

تاریخ وصول: ۸۶/۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۱/۲۰

«وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛

مفهوم‌شناسی و پیشینه آن»

دکتر حمید محمودیان^۱

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

چکیده مقاله:

یکی از مباحث کلیدی در عرفان اسلامی، بحث وحدت وجود و وحدت شهود است. همواره بین پژوهشگران حوزه عرفان این نزاع مطرح بوده که آیا آن دو واقعاً دو مفهوم مجزاً هستند و یا دو عنوان برای یک مفهومند و نزاع و مشاجره بین مدافعان آن دولفظی است. هیمنه و جایگاه سترگ محی‌الدین ابن عربی باعث شد که تئوری «وحدت وجود» وی تا مدت‌ها بلامنازع باشد به گونه‌ای که اکثریت عارفان پس از او بیشتر به تبیین نظریه او می‌پردازند تا ارائه نظریه‌ای جدید. در این میان جسارت شیخ علاءالدوله سمنانی و طرح نظریه وحدت شهود قابل تأمل است. در این مقاله ابتدا به مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی در زمینه تحقیق پرداخته می‌شود و پس از روشن شدن مفاهیم، پیشینه نزاع ارائه می‌گردد.

کلید واژه‌ها:

وحدت وجود، وحدت شهود، تباین وجود، وحدت سنجی وجود، پانثیسم، پانتئیسم.

پیشگفتار

مفهوم‌شناسی وحدت وجود و وحدت شهود

برای فهم دقیق وحدت وجود ابتدا نظریات رقیب و بعضاً بدیل آن را مطرح کرده، سپس به تعریفی جامع درباره وحدت وجود می‌پردازیم و پس از آن وحدت شهود را بیان می‌کنیم.

تباین وجود (کثرت وجود و موجود)

فلاسفه مشاء و متکلمان قائل به کثرت موجودات و تفاوت سنخی و ساختاری وجود اشیاء با وجود واجب تعالی هستند. آنان قائلند که خارج ظرف کثرت حقیقی و ذهن ظرف وحدت انتزاعی (مفهوم وجود) است.^۱ نظریه تباین و کثرت موجودات نظریه‌ایست که ابتدا برای هر کس تنها نظریه قابل قبول جلوه می‌کند، حکما می‌گویند مردم عوام به حسب نظر عامیانه خویش این نظریه را انتخاب می‌کنند. این نظریه را معمولاً به حکمای مشاء و اتباع ارسطو نسبت می‌دهند ولی از آنجا که این مسئله به این صورت در نزد حکمای پیشین مطرح نبوده و بعد از پیدایش نظریه عرفا به این صورت پیدا شده، نمی‌توان دسته‌ای را مدافع این نظریه معرفی کرد. در کلمات ابن سینا که رئیس‌المشائین لقب یافته جمله‌هایی یافت می‌شود که درست مخالف این نظریه است.^۲

وحدت سنخی (تشکیکی) وجود (کثرت وجود و موجود و وحدت وجود و موجود)

نظرگاه رسمی حکمت متعالیه که براساس آن هرچند به کثرت در افراد وجود قائل است اما به کثرت در سنخ وجود قائل نیست و همه موجودات را سنخاً واحد می‌داند، موجودات را اعم

۱- مبانی عرفان نظری، ص ۱۱۳.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳-۱، ص ۳۸۹.

از واجب و ممکن درجات تشکیکی یک حقیقت می‌داند و به نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت (هر دو به نحو حقیقی) اعتقاد دارد.^۱ مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی و اصیل است حقیقت واحد است ولی دارای درجات و مراتب مختلفه است ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می‌شود، گزاف و بلاجهت نیست بلکه از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود. این وجودات متباینات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند.^۲ فیلسوفان برای تبیین این نظریه بیشتر از مراتب اعداد، نور قوی و ضعیف و حرکت کند و تند استفاده می‌کنند.^۳

ذوق التأله

این قول که از سوی علامه دوانی فیلسوف قرن نهم مطرح شده و رواج چندانی نیافته، بر این مبتنی است که وجود منحصر در حق است اما موجود بودن منحصر به او نیست و موجود بودن اشیاء صرفاً به معنای انتساب مجازی به وجود است. دوانی به وحدت و وجود در یک سمت (واجب) و کثرت و موجودیت در سمت دیگر (ممکن) اعتقاد دارد.^۴ این گروه معتقد هستند که حقیقت وجود، وحدت محضر دارد و هیچ‌گونه کثرتی در آن یافت نمی‌شود. این حقیقت واحد، همان وجود حق - تبارک و تعالی - است اما ماهیات متباینه که آنها را موجود می‌دانیم نه این است که واقعاً دارای وجود باشند بلکه تنها به آن انتساب دارند.^۵

وحدت وجود و موجود و نفی کثرت

این قول سخن گروهی از اهل تصوف است که کثرات را سراب و باطل و از اساس نفی کرده‌اند و هیچ نحو حقیقت وجودی یا ظهوری برای کثرات قائل نیستند. صدرالمتهلین این قول را به جهله صوفیه (در مقابل محققان صوفیه) نسبت می‌دهد.^۶ این قول شبیه است به نظریه

۱- مبانی عرفان نظری، ص ۱۱۳.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳-۱، ص ۳۹.

۳- ر.ک: همان، ص ۳۹۲.

۴- مبانی عرفان نظری، ص ۱۱۳.

۵- وحدت وجود، ص ۹۰.

۶- مبانی عرفان نظری، ص ۱۱۴.

شنکره در مکتب ودانته که عالم را مایا می‌داند، قائلان این نظریه کثرات و جلوات را کاملاً وهمی و پنداری و اعتباری می‌دانند و از این جهت درست هم رأی سوفیست‌ها هستند چنانکه اگر بشود عنوان آنها (سوفیست‌ها) را با توحید اینها جمع بست، می‌شود آنها را سوفسطائیان موحد نامید.^۱

همه خدایی (پانتئیسم)^۲

همه خداگرایان عالم و خدا را دو حقیقت اتحاد یافته در یک حقیقت می‌دانند یا خدا را حاضر جمع موجودات عالم و یا خداوند را منتشر و حلول یافته در ارکان و اجزاء جهان.^۳ به گفته پروفیسور ولف وحدت وجود نظریه ایست که رابطه بین خدا و جهان را یکسانی و این همانی می‌داند بنابراین وحدت وجود در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست. اسپینوزا از مدافعان مشهور این نظریه است.^۴

وحدت شخصی وجود^۵

وحدت وجود در این تعریف به معنی انحصار وجود در واحد و در عین حال نوعی وحدت در کثرت و کثرت در عین وحدت است اما نه بدان سان که در موضع رسمی حکمت متعالیه، وحدت به سنخ وجود بازگردد و کثرت به درجات و افراد وجود، بلکه حقیقتی واحد یعنی اعلی درجه وجود که تنها درجه وجود نیز هست در ظاهر و نمودهای کثیر جلوه دارد. پس کثرات سراب و باطل نما نیستند، بلکه حق نمایند و ملاک اصالت و حقیقت آنها نیز تنها به نمود بودن آنهاست. البته حق در مقام ذات و غیب هویت خود همچنان ناشناخته و نامتجلی باقی می‌ماند؛ اما حق در مقام تجلی خویش با اشیاء و کثرات و ساری در آنهاست. این سریان همچون سریان آب در گیاه یا خون در بدن و مانند آن نیست تا حلول لازم آید و عالم فقط به منزله صورت بازتاب یافته در آینه است که حق را نشان می‌دهد اما خود حق نیست. بر این

۱- وحدت وجود، ص ۵۶.

2- Pantheism

۳- همان جا.

۴- عرفان و فلسفه، ص ۲۱۴.

۵- مبانی عرفان نظری، ص ۱۱۵-۶.

اساس از آن جا که کثرات تجلیات و مظاهر حق هستند باطل و پندار نیستند، هر چند اگر فی نفسه بدانها نظر شود جز پندار نخواهند بود و اگر به عنوان آیت و مرآت و آینه ملاحظه شوند، حق نما هستند. در این نظرگاه اساساً وحدت و وجود دایره مدار یکدیگرند وحدت وصف وجود است و وجود قرین وحدت.^۱ ابن عربی در این باره می‌گوید: «هرگاه به وجود به صورت تفصیلی و کلی نظر افکنی درمی‌یابی که وحدت قرین و همراه همیشگی اوست».^۲

بعضی از چنین وحدتی با عنوان «وحدت حقه حقیقیه» یاد می‌کنند.^۳ این نظریه خاص عرفاست که «وجود واحد من جمیع الجهات است» بسیط مطلق است هیچ کثرتی در او نیست نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف. حقیقت وجود منحصرأً واحد است و آن خداست، وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هر چه هست وجود نیست نمود است و ظهور است.^۴

ملاصدرا ابتدا قائل به وحدت تشکیکی وجود بود و وجود را صاحب مراتب می‌دانست ولی بعداً به وحدت شخصی وجود معتقد شد.^۵

بنابراین وحدت وجود در برابر نظریه تباین وجود، اساساً به کثرت در امر واقع دلالت ندارد؛ نه ماهیات را حقیقی می‌داند «اصالت ماهیت» تا کثرت آنها را کثرتی رخ داده در واقعیت بداند و نه به کثرت در افراد و انواع «تباین» و حتی درجات وجود «تشکیک» اعتقاد دارد نه مانند همه خدایان «پانئیسیتها» منکر مقام ذات به عنوان امری متعالی از عالم است و نه مانند قائلان به حلول و اتحاد به دوگانگی در وجود اقرار دارد.^۶

پس سریان خدای متعال در موجودات، سریان و ظهور فعلی است و آنچه از او متحد با اشیاء است فیض مقدس است که از آن به وجود مطلق یا وجود منسبط یاد می‌کنند و آن را اشراقی از ذات متعالی محسوب می‌دارند و تفاوت آن را با وجودات خاصه، به اطلاق و

۱- مبانی عرفان نظری، ص ۶-۱۱۵.

۲- الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۳.

۳- وحدت وجود، ص ۷۸.

۴- تماشاگاه راز، ص ۱۱۲.

۵- رک: همان، ص ۳-۱۱۲ و نیز تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد التریکه، جوادی آملی، عبدالله، ص ۳۷.

۶- مبانی عرفان نظری، ص ۷-۱۱۶.

تقید می‌دانند آنان معتقدند که از این پس، این حقیقت یگانه، به حکم «کنت کنزاً مخفياً فاحبیت ان اعرف» تجلیات و ظهوراتی می‌کند که منشاء پیدایش کثرات علمی و عینی است.^۱

پس اگر ماسوی الله را اعتباری قلمداد می‌کنند، البته منظورشان از «اعتباری» اعتباری عرفانی است و اگر وجود ممکنات را مجازی می‌شمارند حتماً از «مجاز» مجاز عرفانی را اراده می‌کنند.^۲ ممکنات هر چند در این عالم موجودند ولی وجود آنها به سبب خداست و کسی که وجودش به سبب غیر است در حکم عدم است. بنابراین تنها صفی که می‌تواند به آنها داد «مظهر» است نه «موجود» بدین معنا که مخلوق وقتی قبول پیدایش می‌کند، مظهر حق می‌شود نه اینکه استفاده وجود می‌کند، خداوند در همه اشیاء سریان داشته در عمق اشیاء حضور دارد و هر چه که خلق کرده و انجام می‌دهد در خود خلق کرده و انجام می‌دهد. بدین ترتیب اگر کثرات را به اعتبار وجود مستقل از ذات الهی بدانیم، اوهام صرف خواهند بود ولی اگر آنها را به اعتبار تجلی حق لحاظ کنیم واقعی هستند.^۳

جوادی آملی معتقد است طرح مسأله وحدت شخصی وجود فقط در منطقه عرفان جای دارد.^۴ و صعوبت درک آن یا تحاشی از ترجمه صریح و بی‌پروای آن، جرجانی شاگرد علامه حلی را وادار کرد تا در ترجمه «لاشریک له فی الوجود» - با اینکه خود این جمله عربی است که در متن فارسی آمده است - چنین تعریف نماید «لاشریک له فی وجوده» و این همان وحدت واجب است که از مراحل ابتدایی توحید به شمار می‌آید نه وحدت وجود.^۵

حقیقت وجود واحد است و کثرت و تعددی در آن نیست و کثرتی که حواس درک می‌کند صرف صورت و ظاهر است که صفات الهی در آن متجلی شده است یا اوهامی است که عقل اختراع می‌کند و هیچ فرقی بین حق و خلق و خالق و مخلوق نیست مگر به اعتبار و جهت. پس خدا در ذات خود حق است و در صفات خود خلق است پس در واقع هیچ خلقی

۱- وحدت وجود، صص ۸۰.

۲- همان، ص ۸۱.

۳- وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ابن عربی، نوظهور، یوسف، فصلنامه علامه، س ۱، ش ۱، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۴۴.

۴- رک: همان، ص ۳۵.

۵- «وحده الوجود بین ابن عربی و اسپینوزا» فی الكتاب التذکاری، صص ۱-۳۷۰.

نیست.^۱

عفیفی نیز همین نظر را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند که حقیقت وجود در جوهر آن واحد ولی در صفات و اسماء متکثر است و تعدد به حسب اعتبارات و نسب و اضافات است.^۲ این وحدت وجود، عالم ظاهر را انکار می‌کند و اعتراف به وجودی حقیقی جز خدا ندارد و خلق سایه وجود حق است و ذاتاً وجودی ندارد.^۳

آشتیانی معتقد است که اصل وجود اختصاص به حق دارد. در دار وجود جز حق و شؤون ذاتی او چیزی نیست، ظاهر و مظهر است. ظاهر است از جهت ذات و مظهر است به اعتبار فیض و تجلیات در کسوت موجودات و معنای وحدت وجود که محققان بر آن رفته‌اند، همین است.^۴

جامی که خود از قائلان به وحدت وجود و از مفسران نظریه ابن عربی است در این باره حالات سالک عارف را در اشعار خود به خوبی تبیین می‌کند. از نظر او سالک در مقام شهود وحدت می‌گوید:

ای در تو عیان‌ها و نهان‌ها همه هیچ پندار یقین‌ها و گمان‌ها همه هیچ
از ذات تو مطلقاً نشان نتوان داد کانجا که تویی بود نشان‌ها همه هیچ^۵

و آن‌گاه که کثرات را مشاهده کند می‌گوید:

هر چه بیند به عالم القصه کز جمال ویش بود حصه
کند از جان دل بدان میلی همچو مجنون به جانب لیلی
هر کجا بیند آن جمال افزون گردش بیش جذب عشق و جنون^۶

و زبان حال او هنگام رؤیت کثرت در وحدت این است که:

۱- تحریر تمهید القواعد، ص ۳۳. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲- رک: همان، ص ۳۵.

۳- رک: همان، ص ۱۶.

۴- اصول المعارف، ص ۶۱.

۵- لوائیح، در بهارستان و رسائل جامی، ص ۴۶۳.

۶- همان، هفت اورنگ، ۲ جلد، ج ۱، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸، ص ۲۱۷.

گه باده و گاه جام خوانیم تو را گه دانه و گاه دام خوانیم تو را
جز نام تو بر لوح جهان حرفی نیست آیا به کدام نام خوانیم تو را^۱

در عین حال گاهی وحدت در کثرت می‌بیند و می‌گوید:

دید و دانست که موجود یکی است در همه شاهد و مشهود یکی است
اوست در صورت لیلی ظاهر اوست در صورت لیلی ناظر
زده از پیرهن یوسف سر بوی او داده به یعقوب بصر
هر چه او نیست نه مغز است نه پوست همه هیچند همین اوست که اوست^۲

و آنگاه که سی مرغ از هدهد درباره نسبتشان با سیمرغ می‌پرسند، بیان فریدالدین عطار نیشابوری به این گونه است که:

تو بدان آن گه که سیمرغ از نقاب آشکارا کرد رخ چون آفتاب
صد هزاران سایه بر خاک افکند پس نظر بر سایه پاک افکند
صورت مرغان عالم سر به سر سایه سیمرغ دان ای بی‌خبر
ای بدان چون این بدانستی نخست سوی آن حضرت نسب کردی درست^۳

وحدت شهود

گرچه بعضی از عرفان پژوهان در تقسیم وجوه وحدت وجود برای وحدت شهود جایگاهی منظور نکرده‌اند و بعضی دیگر از پژوهشگران به سادگی از کنار آن گذشته‌اند اما به نظر لازم می‌رسد که در ابتدا تعریفی از آن ارائه گردد و سپس به نظریات پیرامون آن پرداخته شود.

از نظر فخری میلادپوری «وحدت شهود» آن است که در میان این وجودات خاصه جهتی جامعه نیست بلکه همه حقایق مختلفه‌اند و همه آثار فایضه از فاعل حقیقی که مقتضای ذات اوست و او غیر این وجودات خاصه است به جمیع وجوه؛ اما آن که اکابر اولیا را مرتبه توحید

۱- همان، ص ۸۴۹.

۲- همان، هفت اورنگ، ج ۱ ص ۵۸۸.

۳- منطق‌الطیر، ص ۶۹.

حالی حاصل می‌شود و درین آثار فاعل این آثار را مشاهده می‌کنند پس به سبب غلو محبت و استیلائی عشق است. مثلاً کسی تحدیق نظر در قرص شمس کند تا آنکه در حس مشترک وی صورت قرص شمس منطبع و راسخ شود پس هر چیزی را که ببیند اول مشهود وی قرص شمس شود پس گوید ما رأیت شیئاً الا و رأیت الشمس قبله و باز بعضی را چون نظر در خود افتد گوید سبحانی ما اعظم شأنی و لیس فی جبتی سوی الشمس و بعضی انا الشمس گویند و به ضرورت و بدیهه عقل معلوم است که شمس هرگز عین اشیاء نشده است.^۱

یعنی عارف در هر چیزی که ببیند یا بشنود خدا را می‌بیند و هر چیز برای او رنگ و بوی خدا را دارد زیرا خدا در چشم دل او جای گرفته است. مثلاً هرگاه به خورشید مدتی طولانی خیره شویم و پس از آن به چیزی بنگریم، تصویر خورشید را در آن می‌بینیم.^۲

یکی از کسانی که به وحدت شهود پرداخته است رفیعی قزوینی است. وی پس از آنکه در تبیین وحدت وجود سه وجه از آن «وحدت شخصی، وحدت سنخی، وحدت در عین کثرت» را ذکر می‌کند به وجه چهارمی می‌پردازد که عبارت است از وحدت شهود، عارف نگاه او به حضرت حق است و به کثرات خلقی توجه نمی‌کند. در این نوع از وحدت بدون شک، کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می‌دانیم و می‌بینیم و نیز می‌دانیم که حق تعالی در ایجاد و تکوین ممکنات مختلف به علم و قدرت و اراده و حیات در همین انواع ممکنه ظهور و تجلی نموده است؛ مانند تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود و تجلی شخص یا شمع در آئینه‌های متعدد؛ اما توجه تام به صاحب اصلی صورت‌های گوناگون در آئینه‌های مختلف، بیننده را از کثرت آئینه‌ها و اختلاف آن‌ها غافل می‌کند و جز صاحب صورت چیزی نمی‌بیند. پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آئینه هویدا است، ظهور اوست نه وجود او؛ نه حلول در آئینه دارد و نه اتحاد با آئینه. این معنا را «وحدت وجود در نظر» و «فناء فی الصورة» گویند و موحد حقیقی کسی است که از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را ببیند و جهات خلقیه خود اشیاء

۱- اصل الاصول، فخری میلادپوری، ص ۴۰۶، عارفان برای استیلائی عشق مثال زلیخا را می‌آورند که در هجران یوسف (ع) همه چیز را یوسف نامیده بود:

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود
(مثنوی مولوی، دفتر ششم)

ممکنات را در نظر نیاورد.^۱

بعضی از اهل تحقیق معتقدند که این وجه چهارم یعنی وحدت در نظر همان وحدت شهود است نه وحدت وجود. گرچه آنان تحقق کثرات و تعینات را به عنوان امور واقعی و نفس‌الامری پذیرفته‌اند ولی معتقدند که سالک و موحد حقیقی باید نظر خود را از اعیان ممکنات و وجودات امکانیه منصرف سازد و چون متوجه ظهورات قدرت لایزال خداوندی شود. تمام اضافات ساقط می‌شود و جز حق سبحانه و تعالی چیز دیگری در نظر او باقی نمی‌ماند.^۲

جوادی آملی معتقد است: «این معنای چهارم در اثر نقصی که دارد اوج عرفان که همان وحدت وجود است نخواهد بود، زیرا از سقف وحدت شهود نمی‌گذرد و حال آنکه از این مرحله بالاتر مقامی است که در آن مقام عارف واصل بدون وحشت و دهشت وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ‌گیری غیر از او سهمی از بود ندارد و هر چه جز اوست، نمود اوست بدون اینکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آئینه همان وجود واحد یابد.^۳

براساس وحدت شهود، سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی هشجاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شوند. در این مقام - که از آن به جمع الجمع یا محو ثانی یا صحو بعد المحو تعبیر می‌شود - هستی شاهد در وجود مشهود فانی می‌شود و از او اثری بر جای نمی‌ماند، چنانکه با حضور خورشید از ستارگان اثری نمی‌ماند. در این حالت سالک و اصل مجرای اراده حق می‌گردد و هر چه او می‌کند در حقیقت، کرده حق است. در چنین حالتی سخنان او رنگ شطح به خود می‌گیرد، خود قبله و کعبه خود است. برای خود نماز می‌گزارد. و به همین دلیل است که می‌گوید: «رأیت ربی بعین قلبی، فقلت من انت؟ فقال: انت» و از آنجا که تنها چشم حق است که به مشاهده حق می‌پردازد، کسانی که به این مقام معرفت نایل می‌شوند، از ظهور ذاتی حق

۱- مجموعه رسائل و مقالات، صص ۵۴-۵۵.

۲- رک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۲۲۹.

۳- تحریر تمهید القواعد ابن ترکه، ص ۴۰.

سخن می‌گویند و در همین مقام است که حلاج می‌گوید: «اللهم انک المتجلی عن کل وجه المتجلی من کل وجه بحق قیامک بحق قیامی بحق؛ یعنی خدایا از هر طرف و جهت که مشاهده می‌کنم تجلی تو را می‌بینم و در عین حال تو در هیچ طرف و جهتی قرار نگرفته‌ای، لحظه‌ای نیست که تو از من پنهان باشی. این ظهور تا جایی است که جسم من در انوار ذات تو متلاشی گردیده و ناسوت من در لاهوت تو مستهلک شده است.»^۱

براساس تعریفی دیگر، وحدت شهود به معنای شهود تجلی خداوند در آینه قلب صوفی صافی است و این اعتقاد مبتنی است بر تصور غیریت و اثبیت بین عالم و حق. بنابراین اعتقاد دیدار بنده با خداوند و یا اتحاد و اتصال آن دو جز از راه عشق ممکن نیست؛ آن هم در نهانخانه قلب عارف.^۲

ماسینیون وحدت شهود را اعتقاد به اینکه «خدا در دل بنده به وجود خودش شهادت می‌دهد» تعریف کرده و قائل است که این وحدت با خدا به اتحادی منتهی می‌گردد که وحدت در ذات نیست بلکه از طریق فعل ایمان و عشق صورت می‌گیرد.^۳

بعضی وحدت شهود را قسمی از وحدت وجود دانسته‌اند به این صورت که وحدت وجود دو قسم است: وحدت وجود شهودی و وحدت وجود نظری. وحدت وجود شهودی بینش دل و خواست صاحب‌دلانی است که با پای عشق الهی از دنیای من و ما فاصله می‌گیرند و با دیده خدا، خدای را می‌نگرند. ولی وحدت وجود نظری دست پخت عقل و مربوط به دنیای من و ماست. وحدت وجود نظری بحثی علمی است ولی وحدت وجود شهودی سیر و سلوک روحانی است که صوفی در آن همه چیز را یکی می‌بیند، زیرا چشمان او فقط به یک سو توجه است. فلسفه وحدت وجود نظری بحثی آموختنی و دانستنی است؛ آن دیگری راهی است رفتنی و دیدنی. اولی کلاس گفت و شنود است و دومی مکتب کشف و شهود. فلسفه وحدت وجود نظری به دانش نظری تو می‌افزاید، اما مکتب وحدت وجود شهودی تو را از تو می‌گیرد و در خداوند زندگی می‌بخشد.^۴

پروژه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- ۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۲۰۹.
- ۲- عشق صوفیانه، ص ۱۵۰.
- ۳- تاریخ تصوف اسلامی در هند، ص ۶۰.
- ۴- «ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری»، میراث تصوف، ج ۱، صص ۱۱-۱۰.

بعضی، تجربه شهودی علاءالدوله سمنانی که از صوفیه متشرعه است مانند کلمات قدماء صوفیه و حکمای انسی که به صورت شطحیات از وحدت سخن گفته‌اند: از جمله بایزید بسطامی، حلاج، جنید بغدادی و کلمات اجمالی نظیر «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» یا وحدت بین سی مرغ و سیمرغ در منطق الطیر عطار را توحید شهودی خوانده‌اند و از وحدت شهود سخن گفته‌اند، اما توحید ابن عربی و اتباع او را توحید وجودی خوانده‌اند. در هر دوی تجربه شهودی محض و شهودی نظری فاصله میان کثرت و وحدت و جدایی میان حق و خلق برداشته می‌شود. در حالی که طریقت دوم ضمن حفظ ذوق و کشف به «نظر» نیز عنایت دارد و برخلاف طریقت اول در مقام شرح و بسط و تفصیل یک نظام مفهومی عرفانی است که صورت شبه فلسفی دارد و در بیان اجمالی اتصال شهودی عرفانی و فناء و بقاء حضوری عارف توقف نمی‌کند.^۱

بر این اساس وحدت شهودیان بدون طرح نظر دقیق در باب وحدت، باطناً با قوه شهود به نفی خودی می‌رسند؛ در حالی که وحدت وجودیان همین نفی خود و غیر را با نظر دقیق بیان می‌کنند.^۲

در نگاه بعضی از اهل تحقیق وحدت شهود بیشتر بینش است تا رأی و فکر و عقیده و این بینش مختص عرفاست آن هم عرفای مذهبی و نه صاحبان طریقت‌های مستقلی که تحت لوای مذهب الهی نیستند. شاید این امر را بتوان بدین صورت توجیه کرد که چون اهل ذوقی که متمایل به آراء قائلین به وحدت حقیقت بودند نتوانستند در بدو امر بین این عقیده و آنچه ادیان الهی و کتب آسمانی می‌گفتند، آشتی بدهند و از طرفی طبعشان به وحدت‌گرایی مایل بود، لاجرم گفتند: غرض این است که سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که به جز خدا نمی‌بیند، چنانکه عاشق همه جا معشوق را ملاحظه می‌کند. آنان می‌گویند انسان می‌تواند به مقامی برسد که به جز خدا نبیند و جز او نشنود و جز از او بگوید و خلاصه به هر جا بنگرد نشان از قامت رعنا یا ببیند، در این حال همه چیز برای او، آهنگ نابودی و انطماس خود را می‌زند. کثرات در پیش او محو می‌شوند و بسان پندار می‌گردند چون او فقط خدا را می‌خواهد، پس لاجرم تنها او را می‌یابد، او عاشق است و این خاصیت عشق است که به عاشق توحد و تمرکز بدهد

۱- نظری اجمالی به سیر و سلوک و آراء محی‌الدین بن عربی، ص ۷۱.

۲- رک: همان، ص ۷۴.

و به هر حال و هر جا که باشد او را وادار سازد تا معشوق را بخواهد و او را بجوید و دوری‌اش را تحمل نتواند. اما این بینش به هیچ روی به معنای آن نیست که کثرات واقعاً و حقیقتاً وهمی و پنداری‌اند بلکه این تنها آنچه‌ان است که عارف می‌بیند و یا می‌خواهد ببیند و این است مهمترین تمایزی که بین وحدت شهود و وحدت وجود، وجود دارد. بنابراین وحدت شهود، بسان وحدت وجود، طرحی اساسی و جهان شمول برای حقیقت هستی نیست؛ بلکه تنها دیدی عارفانه است که عارف را از آن جهت که عاشق است، دست می‌دهد و از آن جهت که عارف است به تعیین آن معشوق متعالی وامی‌دارد. وحدت شهود به این معنا، در واقع زمینه ساختاری - و به لحاظ سیر تکاملی عرفان، مقدمه تاریخی - وحدت وجود است.^۱

وحدت شهود به گونه‌ای که تعریف شد تا حدی از وحدت وجود تمایز یافت. اما بعضی را نظر بر این است که گرچه این تعریف صحیح است اما حمل شهود عارفان بر توحید حالی و توحید حالی را عین وحدت شهود تلقی کردن و در همان حال وحدت شهود را گام قبل از وحدت وجود دانستن، با احوال عارفان کامل سازگار نیست؛ زیرا بر این مبنا غلو در محبت و استیلائی عشق و اشتباه در حس، عارف را به مرحله توحید حالی می‌کشاند تا آنجا که غیر واحد را نبیند و توجیه فناء عارفان به این گونه شایسته نیست. فخری میلاپوری می‌گوید: خواص از عارفان در نهایت مرتبه خود به توحید حالی می‌رسند و اگر شهود آنان شهود غیر نفس‌الامری و از قبیل اغلاط الحس باشد چگونه با این آیه خداوند سازگار است که می‌فرماید:^۲ «آنانی که در راه ما مجاهده کنند به تحقیق راه خویش را به آنان نشان می‌دهیم»^۳

وی همچنین می‌گوید: اگر کسانی توحید حالی را مرتبه متوسطان در عرفان بدانند صحیح نبوده و با گفته بسیاری از معتقدان به وحدت شهود همخوان نیست ایشان مصنف رساله ناصحه الموحدین را از قائلان وحدت شهود و منکران وحدت وجود می‌داند و از او نقل می‌کند که توحید حالی نهایت درجات اهل معرفت است.^۴

فخری میلاپوری در نهایت وحدت شهود را همان وحدت وجود دانسته و نتیجه می‌گیرد

۱- رک: وحدت وجود، صص ۷-۳۵.

۲- «والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا».

۳- اصل الاصول، صص ۶۷-۴۰.

۴- همان، ص ۴۰۷.

که وقتی غیریت بین خالق و مخلوق از سویی با عینیت بین آن دو از سویی دیگر قابل جمع باشد، پس وحدت شهود همان وحدت وجود است.^۱

ملا محمد مهدی نراقی بسان فخری میلاپوری توحید حالی را تعریف می‌کند و پس از آن توحیدی با عنوان توحید الهی ارائه می‌کند و چنین فرق می‌گذارد که توحید حالی نسبت به عارف گفته می‌شود و توحید الهی نسبت به ذات اقدس الهی.^۲

بعضی مغایرت بین وحدت شهود و وحدت وجود را قبول ندارند و بدین‌گونه عینیت را مطرح می‌کنند که از نظر عارف معرفت واقعی نه معرفت علمی است و نه معرفت فلسفی بلکه معرفت عرفانی است؛ چه علم و فلسفه نهایت کاری که می‌کنند این است که انسان را به دانستن می‌رسانند ولی عرفان، انسان را به دریافتن می‌رساند و معلوم است که دریافتن بسی برتر و والاتر از دانستن است. وسیله معرفت علمی، حواس و طریق معرفت فلسفی، عقل است اما راه معرفت عرفانی دل است و دل است که قادر به شهود است و شهود است که انسان را به حق‌الیقین می‌رساند. علما و فلاسفه خود معترفند که به کنه هستی نمی‌توانند رسید اما عارف معتقد است که می‌تواند از طریق شهود به حقیقت هستی راه یابد و با اشراق قلبی به حاق واقع برسد، حال که دانستیم شهود را معرفت واقعی می‌دانند و به شهود نیز درمی‌یابند که «یکی هست و هیچ نیست جز او» بنابراین معلوم می‌شود که معرفت واقعی که مشهود را واحد دریافته و جز وجود، امر اصیلی نیافته و کثرت‌ها را مجازی دانسته، به وحدت وجود منتهی شده و حق را همین دیده است. وحدت شهود بدین معنا دیگر صرف یک بینش و نظرگاه صنفی نیست. بله از یک جهت می‌تواند برای خود مقام فلسفی هم احراز کند. و هم می‌تواند به یک جهان‌بینی با طرحی جهان‌شمول مبدل شود؛ در این صورت، وحدت شهود نه تنها ضامن وحدت وجود بوده و از آن - جز به اعتبار - متفاوت و متمایز نیست بلکه متضمن معنای وحدت حقیقت هم هست. بنابراین آنچه با وحدت وجود فرق دارد وحدت مشهود است منظور از وحدت وجود در بیانات عرفای قدیم هم همین وحدت شهود بوده است ولی

۱- رک: همان، ص ۴۱۰.

۲- «قره العیون»، نراقی، ملا محمد مهدی، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به همت سیدجلال‌الدین

آشتیانی، ص ۴۹۱

به معنای دومی که ذکر شد وحدت شهود هیچ تباینی با وحدت وجود ندارد.^۱
برای درک بهتر تمایز وحدت وجود و وحدت شهود به سراغ سعدی در بوستان می‌رویم
آنجا که می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند بنی آدم و داد کیستند
و خود پاسخ می‌دهد:

پسندیده بگزیده ای هوشمند جوابت بگویم گر آید پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک پری، آدمیزاد و دیو و ملک
همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند
که گر آفتاب است یک ذره نیست و گر هفت دریاست یک قطره نیست
چو سلطان عزت علم درکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

وی در حکایتی دیگر حال کرم شب تاب را مطرح می‌کند و در نهایت وحدت وجود را به
وحدت شهود می‌کشاند:

مگر دیده باشی که در باغ و راغ بتابد به شب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز چه بودت که بیرون نیایی به روز
بین کاتشی کرمک خاکزاد جواب از سر روشنایی چه داد
که من روز و شب جز به صحرا نیم ولی پیش خورشید پیدا نیم^۲

حکایت قصد سلطان محمود غزنوی برای زیارت شیخ ابوالحسن خرقانی می‌تواند مثال
دیگری برای تبیین وحدت شهود باشد. «وی برای زیارت خرقانی به خرقان آمد، رسول فرستاد
که شیخ را بگویند که: سلطان برای تو از غزنین بدین جا آمد، تو نیز برای او از خانقاه به خیمه
او درآی، و رسول را گرفت اگر نیاید این آیت برخوانید؛ قوله تعالی، و اطیعوا الله و اطیعوا

۱- ر: وحدت وجود، ص ۳۷-۸.

۲- بوستان، سعدی، حکایت ۱۱ و ۱۲، ص ۱۰۸۹.

الرسول و اولی الامر منکم. رسول پیغام بگزارد. شیخ گفت: مرا معذور دارید. این آیت بر او خواندند، شیخ گفت: محمود را بگویید، چنان در اطیعوا الله مستغرقم که در اطیعوا الرسول خجالت‌ها دارم تا به اولی الامر چه رسد.^۱

پیشینه وحدت وجود و وحدت شهود

در عرفان کسی که این مسأله (وحدت و کثرت وجود) را تحت این نام «وحدت وجود» عنوان کرد محی‌الدین بود، در قرن هفتم هجری. قبل از محی‌الدین مسأله وحدت در عرفان مطرح بود ولی هنوز به طور جزم صاحب نظران نمی‌توانند ادعا بکنند که وحدت عارف آیا وحدت شهود است یا واقعاً وحدت وجود است. یعنی آن وحدتی که عرفا از آن بحث می‌کنند صرفاً یک جنبه انسانی دارد، به این معنا که عارف می‌رسد به مقامی که به جز خدا نبیند، و یا واقعاً جز خدا چیزی وجود ندارد. اینکه عارف می‌رسد به مقامی که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند، غیر از این مسأله است که جز او وجود ندارد. این از آن جنبه است که انسان عارف به دلیل همان عشق عارفانه که قهراً خاصیت عشق تک بین است، جز معشوق چیز دیگری نمی‌تواند ببیند و در هر چیز دیگر هم نگاه بکند باز معشوق را می‌بیند (این حالت ممکن است در یک عشق دیگری نیز برای انسان پیدا شود). آیا مسأله این است و یا واقعاً به وحدت وجود معتقد بوده‌اند؟ یک عده‌ای معتقدند که عرفای قدیم مثل عرفای قرن سوم و چهارم اگر دم از وحدت وجود زده‌اند چیزی بالاتر از وحدت شهود نگفته‌اند و واقعاً جهان‌بینی عرفانی براساس وحدت وجود در عرفان وجود نداشته است. ولی دیگران معتقدند که نه؛ در جهان‌بینی عرفانی همان واقعیت وحدت وجود بوده است، منتها آن‌ها تعبیر فلسفی درباره این مطلب نداشته‌اند و کاری که محی‌الدین کرده است این است که برای این مطلب تعبیر فلسفی آورده و بعد توانسته است اینها را در یک قالب‌های مأنوس با ذهن و و مأنوس با فکر بریزد. یعنی آنچه را که آن‌ها از طریق مکاشفه درمی‌یافته‌اند او توانسته است که در یک قالب‌های مأنوس با فکر و ذهن بیان کند.^۲

آنچه به مسأله وحدت وجود مربوط می‌شود بی‌شک ریشه‌ای عرفانی دارد یعنی به طور مسلم وحدت وجودی که در فلسفه ملاصدرا مطرح است همان است که از عرفان آمده است.

۱- تذکرة الاولیاء، ص ۶۶۸.

۲- شرح مبسوط منظومه، ج ۱، صص ۲۰۸-۹.

و ابتکار ملاحظه‌کننده نیست. ملاحظه‌کننده‌های هنرش این است که توانسته است برای اینها پایه‌های فلسفی محکم بریزد.^۱

شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه اقوال پیرامون وحدت و کثرت وجود را در چهار نظریه خلاصه می‌کند و اولین نظریه را وحدت شهود می‌داند: «یک نظریه همان نظریه‌ای است که گفتم بهتر است آن را وحدت شهود بنامیم نه وحدت وجود و اگر نگویم که مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفانی دست اول وحدت شهود بوده است باید بگویم که مقصود از وحدت وجود در کلمات عرفانی دست دوم و حتی مثل قشیری همین وحدت شهود بوده است. حتی قشیری ابا دارد از اینکه بگوید عرفای قبل از او مقصودشان از وحدت وجود، وحدت حقیقت وجود بوده است. او اصرار دارد که نه، عرفای قبل هم اگر وحدت می‌گفته‌اند، مقصودشان وحدت مشهود بوده نه وحدت حقیقت وجود. سعدی هم یک وحدت وجودی در بوستان دارد که باید آن را وحدت شهود یا وحدت مشهود نامید، وی در تعریف وحدت شهود می‌گوید: معنای وحدت شهود این است که متناهی در برابر نامتناهی قابل نیست و قابل مقایسه نیست. اگر او موجود است، پس اینها موجود نیستند. ولی این، نفی واقعی هستی اینها نیست.^۲ از بیانات شهید مطهری برداشت می‌شود که وحدت شهود را قبل از وحدت وجود می‌داند. فون کریمر تصوف اسلامی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که وحدت وجود را مبنای آن می‌داند و حلاج را از بنیانگذاران این نظریه می‌داند. نیکلسون می‌گوید: توصیفی که فن کریمر از تصوف کرد که دارای صبغه وحدت وجودی است و حلاج را به عنوان بنیانگذار این عقیده توصیف کرده است، به نظر من نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود، زمانی دراز پس از حلاج در تصوف ظهور کرد و بزرگ‌ترین مؤسس آن محی‌الدین بن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) بود. این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم، مثلاً قول بایزید بسطامی را که می‌گفت: «سبحانی» یا قول حلاج را که می‌گفت: «انا الحق» و یا سخن ابن فارض را که گفت: «انا هی» (= من اویم) چرا که صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است نمی‌تواند قایل به وحدت وجود باشد بلکه معتقد به وحدت شهود است. هرگز اعتقاد ندارد که «کل» همان خداست بلکه معتقد است که

۱- همان، ص ۲۱۱.

۲- رک: همان، ص ۲۲۲.

همه چیز در خداست که فراتر از همه چیز است. علاوه بر این‌ها، فیضان عاطفه دینی را نباید در حوزه الهیات خلط کرد.^۱

این که وی [حلاج] قایل به وحدت وجود نبوده است، اینکه بر شما پوشیده نیست. او مانند تمامی صوفیان عصر خویش، هم قایل به تنزیه است و هم قایل به تشبیه. و این نشانه‌ای از قوت شخصیت اوست که «انا الحق» او، دو سوی این تنزیه و تشبیه را یگانه می‌کند. ابلیس را به عنوان قهرمان حقیقی نوع اول (تنزیه) می‌داند و کامل‌ترین صورت نوع دوم (تشبیه) را مسیح.^۲

اما نه شاعر (رومی) و نه متکلم (غزالی) هیچ کدام قایل به وحدت وجود نیستند. ما از غزالی علم و نظریه را می‌آموزیم و از جلال‌الدین احساس و ایمان و تجربه شخصی دینی را.^۳ شفیعی کدکنی می‌گوید: «اگر از چند بیت از ابیات تائیه کبری از ابن‌فارض صرف‌نظر کنیم، که در آنها تمایلاتی به وحدت وجود دیده می‌شود، بقیه شعرهای او را وحدت شهود تشکیل می‌دهد، زیرا او هیچ‌گاه در جستجوی نظام خاصی از تفکر و استنتاج - از نوع محی‌الدین بن عربی - نبوده است تا آیات و احادیث را بر طبق آنها تأویل و تفسیر کند. او نیز به مانند جنید و بایزید در مسأله حب الهی معتقد است که محبت یعنی فنای محب از نفس خود و بقای او به بقای خداوند.^۴ بنابراین [ابن‌فارض] وحدت شهودی است تا وحدت وجودی، حکایت از حال خودش می‌کند، نمی‌گوید یکی است؛ می‌گوید یکی می‌بینم.^۵ اما اینکه او را وحدت وجودی انگاشته‌اند بدین سبب است که شارحان ابن‌فارض غالباً شاگردان مکتب ابن عربی بوده‌اند.^۶

در متون اسلامی، در بیشتر موارد، ابن عربی را واضع نظریه «وحدت وجود» توصیف می‌کنند. در حالی که این تعبیر به صورت مصطلح در آثار او یافت نمی‌شود. البته ابن عربی در دو جا عبارت «الوحده فی الوجود» را به کار برده است: «فالوحده فی الایجاد و الوجود و

۱- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، صص ۱-۶۰. *پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی*

۲- همان، ص ۷۴.

۳- همان، ص ۹۸.

۴- همان، ص ۱۳۶.

۵- «ابن‌فارض» در آشنایان ره عشق، ص ۳۱۶.

۶- همان، ص ۳۱۸.

الموجود لا يعقل ولا ينقل الا في لا اله الا الله»^۱ و «فائت الكثره و انفها من الوجود فائت الوحده في الوجود و انفها من الثبوت»^۲.

برگزیدن این اصطلاح به عنوان معرف دیدگاه [ابن عربی]، عمدتاً، نه به خاطر محتوای آثارش بلکه به علت علایق شاگردانش و جهت گیری رشد تفکر اسلامی پس از وی بوده است. هر چند شیخ هرگز تعبیر «وحدت وجود» را به کار نمی برد لیکن غالباً از گزاره‌هایی استفاده می کند که به آن شبیه است و قطعاً اینکه او مؤید «وحدت وجود» به معنای حقیقی آن بوده ادعایی است به حق، اما نمی توان ادعا کرد که «وحدت وجود» توصیف تامی از وجودشناسی او به حساب می آید، چرا که وی به کثرت عین، با همان شدت، تأکید می کند. بنابراین غالباً می بینیم که وی به وجود در تمامیت آن به عنوان «الواحد الكثير» اشاره می کند. واژه وجود در انگلیسی نوعاً به بودن^۳ یا وجود داشتن^۴ ترجمه شده است و این امر درباره کاربرد اصطلاحی آن، در فلسفه و کلام اسلامی موجه است، اما معنای اولیه این واژه «یافتن» و «یافت شدن» است و ابن عربی هیچ گاه این معنا را نادیده نمی گیرد.^۵

اشتباه بزرگی خواهد بود که - همان طور که جمعی از منتقدان کوتاه بین پنداشته اند - تصور کنیم وی صرفاً وحدت وجود را قبول دارد و کثرت عالم را به وهم یا جهل انسان نسبت می دهد.^۶ در دیدگاه ابن عربی، کثرت تقریباً به اندازه وحدت، واقعیت دارد چرا که کثرت نیز ریشه در خدا، یعنی در حق دارد. ولی اذعان شیخ به واقعیت کثرت، متضمن این معنی نیست که کثرت «هست» به همان معنی که خدا «هست»، چرا که تنها یک وجود یعنی یک هستی حقیقی، در کار است.^۷

ادراک ما از اشیا در وجود، شبیه به چیزی است که هنگام عبور نور از یک منشور، ادراک می کنیم. هر چند رنگ‌های مختلف متعددی در کار است، ما فقط نور را ادراک می کنیم، چرا که

۱- فتوحات، ج ۱، ص ۷۱۵.

۲- همان، ج ۲، ص ۵۰۳.

۳- عوالم خیال، ص ۲۵.

۴- همان، ص ۲۷.

۷- همان جا.

فقط نور وجود دارد. بنابراین، از دیدگاه شیخ، مظاهر خدا به خاطر کثرت احکام و آماری که ظاهر می‌سازند، کثیرند ولی به خاطر وحدت وجودی که در آنها ظاهر است، واحدند. وحدت در ظهور اشیاء - ظهوری که همان وجود است - قرار دارد در حالی که در اعیان آنها، که از خود وجودی ندارند، باقی است. لذا خدا در وحدت خویش، عین وجود اشیاست ولی عین خود اشیاء نیست.^۱

شیخ با اتکاء بر احادیثی که پیامبر(ص) به «نفس الرحمن» اشاره دارد و آیاتی که در آنها «نفس» خدا ذکر شده، فرایند وجود دادن خدا به عالم را به نفس یک متنفس تشبیه می‌کند. نفس رحمانی جوهر بنیادین همه اشیاست. آنها در نفس رحمانی به ویژگی‌های خاص خود متحقق می‌شوند. به واسطه این نفس، «اعیان ثابته» به «اعیان موجوده» تبدیل می‌شوند (بدون آنکه ثبوتشان را در علم خدا از دست بدهند و بدون آنکه وجود حقیقی را کسب کنند). ابن عربی در زمینه نفس رحمانی به آیات قرآنی متعددی اشاره می‌کند که در آنها، از عمل خلقت توسط خداوند، به تکلم خدا یاد می‌شود، و یا به «کلمات نامحدود» خدا اشاره می‌گردد. این کلمات نامحدود عبارتند از اعیان و یا مخلوقات منفرد. رحمان هنگام دمیدن، تکلم می‌کند و در نفس او، کل عالم شکل می‌گیرد. از آنجا که کلمات خدا منفرد و متمایزند، کثرت واقعیت دارد. اما نفس خدا تنها واقعیت وجود کیهانی است. همه اشیاء نظر به اینکه در دل عالم یافت می‌شوند، از این واقعیت برخوردارند.^۲

تکلم خدا به خاطر این نیست که عاملی بیرونی او را به تکلم و او می‌دارد بلکه به این خاطر است که وی ذاتاً رحیم و کریم است و می‌خواهد همه چیز را به وجود آورد. بنابراین وجود مطلق و نامحدود، از طریق فیض بخشی و به وجود آوردن «غیر» صفات ذاتی خدا از قبیل رحمت و رفت را آشکار می‌سازد.^۳

اگر تشبیه نفس خدا را با نفس انسانی کمی بیشتر پی بگیریم، با یکی دیگر از تعالیم اساسی ابن عربی مواجه می‌شویم. آیا نفس عین انسان است یا غیر آن؟ به این پرسش تنها می‌توان پاسخی دو پهلو داد. از یک حیث نفس یک شخص خود او نیست؛ چرا که او اوست و نفس

۱- همان، ص ۲۹.

۲- همان، ص ۳۱.

۳- همان جا.

نفس اوست، اما انسان بدون نفس نعشی بی جان است، و نفس بدون انسان هوایی مرطوب. پس در واقع دو واژه انسان و نفس از یک حیث، غیرقابل انفکاک‌اند. به همین سان، نفس الرحمن عین خدا، و در همان حال غیرخداست و کلماتی که در نفس ادا می‌شوند هم عین نفس‌اند و هم غیر آن. بنابراین، بین یک شیء موجود و خدا، نه عینیت محض درکار است و نه غیریت محض، رابطه واقعی آنها به صورت یک سرّ باقی می‌ماند. هر چند با کاوش عقلی و مدد الهی می‌توانیم شناختی از آن پیدا کنیم.^۱

وی باز در این زمینه می‌گوید: بسیاری از شاگردان مهم ابن عربی که از پرنفوذترین شاگردش، صدرالدین قونوی (متوفای ۶۷۲ هـ) شروع می‌شوند، سعی داشتند تعبیر نظری تصوف را با فلسفه مشاء هماهنگ سازند. دغدغه اصلی فلاسفه، وجود است. از این رو واژه «وحدت وجود» - که مرکب از واژه وحدت (که با توحید که اصل اولیه اسلام تلقی می‌شود هم ریشه است) و واژه وجود (که تعلق خاطر محوری فلاسفه را ترسیم می‌کند) - به ما گوشزد می‌کند که با ترکیبی از دو سنت دینی و فلسفی سر و کار داریم. در تلاش برای ردیابی تاریخی این تعبیر، من به این نتیجه رسیده‌ام که قونوی آن را حداقل در دو موضع از آثار خویش به کار می‌برد، در حالی که شاگرد وی سعیدالدین فرغانی آن را چندین بار استعمال می‌کند. ولی هیچ‌کدام از آن دو، این واژه را به آن معنای اصطلاحی که در قرن بعد یافته است به کار نمی‌برند. همزمان، بعضی از پیروان نسبتاً دور مکتب ابن عربی از قبیل ابن سبعین در نگارش عربی و عزیزالدین نسفی در نگارش فارسی، اصطلاح «وحدت وجود» را برای اشاره به جهان‌بینی حکما و صوفیه به کار گرفتند. سپس فقیه حنبلی، ابن تیمیه که به خاطر حملاتش به همه مکاتب عقلی اسلامی مشهور است، این واژه را به عنوان مترادف دو واژه کفرآمیز «اتحاد» و «حلول»، اقتباس کرد. از زمان ابن تیمیه به بعد، کاربرد اصطلاح «وحدت وجود» برای اشاره به جهان‌بینی جامع ابن عربی و پیروانش به تدریج رواج بیشتر و بیشتری یافت. این واژه برای فقهایی چون ابن تیمیه مذموم و مترادف «کفر» و «الحاد» بود، ولی بسیاری از متفکران مسلمان، «وحدت وجود» را در زبان فلسفی و صوفیانه، به عنوان مترادفی برای توحید پذیرفتند.^۲

ابن تیمیه معتقد است که اگر کسی مذهب اهل وحدت وجود را درست بپندارد دچار فساد

۱- همان، صص ۲-۳۱.

۲- همان، ص ۴۷.

عقیده است و ابن عربی از مسیر قدمای متشرع خود منحرف شده و دچار وهم و تخیل شده است.^۱

دیدگاه سنتی مغرب زمین این است که نامبرده [ابن عربی] نماینده تفکر وحدت وجودی (پانته‌ایسم) یا وحدت‌گرایی (مونیسیم) اسلامی است و اینکه او به خاطر چنین نظریات وحدت‌گرایانه‌ای، اندیشه اساسی وجود خداوند به عنوان یک نیروی زنده و فعال را دچار تباهی نموده و مسئولیت عمده‌ای در زوال حیات دینی - اسلامی واقعی مردم داشته است. از طرفی دیگر، متفکران متصوف جدید، نظیر سیدحسین نصر، در آثار ابن عربی توصیف کاملی از آنچه قبلاً توسط صوفیان متقدم بر او درک می‌شده است را می‌بینند. در حقیقت تعجب‌آور است ببینیم تا چه حد از عبارات و مضامین عرفانی که به وی نسبت داده شده است عملاً در آثار آنچه اصطلاحاً دوره کلاسیک تصوف خوانده می‌شود به چشم می‌خورند. شاید صحیح‌تر این باشد یک نابغه در نظم دادن به نظریات و تفکرات عرفانی بود، برای نسل‌های پس از وی، که با تشکر و قدردانی از زحمات او، نظام تفکر عرفانی جامع و منسجمی را در اختیار داشتند، مفید واقع شده است. تا جایی که احمد سرهندی - که معمولاً به عنوان مخالف ابن عربی قلمداد می‌شود - مجبور به این اعتراف بود که: «صوفیان قبل از وی، اگر اصلاً سخنی از این مباحث به میان می‌آوردند، صرفاً به صورت کنایه و اشاره بود و هرگز بیانی تفصیلی نداشتند».^۲

ابوالعلاء عقیفی در اولین رساله خویش، «فلسفه عرفانی محی‌الدین ابن عربی» که به نظام عرفانی ابن عربی اختصاص یافته، بر این اعتقاد است که ابن عربی یک وحدت وجودی کامل است و این اعتقاد را با بحث نظریه ابن عربی در مورد عشق استحکام می‌بخشد.^۳ کل نظام فکری و فلسفی ابن عربی را معمولاً با اصطلاح «وحدت وجود» نام‌گذاری کرده‌اند. ترجمه صحیح این تعبیر (بیان) کلید فهم اکثریت تئوری‌های دیگر وی را به دست می‌دهد. مفاهیم مطرح شده از سوی ابن عربی بحث‌های متعددی را در خصوص روش «وحدت وجودی» و یا وحدت‌گرایی در اسلام متأخر موجب شده است. شمیل از ماریان موله

۱- رک: «حقیقه مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود» فی الرسائل والمسائل، ص ۲۲.

۲- ابعاد عرفانی اسلام، ص ۴۳۳.

۳- همان، ص ۴۳۶.

که بر اشکال ترجمه صحیح واژه «وجود» [به انگلیسی] انگشت گذاشته است نقل قول می‌کند که: زبان عربی، مثل سایر زبان‌های سامی، برای تعبیر «بودن»^۱ فعلی ندارند. اصطلاح عربی «وجود» که غالباً به صورت «هستی»^۲ و یا «هستی داشتن»^۳ ترجمه می‌شود، اساساً به معنای «یافتن»^۴ و یا «یافته شدن»^۵ است و بدین ترتیب از صرف «هستی داشتن» پویا (دینامیک) تر است. در انتهای طریق، این تنها خداوند است که حاضر است و یا اینکه پیدا و یافته شده است. بدین ترتیب «وحدت وجود» را نمی‌توان به سادگی به صورت «وحدت هستی»^۶ تفسیر نمود، بلکه همچنین به معنای وحدت «تحقق هستی و وجود یافتن»^۷ و ادراک این عمل است؛ بعضاً این واژه تقریباً با شهود نیمه مترادف می‌شود، به نحوی که اصطلاحات «وحدت وجود» و «وحدت شهود»، که به شدت از سوی عرفای بعدی بخصوص در هند، بحث شده‌اند، بعضاً حتی قابل جابه‌جایی هستند.^۸ هر چیزی «وجود» و یا «هستی یافتن» خود را از طریق وجود پیدا کردن و «یافت شدن» نزد خداوند پیدا می‌کند و تنها آن وجهی از وجود آن‌ها که در جهت خداوند قرار گرفته حقیقی و واقعی بوده و مابقی نبود یا نیستی^۹ محض است.^{۱۰}

لازمه این مطلب آن است که اصطلاحاتی نظیر پانته‌ایسم و پانته‌ایسم^{۱۱} یا حتی اصطلاح به کار برده شده از سوی لویی ماسینیون، «وحدت‌گرایی وجودی» (اگزیستنیسیال مونیسیم)^{۱۲} همگی باید مورد تجدیدنظر قرار گیرند، چرا که مفهوم «وحدت الوجود» ابن عربی شامل پیوستگی و اتصال ذاتی و واقعی بین خداوند و عالم خلقت نیست. در تفکر ابن عربی، یک تعالی فوق طبقات (مقولات) و از جمله جوهر یا ذات ماده، حفظ شده است. خداوند مافوق همه قیود و اوصاف قرار دارد - آن‌ها او هستند و نه غیر او - و او نیز تنها خود را از طریق اسماء و نه ذات خویش، متجلی می‌سازد. در قلمرو ذات، وی ادراک نشدنی است (بدین معنی

- 1- To Be
- 2- Being
- 3- Existence
- 4- Finding
- 5- To Be Found
- 6- Unity of Being
- 7- Existentialization

۸- همان، ص ۶۱.

- 9- Not - Being

۱۰- همان، ص ۹۷.

- 11- Panenteism
- 12- Existential Monism

که مافوق مفاهیم قرار دارد) و نیز تجربه ناشدنی است (یعنی اینکه حتی از معرفت غیرعقلانی - شهودی - نیز بالاتر است). این مطلب بدان معنا است که مخلوقات، در وجود واقعی خویش، همانند خداوند نبوده و بلکه تجلی صفات او هستند.^۱

هانری کربن و نیز سید حسین نصر تلاش زیادی به منظور تفسیر غیر وحدت وجودی افکار ابن عربی به عمل آورده‌اند آنها سعی کرده‌اند که اهمیت تجلیات خداوندی و نقش تعیین‌کننده آنچه هانری کربن «تخیل سازنده و خلاق»^۲ می‌نامد را نشان دهند.^۳

ابوالعلاء عینی در این زمینه چنین می‌گوید: آن قضیه فراگیر که دیدگاه ابن عربی را بیان می‌کند و کل فلسفه صوفیانه‌اش بر مدار آن می‌چرخد و هر قضیه دیگری فرغ بر آن است؛ قضیه‌ای که زمام تفکر او را به دست دارد و اندیشه‌اش از درون آن برآمده است و هرچه می‌گوید و احساس می‌کند رجوعش به آن است، این قضیه است که: حقیقت وجودی در گوهر ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر؛ و هیچ تعددی در او نیست مگر به اعتبار و نسبت و اضافه. آن حقیقت، قدیم است. ازلی است ابدی است. و در او تغییر راه ندارد؛ گرچه آن صور وجودی که مظهر اویند متغیرند. پس او دریای موج و بی‌کرانه هستی است و هستی مدرک و محسوس، امواجی است که بر سطح این دریا هویدا می‌شود. اینک اگر به آن حقیقت از حیث ذاتش نظر کنی، می‌گویی که حق است و اگر از حیث صفاتش و اسمایش به او بنگری، یعنی از حیث ظهورش در اعیان ممکنات خواهی گفت که او خلق یا عالم است. پس آن حقیقت وجودی حق است و خلق؛ واحد است و کثیر؛ قدیم است و حادث؛ اول است و آخر؛ ظاهر است و باطن؛ و نیز سایر متناقضاتی که مؤلف دوست دارد آنها را همواره ذکر کند؛ و این دیدگاه همان وحدت وجود است. ابن عربی این اندیشه را با جرأت و صراحت و در مواضع متعددی از فصوص و فتوحات تقریر کرده است. مثلاً می‌گوید: سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها (منزه است آنکه چیزها را پدیدار کرده و خود عین آن‌هاست).^۴

فَمَا نَظَرْتَ عَيْنِي الْيَ غَيْرَ وَجْهَهُ وَلَا سَمِعْتَ أُذُنِي خِلَافَ كَلَامِهَا

۱- ابعاد عرفانی اسلام، صص ۴۳۸-۹.

2- Creative Imagination

۳- همان، صص ۴۳۹-۴۴۰.

۴- شرحی بر فصوص الحکم، ص ۳۴.

(دیده‌ام جز روی او ندیده و گوشم غیر از سخن او نشنیده است.)

در دنیای اسلام قبل از ابن عربی اندیشه وحدت وجود به شکل کامل خود وجود ندارد؛ پس [باید گفت که] او واضع حقیقی ارکان این اندیشه است، مؤسس این مکتب است، معانی و مقاصد آن را بسط داده و آن را به این صورت نهایی تصویر کرده و پس از او در جهان اسلام هر که سخن از وحدت وجود گفته، از او اخذ کرده است. اگر نظر کفرآلود فون کرمر را بپذیریم که می‌گوید: «در پایان قرن سوم هجری (یعنی عصر بایزید و جنید و حلاج) تصوف اسلامی به یک حرکت دینی تبدیل شد که رنگ وحدت وجود به خود گرفت و این وحدت وجود در آن رخنه کرد و در اعصار بعدی از مقومات آن شد»، مبالغه‌ای بی‌وجه است، زیرا سخنانی که از بایزید بسطامی و حلاج و حتی از ابن فارض - که معاصر ابن عربی است - نقش شده، دال بر اعتقاد آنان به وحدت وجود نیست بلکه دلالت دارد بر اینکه اینان مردانی بودند که در عشق به خدا از خویش و از همه ماسوی الله فانی شدند و جز او در هستی ندیدند، و این وحدت شهود است نه وحدت وجود. فرق است میان شور احساس و شطحیات جذبه با نظریات فلسفی در الهیات، حلاج در حالات جذبه‌اش فریاد می‌زند که: «انا الحق»، یا ابن فارض در آن جا که بر اثر عشق به محبوب از خویش فانی شده و تنها احساسش اتحاد با اوست می‌گوید:

متی حلت عن قولی: انا هی او اقل و حاشا لمثلی انہا فی حلت

(از این ادعا که من اویم (یعنی معشوقه) کی منصرف شدم؟ از چون منی بعید است که بگوید: او در من حلول کرده است.)

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و لیس خلقاً بهذا الوجه فاذکروا
جمع و فرق فان العین واحده و هی اکثره لاتبقی و لا تذر

[۱- پس حق به جهت ظهور در مظاهر، خلق است و به جهت منزله بودن، خلق نیست.
۲- جمع کن و فرق کن؛ چرا که عین، واحد است و در همان حال که بر حسب مظاهر، کثیر است، ابقای کثرت نمی‌کند.] بر فرض این که «انالحقی» که حلاج می‌گوید نه نعره جذبه باشد و نه کلمه شطح آلوده، و چنان که استاد نیکلسون می‌گوید: تعبیری باشد از یک نظریه کامل در باب دوگانگی طبیعت انسان که از لاهوت و ناسوت تشکیل شده است، نهایت سخنی که در توصیف این نظریه می‌توان گفت این است که نظریه‌ای در باب حلول است، نه اتحاد و نه

وحدت وجود. اکنون باید پرسید که دیدگاه ابن عربی نمایانگر چه صورتی از وحدت وجود است؟ بی تردید این نگاه، نگاهی مادی نیست که هستی را منحصر در محسوسات و دنیای تجربه بداند و خدا را نامی بدون مسمای حقیقی به شمار آورد؛ بالعکس اندیشه‌ای است که در کلیت و در تفصیل خود معنوی است؛ در هستی برای الوهیت مرتبه اول را قائل است و خدا را حقیقتی ازلی و وجودی مطلق و واجب می‌داند که مبدأ هستی گذشته، حال و آینده است. پس اگر نسبت وجود به عالم می‌دهد همانند وجود سایه‌ها نسبت به اشخاص و به سان وجود صورت‌های آینه نسبت به خود اشیاء است. اما عالم فی نفسه تنها رؤیایی و خیالی است که برای فهم حقیقتش باید تأویل گردد. وجود حقیقی تنها وجود خداست. و از این رو وجود او بی نیاز از دلیل است. چگونه می‌توان دلیل آورد برای اثبات کسی که خود عین دلیل برای اثبات خویش است؟ چگونه می‌توان دلیل آورد بر وجود نور در حالی که تمام موجوداتی را که ادراک می‌کنیم در پرتو نور ظاهر می‌شوند؟ اختفای حق بر اثر شدت ظهور است همانند خورشید که بر اثر شدت تابش، مبهوت کننده است و از چشم‌ها پنهان می‌ماند. بنابراین اندیشه ابن عربی صریحاً به وجود خدا اعتراف می‌کند؛ اما این خدا خدایی است که فی نفسه جامع همه چیز است، هر وجودی را در بر دارد و به صورت هر موجودی ظاهر می‌شود. روشن است که این تصویر از الوهیت، همان تصویرپردازی ادیان از شخصیت الهی نیست که عبارت است از ذات الهی متصف به صفات خاصی که او را از صفات خلق متمایز می‌کند. در نظر ابن عربی تنها صفتی که اختصاص به خدا دارد صفت وجوب ذاتی است که هیچ مخلوقی از آن بهره‌مند نیست.^۱

شعار اساسی اسلام یعنی توحید تصریح می‌دارد که خداوند واحد است؛ اما، بر کثیر بودن عالم نیز دلالت دارد. تمام اندیشه الهیاتی اسلام به چگونگی ایجاد ارتباط بین کثیر و واحد مربوط می‌شود. آنها که نظر به جنبه الهی اشیاء دارند، تأیید بیشتری بر وحدت می‌ورزند و آنها که نگاهشان بیشتر متوجه عالم است، بر کثرت. به عنوان یک قاعده کلی، تفکر عقلانی در رابطه با خدا، بر جدایی او از عالم و تمایز کامل عالم از حقیقت مطلق تأکید می‌کند؛ لذا، کثرت و گوناگونی را برجسته می‌کند. در مقابل تفکر خیالی راجع به خدا، مایل به ملاحظه وحدت ساری و جاری خدا در عالم است. در سراسر تاریخ اسلام کشمکش اساسی بین این دو تلقی

۱- همان، صص ۶۶، اسلام، زرین کوب، عبدالحسین، دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۸، صص ۷-۴۷۵.

از خدا وجود داشته است. متکلمان و فقها، کم و بیش بر درک عقلانی دوری و مبانیت خدا تأکید داشته‌اند و برعکس صوفیه در درک خیالی قرب و دنو تأکید می‌کرده‌اند. متکلمان تأکید می‌کنند که خداوند کاملاً غیرقابل قیاس با تمام اشیاء عالم است؛ «تنزیه»^۱ و عرفا پاسخ می‌دهند که همه اشیاء شبیه به اویند؛ «تشبیه»^۲ چرا که آن‌ها تمام حقیقتشان را از او اخذ می‌کنند. توازن بین این دو دیدگاه بعضاً به واسطه یک ذهنیت فقهی خشک و انحصاری از یک سو با یک دینداری فوق‌العاده احساساتی از دیگر سو به هم خورده است. در مورد اول، فهم قلمروهای باطنی حیات اسلام نادیده گرفته شده است و هیچ چیزی غیر از کلنجارهای عقیدتی، عیب‌جویی‌های فقهی و سوءاستفاده‌های سیاسی برای رسیدن به قدرت، باقی نمانده است و در مورد دوم، نیاز به هدایت الهی فراهم آمده از سوی شریعت به بوته فراموشی سپرده شده است که نتیجه آن جنبش‌های فرقه‌ای است که از پیکره اصلی اسلام جدا می‌شوند. امروزه این افراط و تفریط را می‌توان در برخی اشکال بنیادگرایی^۳ از سویی و تصوف انحرافی و غیراصیل از دیگر سو مشاهده کرد. بسیاری از صوفیه شدیداً بر حضور فراگیر و وحدت‌ساری و جاری خداوند و امکان وصال با او تأکید می‌کردند. دیگران بر مفارق بودن مطلق او پای می‌فشرده و بر وظایف بندگی که به محض آگاهی از تمایز بین خالق و مخلوق، حقیقی و غیرحقیقی، حق و باطل و صواب و ناصواب حاصل می‌شود تأکید داشتند. صوفیه برای تشریح لوازم روان‌شناختی این دو دیدگاه، از احوال دوگانه متعددی که سالکان در سیر الی الله تجربه می‌کنند، سخن به میان می‌آورند. یکی از آموزنده‌ترین اینها «سکر»^۴ و «صحو»^۵ است. سکر نتیجه غلبه حضور خداست و حاکی از مسرت و شادمانی سالکان در یافتن منبع سرمدی جمال محض و عشق در خورشان است. سالکان در همه چیز خدا را می‌بینند و فاقد قوه تمیز بین او و مخلوقات یا تفاوت گذاشتن بین صحیح و سقیم می‌شوند.^۶

وحدت با خداوند در قرآن

در رابطه با وحدت حق و خلق، منابع اسلامی بیشتر از واژه قرب استفاده کرده‌اند. این قرب

- 1- Incomparability
- 2- Smilarity
- 3- Fundamentalism
- 4- Intoxication
- 5- Sobriety

۶- درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، صص ۳-۶۱.

درجاتی دارد که حد اعلای آن شهود خداوند و رسیدن به مقام وحدت است. در عرفان اسلامی گاهی از این وحدت با اصطلاح «قرب» یاد می‌کند؛ و این قرب به حق تعالی به فنای فی الله و بقاء بالله می‌انجامد. می‌توان گفت که در عرفان اسلامی تجربه عرفانی از احساس قرب شروع و به شهود وحدت و یگانگی که همان فناست، ختم می‌شود.^۱

تقرب به خداوند و وحدت با او از طریق عشق

به نظر می‌رسد که عارفان در استفاده از اصطلاح قرب متأثر از قرآن هستند در قرآن یک جا از قرب نسبی سخن گفته و اینکه خدا به محضر از اطرافیان او نزدیک‌تر است: «ما به او از شما نزدیک‌تریم لیکن شما معرفت و بصیرت ندارید»^۲ در جایی دیگر خدا خود را از خود انسان به انسان نزدیک‌تر می‌داند: «و بدانید که خداوند در میان شخص و دل او قرار دارد»^۳ و در جای دیگر از قرب مطلق سخن گفته است: «و هرگاه بندگان من از تو درباره من سؤال کنند [بگو] که من نزدیکم».^۴ همچنین در حدیث قدسی از عینیت حق و خلق و از اینکه خدا چشم و گوش و دست و پای خلق می‌گردد، سخن به میان آمده است.^۵ ادیان توحیدی خدا را نزدیک‌تر از خود انسان به خودش می‌دانند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «ما از رگ جان به او نزدیک‌تریم»^۶ در قرآن حب خدا به عنوان یک اصل اساسی، مورد تأکید قرار گرفته است: أحبوا الله من کل قلوبکم (با تمام وجود خود، خدا را دوست بدارید)

- ۱- وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، ص ۱۰۷. انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۲- نحن اقرب الیه و لکن لاتبصرون، الواقعة، ۸۵.
- ۳- و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه، انفال، ۲۴.
- ۴- و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب، البقره، ۱۸۶.
- ۵- مضمون حدیث قرب نوافل که بعداً به آن می‌پردازیم.
- ۶- نحن اقرب الیه من حبل الوریث، سوره ق، آیه ۱۶.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ۳- ابن تیمیه، تقی‌الدین، حقیقة مذهب الاتحادیین او وحدة الوجود، فی الرسائل و المسائل، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۴- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ۵- احمد، عزیز، تاریخ تصوف اسلامی در هند، مترجمان: تقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- ۶- استیس، والتر ترانس، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹ ش.
- ۷- بیومی، ابراهیم، وحدة الوجود بین ابن عربی و اسپینوزا، فی الكتاب التذکاری، قاهره، دارالكتاب العربی، ۱۳۸۹ ق.
- ۸- جامی عبدالرحمن، لویح در بهارستان و رسائل جامی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
- ۹- _____، هفت اورنگ، ۲ جلد، ج ۱، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد التکره، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۱- چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه: جلیل پروین، تهران پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۲- _____، عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۳- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ابن فارض در آشنایان ره عشق، به کوشش محمود رضا اسفندیار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۴- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۵- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات، تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضائزاد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷ ش.

- ۱۶- زرین کوب، عبدالحسین، اسلام در دایرة المعارف بزرگ اسلامی زیر نظر کاظم موسی بجنوردی، ج ۸، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- ۱۷- ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران، انتشارات مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۸- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، بوستان، به تصحیح: محمد علی فروغی، حکایت ۱۱ و ۱۲، تهران، انتشارات مژگان، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۹- شیمل، آن ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- ۲۰- طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، ج ۳-۱، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
- ۲۱- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۶۵ ش.
- ۲۲- _____، منطق‌الطیر، تصحیح جواد مشکور، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- ۲۳- عفیفی، ابوالعلاء، محی‌الدین بن عربی فی کتاب التذکری، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۳۸۹ ق.
- ۲۴- _____، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۰ ش.
- ۲۵- فخری میلایوری، اصل الاصول فی بیان مطابقه الکشف بالمعقول و المنقول، مدارس یونیورسیتی، ۱۵۹۵ م.
- ۲۶- فیض کاشان، محسن، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- ۲۷- کاکائی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- ۲۸- مددیپور، محمد، نظری اجمالی به سیر و سلوک و آراء محی‌الدین بن عربی، تهران، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۹- مدرس مطلق، سیدمحمد علی، وحدت وجود، آبادان، نشر پرستش، ۱۳۷۹ ش.
- ۳۰- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
- ۳۱- _____، تماشاگه راز، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ ... / ۶۷

- ۳۳- نوربخش، جواد، ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری، میراث تصوف، ج ۱، ویراسته لئونارد لویزون، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴ ش.
- ۳۴- نراقی، ملامحمد مهدی، «قرة العیون»، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به همت سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج ۴، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- ۳۵- نیکلسون، رینولد ا. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۲ ش.
- ۳۶- نوظهور، یوسف، وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ابن عربی، فصلنامه علامه، سال اول، شماره اول، ۱۳۸۰ ش.

37- Otto, Rudolf, mysticism, East and West, New York, 1976.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی
پرتال جامع علوم انسانی