

ابن عربی، مولانا واندیشه وحدت وجود

بخش اول



ویلیام چیتیک

مترجم: ابوالفضل محمودی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی قم

چکیده

اندیشه وحدت وجود، از اندیشه‌های اساسی عرفان نظری اسلامی بوده و ابن عربی و مولانا از قله رفیع آن هستند. موضوع این مقاله ربط و نسبت میان این سه است. این نوشتار از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول که در این شماره عرضه می‌گردد و قسمت اعظم مقاله را تشکیل می‌دهد، چیتیک (نویسنده مقاله) پس از اشاره به معنا و ساختار لغوی وحدت وجود، اجمالی از تاریخچه آن را در میان صوفیه از قرن دوم تا زمان ابن عربی ذکر می‌کند. سپس با تفصیل بیشتر به توضیح روش ابن عربی، دیدگاه او در مورد وحدت وجود، تنوع نظریات او در این مورد و ساده‌انگاری‌ها و کژفهمی‌هایی که به‌ویژه خاورشناسان در فهم تعالیم ابن عربی رواداشته‌اند، یادآور می‌شود. وی در ادامه‌ی این بخش به بررسی اندیشه وحدت وجود در میان شاگردان باواسطه یا بی‌واسطه ابن عربی از قونوی گرفته تا عبدالرحمن جامی، می‌پردازد.



کلید واژه‌ها: وحدت، وجود، وحدت وجود، شهود، تجلی.





۱. مقدمه

در بین اصطلاحات فنی صوفیه، کم‌تر اصطلاحی به شهرت وحدت وجود یا «یکتایی هستی» است، گرچه این تعبیر پیوندهایی تاریخی با مکتب ابن عربی دارد، گهگاه در مورد اشاره به دیدگاه‌های سایر صوفیان و از آن جمله شخصیت‌هایی که مدت‌ها قبل از ابن عربی زیسته‌اند نیز به کار رفته است.^۱ هم‌چنین نقل کرده‌اند که مولانا جلال‌الدین طرفدار وحدت وجود بوده است، اما اگر این سخن را به این معنا بگیریم که مولانا این اندیشه را از ابن عربی و یا شاگردان او اقتباس کرده است مجموعه‌ای از پرسش‌های عقلی و تاریخی را برمی‌انگیزد. برای فهم این مسائل، لازم است شخص تصور روشنی از معنای وحدت وجود داشته باشد.^۲

۲. توحید

اصطلاح فوق از دو واژه وحدت و وجود تشکیل شده است که هر دو از همان آغاز در اندیشه اسلامی حایز اهمیت بوده‌اند. اساس اندیشه و عمل اسلامی، شهادت است، یعنی گواهی به این که خدایی جز الله نیست (لا اله الا الله). این تعبیر غالباً کلمه توحید خوانده می‌شود، یعنی عبارتی که یگانگی خداوند را اعلان می‌دارد. معنای اساسی توحید یا اعلان یگانگی خدا این است که همه چیز در عالم از خدایی ناشی شده که حقیقت یکتا است. واژه توحید همانند سایر واژه‌های هم‌خانواده‌اش که اکثراً مورد بحث هستند، همچون احد و واحد (یکی)، احدیت و واحدیت (یکی بودن، یکتایی) با وحدت از یک ریشه‌اند. پیش‌تر در سخنان علی (ع) چهار معنای مختلفی را که از عبارت ظاهراً ساده «خدا یکی است» استفاده می‌شود، ملاحظه کردیم.^۳

بحث از وجود تقریباً دیرتر از بحث وحدت، وارد اندیشه اسلامی شد و نقش مهمی را به‌ویژه در تحول فلسفه که غالباً هستی‌شناسی تعریف می‌شود ایفا کرد. با آن که اصطلاح وحدت وجود در هیچ‌کدام از منابع مقدم بر آثار ابن عربی یافت نمی‌شود، بسیاری از عبارات صوفیه به آن شباهت دارند. نقل کرده‌اند که معروف کرخی (م ۲۰۰ هجری) نخستین کسی بوده است که شهادت را به صورتی که در قرون بعد اکثراً به چشم می‌خورد بازگو کرد: در

هستی جز خدا نیست.^۴ از ابوالعباس قصاب (از قرن چهارم) سخن مشابهی نقل شده است:
در دو عالم به جز پروردگار من وجود ندارد و همه موجودات غیر از وجود او معدوم هستند.^۵

خواجه عبداللّه انصاری (م ۴۸۱) چندین تقریر از توحید به عربی و فارسی ارائه کرده که به طور قطع الهام بخش نویسندگان بعد بوده است. او در تعریف پنج مرتبه از توحید از مرتبه سوم به عنوان وجود التوحید سخن می گوید که عبارت است از: «خروج از حدود شواهد و به سوی محض شاهد ازلی و ابدی» آخرین مرتبه، یعنی «اندراج توحید در واحد» عبارت است از: «استغراق چیزی که هیچ گاه نبود در آنچه همیشه هست»، انصاری در فراز دیگری به «توحید خواص» با این واقفیت اشاره می کند که «جز او کسی نیست» (لیس غیره احد).^۶
پیش از غزالی (م ۵۰۵ هجری) واژه وجود بیش تر برای توضیح معنای توحید به کار رفته است. غزالی در کتاب مشکاة الانوار ثمره عروج معنوی عرفا را به این صورت شرح می دهد:
«آنها از طریق یک شهود بی واسطه مشاهده می کنند که هیچ چیز جز خدا وجود ندارد و جز وجه او همه چیز هلاک شونده است» شوری (۴۲) آیه ۸۸. غزالی این درک از توحید را از آموزه های مخصوص صوفیان که تنها متناسب آثار خاص تر او باشد، نمی دانست، زیرا مشابه همین نکته را در کتاب مشهورش احیاء علوم الدین آورده است:

هیچ چیز جز خدا وجود ندارد... وجود تنها به وجود حقیقی تعلق دارد.^۸

این قبیل تعبیرها که بعدها به چشم عبارات مربوط به آموزه وحدت وجود به آن نگریسته شد، فراوان هستند، اما اجازه دهید به خود اصطلاح وحدت وجود و شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸) که اولین تقریر روشن و مشروح این اصطلاح معمولاً به او نسبت داده می شود، بازگردیم.

◁ ۳. ابن عربی

در تاریخ تفکر اسلامی شخصیت های انگشت شماری از گستره نفوذ ابن عربی برخوردار بوده اند. با وجود این، پژوهشگران جدید مطالعات جدی نسبتاً کمی در آثار او به عمل آورده اند که همین ها هم معمولاً در حوزه خاصی است.^۹ این ابداع عجیب نیست، زیرا ابن عربی یکی از پراثرترین و مشکل نویس ترین نویسندگان مسلمان است. تمامی آثار او نمایانگر یک باریک بینی و پیچیدگی فوق العاده در سطح بالا است که به طور قطع برای



◇
ابن عربی
یکی از
پراثرترین و
مشکل‌نویس‌ترین
نویسندگان
مسلمان است.
◇

استفاده توده مردم در نظر گرفته نشده است. هرگاه که او با تحقیر به عاقله اشاره می‌کند منظور او معمولاً علمای ظاهر و یا فقها و یا کسانی هستند که آنها را علماء الرسوم می‌نامد و یا به تعبیر دیگر، طبقه تحصیل کرده مسلمان به معنای رایج کلمه. هم‌چنین این تعبیر را در مورد صوفیانی به کار می‌برد که تاکنون به مرتبه تحقیق نرسیده‌اند و هنوز تقلید می‌کنند. ابن عربی انتظار دارد که خوانندگان آثار او نه تنها باید اهل تصوف، بلکه باید با بیش‌تر حوزه‌های دانش به‌ویژه تفسیر قرآن، حدیث، فقه، کلام و فلسفه آشنا باشند و کسانی را که این علوم را به خوبی نمی‌دانند، کم‌تر به حساب می‌آورد.

نوشته‌های او صریح، منسجم و به لحاظ منطقی نظام‌یافته‌اند، گو این‌که ممکن است برای کسانی که با آنها آشنایی ندارند، مبهم و غامض به نظر آیند. همان‌طور که جیمز موریس یادآور می‌شود «القاب عجیب و غریبی که در منابع اسلامی و یا در منابع غربی جدید بر ابن عربی اطلاق شده است (از قبیل «آشفته»^{۱۰} «معتقد به همه خدایی»^{۱۱}، «مرتد»^{۱۲}، «وحدت‌گرا»^{۱۳}، «دیوانه»^{۱۴} و غیره) بیش از آن‌که بتوان آنها را داوری‌هایی مستدل در مورد مجموع آثار او دانست، بازتاب‌هایی هستند از توان آزمایی‌هایی مشقت‌بار، برای یکسان‌سازی و یکپارچه‌ساختن مطالب مختلف و دشوار»^{۱۵}.

به رغم این واقعیت که پژوهش‌های نسبتاً کمی صرف تعالیم و آثار ابن عربی شده، شهرت وی به همراه شهرت وحدت وجود به [اقصا نقاط و تا] فراسوی مجامع علمی و فرهنگی گسترش یافته است. اما خود ابن عربی تا آن‌جا که ما می‌دانیم تعبیر وحدت وجود را در آثار بزرگ و اصلی خود به کار نبرده است.^{۱۶} اگرچه به دفعات از وجود و این که می‌توان آن را متصف به صفت یکتایی یا وحدت کرد (که در مورد آنها تعابیر وحدت، وحدتیت و احدیت را به کار می‌برد) بحث می‌کند؛ مثلاً:



است و حق یکی است.^{۱۷}

عین وجود یکی است، اما احکام آن متعدد هستند.^{۱۸}
عدد از واحدی گرفته می‌شود که ثانی دارد نه از واحد وجود.^{۱۹}
کل وجود، در حقیقت یکی است چیزی همراه آن نیست.^{۲۰}



به رغم این
واقعیت که
پژوهش‌های
نسبتاً کمی
صرف تعالیم و
آثار ابن عربی شده
شهرت وی
به همراه شهرت
وحدت وجود
به فراسوی مجامع
علمی و فرهنگی
گسترش
یافته است.



اما مقصود ابن عربی از این که می‌گوید وجود یکی است چیست؟
هنگامی که علی (ع) از گزاره «خدا یکی است» چهار معنای مختلف به
دست می‌دهد، عبارت «وجود یکی است» به آن سادگی که ممکن است
به نظر آید، نیست؛ به‌ویژه از آن جهت که کاربردهای بعدی تعبیر
وحدت وجود از سوی موافقان و مخالفان آن بر محور فهم‌های
مختلف و متباین از مدلول وحدت (یکتایی)، دور می‌زند.

در آغاز لازم است بدانیم که هرگونه تلاشی برای تبیین معنای
وحدت وجود، آن‌گونه که ابن عربی در نظر داشت، ناقص و گمراه‌کننده
است، و بدتر از آن تلاش برای دسته‌بندی تعالیم او در قالب
همه‌خدایی^{۲۱}، همه درخدایی^{۲۲}، وحدت‌گرایی وجودی^{۲۳}
و وحدت‌گرایی همه‌خدایی گرایانه^{۲۴} و از این قبیل است. ابن عربی
وحدت وجود را در صدها سیاق مختلف توضیح داده است که هر کدام
تفاوت ظریفی با دیگری دارد و در هر گونه تلاش (مثل بیش‌تر
مطالعات فعلی غربی) برای «دست‌یابی به مقصود اصلی» چیزی از
این تفاوت‌های ظریف غفلت می‌شود. در واقع، «مقصود» او در هیچ
تقریر ساده‌ای از وحدت وجود قرار ندارد. اگر کسانی خواستار
تعبیری ساده از آن هستند، باید به این عبارت رضایت دهند: خدایی
جز الله نیست (لا اله الا الله). مقصود ابن عربی بیش‌تر در همان
تقریرهای مدام و پیاپی از وحدت وجود قرار دارد، تا تخیل و پندار
خواننده را بازسازی کند. او در هر سیاق تازه‌ای که به بیان وحدت
وجود می‌پردازد، وابستگی درونی و عمیق بین پدیده‌ها را آشکار
می‌سازد و آن را بر تعداد زیادی از نصوص مختلف که از قرآن،
حدیث، کلام، فلسفه، کیهان‌شناسی و دستور زبان عربی و منابع دیگر



اقتباس شده، مبتنی می‌سازد.

ابن عربی اهل کشف و شهود است نه یک فیلسوف و این به این معنا نیز هست که او در تلاش برای رسیدن به یک نتیجه و یا ایجاد یک نظام [فکری] نیست. او آهنگ نظام‌مند کردن تفکر اسلامی را نداشت، گو این که فرازهای متعددی از نوشتارهای او صورت نظام‌مند به خود گرفته‌اند (و گاه معارض با تقریرهای نظام‌مندی هستند که در جاهای دیگر مطرح شده‌اند). او حکیمی است که از بینش خاصی نسبت به واقعیت برخوردار است و تلاش می‌کند تا آن را از طریق تمام وسایلی که در اختیار دارد، از قبیل مباحث منطقی به سبک فلسفی و کلامی، تفسیر قرآن و حدیث و شعر، (فراموش نکنیم که ابن عربی یکی از بزرگ‌ترین و پرکارترین شعرای زبان عربی است) منتقل سازد. وحدت وجود یکی از جنبه‌های بسیار بینش کلی ابن عربی بود که می‌خواست آن را منتقل سازد. او این را برترین بیان و توصیف از تعالیم خود تلقی نکرد و این روشن می‌سازد که چرا خودش تعبیر جداگانه‌ای را برای این نظریه به کار نبرده است.^{۲۵} برجسته‌شدن تدریجی وحدت وجود، به عنوان مشخصه دیدگاه ابن عربی، آن قدر که به برخی از شخصیت‌های پیرو او مربوط بود، به خود او ارتباط نداشت.

این سخن که ابن عربی اهل کشف و شهود است نه یک فیلسوف، نیازمند توضیح است. ابن عربی به دفعات به ما می‌گوید که شعور و یا عقل در مقام منبع شناخت خدا، جهان و یا نفس، نارسا و ناکافی است. تعالیم او در درجه اول مبتنی بر کشف، شهود و یا مشاهده و فوق است که تمامی اینها در ورای محدودیت‌های عقل قرار دارند. او مکرر آیات قرآن از قبیل: «**وَاتَّقُوا اللَّهَ يَعْلَمُكُمْ اللَّهُ**»^{۲۶} پر وای خدا داشته باشید، خدا به شما می‌آموزد» را نقل می‌کند. تنها تعلیم خود خداوند، که مبتنی بر رعایت مقررات و احکام شریعت و نظم و انضباط طریقت با طریقه معنوی است، می‌تواند به معرفت صحیح رهنمون شود.

یکی دیگر از مهم‌ترین اصطلاحات فنی ابن عربی تجلی است که در اصل، از داستان قرآنی موسی و تجلی خدا بر کوه^{۲۷} گرفته شده است. این تجلی خداوند، هم هستی‌شناختی است و هم معرفت‌شناختی، هم عینی است و هم ذهنی، زیرا خداوند خود را هم در معرفت و اندیشه و هم در جهان نشان می‌دهد. ابن عربی این اندیشه‌ها را ابداع و یا ایجاد نکرد. او فقط از تجلی خدا (خود انکشافی خدا) که آن را به نحو عینی و ذهنی ادراک می‌کرد، سخن گفته، نه آن که تمایزی بین ذهنی و عینی ذکر کرده باشد. اینها اصطلاحات ما است و نه او.

آشکارسازی‌های او غالباً حالتِ مکاشفاتِ منظم و شگفت‌انگیز از عالم غیب، به خود می‌گیرد. گویا با [مضامین] این ابیات مولانا کاملاً آشنا بوده است که:

مستی و عاشقی و جوانی و جنس این	آمد بهار خرم و گشتند هم‌منشین
صورت نداشتند مصور شدند خوش	یعنی مخیلات مصور شده بین
دهلیز دیده است دل، آن‌چه به دل رسید	در دیده اندر آید صورت شود یقین ^{۲۸}

هنگامی که این واقعیت را دریابیم که در این جا با یک نظام فلسفی و یا کلامی سر و کار نداریم، می‌توانیم به تدریج به مشکل دست‌یابی به درکی، حتی ابتدایی از وحدت وجود پی ببریم، همان‌طور که توشیهیکو ایزوتسو به حق چنین یادآور شده است که:

هیچ تبیین و توضیح فلسفی نمی‌تواند حق تفکر [این عربی] را ادا کند، مگر آن‌که با تجربه‌ای شخصی از وحدت وجود پشتیبانی شود... تفسیر فلسفی، در پایان نوعی پس‌اندیشی دربارهٔ محتوای صریح و بی‌پرده شهود عرفانی است.^{۲۹}

از عمده‌ترین مشکلاتی که در فهم تعبیر وحدت وجود، [برای مخاطبان انگلیسی زبان] وجود دارد، فهم واژه وجود است که در بیش‌تر بخش‌های این مقاله من از ترجمهٔ آن [به انگلیسی] پرهیز کرده‌ام [و عیناً همین واژه را به کار برده‌ام]، زیرا هیچ معادل رضایت‌بخشی برای این واژه در زبان انگلیسی وجود ندارد. ترجمهٔ این واژه به «Being» و «existence» مسائلی را برمی‌انگیزد که بررسی دقیق آنها به راحتی می‌تواند همهٔ این مقاله را به خود اختصاص دهد. در این جا می‌خواهم به یکی دیگر از مسائل مشهور دربارهٔ این اصطلاح بپردازم. نظر به این که واژه وجود از ریشهٔ «وجد» به معنای «یافتن» است، این واژه نه تنها به معنای یافته‌شدن در یک معنای عینی (و یا به تعبیر دیگر، تحقق در خارج) است، بلکه هم‌چنین به معنای عمل یافتن به عنوان یک تجربهٔ ذهنی نیز هست. به بیان دقیق‌تر، وجود هم بر خدا به عنوان حقیقت مطلق و هم بر یافتن خدا به نحوی که خداوند، خودش و یا سالک طریقت معنوی تجربه می‌کنند، دلالت دارد. از این رو، ابن عربی غالباً از اهل الکشف والوجود^{۳۰} یاد می‌کند؛ یعنی کسانی که کنار زدن حجابی را که آنها را از خدا جدا می‌کند، تجربه کرده‌اند، از این رو، خدا را در آفاق و انفس می‌یابند. وجود در این معنا عملاً مترادف با شهود است.^{۳۱} وجود، مانند شهود، به تجلی و یا خود آشکارسازی خداوند اشاره دارد و هر دو کلمه دارای معنای عینی و ذهنی هستند. بدین دلیل و دلایل دیگر، مباحثات اخیر بین هواداران وحدت وجود و مدافعان وحدت شهود، این واقعیت را پنهان می‌دارد که نمی‌توان



◇

ابن عربی
 اهل کشف و
 شهود است
 نه یک فیلسوف و
 این به این معنا
 نیز هست که
 او در تلاش
 برای رسیدن به
 یک نتیجه و
 یا ایجاد
 یک نظام [فکری]
 نیست.
 ◇

بدون تحریف تعالیم کلی ابن عربی او را در یکی از این مقولات جای داد. ۳۲

اگر مسئله وجود به عنوان تجربه ذهنی نادیده گرفته شود، می توان چنین انگاشت که ابن عربی واژه وجود را به دو معنای اصلی به کار برده است: اولاً، این واژه دلالت بر خداوند دارد که وجود الحق و یا واجب الوجود است که محال است وجود نداشته باشد. ثانیاً، این واژه ممکن است بر جهان و موجودات درون آن نیز دلالت داشته باشد. با وجود این، هنگامی که ابن عربی از وجود ماسوی الله سخن می گوید، آن را در معنایی مجازی به کار می برد. او همانند غزالی و بسیاری دیگر، بر این باور است که در حقیقت، وجود تنها به خدا تعلق دارد. اگر ماسوی الله موجود به نظر می آیند، به این دلیل است که خداوند وجود را به آنها عاریت داده است، درست به همان نحو که خورشید، نور خود را به ساکنان زمین عاریت می بخشد. در تحلیل نهایی هیچ چیز جز حق موجود نیست. تنها یک وجود، موجود است و لو این که ما هنگام مواجهه با کثرت محسوس در جهان پدیداری مجاز هستیم تا از «موجودات» فراوان سخن بگوییم.

اگر وجود تنها به خدا تعلق داشته باشد، در این صورت، ماسوی الله فی نفسه عدم هستند، ولی تا آن جا که مظهر حق هستند، موجودند. مخلوقات، فی نفسه اعیان و یا اشیا هستند، اما از خود وجودی ندارند. اعیان ثابتة مشهور، که غالباً به نحوی گمراه کننده مثل نامیده می شوند، عبارتند از: اشیا به صورتی که از ازل در علم الهی بوده اند، به بیان دیگر، اعیان ثابتة، همین اشیا بدون ربط و نسبت با وجودشان در جهان مخلوق هستند، از این رو، کم و بیش مشابه ذوات و یا ماهیات فلاسفه هستند.

درست همان گونه که با تابش نور رنگ ها ظاهر می شوند، هنگامی که خداوند وجود را به اشیا افاضه می کند، آنها در جهان ظهور می یابند. اما نظر به این که اشیا از خود هیچ وجودی ندارند، آنچه



ادراک می‌شود، چیزی جز وجود خداوند که از کیفیات و یا احکام اشیا لبریز شده است، نیست. در تلاش برای توضیح این نکته در یک بحث فشرده، بهترین راه مددجستن از تشابه رنگین‌کمان است، که در آن جا گوناگونی رنگ‌ها، نافی وحدت نور نیست. رنگ‌های آبی و قرمز هیچ وجودی از خود ندارند، زیرا تنها نور، روشن و آشکار است. ما می‌توانیم از واقعیت و یا موجودیت و یا شیئیت قرمز و یا آبی سخن بگوییم، اما نه به اعتبار وجود مستقل خودشان، زیرا وجود آنها تنها گونه‌ای از وجود نور است.

◇ یکی دیگر از مهم‌ترین اصطلاحات فنی ابن عربی تجلی است که در اصل، از داستان قرآنی موسی و تجلی خدا بر کوه گرفته شده است. ◇

با آن که ابن عربی غالباً از ماهیت وحدت وجود بحث می‌کند، به تصدیق واقعیت کثرت نیز توجه بسیار زیادی معطوف می‌دارد. آموزه اساسی او [در این مورد] به اسمای الهی باز می‌گردد که در قرآن به کرات به آنها اشاره شده است. این اسما الگوهای اولیه و سرنمون‌های تعدّد و تنوع هستند. افزون بر این، تصدیق واقعیت کثرت در دیدگاه ابن عربی، مستلزم تصدیق وجود مستقل اشیا ی گوناگون نیست.

ابن عربی معمولاً اساسی‌ترین دیدگاه خود را درباره وجود با مفاهیم کلامی تنزیه و تشبیه بیان می‌دارد. واژه اول غالباً به Transcendence و تعبیر دوم معمولاً به Anthropomorphism و immanence ترجمه می‌شود. در این جا من این دو واژه را به طور تحت‌اللفظی‌تر به incomparability و similarity ترجمه می‌کنم. ابن عربی تصریح می‌کند که خداوند فی ذاته با هیچ کدام از مخلوقات قابل مقایسه نیست. به بیان دیگر، وجود کاملاً فراسوی دست رسی همه اشیا ی جهان قرار دارد؛ یعنی مطلقاً غیر آشکار یا باطن است. اما قرآن تعلیم می‌دهد که خدا تنها باطن نیست، بلکه ظاهر نیز هست. به این معنا، خدا با همه چیز همانند است، زیرا با اسمای خود، ویژگی اوصاف خود را در جهان متجلی می‌کند. عالم چیزی جز ظهور خارجی و ویژگی‌های ذاتی وجود نیست، درست همان طور که رنگ‌ها، صور و اشکال، چیزی جز ظهور خارجی نور نیستند. خداوند در آن



واحد هم منزّه و بی نظیر است و هم شبیه و همانند همه اشیا است. از آن جهت که مطلقاً غیر ظاهر است، منزّه و بی نظیر است، به این دلیل که از طریق وجود اشیا، اسما و صفات خود را ظاهر می‌سازد، همانند و شبیه آنهاست.

بنابراین، وجود تنها یکی است. اصطلاح وحدت وجود در معنای ظاهری و تحت‌اللفظی خود تبیین و توصیف رضایت‌بخشی از ماهیت حقیقت ارائه نمی‌دهد. وجود فی نفسه در جنبه باطنی و یا تنزیه خود واحد و به واسطه ظهور و تشبیه خود کثیر است؛ خدا در ذات خود واحد و به لحاظ اسمای خود کثیر است. از این رو، ابن عربی گاهی از خداوند با عنوان الواحد الکثیر یاد می‌کند.^{۳۳}

شاید چکیده‌گویاترین تعبیر در تعالیم ابن عربی در مورد ماهیت این وجود واحد و رابطه آن با کثرت جهان، این عبارت باشد: هولا هو (او نه او). یک مخلوق، یک شیء، یک واقعیت موجود، یک جهان چیست؟ [پاسخ ابن عربی این است]: اوست نه او. یک شیء از آن جهت که وجود دارد همان وجود است، اما از آن جهت که خودش است، غیر از وجود است. مخالفان ابن عربی در نقد تعالیم او تنها به نیمه اول عبارت او توجه کرده‌اند. «جهان او است» این عبارت یادآور ترجیح‌بندی است که مدت‌ها پیش از ابن عربی شاعران پارسی به کار برده بودند؛ یعنی همه اوست.

ابن عربی به سهم خود دائماً تصریح می‌کند که جهان، هم‌چنین، او نیست. باید سلب و اثبات را با هم جمع کرد. درست همان‌گونه که باید تشبیه و تنزیه را با هم جمع کرد. قابل قبول نیست که «همه چیز اوست» را تصدیق، اما «هیچ چیز او نیست» را فراموش کنیم. این هم غیر قابل قبول است که بگوییم در هیچ جهت «هیچ چیز او نیست»، زیرا این نیز جهان را واقعیتی مستقل قرار می‌دهد و به آن الوهیت می‌بخشد.

ابن عربی گاه کسانی را که جهان را به صورت او نه او می‌بینند ذوالعینین (دو چشمی) می‌نامد. با یک چشم تنزیه مطلق خدا را مشاهده می‌کنند و با چشم دیگر تشبیه او را: «انسان کامل حق را دو گونه می‌بیند و از این رو، خداوند به او دو چشم داده است؛ با یک چشم، از جهت بی‌نیازی او از جهانیان به او می‌نگرد، بنابراین، او را نه در چیزی و نه در خود می‌بیند، و با چشم دیگر از جنبه اسم الرحمن به او می‌نگرد که در طلب عالم و جهان در طلب اوست. از این رو، وجود او را در همه چیز ساری می‌بیند.»^{۳۴}



◀ ۴. صدرالدین قونوی

از میان شاگردان ابن عربی احتمالاً صدرالدین قونوی (م ۶۷۳) بیشترین تأثیر را از او پذیرفته است. پدر قونوی، مجدالدین اسحاق، از علما و صوفیه ملطیه در ترکیه امروزی بود که در سال ۶۰۰ هجری در سفر حج در مکه با ابن عربی ملاقات کرد. در سال ۶۰۲ این دو با هم به ملطیه مسافرت کردند و احتمالاً ابن عربی در هنگام تولد پسر مجدالدین در سال ۶۰۶ حضور داشته است. پس از وفات مجدالدین، ابن عربی با بیوه او ازدواج کرد و تعلیم و تربیت صدرالدین را به عهده گرفت، که به یکی از نزدیکترین شاگردان وی تبدیل شد. با فوت ابن عربی در ۶۳۴، صدرالدین به آناتولی بازگشت و در قونیه ساکن شد و سرانجام، در آنجا در زمره دوستان مولانا جلال‌الدین درآمد. افلاکی، از حرمت و بزرگداشتی که این دو در حق یکدیگر رومی داشتند، گزارش‌های متعددی می‌دهد و همو می‌گوید که مولانا از شیخ صدرالدین خواست تا بر جنازه وی نماز گذارد. قونوی پس از وفات مولانا هفت ماه بیش‌تر زنده نماند.

از میان شاگردان نزدیک شیخ اکبر، قونوی کاملاً با فلسفه آشنا بود، او پس از مطالعه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، برجسته‌ترین سخن‌گوی فلسفه مشاء، بر کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا، مکاتباتی را با خواجه آغاز کرد و در آن پرسش‌های عالمانه متعددی را درباره دیدگاه مشاء مطرح ساخت. او به قدر کفایت بر تری مکتوبات ابن سینا را بر پاسخ‌های طوسی در مورد موضوعاتی که خود مطرح ساخته بود احساس می‌کرد. و هم‌چنین مطرح کرد که فصل خاصی را در تعلیقات ابن سینا تفسیر کرده است. او در تبیین انگیزه نوشتنش گفت: امیدوار است تا نتایجی را که از برهان به دست می‌آید با نتایج مکاشفه محقق و مشاهده مستقیم عالم غیب یا اعیان ترکیب سازد.^{۲۵}

قریحه فلسفی قونوی عمدتاً در ساختار منظم و منطقی نوشته‌های او ظهور یافته است. برخلاف نوشته‌های قونوی، فتوحات مکیه ابن عربی اساساً تفسیری است بر منتخبی از آیات قرآن و احادیث و انسان هنگام مطالعه فتوحات دائماً خود را نسبت به منابع اسلامی نزدیک احساس می‌کند و هیچ‌گاه تفوق و سلطه شیوه نظام‌مند فیلسوفان را احساس نمی‌کند، اما روش عقلانی و منسجم [منطقی] بر آثار قونوی سیطره دارد، گو این که تأکید بر مکاشفه عرفانی به عنوان یک منبع معرفت، یک انسان منطقی را قانع نمی‌سازد.^{۲۶} قونوی، دست‌کم تا حدودی به دلیل اتکای به سنت فلسفی، در همه مباحث خود بر محوریت وجود تأکید کرد

و حال آن که این موضوع در آثار ابن عربی تقریباً از وضوح چندانی برخوردار نیست و او بیش تر راغب است تا از اصطلاحات قرآنی استفاده کند. ارتباط قونوی با فلسفه، دلیلی شد برای ابن تیمیه تا حتی شدیدتر از ابن عربی به او حمله کند. ابن تیمیه، تفاوت رویکردی را که در آثار ابن عربی و قونوی ظهور یافته است، به نقل از شاگرد او عقیف الدین تلمسانی چنین خلاصه کرده است:

اما در مورد دوست و مصاحب ابن عربی، یعنی صدرالدین رومی، او متفلسف بود. از این رو، از شریعت و اسلام دورتر بود و به همین دلیل است که تلمسانی همیشه می‌گفت: اولین شیخ من یک متروح متفلسف بود و حال آن که دومی یک فیلسوف متروح بود.^{۳۷}

با آن که قونوی حداقل در دو فراز، تعبیر وحدت وجود یا واحد وجودی را به کار برد، از آن به عنوان اصطلاحی فنی و مستقل استفاده نکرده است، بلکه این تعبیر بیش تر در بحث از رابطه بین وجود خدا و توحید به طور طبیعی مطرح شده است. در فراز زیر او از شیوه بیان فلسفی وحدت و وجود استفاده می‌کند تا دو صورت از حق یعنی وحدت ذاتی او و کثرت او در مظاهرش را توضیح دهد:

بدان که حق، وجود محض است که هیچ کثرتی در آن راه ندارد و او واحد است به وحدت حقیقی، که در تقابل آن هیچ کثرتی را نمی‌توان به تصور درآورد... هرآنچه را از کائنات ادراک می‌کنیم و یا در اشیای موجود مشاهده می‌کنیم... و بزرگی‌های وجود است و یا آنها را صورت‌های نسب در علم الهی نام‌گذار.... آنها را هرچه خواهی نام‌گذار: آنها وجود نیستند، زیرا وجود واحد است... تا بدان جا که وجود، واحد به وحدت حقیقی است همچون وحدت وجود، به ادراک انسان در نمی‌آید... از جنبه وحدت وجود حق جز واحد صادر نمی‌شود.^{۳۸}

قونوی در فراز دیگری نیز تعبیر وحدت وجود خداوند را به کار برده است؛ یعنی در ضمن توضیح این مطلب که کثرت، تعارضی با وحدت وجود ندارد، زیرا اشیای کثیر صرفاً شئون ذات الهی هستند و همو در جای دیگری توضیح داده است که این شئون همان اعیان ثابت‌اند.^{۳۹}

و اما مناسب بین حق واحد و غیر او؛ از جانب غیر - از حیث عدم مغایرت شئون حق با حق - ثابت است و آنها (شئون) عبارتند از: حقایق اشیا - که به نام اغیار نامیده شده‌اند - که وحدت وجود حق تعالی را شمار می‌بخشند و آنها از آن جهت که شئون اویند، مغایر با صاحب شأن نیستند...^{۴۰}



همان‌طور که این دو فراز نشان می‌دهند، قونوی همانند ابن عربی بر این باور بود که

وحدت و وجود مانع کثرت تجلیات آن نیست، اگرچه وجود در ذات و یا در جنبه تنزیه خود واحد است، اما در ظهورات و یا در جنبه تشبیه خود، کثیر است. به تعبیر خود قونوی:

اگر چه چیزی جز یک وجود نیست، اما به دلیل تفاوت حقایق ظروف، وجود به صورت گونه گونه، کثیر و متنوع ظاهر می شود و حال آن که وجود، فی نفسه و از جهت عدم تقید به مظاهر، متعدد و متکثر نمی شود.^{۴۱}

◀ ۵. سعدالدین فرغانی

از میان شاگردان و مریدان فراوان قونوی، دو تن از آنها در گسترش مکتب ابن عربی از اهمیتی ویژه برخوردار هستند، اولی مؤیدالدین جندی (م ۶۹۰) است که شرح او بر فصوص الحکم ابن عربی، مبنای اکثر شروح متعددی است که بعدها بر این اثر نوشته شد. با وجود دلبستگی عمیق او به توضیح ماهیت وجود و وحدت، به نظر نمی آید که اصطلاح وحدت وجود را حتی به طور ضمنی به کار برده باشد.^{۴۲} اما یافتن عبارتی قریب به این مضمون در آثار او کار مشکلی نیست؛ مثل «وجود حقیقت واحدی است که به وضوح در سطوحی متمایز، تنوع یافته است»، «فقط یک چیز وجود دارد و آن حق است».^{۴۳} جندی به دو زبان عربی و فارسی شعر سروده است از آن جمله:

هو الواحد الموجود فی الکل وحده سوی انه فی الوهم سمی بالسوی

او یکتایی است که در کل هستی تنها او وجود دارد، اما توهم، او را جز او می پندارد.^{۴۴}

دومین مرید اصلی قونوی، سعیدالدین فرغانی (م ۶۹۹ هجری) اولین شارح منظومه عربی نظم السلوک یا تائیه ابن فارض است. فرغانی ابتدا اثر خود را به فارسی و با عنوان مشارق الدراری به رشته تحریر در آورد. سپس شرح بسیار مبسوط تری را به عربی نگاشت که آن را منتهی المدارک نامید. قونوی در مقدمه کوتاهی بر متن فارسی، نقل می کند که در سال ۶۴۳، یعنی پنج سال پس از وفات ابن عربی به همراه گروهی از صوفیان فاضل^{۴۵} و اهل معنا^{۴۶} از سوریه به مصر مسافرت کرده است. در طول این مسافرت و در خلال بازگشت به آناتولی منظومه نظم السلوک را برای اصحاب خود قرائت و شرح می کرده و آنها با هدف جمع آوری شرحی بر فرازهای مشکل تائیه آنها را یادداشت می کرده اند؛ اما از آن میان تنها فرغانی به انجام این کار توفیق یافته است.^{۴۷} بنابراین، گواهی قونوی دلیل بر آن است که آثار فرغانی مستقیماً بر تعالیم او مبتنی است، گو این که این امر در هر حال از سبک و محتوای آثار او



واضح و آشکار است.

در محیط پارسی زبان، تأثیر دو شرح فرغانی ظاهراً به اندازه سایر آثار مربوط به مکتب ابن عربی، غیر از *فصوص الحکم* خود ابن عربی، بوده است. اما در حالی که فصوص، اگر نگوییم غامض و مبهم، مشکل شمرده می‌شود و به جز برای طرح خلاصه‌ای از عقاید، به ندرت از مثال و نقل قول استفاده می‌کند، فرغانی در آثار خود برای توضیح تعالیم ابن عربی مدام از مثال و نقل و قول استفاده می‌کند. فرغانی در میان پژوهشگران بعدی وحدت وجود علاقه‌مندان فراوانی یافته است، زیرا برخلاف ابن عربی در فصوص، هر نکته از تعالیم ابن عربی را به شیوه‌ای منظم مورد بحث قرار می‌دهد و برخلاف قانونی، هر نکته را به تفصیل توضیح می‌دهد.

فرغانی تعبیر وحدت وجود را حدود سی بار در شرح فارسی و شاید دست‌کم به همین اندازه نیز در شرح عربی این اثر به کار برده است.^{۴۸} همان‌طور که پیش‌تر یادآور شدیم ابن عربی آموزه توحید را با تصریح به تشبیه و تنزیه همزمان خداوند بیان می‌دارد به این معنا که او در ذات خود واحد و به لحاظ مظاهر و مجالی اش کثیر است. فرغانی گاه همین اندیشه را با مقایسه وحدت وجود با کثرت علم الهی، بیان می‌دارد.^{۴۹} خداوند به همه اشیا در ذات خود به صورت اموری لایتغیر علم دارد، سپس بر مبنای همین علم جهان را خلق می‌کند، چون خدا واحد است، شالوده خلقت نوعی وحدت غایی است، اما چون منشأ هر کثرتی، علم خداوند به امور کثیر است، مخلوقات به معنای حقیقی کثیر هستند.^{۵۰} وحدت و کثرت، هر دو ویژگی‌های حقیقت الهی‌اند، ولی از منظرهای متفاوت. در کلمات فرغانی «وحدت وجود و کثرت علم هر دو صفت ذاتند»^{۵۱}

هنگامی که فرغانی تعبیر وحدت وجود را به کار می‌برد، معمولاً آن را یکی از سه مقام و مرحله اصلی سلوک معنوی تلقی می‌کند که سالکان طریق، آن را تجربه می‌کنند. از این منظر، شهود وحدت

◇
او همانند
غزالی و
بسیاری دیگر،
بر این باور
است
که در حقیقت،
وجود تنها
به خدا تعلق
دارد.
◇

وجود، اولین و پایین‌ترین مقام و مشاهده کثرت علم الهی، دومین مقام است. مقام سوم و آخرین مقام، جمع بین وحدت و کثرت در تعادلی هماهنگ و سازوار است. در این مقام انبیا و اولیای الهی؛ همان‌گونه که ابن عربی مطرح کرد، با «دو چشم» می‌بینند. مقام چهارمی هم وجود دارد که منحصرأ به پیامبر اسلام تعلق دارد.^{۵۲}

در آثار فرغانی تعبیر وحدت وجود هنوز به صورت یک اصطلاح فنی مستقل در نیامده است و به طور قطع، علامت یک مکتب خاص فکری نیست. افزون بر این، سیاق کاربرد این تعبیر در آثار فرغانی به وضوح نشان می‌دهد که او این تعبیر را از اندیشه‌های بسیار اساسی دیدگاه ابن عربی تلقی نمی‌کرده است، با آن‌که او در نسخه‌های فارسی و عربی شرح خود بر تائیه ابن فارض به اثبات مطالب اساسی همانندی می‌پردازد، غالباً تعبیر وحدت وجود را از فارسی به عربی منتقل نمی‌کند. اگر این تعبیر اصطلاحی فنی به هر معنا و مفهومی بود، به طور قطع آن را در شرح عربی حفظ می‌کرد. [بنابر این، از نظر او] عناصر تشکیل‌دهنده این تعبیر - وحدت و وجود - هستند که در بحث اهمیت دارند و نه خود این تعبیر.

به سهولت می‌توان دریافت که ابن عربی و شاگردان بلاواسطه‌اش پذیرفته بودند که تنها یک وجود حقیقی موجود است و بر این باور بودند که کثرات جهان، تجلیات وجود واحد است، بدون آن‌که به کثرت آن بینجامد. اما ابن عربی هیچ‌گاه اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرد و قونوی نیز تنها به طور ضمنی به آن اشاره کرد. هنگامی که فرغانی کاربرد مکرر این تعبیر را آغاز کرد مقصود از آن، مقام و درجه نسبتاً نازلی از درک و دریافت معنوی بود، زیرا سالکی که وحدت وجود را شهود می‌کند هنوز باید به مقام شهود کثرت علم [الهی] و فراتر از آن صعود کند؛ تنها پیامبران بزرگ و اولیای الهی به مقام جمع بین این دو شهود نایل می‌شوند و در این جا تعبیر وحدت وجود نقش مهمی را ایفا نمی‌کند، تنها در توصیف اولین مقام و منزل طریق



اگر وجود تنها
به خدا تعلق
داشته باشد،
در این صورت،
ما سوی الله
فی نفسه
عدم هستند،
ولی تا آن‌جا که
مظهر حق هستند،
موجودند.



است که فرغانی گاه از این تعبیر استفاده می‌کند.

سؤالی که طبیعتاً در این جا مطرح می‌شود این است که چگونه تعبیر وحدت وجود به عنوان آموزه ممتاز مکتب ابن عربی برجسته شد؟ برای پاسخ قطعی به این پرسش از آثار مکتوب شخصیت‌های گوناگونی که بلاواسطه پس از ابن عربی به رشته تحریر درآمده‌اند، آگاهی کافی نداریم، اما می‌توان احتمالاتی را مطرح ساخت.

◁ ۶. ابن سبعین

در میان نویسندگانی که اصطلاح وحدت وجود را به معنای فنی خود به کار برده‌اند، شاگردانی از ابن عربی همچون ابن سودکین (متوفای ۶۴۶) و عفیف‌الدین تلمسانی^{۵۳} وجود دارند. محتمل‌ترین منبع این اصطلاح ابن سبعین (م ۶۶۹) معاصر قونوی و نویسنده پاسخ‌های مشهور به مسائل الصقلیه است که امپراتور فردریک دوم هوهنشتافن طرح کرده بود. اگرچه ا.ف. مهران و ال. ماسینیون، ابن سبعین را آخرین نماینده مکتب مشائی عرب^{۵۴} شمرده‌اند و هرچند ابن سبعین به طور قطع از فلسفه یونانی و پیروان آن در جهان اسلام آگاه بود، آثار منتشره او، وی را در درجه اول به صورت یک صوفی جلوه گر می‌سازد. باید این نظر Michel Chodkiewicz را پذیرفت که ابن سبعین کاملاً از دیدگاه‌های ابن عربی تأثیر پذیرفته بود و لو این که در آثار خود به این واقعیت اعتراف نکرده است.^{۵۵}

هنگامی که ابن سبعین تعالیم خود را بیان می‌دارد، غالباً از جملات قصارگونه و دارای حذف به قرینه و رازگونه، استفاده می‌کند که بیش تر به گفته‌های صوفیان اولیه شباهت دارد تا رساله‌های فلسفی. آثار ابن سبعین کاملاً در نقطه مقابل آثار قونوی قرار دارد و مبین این مطلب آثار و تعالیم فلسفی قونوی است، حتی هنگامی که در اثری چون النفعات الالهیه به بازگویی عالی‌ترین تجربیات کشفی خود پرداخته است. گویا ابن سبعین بیش تر نوشته‌های خود را برای شاگردانش نوشته و برای حیات معنوی آنها کاربرد عملی داشته است، از این رو، از عبارات متناقض‌نما یا سطحیات و جملاتی که بخشی از آن به قرینه حذف شده بود، استفاده می‌کرد و با اعتماد به شاگردان، آنها را در تدبیر امور معنوی به خود وامی‌نهاد تا مطلب را بفهمند.

ابن سبعین در زمینه تصوف در درجه اول به صورت معلمی روحانی به نظر می‌آید که غالباً از زبان فلسفه برای اثبات مطالبش استفاده می‌کند و گاه مجبور است برای مخاطبان



عادی‌اش به طور فلسفی بنویسد. مجموعه آثار او را باید در پرتو رساله‌هایی، مانند رساله النصیحه که به النوریه نیز شهرت دارد و در آن به طور عمده از یاد و یادکر خدا بحث می‌کند، مطالعه کرد. او در این اثر کاربرد عملی تعالیم خود را روشن ساخت. هدف او آن بود تا اعتماد به نفس حاصل از مباحث منطقی را سلب کند و شاگردان را به ذکر نام الهی وادارد. Chodkiewicz یادآور می‌شود که ابن سبعین مدام عبارت الله فقط را به عنوان نوعی اندیشه مسلط و مکرر^{۵۶} در میان نوشته‌های خود می‌دمد، اما این گزاره‌ای مربوط به دیدگاهی فلسفی نیست، بلکه تشویق خوانندگان به پیروی از این دستور قرآن است که:

قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون؛^{۵۷} بگو خدا، آن‌گاه بگذار تا در ژرفای خود به بازی سرگرم شوند.

آن‌چه در این جا، به ویژه جالب است این است که ابن سبعین در چند فراز، اصطلاح وحدت وجود را به کار برده است، آن هم نه به طور ضمنی، بلکه به صورت عنوانی خاص برای حقیقت اصلی اشیا. ما در آثار او چیزی را می‌یابیم که در آثار قونوی و پیروان او وجود ندارد؛ یعنی نمونه‌ها و مواردی را می‌یابیم که در آن‌جا به نظر می‌آید این اصطلاح به صورت عبارتی فنی درآمده است که به دیدگاه اهل بصیرت و اولیای الهی اشارت دارد؛ مثلاً او می‌نویسد:

مردم عوام و غافل، محکوم اتفاقات هستند که کنبر و گوناگون‌اند و حال آن‌که خواص یا انسان عارف، محکوم و در سلطه اصل و ریشه است که وحدت وجود است. کسی که با ریشه و اصل می‌ماند متحمل تغییر و دگرگونی نمی‌شود و در شناخت و فهم خود ثابت باقی می‌ماند. اما کسی که در شاخه و فرع اقامت می‌کند متحمل تغییر و تحوّل می‌شود؛ اشیا در چشم او متکثر می‌شوند، پس فراموش می‌کند و غافل و جاهل می‌شود.^{۵۸}

◁ ۷. اوحدالدین بلیانی

از جمله شخصیت‌های برجسته‌ای که راه ابن سبعین را پی گرفتند اوحدالدین بلیانی (م ۶۸۶) است که احتمالاً از طریق شاگرد اصلی ابن سبعین، یعنی شوشتری با او ارتباط یافت. بلیانی نویسنده کتاب رساله در توحید است که در ۱۹۰۱ به انگلیسی ترجمه شد و غالباً برای توضیح برداشت و فهم ابن عربی از آموزه وحدت وجود به آن استشهاد می‌شود. تا همین اواخر این اثر معمولاً به خود ابن عربی نسبت داده می‌شد، اما Michel Chodkiewicz اثبات



کرد که این کتاب مربوط به بلیانی است و عبارات آن در سطح و وزن
تعالیم ابن عربی نیست.^{۵۹} این جملات آهنگی آشنا دارند:

او با خود خود را می‌بیند، و با خود به خود علم دارد. هیچ چیز جز او
را نمی‌بیند و هیچ چیز جز او را ادراک نمی‌کند. حجاب حق وحدت
اوست؛ هیچ چیز جز او حجاب [او] نیست. حجاب او اختفای وجود او
در وحدت اوست، بدون هیچ کیفیتی... رسول او اوست، و رسالت او او،
و کلمات او او. او خود را با خود به سوی خود فرستاد.^{۶۰}

این اثر همین‌طور ادامه می‌یابد و در یک کلام، سرود و تسبیح
سکرآوری است در سطح و وزن همان بانگ شاعرانه پارسی «همه
اوست». بنابراین، اگر شنیدیم که نویسنده آن در شیراز زیسته است
و به فارسی اشعاری با همین مضامین به شیوه‌ای غیر فلسفی سروده
که در زبان او پرسابقه است، نباید شگفت‌زده شد.^{۶۱}

تفسیر بلیانی از وحدت وجود را نباید با برداشت ابن عربی
و شاگردان بلاواسطه او از یک مقوله دانست. آنها دائماً مراقب بودند
تا عبارات و گزاره‌های مربوط به تشبیه حق تعالی را با اوصاف تنزیهی
او متعادل سازند. جایی که بلیانی و امثال او می‌گویند: «هو»، ابن عربی
و پیروانش می‌گویند: «هو لا هو»، هرچند این امر به این معنا نیست که
بلیانی در مورد این مطلب چیزی بیش از این برای گفتن ندارد. رساله
در توحید او در تلاش برای ارائه توضیح کاملی از حقیقت وجود،
چیزی بیش از *انا الحق دائماً مکرر حلاج* نیست.

◁ ۸. سعدالدین حمویه و عزیزالدین نسفی

از جمله شخصیت‌های مهم، متعددی که احتمالاً در تأسیس
وحدت وجود به عنوان یک اصطلاح فنی نقش داشته‌اند، سعدالدین
حمویه (م ۶۴۹) از شاگردان پارسی‌زبان نجم‌الدین کبری بود. حمویه
چندین سال از زندگی خود را در دمشق گذراند و در آنجا با ابن عربی
و صدرالدین قونوی ملاقات کرد. او در نامه‌ای به ابن عربی از او
خواست تا برخی نکاتی را که در بعضی نوشته‌هایش آمده بود توضیح

◇
آن چه در این جا،
به ویژه جالب است
این است که
ابن سبعین
در چند فران،
اصطلاح
وحدت وجود
را به کار برده
است، آن هم نه
به طور ضمنی،
بلکه به صورت
عنوانی خاص
برای حقیقت اصلی
اشیا.

◇



دهد.^{۶۲} با آن که حمویه نویسنده بیش از پنجاه اثر است، تنها یکی از آنها تصحیح شده است، شاید به این دلیل که بیش تر آثار او جذابیت چندانی برای محققان نداشته است. آن طور که جامی در پانصد سال پیش یادآور می شود:

او مصنفات بسیار دارد... در مصنفات وی سخنان مرموز و کلمات مشکل و ارقام و اشکال و دوا بر که نظر عقل و فکر از کشف و حل آن عاجز است، بسیار است.^{۶۳}

برخی از عباراتی که عزیزالدین نسفی (متوفای پیش از ۷۰۰) شاگرد و مرید ابن حمویه از او نقل می کند، نشان می دهد که او سخن خود را همچون ابن سبعین در عباراتی موجز و قصارگونه و جملائی با حذف به قرینه، بیان داشته است؛ برای نمونه نسفی می نویسد:

از شیخ الشیوخ سعدالدین حمویه پرسیدند: «خدا چیست؟»
او پاسخ داد: «موجود، خدا است.»
آن گاه از او پرسیدند: «جهان چیست؟»
او پاسخ داد: «موجودی جز خدا نیست.»

احتمالاً نسفی با کتاب های فارسی مشهوری چون انسان کامل در تعمیم و گسترش تعالیم ابن عربی نقشی بسیار مهم تر از حمویه ایفا کرده است. او همچون ابن سبعین، که در کتاب هایش گهگاه به او ارجاع می دهد، در موارد معدودی تعبیر وحدت وجود را به عنوان یک اصطلاح فنی و برای اشاره به یک آموزه کامل و نه بخشی از یک آموزه، به کار می برد.^{۶۴} و همچون شخصیت پس از خود، ابن تیمیه، در اشاره به مدافعان وحدت وجود به دفعات از تعبیر اهل الوحده استفاده می کند.^{۶۵} او احتمالاً اولین کسی است که اهل وحدت را براساس تفسیرها و قرآنت های مختلفشان از وحدت وجود به دسته هایی تقسیم کرد.

نسفی در چند مورد شیخ و استاد خود حمویه را در زمره اهل وحدت ذکر کرده است و در فرازی می گوید که برخی از آنها

◇
از جمله
شخصیت های
برجسته ای
که راه ابن سبعین
را پی گرفتند
اوحدالدین بلبانی
است که احتمالاً
از طریق
شاگرد اصلی
ابن سبعین،
یعنی شوشتری
با او ارتباط
یافت.



مخلوقات خداوند را «خیال و نمایش» می‌دانند. او احتمالاً حمویه را از این دسته می‌دانسته است، زیرا در کتاب *المصباح فی التصوف اثر حمویه* که تأملاتی غامض و پیچیده در نمادگرایی متون است، نوشته است: «هرآن چه جز وحدت مشاهده می‌کند، خیال است».^{۶۶}

◁ ۹. ابن تیمیه

حملات شدید فقیه، فقیه حنبلی ابن تیمیه (م ۷۲۸) علیه ابن عربی و پیروان او مشهور است.^{۶۷} ابن تیمیه غالباً به اصطلاح وحدت وجود اشاره می‌کند و حتی آن را در عنوان دو تا از رسائل خود، یعنی *ابطال وحدت الوجود و رساله الی من سئله عن حقیقه مذهب الاتحادیین ای القائلین بوحدت الوجود* قرار داده است.^{۶۸} این مطلب به ویژه حایز اهمیت است که ابن تیمیه در دومین رساله، وحدت وجود را با اتحاد، یکی دانسته و این یکسانی را در بسیاری از آثارش تکرار کرده است و غالباً اصطلاح *حلول* را نیز به صورت دومین مترادف نزدیک این اصطلاح اضافه کرده است.^{۶۹} هر دوی این اصطلاحات مدت‌ها به عنوان بدعت‌های برخی فرق و یا اشخاص مورد حمله و انتقاد بوده‌اند و به ویژه ابن عربی و پیروانش هر دو اصطلاح را دست‌کم در معنایی که منتقدان به کار می‌برند، رد و انکار کرده‌اند.^{۷۰}

ابن تیمیه اعتراضات خود را بر حامیان وحدت وجود در این ادعا خلاصه می‌کند که آنها منکر سه اصل اساسی دین هستند: به خدا، پیامبران او و روز واپسین، ایمان ندارند. بخشی از توضیحات او را در این جا نقل می‌کنیم:

اما در مورد ایمان به خدا، آنها بر این اندیشه‌اند که وجود او عین وجود جهان است و جهان صانعی جز خودش ندارد.

اما در مورد پیامبران: این گروه بر این باورند که معرفت آنها به خدا از رسول خدا و سایر انبیا بیش‌تر است. برخی از آنها مدعی هستند که معرفت خدا - یعنی وحدت وجود و تعطیل - را از چراغ نبوت دریافت داشته‌اند.^{۷۱}

قابل توجه است که ابن تیمیه در این فراز با نظیر قرار دادن وحدت وجود و تعطیل، این دو را یکسان انگاشته است. در متون کلامی از تعطیل تعاریف گوناگونی ارائه و معمولاً آن را محکوم کرده‌اند. معنای اصلی آن مخلوع دانستن خدا از منصب خویش است تا حدی شبیه به دئیسم.

بنابر ادعای ابن تیمیه، حامیان وحدت وجود بر این باورند که وجود جهان عین وجود خداست.

حامیان وحدت وجود می‌گویند که وجود یکی است و وجود واجب که به خالق تعلق دارد با وجود ممکن که مربوط به مخلوقات است یکسان است^{۷۲}

حقیقت کلمات یکسانی که از وحدت وجود سخن می‌گویند این است که وجود موجودات معلول با وجود خدا یکسان است؛ چیز دیگری نیست و تفاوتی وجود ندارد.^{۷۳}

به عبارت دیگر، به اعتقاد ابن تیمیه بنا بر نظر ابن عربی خدا و جهان همسان هستند. بنابراین، او دیدگاهی ساده‌انگارانه از جنبه‌ای از تعالیم ابن عربی - یعنی تشبیه - را برگرفته و از جنبه دیگر - یعنی تنزیه - به طور کامل غفلت ورزیده است. دیدگاهی را که ابن عربی بارها بیان داشته این است که «هو، لا هو» (او، نه او). از جهتی می‌توان گفت که وجود جهان همسان با وجود خدا است، اما سخن دقیق این است که جهان وجود ندارد. مشکل اصلی، تعریف و توضیح ارتباط ظریفی است که بین وجود حقیقی خدا و وجود غیرحقیقی مخلوقات وجود دارد. ابن تیمیه و بیش تر هم‌مسلمانان او گویا بر این نظر بوده‌اند که باید تبیینی ساده و صریح از رابطه بین خدا و جهان وجود داشته باشد. برعکس، ابن عربی و بیش تر پیروان او معتقدند که در مواجهه با حقیقتی که مقولاتی همچون آری و نه را بر نمی‌تابد، بالاترین معرفت، حیرت کامل است.

به هر حال، هدف من دفاع از ابن عربی در برابر اتهامات ابن تیمیه و دیگران نیست. تنها می‌خواهم یادآور شوم که ابن تیمیه وحدت وجود را مترادف با الحاد و بی‌اعتقادی می‌دانست، زیرا آن را انکار تمایز بین خدا و جهان می‌دید. شاید او به دلیل اعتراضات صریح و بی‌پای خود بر وحدت وجود و به این دلیل که این بحث را در مرکز مباحثات و نظریات تاریخ اسلام قرار داد، بیش از هر کس شایسته شهرت و اعتبار باشد، زیرا همان‌گونه که پیش تر شاهد بودیم این اصطلاح در واژگان فنی ابن عربی و شاگردان مستقیم او هیچ نقش مهمی نداشت، حتی سومین و چهارمین نسل شارحان فصوص الحکم، همانند عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰) شاگرد جندی و شرف‌الدین داود قیصری (م ۷۵۱) شاگرد عبدالرزاق کاشانی، که هر دو از معاصران ابن تیمیه بوده‌اند، اگر اصولاً اشاره‌ای به این تعبیر کرده باشند، نادرست است.^{۷۴} قیصری در رساله‌ای موسوم به *اساس الوجدانیه* که در آن از دو واژه وحدت وجود به تفصیل بحث کرده است جز یک مثال وحدت واجب‌الوجود تعبیری نزدیک‌تر به وحدت وجود نمی‌تواند بیابد.^{۷۵} بنابراین، هنگامی که ابن تیمیه بر تعبیر وحدت وجود به



◇
**مشکل اصلی،
 تعریف و توضیح
 ارتباط
 ظریفی است که
 بین وجود
 حقیقی خدا و
 وجود غیرحقیقی
 مخلوقات
 وجود دارد.**
 ◇

عنوان نمونه‌ای از دیدگاه اهل وحدت، انگشت می‌گذارد، احتمالاً آن را از آثار ابن سبعین که معمولاً به او ارجاع می‌دهد و یا یکی از شاگردان او، گرفته است.

با آن که ابن تیمیه و سایر هم‌مشربان او، اصطلاح وحدت وجود را برای انکار بدعت‌هایی به کار می‌بردند که در آثار نویسندگان مکتب ابن عربی مشاهده می‌کردند، گویا پیروان بعدی ابن عربی بیمی از پذیرش این اصطلاح به صورت نشانه‌ای مناسب برای جهان‌بینی کلی خود، نداشتند. آنها خوشحال بودند از این که این اصطلاح را تعبیری ستایش‌آمیز بشمارند ولو این که منتقدان آنها، آن را تعبیری قدح‌آمیز تلقی می‌کردند. از این رو، در اواسط قرن نهم، عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸) یکی از بزرگ‌ترین اشاعه‌دهندگان [اندیشه‌های] مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی مهم ابن عربی، غالباً از قائلین به وحدت وجود سخن می‌گوید که مقصود از آن ابن عربی، قونوی، فرغانی و جریان اصلی شارحان فصوص هستند.^{۷۶}

تاریخ اصطلاح وحدت وجود را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: این اصطلاح در آثار ابن عربی یافت نمی‌شود. از نظر قونوی این اصطلاح هیچ معنای فنی خاصی نداشت و هر جا که از این تعبیر استفاده کرده تنها به این معناست که فقط یک وجود حقیقی وجود دارد و آن هم وجود خداست. رابطه این وجود با موجودات جهان، نیازمند توضیح است؛ این امر از خود اصطلاح وحدت وجود فهمیده نمی‌شود. در آثار فرغانی وحدت وجود کاملاً در مسیر تبدیل به یک اصطلاح فنی است، اما مستقل و قائم به خویش نیست، زیرا نیازمند آن است تا با کثرت علم تکمیل شود. خارج از جریان اصلی پیروان ابن عربی، شخصیت‌های دیگری همچون ابن سبعین و نسفی، این تعبیر را به صورت نوعی عبارت کوتاه و شتابزده در اشاره به حقیقت اصلی اشیا به کار می‌بردند. ابن تیمیه این تعبیر را با بدعت‌های بزرگ حلول و اتحاد، مترادف دانست. تقریباً در زمانی جامی و شاید خیلی



پیش از آن وحدت وجود عنوانی شد برای اصطلاح توحید که مشخصاً آثار ابن عربی و پیروان او بود.

◁ ۱۰. خاورشناسان

◇
در آثار فرغانی
وحدت وجود
کاملاً در مسیر
تبدیل به یک
اصطلاح فنی است،
اما مستقل و
قائم به خویش
نیست،
زیرا نیازمند
آن است تا با
کثرت علم
تکمیل شود.
◇

مطالعات غربی دربارهٔ ابن عربی در دوران جدید، فهم معنا و مقصود از وحدت وجود را بسیار دشوار ساخته است. بسیاری از خاورشناسان پیشین، همچون مورخان اندیشه به طور کلی، تصور می‌کنند که با زدن برچسب به یک اندیشه، آن را شناخته‌اند و دیگر نیازی نیست تا دربارهٔ آن بیندیشند. ابن عربی به‌ویژه این برچسب‌ها را به خود می‌گرفت و این شگفت‌آور نیست. نظری به دشواری و حجم زیاد آثار او، بیش‌تر مردم را متقاعد می‌سازد که صرف یک عمر تلاش برای فهم و گشودن راز آنها بیهوده است. ساده‌ترین راه‌حل این بود که ابن عربی پان‌تئیست (همه‌خداگرا) خوانده و یا ادعا شود که او در فراسوی اسلام «سنتی» قرار داشت و به وضعیتی بهتر تغییر موضع داد. به مراتب بهتر بود که اعتراف شود که ابن عربی استادی معنوی، حکیم، فیلسوف، متکلم، مفسر قرآن و فقیه طراز اول بود، شخصیتی که ترکیب مفصل او از تفکر اسلامی بدون سال‌ها مطالعه و آموزش، دست‌یافتنی نیست. با این همه، تصدیق و اعتراف به این که مشرق زمین زادگاه گونه‌ای آگاهی و معرفت است که نمی‌توان آن را در گوشه پستوهای پاکیزه و تمیز بایگانی کرد، چه فایده‌ای دارد؟

در همین اواخر گروهی از پژوهش‌گران جدی و دقیق این زحمت را بر خود هموار ساختند تا برخی آثار ابن عربی را مطالعه و به ژرفی در تعالیم او اندیشه کنند. پندارهای سطحی نسل پیشین در مورد اندیشه‌های ابن عربی عمدتاً کنار گذاشته شده، اما برچسب‌های قدیم هنوز در نوشته‌های فرعی دیده می‌شود. امروزه متخصصان عموماً تصدیق می‌کنند که استفاده مکرر از مقولات ترجمه‌گون ناآشنا و



نامناسبی همچون پان‌تئیست مونیست، تئولوژی، هترودوکس، ارتدوکس و غیره به کسانی که با آثار ابن عربی آشنایی مستقیم ندارند کمک نمی‌کند، بلکه آنها را به اشتباه می‌اندازد.^{۷۷}

تلاش برای گردآوری دیدگاه‌های ابن عربی، آن‌گونه که خاورشناسان مختلف در صد سال گذشته مطرح کرده‌اند، مستلزم مطالعه و بررسی‌ای کلی است. در این جا تنها می‌توانم بگویم که پژوهشگران غربی شقاق و چند دستگی‌ای را که در خود [عالم] اسلام در مورد ابن عربی وجود دارد، منعکس ساخته‌اند. از این رو، آنها به دو دسته تقسیم شده‌اند: مدافعان و مخالفان، گو این که کلام و بیان یک پژوهش «بی‌طرفانه»، غالباً تمایلات شخصی را پنهان می‌دارد. در نظرگاه بدبینان، وحدت وجود «مذهبی» قطعاً مردود و یا شاید تحریف اسلام اصیل و «سنتی» است که اذهانی بیمارگون با تصوراتی خیال‌آمیز آن را به وجود آورده و جز مقدمه‌ای بر انحطاط و زوال مدنیت نیست. پژوهش‌گرانی که ارزیابی مثبتی از این نگرش دارند، بر این باورند که نمی‌توان جهان‌بینی این فرد را که در ششصد سال گذشته بر بیش‌تر تفکر اسلامی سیطره داشته است به همین راحتی و با این قطعیت مردود دانست. برخی حتی معتقدند که وحدت وجود قرائتی دوباره و به موقع از توحید، به زبان فلسفی است که می‌تواند برای ضعف معنوی دنیای جدید راه‌حل‌های عملی ارائه دهد.

۱۱. نتیجه

پیش از ابن عربی «وحدت وجود» به عنوان یک اصطلاح خاص مطرح نبود، در آثار ابن عربی نیز این اصطلاح به کار نرفته، قونوی نیز آن را به عنوان یک اصطلاح فنی به کار نبرده است، اما از زمان فرغانی به بعد به تدریج این تعبیر به صورت یک اصطلاح خاص درآمد. ابن سبعین و نسفی آن را در اشاره به حقیقت اصلی اشیا به کار بردند و در زمان جامی به صورت مشخصه تفکر ابن عربی درآمد.

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

۱. مثلاً نصرالله پورجوادی، نوعی اعتقاد به وحدت وجود را به احمد غزالی، برادر ابو حامد غزالی که مشهورتر است، نسبت می‌دهد. نک: نصرالله پور جوادی: سلطان طریقت، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۰۴.
۲. مطالبی که در پاورقی‌ها درج کرده قرار داده شده است از افزوده‌های مترجم و معمولاً متن اصلی مطالبی

است که مؤلف به آنها اشاره می‌کند و یا رجاع می‌دهد. مترجم
۳. ر.ک:

W.C.Chittick, *A Shi'ite Anthology* (Albany, 1981) pp. 37-38.

۴. [لیس فی الوجود الا لله] به نقل از عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۲۵۰ در مصنفات عین القضاة همدانی، تهران، ۱۳۴۱؛ عزیز الدین نسفی، مقصد اقصی، ضمیمه کتاب اشعة اللمعات، اثر جامی، ویراسته ح. ربیانی، تهران ۱۳۵۲.

۵. [لیس فی الدارين الآ ربی و ان الموجودات کلها معدومة] نک: عین القضاة، تمهیدات، ص ۲۵۶-۲۵۷.

۶. [فالخروج عن حدود الشواهد الی محض الشاهد الازلی]، [فاستغراق مالم یکن فیما لم یزل] انصاری: طبقات الصوفیه، ویراسته الف. حبیبی، کابل، ۱۳۴۲، ص ۱۸۰ و ۱۷۴ و ۷۲؛ و نیز در: ج نوربخش: معارف صوفیه، لندن، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۱۸.

۷. [کل شیء هالك الا وجهه]، غزالی: مشکاة الانوار، ویراسته الف عقیف، قاهره ۱۹۶۴، ص ۵۵.

۸. غزالی: احیاء علوم الدین (قاهره، ۱۳۲۶)، ج ۴، ص ۲۳۰ (کتاب چهارم، جزء ششم، بخش هشتم).

9. H.Corbis, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi* (Princeton, 1969); T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo, 1983);

[این کتاب را اخیراً با ترجمه دکتر محمد جواد گوهری انتشارات روزبه تحت عنوان صوفیسم و تائوئیسم منتشر کرده است.]

Chodkiewicz, *Lesceau des saints* (pavis, 1986)

اگر کسی این سه کتاب را که با دیدگاه‌هایی بسیار متفاوت نوشته شده است، مطالعه کند به تدریج به پیچیدگی تفکر ابن عربی پی خواهد برد.

10. incoherent

11. pantheist

12. heretic

13. monist

14. madman

15. James Morris "Ibn al-Arabi and His Interpreters: Recent French Translation", *Journal of the American oriental society*, 10 (1986), 539-551, 7333-756; and 107 (1987), 101-119 (quotation from p.540, n.4). Morris's article, especially part 1, is a fine study of the factors that make Ibn al-Arabi so difficult.

۱۶. ر.ک: س. الحکیم: المعجم الصوفی، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۱۱۴۵؛ [الکتاب التذکاری: محی الدین ابن عربی، ویراسته ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۹، ص ۳۶۹. البته این امکان وجود دارد که این اصطلاح در یکی از نسخه‌های خطی به تازگی یافته شده از یکی از آثار ابن عربی پیدا شود، حتی در صورت چنین اتفاقی، احتمالاً در این سیاق از یک معنای فنی برخوردار نخواهد بود. و نیز ر.ک:

M.Chodkiewicz, *Epitve sur l'Unicité Absolue* (Paris 1982) pp.25-26

۱۷. [فما ظهر فی الوجود بالوجود الا الحق و هو واحد] فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۱۷، س ۳، چاپ بیروت.

۱۸. [عین الوجود واحد و الاحکام مختلفه] همان، ج ۲، ص ۵۱۹، ص ۲۳.

۱۹. [العدد منشؤه من الواحد ثم الذی یقبل الثانی لا من الواحد الوجود]. همان، ج ۱، ص ۳۰۷، س ۲.

۲۰. [الوجود کله هو واحد فی الحقیقه لا شیء معه] کتاب الجلاله، در رسائل ابن عربی، ص ۹، نسخه حیدرآباد دکن.



21. pantheism
22. panentheism
23. existential monism
24. pantheistic monism

۲۵. اگر کسی بخواهد در تفکر ابن عربی اصل واحدی را برگزیند که تمامی تعالیم او را بیوند دهد، احتمالاً بهترین گزینه انسان کامل خواهد بود. ر.ک:

R.W.J.Austin, *Ibn Al-Arabi, The Bezels of Wisdom* (New York, 1980), pp. 34, 35.

۲۶. بقره (۲) آیه ۲۸۲.

۲۷. اعراف (۷) آیه ۱۴۲.

۲۸. غزلیات شمس، به تصحیح فروزانفر، شماره ۲۱۵۷۴-۲۱۵۷۶.

29. Izutsu, *Sufism and Taoism*, p.81.

۳۰. برای آشنایی با مواردی از کاربرد این اصطلاح ر.ک:

W.C.Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, 1989)

۳۱. ر.ک:

M.Molé *Les Mystiques musulman* (Paris, 1965), pp. 59-61; A.Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975)

[این کتاب تحت عنوان ابعاد عرفانی اسلام توسط آقای عبدالرحیم گواهی به فارسی ترجمه شده است.]

۳۲. ر.ک:

Austin, *Ibn Al-Arabi, The Bezels of Wisdom*, p.26.

۳۳. مثل: فما فی الوجود الا الواحد الكثير (ابن عربی: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۲۰، س ۱۵)

۳۴. [له الی الحق نظران و لهذا جعل له عینین فینظر بالعين الواحدة الیه من کونه غنیاً عن العالمین فلایراه فی شیء و لا فی نفسه و ینظر الیه بالعين الأخری من اسمه الرحمن بکونه یطلب العالم و یطلبه العالم فیراه ساری الوجود فی کل شیء] ابن عربی: فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۱۵۱، ص ۲۶. در مورد فرازهایی از این قبیل ر.ک:

Chittick, *Sufi path of Knowledge*, P.368.

۳۵. ر.ک:

W.C.Chittick "Mysticis Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tūsī, al-Qūnawī Correspondence" *Religious Studies*, 17 (1981), 87-104.

36. As Chodkiewicz remarks (Epitre sur l'unicité Absolue, p.26) Qūnawī "a. donné ā doctrine de son maître une formulation philosophique sans doute nécessaire mais dont Le systématisme a engendre bien des malentendus"

۳۷. ابن تیمیه: مجموعه الرسائل والمسائل، ویراسته محمد رشید رضا، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳۸. [ان الحق هو الوجود المعض الذی لا اختلاف فیہ واحد وحدة حقیقیه لا یتعقل فی مقابله کثرة... کل ما یدرکه فی الاعیان، کل ما یشهده من الاکوان... احکام الوجود او قل صور نسب علمه... و بحسبها کیف شئت و اطلقت لیس هو الوجود الحق فان الوجود واحد... و لم یصح الادراک الانسان من کونه واحداً وحدة حقیقیه کوحدۃ الوجود... ان الحق سبحانه لم یصدر عنه لوحده الحقیقیه الذاتیه الا الواحد] قونوی: مفتاح الغیب، ابن کتاب در حاشیه شرحی به نام مصباح الانس که فناری بر آن نوشته، چاپ شده است (تهران، ۱۳۲۳) ص



۵۲-۶۹. قونوی شبیه همین عبارات را در مهم‌ترین اثر خود، یعنی النصوص نقل کرده است. این کتاب با تصحیح آقای سید جلال‌الدین آشتیانی در تهران منتشر شده (تهران، ۱۳۶۲) ص ۷۴-۶۹؛ هم‌چنین عبدالرزاق کاشانی: شرح منازل السائرین، تهران، ۱۳۱۵ ص ۵-۲۹۴؛ و نیز ابن ترکیه: تمهید القواعد، تهران، ۱۳۱۶ ص ۲۰۹-۲۱۰.

۳۹. قونوی: النفعات الالهیه، تهران، ۱۳۱۶، ص ۲۷۹. کلمه «شئون» از قرآن اقتباس شده است آن‌جا که می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن (۵۵) آیه ۲۹)

۴۰. این فراز را عیناً از ترجمه کتاب نفعات الهیه (نصفه ۶۲، فراز ۵)، به مقدمه و ترجمه آقای محمد خواجه‌ای نقل کرده‌ام. مترجم

۴۱. [فانّه ما ثمّ الا وجود واحد، فظهر بسبب اختلاف حقایق القوابل مختلفاً و متکثراً متعدداً، مع أنّه فی نفسه من حیث تجرّده عن المظاهر لا یتمدد و لا یتکثر] قونوی: مفتاح الغیب، ص ۱۷۶.

۴۲. به این واژه نه در شرح ۱۲۵ صفحه‌ای جندی بر مقدمه فصوص ابن عربی (شرح فصوص الحکم، با تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۱) اشاره شده است و نه در نفعات الروح که به فارسی نگاشته است (با تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲) با وجود آن که قبل از شرح جندی، دست‌کم دو شرح دیگر بر فصوص نگاشته شده بود، شرح او به دلیل توضیح تمامی متن فصوص از نفوذ و اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد. از میان شروعی که پیش از او نگاشته شده بود، احتمالاً مهم‌ترین آنها یکی الفکوک قونوی است که به شرح و توضیح معنای عنوان‌های فصول پرداخته و دیگر شرحی است که عقیق‌الدین تلمسانی نوشته که غالباً از شرح کامل فصول کتاب صرف‌نظر کرده و بیش‌تر از نکاتی بحث کرده که در آنها شارح با ابن عربی اختلاف نظر دارد.

۴۳. جندی: شرح فصوص الحکم، ص ۳۸۶ و ۳۸۸.

۴۴. جامی: نفعات الانس، با تصحیح م. توحیدپور، تهران ۱۳۳۶، ص ۵۵۹.

45. Learned

46. Spiritually advanced

۴۷. فرغانی: مشارق الدراری، ویراسته سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸/۱۹۷۸، ص ۶۰۵.

۴۸. ر.ک: همان، فهرست آخر کتاب، نمونه‌هایی از کاربرد این تعبیر در منتهی المدارک، قاهره، ۱۸۷۶/۱۲۹۳، از جمله ص ۱۰۱-۱۰۲؛ ص ۲۰۲ و ۲۱۷.

۴۹. قونوی در عبارات طولانی بسیاری به این امر اهتمام نشان داده است، بدون آن که این دو تعبیر خاص را در برابر هم قرار دهد، اما گاه همین اندیشه را به طور خیلی موجز بیان داشته است، مثل این عبارت «بدان که تمایز، مربوط به علم است و حال آن که توحید، مربوط به وجود است» التفسیر الصوفی للقرآن، ویراسته الف، الف، عطا، قاهره، ۱۹۶۹، ص ۴۵۵؛ هم‌چنین اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن، حیدرآباد، دکن، ۱۹۴۹ ص ۳۳۳.

۵۰. در این زمینه، فرغانی تمایز همسانی را بین وحدت وجود و کثرت علم، مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، این دو اصل در سطح یکسانی قرار دارند و تنها در یک مرتبه برتر است که دوگانگی آنها مغلوب می‌شود که آن را احدیت جمع می‌گویند. فرغانی در مشارق الدراری ص ۳۴۴ می‌نویسد: «وحدت وجود و کثرت علم، عین یکدیگرند در مرتبه احدیت جمع»، در حالی که «این دو حقیقت باید در مرتبه الوهیت متحقق و متمیز باشند»

۵۱. همان، ص ۳۴۵.

۵۲. ر.ک: همان، ص ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۹۵-۶؛ فرغانی: منتهی المدارک، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲ و ۲۶۶.

۵۳. در یادداشت‌های مبسوطی که من در سال ۱۹۷۹ در نسخه‌های خطی شرح الفصوص و شرح الاسماء الحسنی اثر تلمسانی، یافتم اشاره‌ای به اصطلاح وحدت وجود ندیدم.



Encyclopedia of Islam (new edition), II, pp. 921-922.

۵۵. با وجود این، در اسناد طریقه ابن سبعین که شاگرد او شوشتری تهیه کرده است، ابن عربی نقش مهمی دارد. ر. ک.

Chodkiewicz, Epitre, pp.36-37.

56. Leitmotiv

۵۷. انعام (۶) آیه ۹۱.

۵۸. رسائل ابن سبعین، ویراسته عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۱۹۴. نمونه‌های دیگر را در همین کتاب ص ۳۸، ۱۸۹، ۲۶۴ و ۲۶۶ ملاحظه کنید.

59. see: chodkiewicz's important study and translation, Epitre sur l'Unicité Absolue.

60. Ibn al-Arabi [Balyāni], "Whoso knoweth Himself..." trans. T.H. weir (London, 1976) p.4.

۶۱. عبدالرحمن جامی نمونه‌هایی از اشعار او را در *نفحات الانس* آورده است.

۶۲. ر. ک. مقدمه مایل هروی بر کتاب *المصباح فی التصوف اثر خمویه*، با مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲؛ م. موله مقدمه بر کتاب *الانسان الکامل*، اثر عزیزالدین نسفی، (تهران، ۱۹۶۲، ص ۸

۶۳. جامی: *نفحات الانس*، ص ۴۲۹.

۶۴. نسفی این اصطلاح را دو بار به صورت جزئی از عنوان‌های کتاب *کشف الحقیقه* (ص ۱۵۴ و ۱۵۹) و یک بار در متن این کتاب (ص ۱۵۹) به کار برده است. یک بار نیز از اصطلاح وحدت واجب‌الوجود استفاده کرده است (ص ۱۵۲).

۶۵. ابن خلدون تعبیری مشابه، یعنی *اصحاب الوحده* را در اشاره به گروهی و از آن جمله ابن سبعین و شوشتری استفاده می‌کند و آنها را در برابر *اصحاب التجلی و المظاهر و الحضرات* قرار می‌دهد که مقصود ابن فارض، ابن عربی و دیگران هستند. در این مورد نک: ابن خلدون، *شفاه السائل لتهدیب المسائل*، ویراسته ی. س. خلیفه، بیروت، ۱۹۵۹، ص ۵۱-۵۲. ر. ک. مقدمه ابن خلدون، ترجمه اف. روزنتال، پرینستون، ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۸۹.

۶۶. نسفی: *کشف الحقیقه*، ص ۴۴ و *مقصد اقصی*، ص ۲۵۲؛ حمویه: *المصباح فی التصوف*، ص ۶۶. این که «همه چیز جز خداوند، خیال است» یکی از اندیشه‌های اساسی ابن عربی است، هر چند این اظهار او هم‌مچون تصدیق او به وحدت وجود، به آن سادگی که ممکن است به نظر آید، نیست. ر. ک.

Chittick, Sufi Path of knowledge, ch.7.

۶۷. برای نمونه نک:

M.U.Memen, *Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion* (The Hague, 1976), especially pp. 29-47.

گرچه Memon تلاش می‌کند تا بی‌طرف باشد، اما عمدتاً با اعتماد به گزارش‌های خود ابن تیمیه و مطالعات کهنه غربی تعالیم ابن عربی را به شدت تحریف کرده است.

۶۸. ابن تیمیه: *مجموعه*، ج ۱، ص ۱۲۰-۶۱، ج ۴، ص ۱۱۰-۲.

۶۹. برای نمونه: همان، ج ۱، ص ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۷۸.

۷۰. فخرالدین عراقی یکی از شاگردان برجسته قونوی در کتاب *لمعات خویش* تعریفی چکیده و گویا از آیین اتحاد ارائه کرده است. نک:

W.C.Chittick and P.L.Wilson, *Fakhraddin Iraqi: Divine Flashes* (New York, 1982), pp 93, 145-46.

ابن عربی: *فتوحات*، ج ۲، ص ۱۳۰، س ۱۱، ص ۳۳۴ و ۷؛ ج ۳، ص ۳۷، س ۱۱؛ فرغانی، *مشارق الدراری*، ص



۲۷۱-۲۷۳؛ همو، منتهی المدارک، ج ۱، ص ۳-۲۹۲.

۷۱ ابن تیمیة: مجموعه، ج ۴، ص ۷۳.

۷۲ همان، ج ۱، ص ۶۶

۷۳ همان، ج ۴، ص ۴. برای خلاصه‌ای مفصل‌تر نک: ص ۵۳.

۷۴ من توانستم در مقدمه علمی مفصل قیصری بر شرحی که بر فصوص الحکم نوشته است یک نمونه پیدا کنم: «حقیقت این کلمات تنها بر کسی معلوم می‌شود که حقیقت فعلیه بر او ظاهر شده و در ضمن مراتب شهود وحدت وجود بر او آشکار می‌گردد.» این عبارت به ارتباط نزدیک بین وجود و شهود توجه می‌دهد. (شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۲۹۹، ص ۲۹؛ و نیز سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، مشهد، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱).

۷۵ قیصری: رسائل، ویراسته سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۷، ص ۵۰.

۷۶ ر.ک: جامی: نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ویراسته ویلیام جیتیک، تهران، ۱۹۷۷، ص ۱۹-۱۸. هم

چنین نک:

N.L.Heer, *The Precious Pearl: Al-Jami's al-Darrat al-Fakhirah* (Albany, 1979) pp. 36, 43, 65, 92.

77. James Morris, remarking on Asin Palacios's study of Ibn al-Arabi *L'Islam christianise*, in "Ibn al-Arabi and His Interpreters", part I, p.544.

Cf. Corbin's eloquent appraisal of Ibn al-Arabi's importance and the dangers of various oversimplified interpretation in his *Creative Imagination*

CF.also T.Burkhardt, *An Introduction to sufi Doctrine* (Lahore, 1959). pp.23-26.

هم چنین نک: سید حسین نصر: سه حکیم مسلمان.

