

بخش دوم *

ویلیام چیتیک

ترجمه ابوالفضل محمودی عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی قم

در این بخش، چیتیک به اصطلاح وحدت وجود از دیدگاه موافقان و مخالفان توجه کرده، در ضمن اشاره‌ای نیز به وحدت شهود و نظریه احمد سرهندی کرده است.

موضوع اصلی این بخش که هدف اصلی این مقاله را نیز تشکیل می‌دهد، بحث در مسئله مشهور تأثیر یا عدم تأثیر ابن عربی بر مولانا است.

معانی اصطلاح وحدت وجود

مرور مختصر بر تاریخ [کاربرد] اصطلاح وحدت وجود این امکان را به من می‌دهد که هفت شیوه مختلف را که از این اصطلاح فهیده شده است، بدون در نظر گرفتن جامعیت و تمامیت آن، مطرح سازم. اول این که وحدت وجود نشانه مکتبی فکری است که به ابن عربی بازمی‌گردد و مطالبی درباره ماهیت رابطه خدا و جهان مطرح کرده است. این معنای وحدت وجود مورد قبول حامیان و مخالفان ابن عربی است و در حدود زمان جامی مطرح شد. شش معنای باقیمانده وحدت وجود بستگی به این دارد که شخصی که این تعبیر را به کار می‌برد، آیا این مکتب فکری را به طور مثبت ارزیابی می‌کند و یا منفی.

الف) مدافعان

وحدت وجود در نزد قونوی و فرغانی

۱. هنگامی که قونوی و فرغانی وحدت وجود را به کار می‌برند، این تعبیر نشان‌دهنده سخنی درباره خود وجود و یا واقعیت است، بدون هیچ دلالتی بر این که یک نظام فکری در ورای آن قرار دارد. در آثار آنها این تعبیر همواره به همراه اذعان به تعدد و تکثر مظاهر حق در جهان، مورد تکریم است.

۲. از نظر ابن سبعین، نسفی و در کل عرف متأخر پیروان ابن عربی، تعبیر وحدت وجود فی نفسه گویای سخنی کافی درباره حقیقت اشیا است. کسانی که این اصطلاح را به این معنا به کار می‌برند، نیازی به یادآوری این نکته نمی‌بینند - دست‌کم به طور صریح - که کثرت نیز حظی از حقیقت دارد، گو این که بیشتر آنها این واقعیت را انکار نمی‌کنند، مگر احتمالاً هنگامی که دچار زیاده‌روی بیانی و بلاغی می‌شوند.

۳. در عرف متأخر تصوف و فلسفه اسلامی، وحدت وجود به صورت مترادفی واقعی برای توحید به کار می‌رود، با این توجه که این تعبیر در درجه اول به رویکرد صوفیانه بیان توحید نظر دارد. این تعبیر را می‌توان در عام‌ترین معنای خود، برای اشاره به اندیشه‌های صوفیانی به کار برد که مدت‌ها پیش از ابن عربی در اوج شکوفایی و رونق بوده‌اند.

ب) مخالفان

از نظر ابن تیمیه وحدت وجود عملاً مترادف با حلولی‌گری و اعتقاد به اتحاد است؛ یعنی این اعتقاد که خدا و جهان یا خدا و انسان، یکی هستند. با اندکی توسعه در این معنا، وحدت وجود با مقولات منفی صریح‌تری از قبیل الحاد، زندقه، تعطیل، شرک و کفر همسان می‌شود. من آن دسته از تفاسیر غربی وحدت وجود را که بر آن برچسب‌هایی از قبیل همه‌خدایی (پان‌تئیست) می‌زنند و معمولاً مقصود از آن بدنام کردن هواداران آن و متقاعد ساختن ما به عدم لزوم جدی‌گرفتن آن است، در این زمره قرار می‌دهم.

برخی صوفیان متأخر هند، به‌ویژه احمد سرهندی (م ۱۶۲۶) اصطلاح وحدت وجود را در معنای مثبت‌تری به کار برد. آنها نوعاً وحدت وجود را تا حدودی معتبر می‌دانند، اما بر این باورند که وحدت شهود مبین درجه بالاتری از کمال معنوی است.^۱ تحقیقات زیادی باید انجام گیرد تا منشأها و اهداف این مباحثه کاملاً روشن شود، اما به نظر می‌رسد که وحدت شهود به این دلیل به صورت نظریه‌ای راجح و برتر نسبت به وحدت وجود مطرح شد تا بتواند دست‌کم تا حدودی نقادی‌های ابن تیمیه و پیروان او را خنثی سازد. همان‌طور که موله خاطر نشان ساخته، شیوه بیان خود سرهندی در باب وحدت شهود، «تعالی و تنزه مطلق خداوند را حفظ کرده است».^۲ اگر دیده می‌شود که صوفیان زیادی در تقابل با وحدت شهود به حمایت از وحدت وجود ادامه دادند، بدون شک، به این دلیل بود که در دیدگاه آنها وحدت وجود اولاً و بالذات هیچ‌گونه تهدیدی برای تعالی و تنزه مطلق خداوند نیست.

تمایز هندی بین وحدت وجود و وحدت شهود را چند تن از خاورشناسان، از آن جمله آناواتی^۳ ماسینون^۴ و گاردت^۵ مطرح کردند، سپس آن را مربوط به گذشته تاریخ اسلام و زمینه‌های کاملاً مبهم و نامشخص دانستند. ماسینون تمایل شخصی مشهوری به عرفان عاشقانه حلاج داشت و از شیوه ابن عربی عمیقاً متفرد بود. از نظر او و پیروانش، وحدت وجود

یک «وحدت‌گرایی ایستای وجودی» بود، در حالی که وحدت‌شهود یک «وحدت‌گرایی پویای افاضی^۶» است. بعید است دومی بر اولی رجحان داشته باشد، به ویژه این دلیل که مطابق با سنت و درست‌کیشی است. نسبت عرفان «ایستا» که ماسینیون به پیروان وحدت وجود می‌دهد، نمونه‌ای است از نوع معمول و رایج ساده‌انگاری‌های بی‌رویه‌ای که کسانی که به ابن عربی برحسب می‌زنند، روا داشته و بدین ترتیب، تألیف و ترکیب نظری بسیار پیچیده‌ای را ضایع و مثله می‌کنند.^۷ قصد من این نیست که به طرح تمامی سوءفهم‌هایی بپردازم که در نتیجه مطالعه چنین تفسیرهایی حاصل می‌شود، که ساده‌انگارانه این تقابل‌ها و دوگانگی‌ها را به تاریخ اسلام برمی‌گردانند. من تنها اضافه می‌کنم که صوفیان متأخر به علل داخلی، که قبلاً به برخی آنها اشاره کردیم، بین وحدت وجود و وحدت‌شهود تمایز قائل شدند. اما تبدیل آن به تمایزی تجویزی و قالبی برای همه تاریخ تصوف به اندازه اطلاق مقولاتی از قبیل همه‌خدایی گمراه‌کننده است. با توجه به این که صوفیان از دیدگاه‌های عمیقاً متفاوتی برخوردار بوده‌اند، می‌توان مطمئن بود محققانی که تلاش می‌کنند تعبیری از قبیل وحدت وجود و وحدت‌شهود را برحسب مقولات فلسفی و روان‌شناختی غربی تعریف مجدد کنند، تنها بر آشفتگی موجود در استنباط ما از تاریخ تصوف، دامن می‌زنند.

مطالب مختصری که در این جا درباره مسئله فهم مقصود از تعبیر وحدت وجود مطرح شد، دست‌کم باید این هشدار را به ما داده باشد که لازم است به دقت بنگریم که کسانی که این تعبیر را به کار می‌برند، چگونه تعالیم ابن عربی را ارزیابی می‌کنند. به طور کلی، پیروان وحدت وجود آن را تعبیر دیگری از توحید به زبان عقلانیت پیش‌رفته و فرهیخته تاریخ متأخر اسلامی می‌دانند، در حالی که مخالفان، آن را انحراف [و غفلت] مکاتب کلامی اولیه و نسبتاً بی‌دقت از تمایزها و تفاوت‌های ظاهراً آشکاری می‌دانند که بین خدا و جهان ترسیم شده است. با وجود این، اصطلاح وحدت وجود به دلیل مباحثات طولانی درباره کاربرد آن، لوازم و متعلقات فراوانی دارد. از این رو، هر نوع اشکال و تعقیدی ممکن است پیش آید که موضوع مورد بحث را گنگ و نامفهوم سازد.

یک نمونه جالب از این اشکالات در مراسمی که به مناسبت بزرگداشت هشتصدمین سال تولد ابن عربی تدارک دیده شده بود، مطرح شد. در آن جا یک محقق مصری که مدافع پرشور ابن عربی است می‌نویسد: کسانی که وحدت وجود را به ابن عربی نسبت داده‌اند، مرتکب

اشتباهی بزرگ شده‌اند. اگرچه محقق مذکور هیچ‌گاه برداشت خود را از وحدت وجود، تعریف نکرده، روشن است که ارزیابی منفی‌ای را که مخالفان ابن عربی از این اصطلاح ارائه کرده‌اند، پذیرفته است. در پاسخ به این مقاله، یک محقق ایرانی ردیهٔ محکمی نوشت و در آن در پرتو سنت عقلی ایرانی، روشن ساخت که وحدت وجود ستون فقرات تفکر اسلامی است.^۸ حتی به فکر این منتقد نرسید که جو یا شود آیا محقق مصری این تعبیر را به همان نحو که او فهمیده، فهمیده است یا خیر. مطالعهٔ دقیق آثار این دو نویسنده نشان می‌دهد که آنها با آنچه ابن عربی معتقد است و یا دربارهٔ آن نوشته است، مخالفتی ندارند و هر دوی آنها او را یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان فکری و معنوی اسلام می‌دانند. آنها صرفاً به واسطهٔ اختلاف فهمشان از اصطلاح وحدت وجود، لغزیدند.

مولوی

در پایان به مولوی بازمی‌گردیم. تعبیر وحدت وجود را از چه جنبه می‌توان بر تعالیم مولوی اطلاق کرد؟ به عبارت دیگر، آیا هیچ‌کدام از هفت معنایی که پیش‌تر دربارهٔ وحدت وجود برشمردیم، بر شیوهٔ نگرش مولوی به اشیا انطباق می‌یابد؟

پر واضح است که مولانا هیچ‌گاه تعبیر وحدت وجود را به کار نبرده است، از این رو، باید دو معنای خاصی را که به خود این اصطلاح ارزشی فنی می‌دهند، کنار گذارد (مورد ۱ و ۲ از قسمت الف). سه تعریف منفی را نیز می‌توانیم کنار بگذاریم، زیرا شخصیت مولوی برجسته‌تر از آن بود که نیازی به دفاع در برابر اتهام همه‌خدایی و یا بی‌دینی داشته باشد و بالندگی و شکوفایی وی مدت‌ها قبل از آن بود که کسی تلاش کند بین وحدت وجود و وحدت شهود تفاوت بگذارد.

دو تعریف باقی می‌ماند. اگر کسی بگوید وحدت وجود چیزی جز توحید نیست که به زبان صوفیه بیان شده است و بپذیرد که این کلمات معروف کرخی در قرن دوم، یعنی «هیچ چیز جز خدا وجود ندارد»، تعبیری از وحدت وجود است، در این صورت، به طور قطع مولوی یکی از سخن‌گویان وحدت وجود است و فرازهای بی‌شماری از آثار او می‌تواند شاهد اثبات این مدعا باشد.

تنها تعریف وحدت وجود در معنای اول باقی می‌ماند، که نشان‌دهندهٔ دیدگاه مکتب خاص

فکرایی است که به ابن عربی باز می‌گردد. بسیاری گفته‌اند که مولوی معتقد به وحدت وجود بود، زیرا پیرو و یا مرید ابن عربی بود. رینولد نیکلسون، بزرگ‌ترین شارح غربی مثنوی این رویکرد را با حمایت از ایده تأثیر پذیرفتن مولوی از ابن عربی، تقویت کرده است. در همین اواخر، دائرةالمعارف دین^۹، مولوی را از پیروان مکتب ابن عربی شمرده است، هرچند این مطلب در مقاله مربوط به خود مولوی، که آنه‌ماری شیمل آن را نوشته، یافت نمی‌شود.

نظر خود من این است که ابن عربی هیچ تأثیر محسوسی بر مولوی نداشته است. دلایل متعددی بر این اعتقاد وجود دارد. اما ابتدا، صرف نظر از این دو شیخ بزرگ، مایلم اندکی خویشتن‌نگری کنم و بپرسم چرا ما در وهله اول دل‌بسته چنین مسائلی هستیم.

پژوهش‌گران یک نسل جلوتر، گویا احساس می‌کردند که اگر بگویند «الف متأثر از ب است»، مفهوم عمیقی را بیان داشته‌اند. امروزه بسیاری از مردم فهمیده‌اند که این نوع رهیافت، زیرکانه طرح شده است تا از همه آنچه در موقعیت فرهنگی و تاریخی مورد بحث با ارزش تلقی می‌شود، صرف نظر شود. برای ابن عربی و مولوی، تأثیر تاریخی به آنچه می‌گفتند حقیقتاً ربطی نداشت. آنها همانند سایر دانایان مسلمان، خدا را اصل و انسان و تاریخ را فرع می‌دانستند. روح و یا معنا، ریشه و منبع است، در حالی که قالب و یا صورت، شاخه و یا سایه است. معنای یک آموزه، چه به لحاظ فیزیکی و چه از جهت جهان‌شناختی و یا عقلی تقدّم دارد و حال آن که صورت و قالبی که به خود می‌گیرد، از اهمیت ثانوی برخوردار است. رومی و ابن عربی هر دو به دفعات تصدیق کرده‌اند که محتوای تعلیماتشان را از هیچ فردی اخذ نکرده‌اند. «بیش» آنها، و نه مأخذ عناصر صوری مختلفی که برای بیان این بینش به کار می‌آید، از ارزشی اولی و اصلی برخوردار بود. از نظر آنها این بینش همه چیز بود. تجلی الهی، امری اصلی و محوری است نه فرعی و حاشیه‌ای. قدرت متحوّل‌کننده ابن عربی و مولوی از تجربه‌ای ژرف از خدا ناشی شده است. این قدرت را نباید دست‌کم گرفت، زیرا از قرن سیزدهم تا دوران اخیر حیات و عشقی پرطراوت و شورآفرین را به بیشتر فرهنگ اسلامی تزریق کرده است و هنوز نیز آن قدر قدرت دارد که بتواند زنان و مردان «امروزی» را به جلسات محرمانه و رازورزانه بکشاند.

انسان نمی‌تواند آثار این مؤلفان را بخواند، مگر آن که به مهارت و تسلط بسیار عمیق و ژرف آنها - آن‌طور که مولوی بیان می‌دارد در ریشه‌های دین و ریشه‌های هر آنچه

شکوفایی کامل اوضاع و احوال آدمی را منظور می‌دارد، حرمت نهد.

مولوی وقتی که خواندگانش را با این کلمات مخاطب قرار می‌دهد که:

صورتش دیدی ز معنا غافلی از صدف دُزی گزین گر عاقلی^{۱۰}

اندیشه ابن عربی را نیز بیان می‌دارد. اما حرفه ما به عنوان یک پژوهش‌گر این است که صدف‌ها را داد و ستد کنیم نه دُر‌ها را. ما با توصیف به اصل مطلب نمی‌رسیم. هنگامی که متوجه می‌شویم پژوهش ما از منظر تعالیم کسانی که آنها را مطالعه می‌کنیم با هدف فاصله دارد می‌توانیم احتمالاً با اندکی تواضع به سراغ صدف‌ها برویم و بدانیم که دُر‌ها از طریق حرفه ما هیچ‌گاه دست‌یافتنی نیستند.

مقصود ما بی‌ارزش کردن صدف‌ها نیست. بینش معنوی ابن عربی و مولوی، هر قدر هم عظیم باشد، در قالب همین صدف‌ها بیان شده‌اند و در این سطح، این امکان وجود دارد که درباره عناصری مقتبس از منابع پیشین سخن بگوییم و به نتایجی درباره اسلاف مولوی دست یابیم. کسانی که مدعی‌اند مولانا از وحدت وجود در همان معنای خاصی سخن گفته که در آموزه ابن عربی و یا پیروان باواسطه او مطرح شده است، باید نظر خود را از طریق همین عناصر صوری اثبات کنند.

هانری کربن یادآور می‌شود که «بحث از تفاوت فاحش بین دو نوع معنویتی که پرورده ابن عربی و مولانا است، سطحی و ظاهری است».^{۱۱} ما با کربن در این امر موافق هستیم که در سطح معنا، مولوی و ابن عربی عمیقاً به هم نزدیک می‌شوند، زیرا هر دو از سوی «معنای متعالی» سخن می‌گویند، اما این را نیز معتقدیم که ابن عربی و مولانا عرضه‌کننده «دو نوع معنویت» هستند که به لحاظ شکل و صورت مختلفند. تنها در مرتبه ظاهر است که می‌توان از تأثیری سخن گفت که در آنجا اشکال و صور درهم تأثیر می‌گذارند و در همین سطح است که همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها مشاهده می‌شوند. هیچ‌کس نمی‌تواند به آن سوی دل و ضمیر مولانا و ابن عربی راه پیدا کند، مگر از طریق صور و صنایع ادبی‌ای که برای بیان حالات باطنی خود به کار برده‌اند. در رتبه باطن، ممکن است حقیقتاً بین ابن عربی و مولانا پیوندهای عمیق و ژرفی وجود داشته باشد، زیرا هر دو وحدت وجود را در همان معنای عمومی توحید زمزمه و القا کردند. سخن گفتن از تأثیر در سطح «معنا» یا «روح»، تنها افراط در گمانه‌زنی است، زیرا شناخت تأثیر تنها با استفاده از معیارهای ظاهری به دست می‌آید. راه بردن به تأثیر صوری،

ممکن است مجوزی باشد بر استنتاج تأثیر معنوی عمیق‌تر. از این رو، باید در اولین گام به دنبال اقتباس اصطلاحات فنی و تخیلات شاعرانه بگردیم.

در واقع، در سطح قالب‌های زبانی، هیچ‌گواه مسلّمی وجود ندارد که آموزه‌های ابن عربی، اعم از وحدت وجود و دیگر تعالیم او، در شیوه بیان مولانا تأثیر گذارده باشد. مولانا به ندرت - و شاید هیچ‌گاه - اصطلاحات فنی، خیال‌پردازی‌های شاعرانه و مفاهیم مورد استفاده ابن عربی را که در آثار نویسندگان قبلی دیده نشده، به کار برده است. مولانا و ابن عربی هر دو با همه شاخه‌های معارف دینی و از آن جمله، آثار برجسته صوفیان از قبیل رساله فشریه و احیاء علوم الدین غزالی کاملاً آشنا بودند، بنابراین، طبیعی است که در برخی اصطلاحات و موضوعات مشترک، مشارکت داشته باشند. اما ابن عربی نیز اصطلاحات زیادی را به شیوه‌ای خاص به کار برده است که در آثار نویسندگان قبلی دیده نمی‌شود. این اصطلاحات و اندیشه‌های خاص را نمی‌توان در آثار مولانا پیدا کرد، اما در آثار شاعر معاصر او فخرالدین عراقی (م ۶۸۸) از مریدان قونوی،^{۱۲} و اشعار بسیاری از شعرای قرن بعد همچون شبستری (م ۷۲۰) و مغربی (م ۸۰۹) می‌توان یافت.

ممکن است اعتراض شود که مولانا شاعری برجسته‌تر از عراقی بود، بنابراین، با آن که از ابن عربی متأثر شده بود، نیازی نداشت تا از اصطلاحات ابن عربی استفاده کند. این سخن حدس و گمانی بیش نیست، زیرا این امر تنها هنگامی معنا دارد که بخواهیم از تأثیرگذاری در سطح عناصر صوری لازم، سخن بگوییم. افزون بر آن، شخصیت‌های برجسته‌ای از قبیل شاعر صوفی سنایی (م ۵۲۵) و عطار (م ۶۲۰) و یا بهاء ولد پدر مولانا و نیز شمس تبریزی تأثیرهای آشکار فراوانی بر شعر مولانا برجای نهاده‌اند.^{۱۳} نمی‌توان مدعی شد که مولانا بزرگ‌تر از آن بود که تأثیر ابن عربی را بر خودش آشکار سازد، اما نه آن قدر بزرگ که خود را از تأثیر سنایی و عطار رها سازد. جای این اعتراض هم نیست که بگوییم این موضوع به تفاوت بین عربی و فارسی برمی‌گشت، زیرا بسیاری از اصطلاحات فنی مولانا از عربی گرفته شده و خودش چند صد بیت شعر به عربی سروده است. در اشعار عربی او نیز به جای آن که شاهد تأثیر ابن عربی باشیم، خیال‌پردازی‌های عطار یا سنایی را مشاهده می‌کنیم که از فارسی منتقل شده است.

در یک زمینه تاریخی گسترده، به راحتی می‌توان دو جریان نسبتاً مستقل را در درون

تصوف تشخیص داد، بدون آن که منکر وجود جریان‌های ترکیبی باشیم. ابن عربی، چندین قرن جنب و جوش و شور و نشاط معنوی را در اندلس، شمال آفریقا و مصر به ارمغان آورد. مولانا سنت تصوف پارسی را که به شخصیت‌هایی همچون انصاری، سنایی و احمد غزالی (م ۵۰۲) نویسنده سوانح (و به طور قطع، مؤثرترین اثر در موضوع عشق به زبان پارسی) باز می‌گردد، به اوج می‌رساند. به‌ویژه [خواجه عبدالله انصاری]، به دلیل کتاب کشف‌الاسرار (نوشته در ۵۲۰) که یک تفسیر قرآن مفصل به زبان فارسی و اثر شاگرد او رشیدالدین میبدی و از منابع غنی تعالیم صوفیه بود، از تأثیر گسترده‌تری برخوردار بود. مولانا احتمالاً با کتاب روح‌الارواح که شرح فارسی مفصلی از اسمای الهی، اثر احمد سمعانی (م ۵۳۴) از اهالی مرو بود، آشنایی داشته است. این کتاب که تنها در این اواخر مورد توجه محققان واقع شده است، مدام یادآور یکی از شیوه‌ها و موضوعات مورد علاقه مولانا است. این اثر را به دلیل رویکرد جسورانه‌اش به تعالیم اسلامی، تأکید مدام بر اهمیت عشق و استفاده بسیار شاعرانه از زبان، به حق می‌توان یکی از منابع الهام‌ظاهری مولانا دانست.^{۱۴} افزون بر این، هیچ‌کس به اندازه بهاء‌ولد، پدر مولانا و شمس تبریزی به مولانا نزدیک نبودند و آثار هر دوی اینها عمیقاً بر شعر مولانا تأثیر گذارده است.^{۱۵} پدر مولانا که او را با تصوف آشنا کرد، متعلق به یکی از سلسله‌های صوفیه بود که از طریق عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵) به احمد غزالی می‌رسید، کسی که نویسنده آثار مهمی در عشق و از پیشروان اصلی نوعی تصوف متألهانه است، که این نوع تصوف شاخصه مکتب ابن عربی است. آثار این نویسندگان برای توجیه شباهت ظاهری‌ای که ممکن است بین مولانا و تصوف پیش از او وجود داشته باشد، اطلاعاتی بیش از حد کفایت در اختیار ما می‌نهد.

هیچ‌کس انکار نمی‌کند که شخصیت‌های پیشین با در اختیار قراردادن تخیل، نماد، اصطلاحات فنی و نظریات، در مولانا تأثیر گذارده‌اند. مولانا از این مواد خام، کالبد کاملی را به وجود آورد و روح بینش توحیدی خود را در آن دمید. اما اگر این سخن به معنای تأثیر شخص معینی باشد، در این صورت، باید دلایل مشخصی برای طرح این ادعا وجود داشته باشد. نظر به این که این تأثیر از برخی جهات واقعاً روشن و آشکار است، نیازی به فرض منابع دیگر بدون یک گواه محکم نیست. اگر برخی صور خیال و یا اصطلاحات فنی در نوشته‌های پدر مولانا و یا عطار، یافت شود، دیگر نباید در جست و جوی جایی دیگر بود،

ولو این که از این صورت خیال و یا اصطلاح مورد بحث، ابن عربی نیز استفاده کرده باشد. ضمیمه اول^{۱۶} [این مقاله] روشن می‌سازد که در موارد خاصی که نیکلسون مدعی است مولانا از ابن عربی الهام گرفته، منابع مناسب‌تری در محیط نزدیک مولانا وجود داشته است. تنها فقدان یک دلیل مشخص نیست که انسان را از استقلال مولانا از تأثیر ابن عربی مطمئن می‌سازد، بلکه بین دیدگاه‌های آنها نیز تفاوت عمیقی وجود دارد ولو این که این تفاوت به تعبیر هانری کربن تنها در سطح «ظاهری» صورت، وجود داشته باشد؛ مثلاً مولانا تا حد زیادی مطابق سنت احمد غزالی و سمعانی، عشق را در کانون همه اشیا قرار می‌دهد. او ارزش نهایی عشق را در ابیاتی که حالت معنوی سُکر را دمام جلوه گر می‌سازد، بیان می‌کند، گو این که بسیاری از ابیات مثنوی علی‌الخصوص نشان‌دهنده حالت صحو است. ابن عربی و پیروانش نیز عشق را در جایگاه فوق‌العاده رفیعی می‌نشانند. بحث‌های آنها درباره ماهیت، درک معنوی برتری که عارف به خدا بدان نایل می‌شود، بدون تفاسیر آنها از حدیث قدسی مشهور، تقریباً غیر قابل تصور است:

بنده من مدام به وسیله نوافل به من نزدیک می‌شود تا او را دوست بدارم. پس هرگاه او را دوست بدارم، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و دست او می‌شوم که با آن [بر اشیا] چنگ می‌زند و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود.^{۱۷}

با وجود این، برخلاف نوشته‌های مولانا، عشق در همه ابیات و خطوط ابن عربی، نفوذ و انتشار نیافته است. انسان می‌تواند ابن عربی را بدون عشق تصور کند - به رغم کربن - اما تصور مولانا بدون عشق ممکن نیست.

نکته دیگر این که ابن عربی و مولانا آثار خود را برای دوگونه مخاطب کاملاً متفاوت نوشته‌اند. ابن عربی و پیروان او، آثار خود را برای علما نوشته‌اند، کسانی که نه تنها قرآن، حدیث و فقه، بلکه کلام و فلسفه را نیز کاملاً فرا گرفته‌اند. برای مطالعه آثار او چیزی جز همین نیازهای بسیار عالمانه به کار نمی‌آید. برخلاف ابن عربی، مولانا اشعار خود را برای آن سرود تا آتش عشق را در جان خواندگانش از هر گروه که باشند، شعله‌ور سازد، چه علمای فرهیخته و چه سالکان طریق تصوف و یا تنها مردم کوچه و بازار. مخاطبان اشعار او همه کسانی هستند که زبان فارسی را بفهمند و از اندکی ذوق و یا درک عشق و جمال برخوردار باشند. هیچ‌کس نیست که این شرایط اندک را داشته باشد، مگر آن که نیروی سُکرآور غزلیات

او، او را مجذوب سازد. مولوی با زبان توده‌ها سخن می‌گوید و بیشتر اصطلاحات فنی او برگرفته از محاورات روزمره است. برای درک و فهم پیام او به هیچ شرط فرهنگی و یا عقلانی خاص نیاز نیست.^{۱۸} در نتیجه، زبان و تعالیم مولوی از زبان و تعالیم ابن عربی بسیار عمومی‌تر است؛ یعنی این که تنها اندکی از عالمان آشنا با تعالیم صوفیه می‌توانند امیدوار به فهم [اندیشه‌ها و آثار] ابن عربی باشند.

برای تلخیص تفاوت بین رویکرد مولانا و ابن عربی نمی‌توانم بهتر از نقل حکایتی که سید جلال‌الدین آشتیانی، برای من نقل کرده است، کاری انجام دهم. او یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان سنتی ایران است که هم دوستدار ابن عربی است و هم مولانا. روزی صدرالدین قونوی به دیدار مولانا رفت و در صدر مجلس حضار در کنار او نشست. یکی از مریدان مولانا پیش آمد و سؤالی پرسید که به نظر شیخ صدرالدین بسیار مشکل آمد، اما مولانا توانست آن را با استفاده از همان شیوه گفتار معمولی بلافاصله پاسخ دهد. قونوی به مولانا رو کرد و پرسید: «چگونه می‌توانی معارف الهی چنین دشوار و پیچیده‌ای را به چنین زبان ساده‌ای بیان کنی؟» مولانا پاسخ داد: «شما چگونه می‌توانید چنین مفاهیم ساده‌ای را چنان غامض و دشوار به نظر آورید؟»

ابن عربی همچون مولانا بیشتر وقت خود را در حضور الهی به سر برد، اما روش تجربه الهی‌اش، شکلی معقول و عقلانی به خود گرفت، در صورتی که مولانا ارتباط خود را با محبوبش در قالب خیال‌پردازی‌های سُکرآورش از عشق و شور بیان می‌کرد.^{۱۹} خلاصه سخن آن که، این دو شیخ روحانی برجسته مظهر گونه‌های کاملاً متفاوتی از معنویت هستند که خوشبختانه مورد توجه انواع مختلف مردم بوده است، زیرا همان‌طور که صوفیان معتقدند: «الطرق الی الله بعدد نفس الخلاق». اگر کسی اصرار دارد تا بینشی را که بر آنها الهام شده است، وحدت وجود بنامد، من نمی‌توانم مخالفت کنم، مشروط بر آن که به خاطر داشته باشد که مولانا مستقیماً و بدون واسطه‌های تاریخی به این بینش رسیده است.

نتیجه

هفت تقریر مختلف را می‌توان درباره وحدت وجود در میان موافقان و مخالفان آن یافت که یکی از آنها همسان‌گرفتن آن با «وحدت شهود» است که احمد سرهندی بدان پرداخته

و تمایز آن را با وحدت شهود توضیح داده است. اما درباره مولانا، به شرطی می توان او را مدافع وحدت وجود دانست که اولاً، وحدت وجود را تعبیری صوفیانه از توحید بدانیم، ثانیاً، بسیاری از تعبیر صوفیان را مبنی بر این که «هیچ چیز جز خدا وجود ندارد»، وحدت وجود تلقی کنیم.

بر تأثیر احتمالی ابن عربی بر مولانا نیز دلیلی وجود ندارد، افزون بر این که بین دیدگاه‌های آن دو تفاوت عمیقی وجود دارد که از آن جمله می توان به شأن برتر «عشق» در ادبیات مولانا اشاره کرد.

* این نوشته ترجمه بخش دوم مقاله Rumi and Wahdat al-wujud از ویلیام چیتیک است که در کتابی با ویژگیهای کتابشناختی زیر چاپ شده است:

Poetry and Mysticism in Islam, Edited by: Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh, Cambridge University, 1994.

۱. در مورد سرهندی و وحدت شهود نک:

Y.Friedmann, *Shaykh Ahmad sirhindi: An outline of His Thought and a study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montrea, 1971)

مقایسه‌ای که این نویسنده از وحدت وجود با وحدت شهود انجام داده، مطابق تفسیر و برداشت خود سرهندی است، بنابراین، درباره نظریات واقعی ابن عربی و پیروان او هیچ اعتباری ندارد. گفته می شود که مباحثه بین مدافعان وحدت شهود و وحدت وجود به دوره علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶) بازمی گردد که مکاتبات مشهوری بین او و عبدالرزاق کاشانی شارح فصوص انجام گرفت، اما علاءالدوله شخصاً این تعبیر را به کار نبرده و معلوم نیست که چه کسی اولین بار این دو تعبیر را در برابر هم نهاد. ر.ک:

H.Landolt, "Der Briefwechsel zwischen kašaniu and simnani über *Wahdat al-wujud*", *Der Islam*, 50 (1973), 29-81.

2. Molé, *Les Mystiques musulmans*, p. 109.

3. Anawati

4. Massignon

5. Gardet

6. Testimonial

۷. اکنون جای آن نیست که بکوشم تا عیوب این نسبت را نشان دهم، زیرا انجام چنین کاری در فرصت محدود حاضر مرا مجبور می‌کند تا همان نوع ساده‌انگاری بی‌رویه‌ای را که بر آن انتقاد می‌کنم، بر خود روا دارم. اجازه دهید تنها یادآور شوم که هیچ‌کس از خلقت و از رابطه انسان با خدا تصویری پویاتر از ابن عربی ترسیم نکرده است؛ مثلاً هنگامی که او به توضیح تشبیه که مقتضای تجلی خداوند است می‌پردازد، مدام این قاعده کلی را نقل می‌کند که: «لا تکرار فی التجلی» که اصلی است در پس آموزه مشهور او، یعنی *تجدید الخلق مع الآتات*. یکی از عناوینی که ابن عربی به بالاترین مراحل ادراک معنوی اطلاق می‌کند، که در آن ظرفیت انسانی مظهر کامل اسم جامع الهی، یعنی الله می‌شود، حیرت است، زیرا در چنین مقامی انسان کامل از طریق تجلیات تکرارنشده و دائماً متغیر نور و آگاهی، گستره نامحدود وجود الهی را مدام شهود می‌کند. از این رو، ابن عربی در فصوص می‌نویسد: «فالهدي هو أن يهتدي الانسان الى الحيرة، فيعلم ان الامر حيرة و الحيرة قلق و حركة، و الحركة حياة. فلاسكون، فلاموت؛ و وجود، فلا عدم.» (ص ۱۹۹-۲۰۰) و نیز ر.ک:

Austin, Ibn Al-'Arabi, *The Bezels of wisdom*, p. 254.

۸. م. خالاب، «المعرفة عند محي الدين ابن عربي»، در: *مذكور، الكتاب التذكري*، ص ۲۰۲-۲۰۶؛ جهانگیری، *محي الدين ابن عربي*، ص ۱۹۸.

9. *Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, VII, P.315.

۱۰. *مثنوی*، دفتر دوم، بیت ۱۰۲۲. ر.ک:

Chittick, *the sufi path of Love*.

11. Corbin, *Creative Imagination*, p.70.

۱۲. ر.ک:

Chittick and Wilson, *Fakhruddin Iraqi*.

۱۳. ر.ک:

W.C.Chittick, "Rumi and the Mawlawiyyah", in S.H.Nasr, ed., *Islamic spirituality:*

Manifestations, New York, 1991, pp. 105-126.

۱۴. احمد سمعانی، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، ویراسته نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸. من در مروری گذرا بر این اثر، موارد زیر را که می‌تواند الهام‌بخش برخی ابیات مولوی بوده باشد یادداشت کردم، بدون آن که سعی در جامعیت آن داشته باشم: ابلیس و آدم (*روح الارواح*، ص ۹۰؛ ر.ک: Chittick, *Sufi path of Love*, pp.82-84); کیمیاگری (روح، ص ۱۶۲؛ Chittick, index); موسی در کوه سینا

- (روح، ص ۲۰۱؛ Chittick, pp. 296- 297)؛ تفساخر ستارگان و برآمدن خورشید (روح، ص ۲۵۳؛ Chittick, p.203)؛ عیسی و خرش (روح، ص ۳۳؛ Chittick, index).
۱۵. نک: مقدمه آثار آنها: بهاء‌ولد، معارف، ویراسته بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران، ۱۳۳۳؛ مقالات شمس تبریزی، ویراسته م.الف.موحدی، تهران، ۱۳۵۶.
۱۶. ضمیمه مذکور، خود مقاله مستقل و کوتاهی است تحت عنوان «تأثیر ابن عربی بر مثنوی»، که در صورت لطف و مدد الهی ترجمه آن به همراه مقاله ضمیمه دوم که آن نیز مقاله‌ای مستقل و کوتاه در مورد همانندی‌های ابن عربی و عطار است، در آینده تقدیم خوانندگان خواهد شد. مترجم.
۱۷. لا یزالُ عبدی یَتَقَرَّبُ إلیّ بالنوافل حتی أُحِبَّهُ فاذا أُحِبَّتُهُ کُنْتُ سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یُبصر به و یده الّتی یَبْطِشُ بها و رجله الّتی یمشُ بها. مترجم
۱۸. برای توضیح بیشتر این نکات نک:
- Chittick, "Rumi and the Mawlawiyyah".
۱۹. مجدداً، همان‌گونه که هانری کرین مدام به ما یادآور می‌شود، نباید فراموش کنیم که ابن عربی خودش کاملاً به اسرار عشق آگاه بود. ر.ک:
- Chittick, "Ibn al-Arabi as Lover" *Sufi*, 7, 1991, 6-9.