

صفحه ۴۹ - ۶۷

شماره پیاپی: ۱۰ تابستان ۱۴۰۲

سال پنجم - شماره دوم

کلام ادیان

بررسی آموزه وحدت وجود در مکاتب و ادیان

سید محمدحسین حسینی بحر^۱، رضا داودی^۲

چکیده

نظریه وحدت وجود، یکی از مباحث جنجالی در عرصه خداشناسی است که از دیرباز تاکنون در گستره وسیعی از مشرق تا مغرب زمین مطرح شده است. این دیدگاه عمدتاً توسط عارفان و اهل شهود در ادیان و آیین‌های مختلف بیان شده، اما مکاتب فلسفی نیز از آن غافل نبوده‌اند؛ به طوری که می‌توان ردپای آن را از فلسفه‌های یونانی و رومی تا فلسفه صدرایی مشاهده کرد. این جستار با رویکرد توصیفی و تحلیلی و بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای، به معرفی مشهورترین قائلین به وحدت وجود در مکاتب و ادیان غیراسلامی می‌پردازد. بدین منظور، ابتدا به بررسی ادیان و مکاتب باستانی از هند تا یونان و روم پرداخته می‌شود، سپس به ادیان ابراهیمی مانند مسیحیت و یهود نگاهی می‌اندازد تا ردپای وحدت وجود را در هریک از این مکاتب شناسایی کند.

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و پژوهشگر حوزه مطالعات عرفان و تصوف.

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم و پژوهشگر مطالعات عرفان و تصوف.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که وحدت‌گرایی در الهیات و اعتقاد به وحدت خالق و مخلوق تنها مختص صوفیان مسلمان نیست، بلکه این نظریه در سایر مکاتب و ادیان نیز با عبارات متفاوت مطرح شده است. همچنین، فاصله گرفتن از تعالیم رسمی ادیان و سلوک باطنی، گاه می‌تواند به گرایش به این دیدگاه منجر شود.

کلیدواژه‌ها: ابراهیم ابوالعافیه، ابن عربی، اسپینوزا، اکهارت، تائوئیسم، شانکارا، فلوپین، وحدت وجود.

مقدمه

مکاتب عرفانی به معنی عام خود، به دلیل ابتنا شناخت و معرفت بر اشراق و شهود در تمام ادیان شباهت‌های قابل توجه با همدیگر دارند. این مکاتب در برخی موارد به حدی شباهت پیدا می‌کنند که عرفان‌پژوهان به دنبال خطوط ربط‌های تاریخی از ارتباط فیزیکی و شفاهی این عارفان با یکدیگر می‌روند؛ درحالی‌که این شباهت‌ها بیشتر حاصل توارد و اشتراک مسیر شناخت در میان آن‌هاست. بحث از وحدت وجود در خداشناسی، از جمله نقاط پیونددهنده مکاتب عرفانی با یکدیگر است که علی‌رغم تفاوت‌های بنیادینی که این مکاتب با یکدیگر دارند، می‌تواند اصل و پایه‌ای برای تفاهم و هم‌نوایی بیشتر قرار بگیرد. یکی از این وجوه اشتراک را می‌توان در بحث توحید عرفانی و شهودی پی گرفت که در برخی از سنت‌های عرفانی، آشکارا نظریه وحدت وجود و موجود را به عنوان فصل مشترک خود برگزیده‌اند.

نظریه وحدت وجود در اسلام، منتسب به محیی‌الدین ابن عربی است و معمولاً او را نخستین ایده‌پرداز مسلمان این دیدگاه معرفی می‌کنند. پیش از ابن عربی، خداشناسی اشراقی-شهودی عارفان مسلمان مبتنی بر وحدت‌گرایی بود؛ اما تفسیری که از آن ارائه می‌شد بیشتر با نظریه وحدت شهود سازگار بود. ابن عربی اما وحدت شهود را به وحدت وجود مبدل ساخته و بعدها شارحان مکتب او به تبیین و بسط و اشاعه دیدگاه او در جهان اسلام پرداختند.

اما این نظریه در دیگر ادیان و ملل، مسبوق به سابقه بود تاجایی که می‌توان گفت: وحدت وجود از نخستین اندیشه‌ها و یافته‌های فکری و شهودی بشر است که قدمت آن حتی به عصر آرنیکه‌ها و هزاران سال پیش از میلاد مسیح می‌رسد.

هرکدام از مکاتب عرفانی و فلسفی، معنای خاص و تبیین ویژه‌ای از آن ارائه داده‌اند، کما اینکه این نظریه در میان عارفان مسلمان هم تقریرهای متعددی دارد؛ اما نقطه تلاقی‌دهنده همه این تبیین‌ها و تقریرها، منحصر دانستن وجود و واقعیت و هستی به خداست. باری در اینکه کثرات عالم معدوم بالذات یا موهوم یا سراب و غیره هستند، نظرات گوناگونی ارائه شده است که باید در جای خود بررسی شوند.

اهمیت و ضرورت بحث

در بحث از اهمیت و ضرورت موضوع تحقیق می‌توان به دو علت اشاره کرد:

۱. بحث از اشتراکات و تشابهات فکری عارفان مسلمان، همواره یکی از موضوعات پژوهشی جذاب برای محققان و عرفان‌پژوهان به حساب می‌آید و امروزه رشته‌هایی باعنوان «مطالعات تطبیقی» یا «مطالعات مقارنه‌ای» در مجامع علمی راه‌اندازی شده که محققان با کنکاش آکادمیک و منسجم در این حوزه به دنبال شناخت و مقایسه فرهنگ‌های مختلف با اهدافی چون افزایش هم‌گرایی و امکان مبادلات فرهنگی بیشتر هستند. در این میان موضوع توحید و خداشناسی به‌عنوان پایه اصلی هر دین و مکتب فکری، اهمیت و ارزش بیشتری داشته و معمولاً توجهات بیشتری را به‌سمت خود جلب می‌کند.

۲. عارفان مسلمان به‌ویژه در عصر حاضر، باومندی بیشتری به نظریه وحدت وجود داشته و معمولاً چنین عنوان می‌کنند که نظریه وحدت وجود، حاصل عالی‌ترین و کامل‌ترین افکار بشری است که حتی مسلمانان صدر اسلام هم به‌دلیل قصور در فهم و اندیشه، از درک آن عاجز بودند، لذا در متون دینی کثرت و دوئیت نمود بیشتری دارد و سخن از وحدت در لفافه و بطن واژگان به کار رفته است تا آیندگان با ژرف‌اندیشی خود به این بطون، نقب زده و حقایق توحیدی را استخراج کنند. این جستار خواهد گفت که وحدت‌گرایی نه‌تنها چنین پیشینه و سابقه‌ای ندارد، بلکه رد و نشانه‌هایی از آن را در میان بدوی‌ترین و بسیط‌ترین اقوام جهان در شرق و غرب جهان می‌توان پیدا کرد.

پیشینه بحث

بحث از پیشینه‌ای که وحدت وجود در میان اقوال و ملل غیراسلامی دارد، موضوع مقالات مختلفی بوده است که عبارت‌اند از: مقاله بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه

ابن عربی و اسپینوزا از دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۸۷ش)^۱، مقاله فلوپین و نظریه وحدت وجود از زکریا بهارنژاد (۱۳۸۸ش)^۲، مقاله خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته از امیر خواص (۱۳۹۶ش)^۳. معمولاً این بررسی‌های تطبیقی به دلیل دخیل کردن دقت‌های فلسفی در تبیین نظریه وحدت وجود از مقصود خود که یافتن اشتراکات و وجوه شباهت باشد دور شده‌اند. تفاوت این جستار با نوشته‌های پیشین این است که اولاً موضوع بحث را منحصر در یک مکتب یا شخصیت نکرده و سعی دارد مهم‌ترین قائلین به دیدگاه در تاریخ بشر را معرفی کند و ثانیاً در تعریف وحدت وجود، وارد مناقشات صعب فلسفی نشده و به حداقل اشتراکات (منحصر دانستن وجود در ذات خدا) بسنده کرده است، چه اینکه اگر وارد این مناقشات شویم حتی در خود مکاتب عرفان اسلامی هم نمی‌توان اشتراک نظری پیدا کرد.

مفهوم وحدت وجود

ابن عربی اندلسی در قرن ششم نظریه‌ای در توحید مطرح کرد که بعدها به وحدت وجود مشهور شد. این نظریه یک پیش‌فرض دارد که عبارت باشد از اینکه «وجود دارای واقعیت عینی و خارجی است».

بر همین اساس، نظریه او بر این دو اصل استوار است:

۱. انحصار هستی و وجود به خدا؛^۴

۲. نفی وجود از ماسوی الله.^۵

۱. حسینی شاهرودی، سید مرتضی، الهیات و حقوق دانشگاه رضوی (آموزه‌های فلسفه اسلامی)، شماره ۷ (پیاپی ۲۹).

۲. بهارنژاد، زکریا، خردنامه صدرا، شماره ۵۷.

۳. خواص، امیر، معرفت ادیان، ۵ شماره ۳ (پیاپی ۳۱).

۴. ابن عربی عبارات زیادی درباره توحید بر انحصار وجود به خدا دارد مانند: «فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه». «و ما فی الوجود غیر الله»، «و الوجود کله حق»، «لا موجودا الا الله».

۵. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۲. ج ۱، ص ۴۰۶؛ همان، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۳.

۵. «بر مبنای وحدت شخصی وجود، چون وجود منحصر در واجب است، پس غیر واجب معدوم است و در این حال، از معدوم خواندن تعینات و ظهورات واجب، گریزی نیست». جواد آملی، عبدالله، ریح مختوم، ج ۲، ص ۱۰۹ و همان، تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۳۲ و ۵۶۲. «ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها». ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۶.

«و لها الحکم و الأثر فی کل ما له وجود عینی، بل هو عینها لا غيرها أعنی أعيان الموجودات العينية»

طبق این دیدگاه، عالم هستی چیزی جز وجودی واحد نیست که این وجود واحد، همان حقیقت یک پارچه و بسیط ذات خداست. پس در سرتاسر هستی، یک شخص و یک موجود و یک وجود بیشتر نیست که آن هم خدای تبارک و تعالی است.

خدای تعالی یگانه واقعیت عالم هستی است و بقیه موجودات با همه کثرت و تعددشان ذاتاً باطل، معدوم و موهوم‌اند و غیریت خدا با دیگران تلبیسی بوده و موجود پنداشتن کثرات، حاصل قصور در معرفت و درک آدمی است.^۱

تمام اشیایی که در عالم هستی به چشم انسان می‌آیند، به‌عنوان طوری از اطوار و تعینتی از تعینات و شأنی از شئون اعتباری وجود واحد خدا هستند که هیچ شدت و ضعیفی در حقیقت و وجود خویش ندارند و عارف بعد از زدودن غبار از قلب خویش و ترک تعلقات، این حقیقت و وحدت محضه را که در مقام نظر و تعقل حاصل نمی‌شود، شهود و وجدان خواهد کرد.^۲

البته در اینجا صوفیان راه خود را از افرادی که جهله صوفیه معرفی می‌شوند، جدا می‌کنند به این بیان که آن‌ها معتقدند وجود خدا منحصر در این عالم نیست و قسمتی از ذات خدا که از آن با عنوان مقام «هو» و یا «لا اسم و لا رسم له» یا «غیب الغیوب» یاد می‌شود، هیچ تعین و تشخیصی پیدا نکرده و خدا در این مقام هیچ اسم و صفت و حکمی نمی‌پذیرد و حتی معرفت به این مقام نیز از عهده هیچ‌کس حتی انبیا برنمی‌آید. پس خدا، شامل تمام این عالم، به ضمیمه یک بخش غیر متعین است که شباهتی با تجلیات و مقامات دیگر خود نداشته و از آن‌ها منزّه است؛ اما جهله صوفیه که سخت مورد انکار و مذمت محققان صوفیه و نظریه پردازان آن‌هاست، معتقدند وجود خدا چیزی فراتر از وجود این مظاهر نیست و خداوند حقیقت غیر متعین و غیر ظهور یافته‌ای سوای از تجلیات خلقی خویش ندارد.^۳

همان‌طور که بیان شد وحدت وجود تقریرهای مختلفی دارد و عمده اختلاف این تقریرها، درباره تبیین آن‌ها از کثرات است و نه در این اصل که «وجود منحصر در

ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۵۱؛ ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، ص ۲۷۹؛ ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۶۱-۶۵.
۱. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۵.
۲. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، فص اول، ص ۷.
۳. قنوی، صدرالدین، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ص ۱۱۶.

خداست». در این جستار نیز به همین میزان از اشتراک در تعریف وحدت وجود بسنده کرده و سعی داریم پیشینه آن را در مکاتب و ملل غیراسلامی بررسی کنیم.

وحدت وجود در مکاتب یونان باستان

دریافت مفهوم وحدت و تلاش برای ارجاع کثرات عالم به امری واحد، سابقه‌ای دیرینه در تاریخ فکر فلسفی دارد و فلسفه یونان و روم باستان نخستین کسانی بودند که با طرح نظریه خمیرمایه و ماده المواد یا آرچه (ARCHE)، به دنبال ارجاع کثرات به وحدت و خوانشی وحدت‌انگارانه از عامل هستی بودند.^۱

آن‌ها برای تبیین این وحدت، مدعی بودند که تمام کثرات از یک ماده اصلی به وجود آمده‌اند. این ماده اصلی نزد هر فیلسوفی ماهیت متفاوتی داشت. برخی از متفکران و فلاسفه نگاهی مادی به آن داشتند، چنان‌که طالس آن را آب و آناکسیمندر آن را هوا و فیثاغورس عدد و هراکلیتوس آن را آتش معرفی می‌کردند؛^۲ اما پارمنیدس (Parmenides) نخستین فیلسوفی بود که بنیاد و منشأ جهان را «وجود» یا «موجود»، (being) معرفی کرد.^۳ کاپلستون در تبیین نظر او می‌نویسد:

«وجود، واحد است و صیرورت و تغییر، توهم است؛ زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می‌آید یا از لاوجود. اگر از اولی به وجود آید، در این صورت قبلاً بوده و چیز جدیدی به وجود نیامده است که در این حالت به وجود نمی‌آید (تحصیل حاصل است) و اگر از دومی به وجود می‌آید (از نیستی)، در این صورت هیچ نیست؛ زیرا از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید؛ بنابراین، صیرورت توهم است، تغییر احوالات عالم همه توهم است و وجود فقط هست و وجود واحد است و کثرت نیز توهم است».^۴

این سیر تکامل فکری ادامه پیدا کرد تا رشته امور به دست فلوپتین (۲۴۰ م) رسید.

۱. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۵.

۲. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۲.

۳. همان، ص ۶۱.

۴. همان، ص ۶۱-۶۲.

پایه و اساس نظریات فلوطین و فلسفه نوافلاطونی مبتنی بر وحدت وجود است.^۱

«او حقیقت نخستین را واحد می‌داند و احدیت را منشأ کل هستی می‌شمارد. تمام موجودات تراوش و فیضانی از همان مبدأ نخستین و مصدر کل هستند و غایت وجود هم بازگشت به سوی همان مبدأ است که در قوس نزول، عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس قعود به حس و تعقل و اشراق و کشف و شهود نائل می‌شود».^۲

فلوطین برای تبیین رابطه احد با کثرات، به واسطه متوسل می‌شود. او عقل و روح (نفس) را در میان احد و جهان محسوس، واسطه قرار می‌دهد.^۳

فلوطین می‌گوید:

«او در همه جا هست و در هیچ جا نیست... اگر او در هیچ جا نیست، پس از هیچ جا چیزی بر او افزوده نمی‌شود و اگر همه جا هست، پس با تمام بزرگی خود در همه جا هست و از این و همه جا، خود اوست».^۴

از منظر فلوطین، واحد، یگانه‌ای است که از هرگونه کثرتی به دور است و موضوع، محمول مثبت یا منفی قرار نمی‌گیرد و فراتر از همه موجودات است و اگر به او اوصافی چون واحد یا خیر را نسبت دهند، تسامح و مجاز خواهد بود. برخی از ویژگی‌های احد عبارت‌اند از: وحدت غیر عددی،^۵ فوق هستی بودن،^۶ بساطت مطلق، عدم تناهی و اطلاق، تعالی و تنزیه، تجرد از زمان و مکان، توصیف ناپذیری، بیان ناپذیری،

۱. فارغ از مسئله وحدت وجود، مفهوم وحدت امری محوری در نظریات و آرای فلوطین به شمار می‌آید. هر مرحله از نظام تشکیکی فلوطین، به نحوی خصوصیتی وحدانی دارد. چینش، نظم و زیبایی جهان برخاسته از وحدت است. وحدت، مقوم تمام حقایق است و حتی بر وجود هم مقدم است؛ زیرا فلوطین، اولین اقنوم را که مبدأ سایر اقانیم و کثرات است، احد می‌داند که ناظر بر وحدت است. از منظر دیگر، چون کثرات عالم طبیعت را موجود نمی‌داند و آن‌ها را سایه حقیقت می‌داند که چیزی جز ربط به علت نیستند، می‌توان وحدت شخصی را استفاده کرد.

۲. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۵.

۳. فلوطین، نه‌گانه‌ها، انناد ۲، رساله ۹، فصل ۱.

۴. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ص ۱۰۶۶.

۵. فلوطین تصریح دارد که وحدت احد، وحدتی نیست که عددی باشد و در طول یا عرض موجودات واحد یا متعدد دیگر قرار بگیرد (فلوطین، نه‌گانه‌ها، انناد ۲، رساله ۲، فصل ۱۰).

۶. احد، خود وجود نیست و از همین روست که می‌تواند منشأ همه موجودات باشد. یکی از وجوه مهم اختلاف نظریه وحدت وجود فلوطین با دیدگاه عرفای مسلمان، همین ویژگی احد یعنی فراتر از وجود و هستی بودن «احد» است.

ادراک ناپذیری، مطلق و غیر متعین، حضور همه جایی احد، نامحدود بودن و...^۱ به عقیده وی، آنچه برتر و بر فراز عقل است، واحد می باشد. اعجوبه ای در نیافتنی که درباره اش حتی نمی توان گفت «هست»^۲ و گرنه صفتی را به او نسبت داده ایم.^۳

تنها همین ویژگی بساطتی که فلوطین برای احد برمی شمارد که بعدها با عنوان قاعده بسیط الحقیقه (بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها؛ موجود بسیط همه اشیاست و در عین حال هیچ یک از آنها نیست) از آن یاد شد، موجب شد که بسیاری از محققان، فلوطین را قائل به وحدت وجود معرفی کنند.^۴

حال که علم و معرفت به احد با تفکر و تعقل و حس و تجربه غیر ممکن است، تنها راه معرفت بدو، شهود می باشد؛ موضوعی که فلوطین در رساله پنجم از نه گانه ها به تفصیل از آن سخن می گوید. احد، حقیقتی بسیط است: «احد همه چیز است و هیچ یک از اشیا نیست، منشأ همه چیزهاست و لیکن عین همه نیست، در عین حال که همه چیز در او هست او خود منزله از همه آنهاست».^۵

رواقی گری نیز پرتأثیرترین شکل وحدت وجودی در جهان یونانی-رومی است و آن ها نیز بر این باور بودند که تنها یک وجود، موجود است و آن کوگوس (عقل) کیهانی یا روح جهانی است.^۶

وحدت وجود در عرفان چینی تائو

توشی هیکو ایژوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳م) محقق و شرق شناس ژاپنی معاصر است که مطالعات عمیقی در حوزه عرفان های تطبیقی داشت و مکاتب عرفانی در اسلام، چین و ژاپن را به خوبی شناخته بود و کتابی موسوم به عرفان و مکتب تائویسم از او به یادگار مانده

۱. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، ص ۴۰-۴۶.

۲. «به عقیده افلوطین، خدا را وجود نیز نمی توان گفت؛ زیرا خدا از وجود بالاتر است، در عین حال برای وصول به حق، باید به اشراق و شهود و سیروسلوک روحانی توسل جست»؛ نک: امین، سیدحسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ص ۱۱؛ فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۶۹.

۳. فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسین لطفی، ص ۷۰۵، ۷۲۸ و ۱۰۲۸ و ۱۰۸۶ و ۱۰۸۵.

۴. غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۲؛ فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ص ۸۶؛ بدوی، عبدالرحمن، فلوطین عند العرب، ص ۱۳۲ و ۱۹۶.

۵. فلوطین، نه گانه ها، ۵ و ۱.

۶. کاکانی، قاسم، خدا محوری، ص ۱۷.

است که مبانی نظری و خداشناسی عرفان ابن عربی را با مکتب عرفانی لائوتسه چینی یکسان می‌دانست.

او می‌گوید:

«اندیشه‌ای که در کتاب چانگ تزو مربوط به تائوئیسم وجود دارد، اگر به‌درستی مورد تحلیل و فهم قرار گیرد، همتای جالب چینی فلسفه وحدت وجود را - آن‌گونه که ابن عربی در اسلام عرضه کرد- در اختیار ما قرار خواهد داد».^۱

در جای دیگر می‌نویسد:

«در چشم کسی که "بیداری بزرگ" را تجربه کرده است، همه‌چیز واحد است. همه‌چیز خود حقیقت است، اگرچه در عین حال، این حقیقت فرید بر روی او چشم‌انداز رنگارنگی از اشیاء بی‌نهایت متنوع و گونه‌گون می‌گشاید که در گوهر ذات با هم متفاوت‌اند. و عالم هستی از انی حیث، عالم تعدد و تکثر است. این دو حیثیت با هم قابل جمع خواهند بود. اگر ما این اشیاء را اشکال عرضی و متنوع واحد مطلق انگاریم». وحدت وجودی که این‌گونه فهمیده می‌شود، محور فلسفه لائوتزو و چانگ تزو را تشکیل می‌دهد.^۲

در عرفان چینی هم در مکتب چانگ تزو و هم لائوتزو، گفته می‌شود که تائو (طریقت) وجود مطلق است که در سرتاسر جهان تجلی کرده است و به‌طور دائم خود را در صور کثیر و متعدد عالم متجلی و ظاهر می‌کند.^۳

همان‌طور که ابن عربی برای تبیین کیفیت تجلی و بسط ظهور الهی، از واژه نفَس رحمانی یاد می‌کند، در عرفان چینی هم تعبیر مشابهی یعنی «باد» به کار گرفته می‌شود. ایزوتسو می‌گوید:

«باد جهانی» نماد وجود، یا حق در جنبه فراگیر خود است و سوراخ‌های

۱. ایزوتسو، توشی‌هیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۳۰۰.

۲. همان، ص ۳۳۰.

۳. ایزوتسو، توشی‌هیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۳۵۶ و ۳۵۹ و ۳۶۲.

خالی درختان، نماد ذوات هستند».^۱

در عرفان چینی، علاوه بر سخن گفتن از وحدت متعالی اشیا، از سراب و عدمی بودن کثرات هم یاد شده است. ایزوتسو می نویسد:

«آن اندیشه اصلی که نقطه آغازین تفکر وجودی ابن عربی را شکل می دهد از یک طرف مبین آن است که جهان، آن گونه که ما آن را تحت شرایط عادی تجربه می کنیم، چیزی جز وهم، ظاهر و غیر حقیقت نیست».^۲

وحدت وجود در ادیان هند باستان

مکاتب مختلف آیین هندو غالباً شرک آلود و مبتنی بر چندخدایی (polytheism) است؛ اما در عین حال، انگاره وحدت وجود در متونی که صبغه های عرفانی بیشتری دارد مثل بخش آخر کتاب وداها (ریگ ودا) Rig-Veda قابل ردیابی است.^۳ در وداها آمده است:

«هستی یکی است و شعرا آن را بسیار گویند».^۴

همچنین در کتاب های مقدس این آیین موسوم به اوپانیشادها Upanisade^۵ که پیوست کتب وداها و متأخرترین جز آن است نیز تفکر وحدت گرا، نمود بیشتری دارد.^۶ در اوپانیشادها نیز وحدت وجود، تقریرهای مختلفی دارد؛ اما در بطن همه آنها این عقیده

۱. همان، ص ۳۹۲.

۲. همان، ص ۳۱.

۳. البته در کتاب های وداها بیش از دو هزار نوع خدا یافت می شود. خدای وداها جنگ دارند و دزدی و خیانت و ازدواج و .. یعنی تمام امور و فعالیت هایی که انسان های معمولی در زندگی روزمره دارند و به این رفتارها شروتی می گویند. در آیین هندوها خدایان شکل بشر را دارند. هر خدایی یک حوزه فعالیت دارد: یکی رزق، یکی جنگ، یکی باران و.. خداهای آنان همه کاره نیستند. هر کدامشان الهه یک کار خاصی هستند؛ بنابراین هرکس در هر موضوعی که نیاز دارد به معبد خاص آن موضوع مراجعه می کند؛ بنابراین خدای یگانه یا Monotheism وجود ندارد و به جای آن Polytheism یا چندگانه پرستی در بین آنان رایج است.

۴. شایگان، داریوش، ادیان و مکاتب فلسفی هند، ص ۱۰۷ و ۳۱۲ و ۳۳۳.

۵. اوپانیشادها قسمت آخر وداها هستند و به همین علت ودانتا یا پایان وداها خوانده می شوند.

۶. «اوپانیشادها در حقیقت مغز و هسته تعلیمات ودایی به شمار می آیند. با این وصف، از همان دوران پیشین (اوپانیشادها) در ردیف نوشته های خاص تمثیلی درآمدند که به شیوه رمزی، طریق معرفت و راه نجات را در مقابل راه کردار و طریق انجام دادن مراسم عبادی که از رساله های براهماناها الهام می گرفت، عرضه می داشتند» (رضایی، عبدالعظیم، تاریخ ادیان جهان، ص ۲۰۵).

۷. ابوریحان بیرونی، تحقق مآللهند، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۲۰.

بارز دیده می‌شود که «موجودات محدود این جهان، تجلیات و ظهور آن برهمن مطلق هستند و هیچ موجودی جدای از او نیست».^۱

هند شش مکتب بزرگ فلسفی با گرایش‌های مختلف دارد که نظریه همه خدایی یا Pantheism با تقریرهای مختلفی در برخی از این مکاتب یافت می‌شود.^۲ از میان این مکاتب و انظار، مکتب ودانتا vaedanta حاوی تعلیمات عرفانی وداها بوده و به‌ویژه نحله ادویتا ودانتا Advita (ودانتای وحدت‌گرا)^۳ تقریری که از پانتئیسم ارائه می‌دهد، بیشترین شباهت و نزدیکی را به مباحث وحدت وجود و موجود Panentheism یا پانن تئیسم در تصوف اسلامی دارد. محور مکتب ودانتا نیز کتابی به نام برهماسوترا Brahmasutra است^۴ که شرح و تفسیر شانکارا Adi Śankara (۷۸۸-۸۲۰ م) بر این کتاب، آشکارا از نظریه وحدت شخصی وجود سخن گفته است؛ از این‌رو برخی از عرفان‌پژوهان، شانکارا را به‌مثابه شخصیت محیی‌الدین ابن عربی در آیین هندو می‌دانند.^۵

والتر استیس می‌گوید:

«اوپانیشادها، که فلسفه‌های بعدی نظیر شانکارا و رامانوجا عمدتاً مبتنی بر آن است، زبانی دارد که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود، قائل به یکسانی و یگانگی خدا و جهان است».^۶

1. H.P.Owen, op.cit, p. 67.

۲. مکتب فلسفی در هند به معنای مرسوم عقل‌گرایی و برهان و استدلال‌محوری نیست، بلکه فلسفه به معنای حکمت و نظام فکری است که عمدتاً مبتنی بر اشراق و شهود است.

3. Non-duality.

۴. درباره مؤلف این کتاب اتفاق‌نظری وجود ندارد. ظاهراً مؤلف این کتاب یک شخصیت تاریخی نیست و آن را به یک شخصیت اسطوره‌ای نسبت می‌دهند. تاریخ تألیف آن را نیز مختلف بیان می‌کنند؛ ۵ قرن قبل از میلاد. قرن سوم میلادی و دو قرن از میلاد. آنچه مسلم است این است که مکتب ودانتا متأخرترین مکتب ودانی است؛ زیرا بخشی از سایر آثار ودانی و مصطلحات و تعابیرشان در آن موجود است.

۵. تفسیرهایی که شارحان مکتب ودانتا از رابطه آتمن و برهمن بیان کرده‌اند، بسیار متفاوت است. ازطرف شارحانی همچون شانکارا Shankara، رامانوجا Ramanujan، مادهوا Madhvacharya، والابها Vallabha، نیم‌بارکا Nimbarka و بسیاری دیگر به خود دیده است. برخی مانند مادهوا معتقدند: نفس و خدا دارای دو ماهیت کاملاً جدا و مستقل هستند. این دیدگاه را «دوگانه انگاری» (ثنویت) برخی دیگر مانند شانکارا این دورا مطلقاً یکی دانسته، خدا را عین نفس می‌دانند. این دیدگاه را «وحدت انگاری» می‌نامند. بعضی دیگر مانند رامانوجا، که او نیز متأخر از شانکاراست، بر این باورند که رابطه نفس با خدا مانند رابطه جزء و کل است. شاید بتوان این دیدگاه را با کمی مسامحه، وحدت‌انگاری مُکَیَّف نامید.

۶. و.ت، استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۱۵.

شانکارا در بیان تماثل و تعابیر وحدت وجود نیز با ابن عربی هم‌صداست. تمثیل معروف ابن عربی و دیگر عارفان مسلمان، آب دریا و موج و قطره یا گل و کوزه است و شانکارا نیز همین موارد را به کار می‌برد و می‌گوید:

«همچنان دریا که در نفس خود کلیتی واحد است، به سبب کف و امواج، ظاهری متغیر دارد، همچنان که گل در نفس خود کلیتی واحد است، در اشکال کوزه‌ها و گلدان‌هایی که از آن ساخته می‌شود، کثیر به نظر می‌رسد. برهمن نیز احدی بدون دوم است، به سبب نیروهای نامحدود خود، متنوع و متکثر به نظر می‌رسد».^۱

در فلسفه ودانتا با تفسیر شانکارا، پذیرفته‌اند که اصل واحد و جوهر ثابتی در ورای ظواهر ناپایدار دنیا وجود دارد که از آن با عبارت‌هایی چون «آتمان»، «جیوا» و «پوروша» یاد می‌کنند. این اصل واحد فراگیر که ذاتاً پاک و بی‌آلایش است با پرده اوهام و خیال (Maya) و نادانی (avidva) فراگیر، تاریک و کدر گشته و آن حقیقت واحد را در پس هزاران پرده لطیف و کثیف پنهان نکرده است.^۲ تاروپود عالم از رشته تعینات عینی و ذهنی، بافته شده است و آن را با عبارت‌های مختلف، چون پراکرتیتی و مایا نام نهاده‌اند.^۳ سالک باید با ریاضت و تزکیه نفس، تلاش کند که این اوهام و جهالت را کنار زده و سریان خدای واحد برهمن در تمام عالم را شهود کند. و خود نیز به آن پیوندد و به مرحله‌ای که در او پانیشاد آمده است:

«چون انسان غیر از او چیزی نبیند، نشنود و نداند آن حقیقت و برهمن است».^۴

وحدت وجود در دین مسیحیت

توحید مسیحیت مبتنی بر تثلیث (الوهیت پدر، پسر و روح القدس) است و این تثلیث

۱. شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۶۱.

۲. انسان جزء و ذره‌ای از کلی است که در آرزوی پیوند با آن است و آن کل نیز جدای از خود او نیست. خدای هندیان «درونی» است و هستی جهان «توهمی» بیش نیست. آنچه از شارحان این مکاتب به دست آمده این است که خدا و نفس انسان وارسته، یکی هستند و جهان مادی به وسیله قدرت خلاقه خدا نمود پیدا کرده و استقلال و هستی او، توهمی بیش نیست.

۳. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۶۷۵-۶۶۸.

۴. شایگان، داریوش، ادیان و مکاتب فلسفی هند، ج ۲، ص ۸۵۲.

و تجسد الوهیت، در سنت رسمی این دین بر محور نظریه اتحاد و حلول قابل تبیین است (اگرچه مسیحیان از پذیرش حلول سر باز می‌زنند).

از نظر مسیحیان، انسانی که ذاتاً گناهکار است، بدون واسطه نمی‌تواند به لقای خدای پدر برسد و مسیح و ماجرای فدیة شدن او نقش همین میانجی و رابط را دارد. البته آن‌ها مسیح را نیز خدای متجسد می‌دانند، لذا حیات نفس انسان در مسیح و تلاش برای غرق شدن در او، به نوعی فناء فی الله را باز می‌کند.^۱

در حوزه عرفان مسیحیت اما به دلیل پیوند عمیق مفاهیم فلسفه نوافلاطونی با تعبیر اتحادانگاران کتاب مقدس، برخی از الهیدانات برجسته سخن از وحدت نفس یا جهان با خدا را به میان آوردند. فلاسفه‌ای چون آنلسم، آلبرت کیبر و آکویناس با توسعه مفاهیم فلسفی و تنقیح اصولی مانند قاعده بسیط الحقیقة و با تحلیل اصل علیت، راه را بر به‌کارگیری هرچه بیشتر تعبیر وحدت‌انگاران عرفانی باز کردند. آکویناس می‌گوید:

«خدا در همه چیز هست، نه اینکه واقعاً جزء ذات آن‌ها باشد و نه آنکه عارض آن‌ها... چون خدا عین وجود است... مادامی که شئی وجود دارد، خدا در آن حضور دارد».^۲

«خدا با ذات خویش در همه چیز هست؛ زیرا او علت همه چیز است و چنان‌که گفتیم علت در معلول حاضر است».^۳

تا اینکه مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷م) با تبجری که در علم فلسفه داشت، نظریه وحدت و موجود را در تبیین خداشناسی مسیحیت مطرح کرد و سعی داشت معضل تبیین تثلیث را با این نظریه رفع کند، بلکه در واقع با این وحدت‌گرایی، از تثلیث عبور کند. همان‌طور که خود می‌گوید:

۱. استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ص ۱۱۲؛ مک‌گین، برنارد، درباره عرفان مسیحی، ص ۱۲۶؛ کاکانی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و اکهارت، ص ۴۲۵.

2. Thomas Aquinas, the summa theologize, vol. 1, translated by father of the English Domicican Province, 19th Printing, The University of Chicago, 1971, p: 35 (1.8.1).

3. Ibid, p: 34 (1.8.1).

«تنها در جذبه است که می توانم دریافتم که با خدا وحدت دارم، یعنی با ذات الهی که فوق خدایی است که علت موجوده اشیاء می باشد. در این جذبات است که از تثلیث گذشته و به ذات می رسم»^۱.

از همین روست که در مطالعات تطبیقی، اکهارت در مسیحیت، شانکره در عرفان هندو و ابن عربی در عرفان اسلامی با همدیگر مقایسه شده اند؛ زیرا انظار آن ها در خداشناسی به حدی شباهت دارد که تحت نظر یکسانی به آن اشاره می شود.

اکهارت بارها این تعبیر را به کار برده است که «خدا وجود همه مخلوقات است». در تفسیر آیه: «اسرائیل بشنو، یهوه خدای ما یهوه واحد است» (تثنیه: ۶/۴) می نویسد: خدای احد هست؛ یعنی او واحد وجود است، به این معنا که ماهیتش عین وجود و وجودش محض است و در نتیجه او وجود همه اشیاست. به تعبیر دیگر، خدا نامحدود است و نامحدود جا برای موجود دیگر نمی گذارد. از طرفی ما به وجود جهان معتقدیم، در نتیجه باید گفت: او وجود همه مخلوقات است. خدا در بساطتش نامتناهی و در عدم تناهیش بسیط است.

فارغ از حوزه های عرفانی، در بخش حکمت و فلسفه مسیحیت نیز فلاسفه بزرگ مسیحی، تقریرها و تبیین های مختلفی از نظریه وحدت وجود اظهار کرده اند که شاید برجسته ترین آن ها در این موضوع، باروخ اسپینوزا (م ۱۶۷۷م) فیلسوف یهودی عصر روشنگری باشد. اسپینوزا هستی شناختی خود را بر مفهوم جوهر بنا کرده بود و می گفت:

«موجودات عالم یا «جوهر» هستند یا «حالت». جوهر، قائم بالذات یا همان وجود است که بساطت داشته و این بساطت و عدم تناهی، سبب شده است که هیچ جوهری غیر او وجود نداشته باشد و در اندیشه او جوهر همان خدای واحد و واجب الوجود است؛ اما حالات، همان اشیا جزئی اند که در وجود و تصور، وابسته به جوهر هستند که همان ماسوی الله هستند»^۲.

۱. کاکانی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، ص ۵۰.

۲. شریعتی، فهیمه، «وحدت وجود در فلسفه اسپینوزا با نگاه به فلسفه وجودی صدر»، خردنامه، ش ۵۱، ص ۸۱-۹۰.

وحدت وجود در دین یهود

عرفان یهود سه مکتب مهم عرفانی به نام مرکبه، کابالا و حسیدیسیم دارد. تقریری که مکاتب سه‌گانه عرفانی یهود از توحید ارائه می‌دهند، یکسان نیست و از آنجایی که عرفای یهود در طول تاریخ، کمتر به تنقیح و تبیین مبانی نظری خداشناسی خود پرداخته‌اند، به‌سختی می‌توان این موارد را از همدیگر بازشناخت؛ با این حال با کمی تسامح می‌توان گفت: عرفان مرکبه، وحدت شهود را ترویج می‌دهد و عرفان کابالا یا قبالا وحدت وجود را تأیید می‌کند و عارفان حسیدیسیم به حلول و اتحاد و بعضاً وحدت شهود تمایل دارند. یکی از محققان درباره توحید قبالاییان می‌گوید:

«در قبالا ... عارف وظیفه دارد با طهارت باطنی و با استفاده از کشف و الهام و شهود قلبی از ظواهر دین به باطن و اسرار حقایق دینی و الهی پی ببرد و سیر و سفری است از خاک به سوی افلاک که هستی را به یک اصل برمی‌گرداند و جزء را در کل ذوب می‌کند و به اتحاد و فنا بقا می‌انجامد».^۱

از میان مکاتب مختلف کابالا نیز مکتب قبالای نبوی به نمایندگی ابراهیم ابوالعافیه، بیشترین و صریح‌ترین عبارات را درباره فناء فی الله و خداگونه شدن انسان و بحث وحدت بیان کرده است.^۲ او به تأسی از صوفیان مسلمان، معرفت خدا را شهودی می‌دانست و آن را نیز در درون و باطن انسان جست‌وجو می‌کرد و می‌گفت: انسان با عزلت و ریاضت و سلوک می‌تواند به اتحاد با خدا دست یابد.^۳

در مکتب حسیدیسیم نیز ردپای وحدت‌گرایی پررنگ است. آن‌ها نیایشی موسوم به «دعای وحدت» دارند که پیروان یهودا حاسید آن را سرودند و به نیایش رسمی کنیسه الصاق کردند و چنین می‌خوانند:

۱. افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، «عرفان یهودی»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۴۰.
 ۲. اسپنسر، سیدنی، عرفان در ادیان جهان، ص ۲۴۱.
 ۳. افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، «عرفان یهودی»، فصلنامه تخصصی عرفان، ش ۱۷، ص ۳۶.

«همه چیز در توست و تو در همه چیز هستی، تو همه چیز را پر کرده‌ای و تو همه چیز را احاطه کرده‌ای».^۱

هدف عارف یهودی، وحدت با خداوند است؛ اما این وحدت فقط در آخرت به طور کامل محقق می‌شود. در زندگی دنیوی صرفاً می‌توان از طریق جذب به تجاری کوتاه مدت از وحدت عرفانی با خدا دست پیدا کرد که این وحدت را «دوقوت»^۲ می‌نامند. دوقوت مفهومی است که اولین بار، ابراهیم بن عزرا در اواسط قرن دوازدهم آن را بیان کرد. دوقوت، بر نزدیک شدن انسان به خداوند و پیوستن او به مبدأ آفرینش تأکید دارد و تصریح می‌کند که وقتی جزء، کل را می‌شناسد و با آن یکی می‌شود، قادر به خلق شده و جاودان می‌شود. ابراهیم ابوالعافیه درباره هدف نهایی عرفان قبالا می‌گوید:

«هدفش رها ساختن نفس و گشودن گرهایی است که فرد را مقید می‌سازد... تمام توانایی‌های باطنی انسان در ابدان جسمانی وی محصور شده‌اند، ولی جدا می‌شوند. زمانی که گره‌های آن‌ها گشوده شود، به اصل خویش که واحدی بی ثنویت و فاقد هرگونه کثرت و تعدد است، باز می‌گردند».^۳

نتیجه

با کنار گذاشتن مناقشاتی که برخی فلاسفه در تبیین برخی تقریرهای دشوار «وحدت وجود و موجود» یا «وحدت شخصی وجود» مطرح کرده‌اند، می‌توان گفت که اصل قول به «وحدت گرایی» یا «اتحاد و عینیت خالق و مخلوق» در خداشناسی مکاتب عرفانی و ادیان باستانی رواج بسیاری دارد. تقریر کیفیت وحدت خالق و مخلوق در میان صوفیان مسلمان مبتنی بر آموزه «وحدت شخصی وجود» است و همین آموزه را می‌توان در تجارب عرفانی و مکاشفات و آموزه‌های توحیدی عرفای غیرمسلمان و ادیان شرق آسیا و یونان باستان و حتی عرفان‌های دین یهود و مسیحیت دنبال کرد. اگرچه عالمان و حافظان رسمی

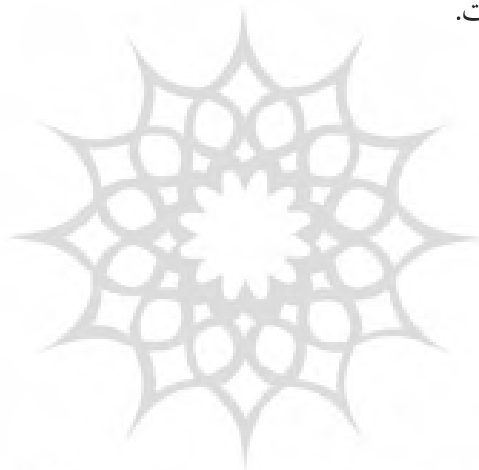
۱. اسپنسر، سیدنی، عرفان در ادیان جهان، ص ۲۳۵.

۲.

دوقوت یعنی «پیوستن به خدا» و ملازمت با او و دل‌سپردگی. مسئله مهم حالات دورنی فرد، نیت او و خدمت و عبادت با ذوق و شوق برای خداست و این به معنای دوقوت یا اخلاص و سرسپردگی است.

۳. شولم، گرشوم، جریانات بزرگ در عرفان یهود، ص ۲۳۵.

ادیان، به‌ویژه در سه دین ابراهیمی (یهود و مسیحیت و اسلام) همواره با وحدت‌گرایان و اتحادیه (باورمندان به اتحاد حق با هستی) مقابله کرده و این نظر را کفر و الحاد می‌خواندند و از ماستر اکهارت و اسپینوزا تا ابراهیم ابوالعافیه و سپس ابن‌عربی را به‌دلیل تفوه به این قول استنطاق و حتی تکفیر کرده‌اند؛ اما این مخالفت، به نابودی کامل این دیدگاه نینجامیده است و همچنان به‌عنوان یک دیدگاه در خداشناسی عرفانی مطرح است. این پژوهش گام نخست در کاوش راجع به ریشه‌های نظریه وحدت وجود در میان ادیان و مکاتب غیراسلامی بود و توانست رگه‌هایی از این آموزه را در عبارات عرفان‌های غیراسلامی و مکاتب دیگر پیدا کند و گام بعدی در این زمینه، تبیین دقیق‌تر خداشناسی وحدت‌گرای این مکاتب و مقایسه آن با رایج‌ترین تقریر از نظریه وحدت شخصی وجود در میان صوفیان مسلمان است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- (۱) فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۷ش) سیر حکمت در اروپا، چاپ چهارم: زوار، تهران.
- (۲) ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، (۱۹۴۶م)، چاپ اول: نشر دار احیاء الکتب العربیه، قاهره.
- (۳) _____، الفتوحات المکیه، چاپ اول: دار الصادر، بیروت، بی‌تا.
- (۴) ابن‌منور، محمد، أسرار التوحید فی مقامات أبی‌سعید، چاپ اول: الیاس میرزا بوراغانسکی، سن‌پترزبورگ.
- (۵) افلاکی، احمد، مناقب العارفین، چاپ اول: آنکارا، بی‌تا.
- (۶) استیس، والتر، (۱۳۸۹ش)، عرفان و فلسفه، چاپ هفتم: سروش، تهران.
- (۷) اسپنسر، سیدنی، (۱۳۹۹ش)، عرفان در ادیان جهان، چاپ اول: هرمس، تهران.
- (۸) بیرونی، محمد بن احمد ابوریحان، (۱۳۹۸ش)، تحقیق ماللهند. چاپ اول: سورا، تهران.
- (۹) بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴ش)، شرح شطحیات، چاپ سوم: انتشارات طهوری، تهران.
- (۱۰) _____، (۱۴۲۶ق)، مشرب الارواح، چاپ اول: نشر دار الکتب العلمیه، بیروت.
- (۱۱) اسپینوزا، باروخ، (۱۳۷۶ش)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ سوم: مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- (۱۲) فروغی، محمدعلی، (۱۳۶۷ش)، سیر حکمت در اروپا. چاپ چهارم: زوار، تهران.
- (۱۳) کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۱ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به فرهنگ و آموزش عالی، چاپ داورپناه.
- (۱۴) فلوپین، (۱۳۹۰ش)، دوره آثار فلوپین "تاسوعات": انشادهای اول و دوم و سوم و چهارم، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، خوارزمی، چاپ دوم.
- (۱۵) رحیمیان، سعید، (۱۳۸۱ش)، فیض و فاعلیت وجودی: از فلوپین تا صدرالمتالهین، چاپ اول: بوستان کتاب، قم.
- (۱۶) بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، اثولوجیا، افلوپین عند العرب، بیدار، قم.
- (۱۷) غنی، قاسم، (۱۳۸۹ش)، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ اول: زوار، بی‌جا.
- (۱۸) کاکائی، قاسم، (۱۳۸۳ش)، خدامحوری، چاپ دوم: حکمت، تهران.
- (۱۹) _____، (۱۳۹۱ش)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چاپ پنجم: هرمس، تهران.
- (۲۰) شایگان، داریوش، (۱۳۹۳ش)، ادیان و مکاتب فلسفی هند، چاپ اول: فرزانه روز، تهران.
- (۲۱) صبائی، محمد، (۱۳۹۷ش)، درباره عرفان مسیحی: مقالاتی از برنارد مکیگین و دیگران، چاپ اول: ققنوس، تهران.

- (۲۲) شولم، گرشوم، (۱۳۸۹ش)، ترجمه فریدالدین رادمهر، چاپ دوم: نیلوفر، تهران.
- (۲۳) ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۹۴ش) صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، روزنه، تهران.
- مقالات:
- (۲۴) حسینی شاهرودی، سید مرتضی، الهیات و حقوق دانشگاه رضوی (آموزه‌های فلسفه اسلامی)، سال هشتم پاییز ۱۳۸۷ ش ۷ (پیاپی ۲۹).
- (۲۵) بهارنژاد، زکریا، خردنامه صدرا، ش ۵۷، پاییز ۱۳۸۸.
- (۲۶) خواص، امیر، معرفت ادیان، ۵ ش ۳ (پیاپی ۳۱)، سال هشتم، تابستان ۱۳۹۶.
- (۲۷) افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، (۱۳۸۷ش)، «عرفان یهودی»، فصلنامه تخصصی عرفان، ش ۱۷، سال پنجم، پاییز.

- 28) Kelley, C.F (2009) Meister Eckhart on Divine Knowledge, Dharmacafe, California.
- 29) Maurer, A. (1982) medieval philosophy, second edition, pontifical institute of medieval studies.
- 30) Shah-Kazemi, Reza (2006) Paths to Transcendence, World Wisdom.
- 31) [۱۹] Stiver, Dan, R (1996) Religious Language, Blackwell.
- 32) Owen, H. P. concepts of Deity, London, Macmilan, 1971.