّ العبودیة یکون عیثه کعیش الله و اذا تمّ الفقر فهو الله، اشاره به آن است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۹).

۴-۱- شباهت آرای ابن عربی و اشرف جهانگیر در مسئله وحدت وجود

۴-۱-۱- اشرف جهانگیر با تأسی از ابن عربی، قائل به وحدت وجود است. عبدالرحمن جامی (م: ۸۱۷ ه.ق)، ابن عربی را «قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود» (جامی، بی تا: ۶۳۳) دانسته است. از جمله مباحث اساسی که اشرف جهانگیر در آثار خود مطرح کرده، مبحث وحدت وجود و اثبات ادله آن است؛ در نتیجه می‌توان هر دو عارف را از یک آبشخور و دارای وحدت مشرب دانست.

۴-۱-۲- ابن عربی، از وجود حق، تعبیر به وجود مطلق می‌کند؛ وی معتقد است زمانی که حق بر عارف ظهور می‌کند، جز هیبت و حیرت چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند که از این هیبت، تعبیر به خدا می‌کند. اشرف نیز بر آن است که توحید، از وحدت نشأت گرفته و آن را به دو نوع تقسیم می‌کند: یکی وحدت مطلقه من حیث الذات والصفات، دوم وحدت مقیده من حیث الصفات لا من حیث الذات.

۴-۱-۳- در جهان‌بینی عرفانی ابن عربی، قرآن جایگاه والایی دارد؛ تا جایی که در جای‌جای آثار و آموزه‌هایش از قرآن بهره گرفته است. اشرف جهانگیر نیز در اثبات براهین وحدت وجود از قرآن بهره گرفته و در همه براهین خود، به قرآن استناد کرده و هریک از براهین خود را، آیت نامیده است.

۴-۱-۴- ابن عربی، در موضوع وحدت وجود و اثبات آن، از احادیث مختلفی بهره برده است. «سخنان ابن عربی، غالباً محتوایی چندوجهی دارد. او در بیان خود از سویی به ظاهر و لفظ شریعت نظر دارد و از سوی دیگر معانی صوفیانه خود را تبیین می‌کند؛ لیکن مقصود اصلی او همان مفاهیم صوفیانه است. او با علم بر اینکه در آینده عده‌ای با دیدگاه‌های مبتنی بر وحدت وجودش به مخالفت خواهند پرداخت، از پیش برای اعتراضات احتمالی آن‌ها پاسخ لازم را تدارک دیده و با زبان خودشان آن‌ها را مورد خطاب قرار داده و دیدگاه‌هایش را براساس آیات و احادیث بیان کرده است» (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۵۶). اشرف جهانگیر نیز، از احادیث نبوی بهره برده است؛ برای نمونه، یکی از احادیثی که او برای اثبات وحدت وجود، به آن استناد کرده، ذکر شد.

۴-۱-۵- از منظر ابن عربی، حق، به شکل‌های گوناگون با یکی دانستن قابل و فاعل، ظاهر و مظهر و رب و مربوب، متجلی می‌شود و بدین‌نحو ابن عربی، وحدت وجود را به اوج خود می‌رساند؛ ابن عربی در سخنانش بر کشف تکیه می‌کند و خود از جمله کسانی است که این امر را تذوق کرده است؛ در سخنان اشرف نیز، مبحث تجلی مطرح است و همانند ابن عربی حالاتی را درک کرده و در خواب، خضر را می‌بیند و بر اثر آن خواب، ترک سلطنت می‌کند؛ در نتیجه، اشرف نیز به تأسی از ابن عربی به مباحث عرفانی چون تجلی، کشف و شهود پرداخته است. همچنین اشرف عیناً سخن ابن عربی درباره تجلی حق را در لطایف ذکر کرده است (ر.ک: یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۱۹؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۵۵).

۴-۱-۶- یکی از وجوه اشتراک هردو عارف، تفسیر مشترک آن‌ها درباره اسم احد خداوند است. ابن عربی درباره «قل هو الله احد» معتقد است الله، «احد» است از حیثیت ذات و اشرف جهانگیر با استفاده از قواعد عربی، معتقد است که اسم احد، صفت است که بر ذات به اعتبار معنی وحدت دلالت می‌کند. در نتیجه مفهوم «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» این است که خدا، واحد است و از جهت ذات، بدون قید صفتی از صفات است.

۴-۲- وجوه تفاوت آرای ابن عربی و اشرف جهانگیر

وحدت وجود از منظر اشرف جهانگیر سمنانی، تقریباً همان وحدت وجودی است که ابن عربی از آن در آثار خویش سخن گفته است؛ منتها با اندکی تفاوت که بین آرای این دو عارف مشاهده می‌شود.

۴-۲-۱- از جمله تفاوت آرای این دو عارف، آن است که برای فهم وحدت وجود از منظر ابن عربی، باید تمام جهان‌بینی عرفانی و مبانی هستی‌شناختی او را مورد مطالعه و بررسی قرار داد؛ زیرا برخی از مفاهیم و مسائل، برخی مسائل دیگر را تفسیر می‌کند؛ همان‌گونه که خود اذعان کرده است: «کلام ما، اجزایش با یکدیگر مرتبط است؛ زیرا عین واحدی است که این کلام تفصیل آن است؛ درست مانند ارتباط آیات قرآن» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۴۸). در جهان‌بینی ابن عربی، قرآن جایگاه والایی دارد؛ تا جایی که آموزه‌های عرفانی وی از مفاهیم قرآن نمود پیدا کرده و مفهومی واضح و آشکار از اصل وحدت وجود را بیان می‌کند. ویلیام چیتیک معتقد است اگرچه ابن عربی از وجود بحث می‌کند؛ اما وجود، از مهم‌ترین مباحث برای او نبوده است و معلوم نیست چرا پیروان وی، اصطلاح وجود را از مجموعه تعلیمات او استخراج کرده‌اند. وجود، برای قونوی و شاگردان او به عنوان یک بحث فلسفی است و غالباً وجود را، به عنوان صفت اصلی خدا مطرح می‌کنند؛ در حالی که ابن عربی، اصطلاحات قرآنی را در این مورد بیشتر می‌پسندد (Chittick, 1994: 78). اشرف نیز در اثبات وحدت وجود، علاوه بر اینکه به قرآن استناد می‌کند؛ با استفاده از قواعد زبان عربی، اصولی و کلامی در وحدت وجود نیز می‌پردازد و همانند شاگردان ابن عربی که از جنبه فلسفی به مسئله وحدت وجود می‌پردازند، عمل می‌کند.

۴-۲-۲- جهان‌بینی ابن عربی، یک جهان‌بینی عادی نیست؛ بلکه آمیخته با سر است که عارف را دچار حیرت و هیبت می‌کند؛ در حالی که اشرف جهانگیر، در مسئله وجود مطلق، از هیبت و حیرت سخن به میان نمی‌آورد و در اثبات وحدت وجود از قواعد زبان عربی، مبانی فقه و کلام بهره می‌برد.

۴-۲-۳- در بحث واحد احد، ابن عربی اسم واحد احد را برای ذات حق به این دلیل نامگذاری می‌کند که جز حق موجودی نیست؛ پس ذات، عین وجود او و عین مظاهرش است و بهترین نام را برای حق، «واحد احد» می‌نامد. ابن عربی، به شیوه عرفانی به این مسئله می‌پردازد و معتقد است اگر ذات را بدون اضافه یا تعیین نشان دهیم، به ناچار باید از اسمائی استفاده کنیم که جنبه سلبی دارند. در این صورت، اسم احد یا واحد و یا ترکیب آن دو از همه اسماء مناسب‌تر است. در حالی که اشرف جهانگیر، از طریق قواعد زبان عربی، اصول فقهی و کلامی به اثبات اسم احد می‌پردازد و معتقد است احد از آیات محکمات است و محکم بر قاعده اصول آن است که احتمال تخصیص، تأویل، تبدیل و نسخ در آن نیست.

۴-۲-۴- در آیات «کل شیء هالک الا وجه» و «اینما توکوا فثم وجه الله»، ابن عربی در هردو آیه، به شیوه عرفانی به اثبات و تبیین آن می‌پردازد؛ در حالی که اشرف در اثبات آیه «کل شیء هالک الا وجه» به شیوه قواعد عربی و در آیه «اینما توکوا فثم وجه الله» با استفاده از قواعد زبان عربی و توجیه کلامی به اثبات وحدت وجود می‌پردازد.

۴-۲-۵- در بحث اثبات وحدت وجود با استناد به حدیث نبوی، ابن عربی به طریق عرفانی به اثبات آن می‌پردازد؛ در حالی که اشرف جهانگیر همانند توجیه «قل هو الله احد» به سه شیوه قواعد زبان عربی، اصولی و کلامی به اثبات وحدت وجود می‌پردازد.

۵- نتیجه‌گیری

ابن عربی و سید اشرف جهانگیر سمنانی، هر دو از یک آبشخور سیراب شده‌اند و وحدت مشرب دارند. ابن عربی، واضح نظریه وحدت وجود است؛ در حالی که اشرف جهانگیر، از شاگردان شیخ علاءالدوله سمنانی و از متابعان میر سیدعلی همدانی است؛ اما در مسئله وحدت وجود، پیرو آرای ابن عربی است و در اثبات وحدت وجود به صورت مجزا، به ذکر براهینی پرداخته است. با بررسی انجام شده، از جمله وجوه اشتراک آرای این دو عارف، آن است که در جهان بینی هر دو عارف، قرآن و حدیث جایگاه والایی دارد. هر دو عارف، در زمینه وجود مطلق و تجلی حق نظرات یکسانی دارند و در این باب، اشرف به فهم مشترکی از ابن عربی دست یافته است. تا جایی که در بحث تجلی، عیناً سخن ابن عربی را در باب تجلی، به کار برده است.

از جمله تفاوت آرای این دو عارف، آن است که ابن عربی، «وجود» را صفت اصلی خدا می‌داند و در این مورد، از اصطلاحات قرآنی بهره می‌برد. ابن عربی، از «وجود حق» تعبیر به «وجود مطلق» می‌کند و از طریق عرفانی به اثبات وحدت وجود می‌پردازد؛ از سوی دیگر، اشرف نیز در اثبات براهین خود در باب وجود به قرآن استناد می‌کند؛ اما از طریق قواعد زبان عربی، اصول فقه و علم کلام به اثبات این مسئله می‌پردازد. در بحث «واحد احد»، ابن عربی به شیوه عرفانی به اثبات مسئله می‌پردازد و معتقد است اگر ذات را بدون اضافه یا تعیین نشان دهیم، به ناچار باید از اسمائی استفاده کنیم که جنبه سلبی دارند؛ در این صورت اسم احد یا واحد یا ترکیب آن دو از همه اسماء مناسب‌تر است؛ در حالی که اشرف جهانگیر، با قواعد زبان عربی، علم فقه و کلام به تبیین وحدت وجود می‌پردازد و آیه «قل هو الله احد» را از جمله آیات محکومات می‌داند. در تبیین براساس قواعد زبان عربی، وی بر آن است از آنجا که احد، اسم صفت است که بر ذات به اعتبار معنی وحدت دلالت می‌کند، این وحدت، وحدت مطلقه است؛ در تبیین براساس علم فقه معتقد است، وحدتی که از قل هو الله احد مفهوم می‌شود، به نفس صیغه وحدت است که به معنی انعدام وجود غیر است. در تبیین «قل هو الله احد» به شیوه کلامی نیز عقیده دارد اگر با وجود ذات حق، به اثبات وجود غیر بپردازیم، در ذات حق، تناهی لازم می‌آید که آن محال است. اشرف در ایضاح آیه «کل شیء هالک الا وجه» می‌گوید هر چیزی جز حق، نیست است و جز حق چیزی نیست. این معنی، اثبات کننده وجود حق است و وجود غیر را نفی می‌کند. ابن عربی در تبیین آیه «فاینما تولوا فثم وجه الله»، بر آن است هر که استعدادش کامل باشد و کشف او قوی شود، در تمام جهات، می‌تواند حق را مشاهده کند؛ زیرا او در همه جهات حضور دارد؛ در نتیجه کسی که اهل کشف و شهود باشد، می‌تواند حق را در تمام جهات ببیند؛ در حالی که اشرف به سیاق علم کلام به تبیین این آیه می‌پردازد و بر آن است اگر کسی روی به مکان یکی آورد، به ناچار در آن مکان دیگری نباشد؛ در نتیجه با اثبات وجود غیر، «اینما تولوا فثم وجه الله»، درست نیست. کوتاه سخن آن که اشرف، ضمن اثبات وحدت وجود به روش‌های مختلف فلسفی، اصولی و کلامی، ادامه دهنده طریق ابن عربی و نشر آن در شبه‌قاره هند است. در نتیجه اشرف، در مسئله وحدت وجود، به فهم مشترکی از ابن عربی دست یافته است؛ منتها شیوه تبیین اشرف جهانگیر در برخی مواضع با ابن عربی متفاوت می‌نماید. اشرف در اثبات و تبیین وحدت وجود، علاوه بر مباحث عرفانی، از طریق دلایل کلامی، قواعد زبان عربی و اصول فقهی نیز بهره برده است.

۶- منابع

قرآن کریم

ابن عربی. (بی تا). فتوحات مکیه، بیروت: دارالصادر.

ابن عربی. (۱۳۷۹). فصوص الحکم، شرح تاج‌الدین حسین خوارزمی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

ابن عربی. (۲۰۰۳). کتاب‌المعرفة. به تحقیق محمدامین ابوجوهر، دمشق: التکوین.

ابوکریم، یوسف. (۱۴۱۷). حقیقة العبادة عند محیی‌الدین بن عربی، قاهره: دارالامین.

- اولوداغ، سلیمان. (۱۳۸۴). *ابن عربی*، ترجمه داود وفايي، تهران: نیکاچاپ.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۳). *آفرینش، وجود و زمان*، سررشته‌داری، تهران: مهراندیش.
- بدخشی، نورالدین جعفر. (۱۹۹۵). *خلاصه المناقب (در مناقب میر سیدعلی همدانی)*، به تصحیح اشرف ظفر، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان: اسلام‌آباد.
- جامی، عبدالرحمن. (بی‌تا). *نفحات الانس*، محقق و مصحح غلام‌عیسی، مولوی و لیس ویلیام، ناسو، عبدالحمید مولوی. کلکته: مطبعة لیس.
- جهادی، سید امیر. (۱۳۹۴). *متن‌شناسی نسخه خطی لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی*، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان*، ۵۱(۳): ۶۱-۸۴.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۱). *مکتب ابن عربی*، ترجمه خانگی؛ رامین، *نشریه قیسات*، ۲۴: ۱۰۲-۱۱۳.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۵). *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۶). *نقد و بررسی کتاب بخش ابن عربی از کتاب «وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت»*، *مجله حکمت و فلسفه*، ۳(۱): ۷۷-۸۸.
- ریاض، محمد. (۱۳۷۰). *احوال و آثار میر سیدعلی همدانی (با شش رساله از وی)*، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان: اسلام‌آباد.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۷۰). *تعلیقه علی فصوص الحکم*، تهران: الزهرا.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۹۳). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چ ششم، تهران: هرمس.
- کهدویی، محمدکاظم. (۱۳۹۳). *عرفان و تصوف و نفوذ آن در هند و بنگلادش*، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (بی‌تا). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، چ اول، تهران: نشر هما.
- مشهدی، محمدمامیر؛ واثق عباسی، عبدالله؛ عرفانی واحد، فاطمه. (۱۳۹۴). *مرشدیه و بازتاب آن در شبه‌قاره*، ۷(۲۳): ۷۷-۹۶.
- نقیسی، سعید. (۱۳۶۳). *تاریخ نظم و نثر در ایران و زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری*، تهران: فروغی.
- یمنی، نظام‌الدین. (۱۲۹۷). *لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی*، ناشر اول ابوالاحمد محمد علی حسین اشرفی کچهوچی، لاهور: حلقه اشرفیه پاکستان.
- Austin, R.W.J. (1988). *Ibn alArabi the Bezel of Wisdom*, Trans. And Intr, Lahore: Suhail Academy.
- Chittic, William C. (1998). *The Self Disclosure of God*, New York, State University of New York Press.
- Chittik, William C. (1994). *Rumi and Wahdat al-Wujud in Poerty and Mysticism in Islam*, ed. Amin Bnani and Richard Hovannisian, Cambridge University Press, 70-111.
- Levine, Micheal P. (1994). *Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity*, London: Routledge.
- Thrimingham, J.S. (1971). *The Sufi orders in Islam*, Oxford: Clarendon press.