

وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت



قاسم کاکائی

استادیار دانشگاه شیراز

چکیده

نظریه «وحدت وجود» که از جانب عرفا مطرح شده به علت دور از عقل بودن و نیز مخالفت با بعضی از ظواهر متون مقدس، مورد انتقادهای فراوان قرار گرفته است. جمعی از طرفداران این نظریه برای کاستن چنین انتقادی آن را به «وحدت شهود» تأویل کرده‌اند و آن را بیشتر مقوله‌ای «معرفت شناختی» دانسته‌اند تا «وجود شناختی». مقاله حاضر بر آنست تا این بحث را از دیدگاه دو عارف بزرگ مسلمان و مسیحی، یعنی ابن عربی و اکهارت مورد بررسی قرار دهد و نیز نشان دهد که تمایز بین «وحدت وجود» و «وحدت شهود» با مبانی عرفا سازگار نیست و نزد آنان این دو یک چیز بیشتر نیستند. هم چنان که بین «ذهن» و «عین» نیز چنین تمایزی را قائل نیستند.



کلید واژه‌ها: وحدت وجود، وحدت شهود، معرفت‌شناسی، وجودشناسی.

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



۱۵۷

۱. مقدمه

از دیدگاه ابن عربی (م ۱۲۴۰) و اکهارت (م ۱۳۲۸)، عالم همه تجلی خداست و خدا در همه عالم ظهور دارد. عارف به این حقیقت پی برده و در کوه و دشت و دریا و صحرا، همه جا از او نشان می‌بیند، بلکه بالاتر، او را می‌بیند. حال جای این سؤال است که آیا وحدتی که عارف از آن دم می‌زند آفاقی و عینی^۱ است یا انفسی و ذهنی^۲. به عبارت دیگر، آیا نظریه «وحدت وجود» بحثی وجودشناختی^۳ است یا معرفت‌شناختی^۴ و یا این که اصالتاً مقوله‌ای است روان‌شناختی^۵ و مربوط به حالت روانی عارف نه عالم واقع. نزاع معروف «وحدت وجود» و «وحدت شهود» مربوط به همین بحث می‌شود.

۲. وحدت شهود

ابن عربی و اکهارت معتقد به «انحصار وجود» در خداوندند و این که غیر خدا واقعاً «هیچ» است. پس مسلماً اگر بخواهیم برای این نظریه نامی انتخاب کنیم بهتر از «وحدت وجود» عبارتی را نخواهیم یافت؛ اصطلاحی که خود ابن عربی و اکهارت به کار نبرده‌اند، ولی پس از آنان، به خصوص در میان شاگردان مکتب ابن عربی، رایج شده است. اما این نظریه و این تعبیر از یک طرف، با آن چه مانع‌آرمان در فهم عرفی و روزمره خود درک می‌کنیم ناسازگار است و از سوی دیگر، با اعتقاد متدینان به تقدیس خدا و تنزیه او از صفات خلق تضاد دارد، از این رو، از یک سو، مخالفان عرفان، مانند ابن تیمیه، ضمن رد این نظریه آن را وسیله‌ای برای حمله و انتقاد به عرفا قرار داده‌اند و از سوی دیگر، جمعی از عارفان و متعرفان و دوستان عرفان در صدد توجیه آن برآمده‌اند، به نحوی که مقبول طبع مانع‌آرمان متدین واقع شود؛ مثلاً قاضی نورالله شوشتری در توجیه عبارت معروف ابن عربی، یعنی «سبحان من اظهر الاشياء وهو عینها» آورده است:

مرجع ضمیر «هو» در جمله «هو عینها»، ذات الهی نیست، بلکه مرجع آن ظهوری است که از فعل «اظهر» گرفته شده و معنای جمله با این فرض چنین است: تقدس و پاکی خداوندی را سزد که کائنات را به منصف ظهور رسانید و این ظهور عین اشیا است.^۶

مشاهده می‌شود که این تأویل چقدر با تصریحات ابن عربی بر وحدت حق و خلق فاصله دارد، صرف نظر از آن که با ظاهر عبارت نیز ناسازگار است.

یکی از راه‌های توجیه نظریه «وحدت وجود» تأویل آن به «وحدت شهود» است. این اصطلاح از زمان شیخ احمد سرهندی^۷ (م ۱۶۲۴ میلادی) وضع شده و هدف آن گریز از انتقادات امثال ابن تیمیه بر مکتب وحدت وجود بوده است.^۸ قبل از او نیز هرچند این اصطلاح رایج نبوده، به معنای آن توجه می‌شد. نظریه «وحدت شهود» بحث «وحدت» را از جنبه عینی به جنبه ذهنی برده و مدعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می‌یابد. بدین معنا که وی همه چیز را یکی می‌بیند، ولی در هنگام «تعبیر» چه بسا دچار سوء تعبیر شده، طوری از آن تجربه یاد کند که موهم «وحدت وجود» باشد و حال آن که آن تجربه چیزی بیش از «وحدت شهود» نبوده است. بیش تر انتقادات شیخ علاءالدوله سمنانی بر ابن عربی نیز از همین بُعد است.^۹

بعضی از مستشرقان مانند ماسینون نیز به تفاوت و تمایز «وحدت وجود» و «وحدت شهود» پر و بال دادند؛ مثلاً مدعی شدند که «وحدت وجود» حالتی ایستا و «وحدت شهود» حالتی پویا دارد؛ «وحدت وجود» با معرفت و «وحدت شهود» با محبت سر و کار دارد، در هر حال، وحدت شهود به شرع و دین نزدیک تر است.^{۱۰} مسلماً آنان حلاج را به عنوان اسوه «وحدت شهود» و ابن عربی را به عنوان نماینده «وحدت وجود» در ذهن داشته‌اند. نیکلسون و شاگردانش نیز بر همین روش پیش رفته‌اند، چنان که یکی از آنان می‌گوید:

ابن عربی مؤسس وحدت وجود است... زیرا اقوالی که از امثال بایزید و حلاج و حتی ابن فارض که معاصر ابن عربی است، نقل شده، در نظر من، دلیل بر وحدت وجود نیست، بلکه آنان به واسطه حبشان به خدا، از خویشتن و آن چه ماسوی الله است فانی شدند و در وجود، غیر او را ندیدند؛ و این وحدت شهود است نه وحدت وجود؛ فرق است بین جوشش عاطفه و شطحیات جذبه از یک سو و نظریه‌ای فلسفی در الهیات از سوی دیگر.^{۱۱}

اینان به این ترتیب، حتی مقام عرفانی ابن عربی را منکر شده‌اند و او را بیان‌گر «وحدت وجود» دانسته‌اند که از تأملات فلسفی برخاسته است نه «وحدت شهود»ی که از جذبات الهی حاصل شده باشد.

بعضی از نویسندگان نیز همین امر را دربارهٔ اکهارت صادق دانسته مدعی شده‌اند که «محتوای تعبیر اکهارت با شهود عرفانی که در آن عارف ملکوت خدا را شهود کرده و هر چیز



دیگر و از جمله خود را کاملاً از یاد برده و در خدا فرو می‌رود، متفاوت است.^{۱۲} منظور این نویسنده بیان تفاوت اکهارت با عارفانی چون ریچارد اهل سن و یکتور^{۱۳} است که در جذبۀ مستغرق شده‌اند.^{۱۴}

ولی از سوی دیگر، بعضی مانند عبدالوهاب شعرانی، ساحت مقام ابن عربی را از اندیشه وحدت وجود مبرّا دانسته، او را راوی حالات عرفانی خویش که از جذبۀ وحدت شهود حاصل آمده است، قلمداد کرده‌اند. شعرانی در پاسخ به این انتقاد که چرا ابن عربی در آثارش گفته است موجودی جز خدا نیست (لا موجود الا الله)، چنین پاسخ داده است:

اگر واقعاً شیخ چنین گفته باشد که موجودی جز خدا نیست، چنین چیزی را هنگامی بر زبان آورده که کائنات در حین شهود حق، در نظرش متلاشی شده‌اند. چنان‌که ابوالقاسم جنید گفته است که هر که حق را ببیند خلق را نخواهد دید.^{۱۵}

جمعی از شاگردان اکهارت نیز که مشرب عرفانی داشته‌اند وقتی محاکمه او و برخورد کلیسا را دیدند ناچار شدند که وحدت وجود وی را به وحدت شهود برگردانده آن را توجیه کنند. تاویل^{۱۶}، شاگرد بزرگ اکهارت، درباره وحدت و یا اتحاد با خدا که در کلام اکهارت آمده است، می‌گوید: «من نمی‌گویم که هرگونه تمایزی بین خدا و نفس از بین می‌رود؛ بلکه نفس چنین تمایزی را نمی‌بیند.»^{۱۷} چنان‌که ملاحظه می‌شود وی بحث را از مقوله وجود شناختی به مقوله روان‌شناختی برده و در واقع، «وحدت وجود» را به «وحدت شهود» تبدیل کرده است. سموزو^{۱۸} بزرگ‌ترین شارح اکهارت نیز در بحث «وحدت و یا اتحاد با خدا» همواره بر سه اصل تأکید می‌کند:

۱- وحدت به معنای یگانگی ذوات با ذات خدا نیست. ۲- وحدت صرفاً آگاهی عارف را به غیر خدا از میان می‌برد، نه واقعیت تمایز وجودی خدا و خلق را. ۳- نفس صرفاً از راه لطف^{۱۹} با خدا متحد می‌شود نه از طریق سرشت^{۲۰، ۲۱}.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در اصل دوم، «نیستی غیر خدا» را برای عارف نه به معنای «نبودن»، بلکه به معنای «ندیدن»، تفسیر کرده است و این شبیه همان سخن جنید است که از قول شعرانی نقل شده که: «هر که حق را ببیند خلق را نمی‌بیند.»
در آثار خود ابن عربی و اکهارت نیز، شواهدی می‌توان یافت که با «وحدت شهود» موافق‌تر به نظر می‌آیند تا با «وحدت وجود»:

۱. گزارش‌هایی که ابن عربی از تجربه عرفانی خود به دست می‌دهد حکایت از آن دارد که

وی در حالت جذبّه و استغراق در حق، از هر چه غیر خداست محو شده و غیر او را نمی‌بیند؛ مثلاً در بحث نمازِ مدهوش و مغمی علیه می‌گوید:

مدهوش صاحب حالی است که جلال خداوند او را به فنا رسانده و یا جمال حق وی را ربوده و در هر حال، از طور عقل خارج شده باشد... من خود مدتی در این حال مقیم بودم... و (در نماز) به هیچ چیز دیگری (غیر از خدا) علم نداشتم.^{۲۲}

در موضع دیگری، حالت جذبّه و فنا از خویش را حالتی می‌داند که باعث می‌شود شاهد به نحوی در مشهود مستغرق شود که هیچ چیز دیگری - غیر از مشهود - در وی تأثیر نکند.^{۲۳} این مشهود ممکن است حتی چیزی غیر از حق تعالی باشد. در این مورد، ابن عربی از یکی از استادان «نحو» یاد می‌کند که با وی آمد و شد داشته، لیکن امکان حالت «فنا» را منکر بوده است. ولی روزی واقعه‌ای برای این شخص رخ داده که طی آن معنای «فنا» را چشیده است. وی این واقعه را برای ابن عربی چنین تعریف می‌کند که هنگامی که سپاهیان اسلام از اندلس به شهر فاس وارد می‌شدند همراه با مردم به استقبال آنها رفته، ولی هیبت و عظمت امیر لشکر (امیر المؤمنین) چنان وی را گرفته است که می‌گوید:

از نفس خویش و از همه سپاه و هر چه انسان حس می‌کند فانی شدم، به طوری که صدای کوبیدن طبل‌ها و دهل‌ها و شیپورهای جنگی را - با وجود کثرتشان - و نیز سر و صدای جمعیت را نمی‌شنیدم و با چشم هیچ‌کس از عالم را غیر از شخص امیر لشکر (امیر المؤمنین) نمی‌دیدم... حتی به نفس خود نیز آگاهی نداشتم و نمی‌دانستم که دارم به امیر لشکر می‌نگرم؛ بلکه به واسطه نظرم به او، از خودم و از همه حاضران فانی شدم.^{۲۴}

آن‌گاه ابن عربی این حالت را برای آن شخص چنین توضیح می‌دهد:

پس مشخص شد که فنا حق است و حالی است که شخص فانی را از این که چیز دیگری (غیر از مشهود) در او تأثیر کند، حفظ می‌کند. ای برادر! این فنای در مخلوق است (که چنین تأثیری دارد)، اما درباره فنای در خالق چه می‌توان گفت.^{۲۵}

اکهارت نیز از نوعی حالت روانی سخن می‌گوید که با آن چه در بالا آمد بسی شباهت

نیست:

هر که خدا را با الوهیتش ادراک کند و حقیقت خدا در درونش جلوه‌گر باشد، خدا در همه چیز برایش تجلی خواهد کرد. همه چیز برای او خداگونه شده، خدا را می‌نمایاند. خدا دائماً در جان این شخص حضور دارد و وی مانند تشنه‌ای خواهد شد که در هر جا و با هر چیز که باشد، اندیشه آب از او جدا نخواهد گشت... یا مانند کسی که چیزی را با تمام وجود دوست ندارد، به نحوی که هیچ چیز دیگر



محرک او نبوده و برایش لذتبخش نباشد؛ تنها تمنای آن شیء را داشته، چیز دیگری را جست و جو نکند. در این صورت، هر جا که باشد و با هر که باشد و هر چه کند آن معشوق از نفسش بیرون نخواهد شد و او را در همه جا می‌بیند. هر چه عشقش شدیدتر باشد این حضور و این تجلی شدیدتر خواهد بود.^{۲۶}

۲. بعضی از تمثیلاتی که ابن عربی و اکهارت برای بیان کیفیت ادراک «وحدت» به کار می‌برند موهم «وحدت شهود» است نه «وحدت وجود»؛ مثلاً ابن عربی در بیان حدیثی که می‌فرماید: «بین حق و خلق حجبی در کار است که اگر رفع شوند، جلال و جبه خدا آن چه را از خلق به چشم می‌آید، می‌سوزاند.»^{۲۷} می‌گوید:

این سوزاندن عبارت است از اندراج نور پایین‌تر - که خلق در آن و یا عین آنند - در نور بالاتر، مانند اندراج نور ستارگان در نور خورشید، چنان که در مورد ستاره‌ای که تحت شعاع نور خورشید قرار می‌گیرد، با آن که نور در ذات ستاره وجود دارد، می‌گویند سوخته و محترق شده است. منظور معدوم شدن نیست، بلکه تبدل حال است.^{۲۸}

یعنی همچنان که نور ستارگان در برابر ظهور نور خورشید دیده نمی‌شود، هنگام تجلی حق نیز خلق دیده نمی‌شوند. در این جا شهودی برای عارف دست می‌دهد که به تعبیر ابن عربی در آن شهود:

آثار و اعیان قابل از صاحب این شهود نفی می‌شوند، در حالی که فی‌نفسه موجودند و فانی نشده‌اند و همانی هستند که بودند، اما در حق صاحب این شهود محو شده‌اند. پس مشهودی غیر از خدای تعالی نمی‌ماند. موجودات از دیدگاه صاحب این مقام غایب شده در وجود حق مندرج می‌شوند، مانند وقتی که ستارگان به واسطه طلوع تیر اعظم خورشید از دیدگاه این شخص غایب می‌شوند و وی قائل به فناي آنها از وجود می‌شود، در حالی که در نفس الامر (نور) آنها فانی نشده است.^{۲۹}

البته اکهارت کم‌تر از ابن عربی بحث از شهود را به میان می‌آورد، ولی گهگاه تمثیلاتی را به کار می‌برد که به آن چه اخیراً از ابن عربی نقل شد قریب است، چنان که می‌گوید:

خورشید در شب هم می‌تابد، ولی پوشیده است، ولی در هنگام روز خورشید می‌تابد و همه نورهای دیگر را تحت الشعاع قرار داده می‌پوشاند. کاری که نور الهی انجام می‌دهد همین است که بر همه نورهای دیگر فایق آمده، آنها را می‌پوشاند.^{۳۰}

اکهارت در تمثیل دیگری باز هم از تشبیه به خورشید استفاده می‌کند، ولی با بیان متفاوتی که «وحدت شهود» را به زیبایی تصویر می‌کند. وی از حالی برای انسان سخن می‌گوید که:

در این حال، در هر چیزی که می‌بیند و یا می‌شنود (هر چه باشد) خدا را می‌بیند. تو در این حال، در

همه اشیا هیچ چیز جز تجلی او را نمی‌توانی درک کنی. هر چیزی برای تو رایحه الهی دارد، زیرا تنها خدا در چشم نفست نشسته است؛ مثلاً اگر زمانی طولانی به خورشید نگاه کنیم، پس از آن به هر چیز دیگری غیر از خورشید بنگریم تصویر خورشید را در آن خواهیم دید. به همین سان نیز همه چیز برای تو خدای صرف خواهد شد، زیرا در هر چیزی تنها او را می‌بینی.^{۳۱}

◁ ۳. وجود و وجدان

علی‌رغم همه مطالبی که گفتیم، اگر وحدت شهود را به گونه‌ای تعریف کنیم که در تقابل با «وحدت وجود» باشد، در این صورت، حق آن است که نظریه ابن عربی و اکهارت نه «وحدت وجود» است و نه «وحدت شهود». اما به تقریری که از «وحدت شهود» خواهیم دید، درباره آن دو عارف، باید گفت که وحدت شهود آنان همان وحدت وجود است.

این سؤال که آیا شهود عارف جنبه عینی دارد یا ذهنی، برای خود ابن عربی نیز مطرح بوده است، چنان که در تنوع صور و کثرت تجلیاتی که عارف خود را با آن مواجه می‌بیند این سؤالات برای ابن عربی پیش می‌آید که:

عین عالم بازگشتش به چیست؟ هنگامی که خدا بر تو تجلی می‌کند چه چیزی از او مشهود است؟ اختلاف و تغایر تجلی به چه چیزی بازمی‌گردد؟ آیا بازگشتش به تغایر ادراک توست، بدین معنا که رؤیت تو دگرگونی می‌پذیرد، هر چند خود تجلی فی‌نفسه مختلف نیست؟ و یا (برعکس، این اختلافات) به تنوع تجلی و به نسبت برمی‌گردد نه به تو و نه به او؟^{۳۲}

چنان که پیداست سه توجیه برای تنوع و تکثر وجود دارد: یکی این که کثرت کاملاً ذهنی^{۳۳} بوده و فقط به نوع ادراک عارف (شاهد) برگردد. دیگر آن که کاملاً عینی^{۳۴} باشد و به مشهود (خدا) برگردد نه شاهد (عارف). سوم آن که این کثرت به هیچ‌کدام از شاهد و مشهود برنگردد، بلکه به «نسبت» بازگردد که در این صورت، نه عینی است و نه ذهنی^{۳۵}. در توضیح این مطلب ابن عربی این امر را مربوط به نوعی ادراک به نام «خیال» می‌داند. وی درباره اختلاف صور و دگرگونی تجلیات می‌گوید:

حکم خیال همواره همراه انسان است... این امر خیال نامیده می‌شود، زیرا می‌دانیم که به ناظر برمی‌گردد نه به خود شیء فی‌نفسه. پس شیء فی‌نفسه ثابت و بر حقیقت خویش باقی است و متبدل نمی‌شود، زیرا حقایق متبدل نمی‌گردد و برای ناظر در صور متنوع ظاهر می‌شوند. این تنوع نیز حقیقت است و از تنوعش متنوع نشده قبول ثبات نمی‌کند.^{۳۶}

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



البته عبارتش ممکن است موهم نوعی ایده‌آلیسم باشد، ولی مراد او از خیال بودن عالم، بر

این مبنا استوار است که از نظر او «خیال» را نه می‌توان به معنای متعارف عینی دانست و نه ذهنی. در این جا این نکته را نیز تذکر می‌دهیم که همان طور که از عبارت ابن عربی پیداست اگر قرار باشد چیزی به «خیال» برگردد، «کثرت» است نه «وحدت».

برای روشن تر شدن موضوع بار دیگر به «وجود» باز می‌گردیم. وجود برای عارف معنایی فراتر از «وجود» برای فیلسوف دارد. «وحدت» نیز در این جا با «وحدت» در فلسفه و منطق متفاوت است. یکی از محققان گفته است که در این جا وجود برای عارف، «چیزی است که با آن فکر می‌کند نه درباره آن فکر می‌کند...، لذا عارف در ادراک خویش، خود را با متعلق ادراک یکی می‌بیند.»^{۳۷} همین نویسنده ابتدا مثال ملموسی از زندگی روزمره می‌زند که با نقل قول ابن عربی از آن استاد نحوی بی‌شبهت نیست: «در هنگام خواب یا هنگامی که مجذوب یک کتاب یا نمایشنامه و یا غیر آن می‌شویم، شخص از تجربه خویش غافل است. وی تمام توجه و آگاهی خویش را وقف خود متعلق ادراک می‌کند.»^{۳۸} سپس در صدد توجیه تجربه عرفانی عارف برآمده، می‌گوید: «در وحدت عرفانی، متعلق تجربه خداست. به نظر من، مجذوب شدن و فرو رفتن در ادراک عبارت است از اتحاد با متعلق آن. همان طور که ممکن است کسی خود خویش را در خواب دیده و خویشتن را به صورت متعلق ادراک رؤیت و شهود کند، به همین سان، اتحاد عرفانی تجربه‌ای واقعی است که عبارت از یگانه شدن با متعلق ادراک است و چون متعلق ادراک در این جا خداست، عارف دم از یگانگی با خدا می‌زند.»^{۳۹}

نویسنده دیگری این سؤال را مطرح می‌کند که در حالت عرفانی هنگامی که عارف مجذوب شده، وحدت را تجربه می‌کند، چه اتفاقی می‌افتد. آیا مسئله در این جا جنبه‌ای وجودشناختی^{۴۰} دارد یا معرفت‌شناختی^{۴۱}؟ اما بحث نمی‌تواند همان معنای معرفت‌شناختی متعارف را داشته باشد، چرا که عقل نمی‌تواند خدایی را که فوق عقل است ادراک کند، پس «اگر واقعیتی را که عارف از آن دم می‌زند چیزی فراذهنی بدانیم به خطا رفته‌ایم. وقتی که مدرک و مدّرك یکی شدند دیگر - برخلاف ادراکات معمولی - بین ذهن^{۴۲} و عین^{۴۳}، فاصله‌ای نیست. نفس در این جا به جای تأمل بر^{۴۴} وجود، بودن با^{۴۵} وجود را تجربه می‌کند.»^{۴۶}

همان طور که بعضی از محققان نظر داده‌اند وقتی مدرک در مدرک جذب و فانی شود، از وحدت مدرک و مدرک سخن می‌گوییم، لیکن این وحدت «با هیچ یک از وحدت‌هایی که ما می‌شناسیم و در منطق با آن سر و کار داریم، یکی نیست.»^{۴۷}

به هر حال، فیلسوف به «وجود» با روش فکری و عقلی نظر می‌کند و به دنبال «علم‌الیقین» است و همواره خود را از متعلق ادراک (وجود) جدا می‌بیند، لیکن عارف در پی «حَقّ‌الیقین» و متحقق شدن به «وجود» و در نتیجه، یگانه شدن با متعلق ادراک است. برای عارف «یافتنِ وجود» و «وجود یافتن» یکی است و این یافتن از طریق کشف و شهود است نه از راه فکر و نظر. به قول خواجه عبدالله: «علم حکمت آئینه است و علم حقیقت یافتِ وجود است.»^{۴۸} و نیز از قول یکی از عرفا می‌گوید: «صوفی وجدش وجودش است.»^{۴۹} بی‌مناسبت نیست که به کلمات قشیری نیز در این زمینه اشاره کنیم. وی از سه مرحله انتساب به وجد و وجدان تحت عنوان تواجُد، وَّجَد و وجود یاد می‌کند و هر یک از آنها را چنین توضیح می‌دهد:

تواجُد، وجد آوردن بود به تکلف به نوعی اختیار؛ و خداوندش را کمال وجد نبود کی اگر کمال وجدش بودی واجد بودی... پس از این، وجد بود؛ و وجد آن بود که به دل تو در آید بی تکلفی تو...، اما وجود پس از آن بود که از درجه وجد درگذرد؛ وجود بُتُوَد، مگر پس از آن که بشریت مرده گردد، زیرا که بشریت را نزدیک سلطان حقیقت بقا نباشد... و اندر این معنا گفته‌اند:

وجودی ان اغیب عن الوجود بما یبدو علی من الشهود^{۵۰}

تواجد مبتدیان را بود و وجود منتهیان را؛ وجد واسطه بود میان نهایت و بدایت. از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: تواجُد بنده را به وجود بُتُوَد، وجد موجب استغراق بنده بُتُوَد و وجود موجب هلاک بنده بود.^{۵۱}

اما چون صوفیان غیر خدا را نیست می‌دانند و خدا را «هست»، پس، از بین رفتن این نیستی عبارت از ادراک آن هستی و متحقق شدن به اوست. باز هم خواجه عبدالله می‌گوید:

در تجلّی سلطان معرفت جز یکی فرا دید نباید دیگر همه بیهانه^{۵۲}... به نیست هست یافتن محال است و ناشناخته جوینده بر خود وبال است^{۵۳}... آن که گفت تو را یافتن از خود برست، نه به غایب حاضر جویند، نه به نیست هست.^{۵۴}

بدین ترتیب، ادراک عرفانی از نظر صوفیه نوعی ادراک است که در آن جا مدرک و مدرک یکی است. ابن عربی نیز که وارث بزرگ میراث صوفیه است بر همین طریق سلوک کرده است. وی فلاسفه را «اهل نظر» می‌نامد؛ یعنی کسانی که وجود برایشان جنبه عینی و آفاقی دارد و با روش فکری و عقلی بدان نظر می‌کنند. اما عرفا را کسانی می‌داند که فاصله وجود عینی و ذهنی، آفاقی و انفسی برایشان از بین رفته و با دریافت وجود بدان متحقق شده‌اند. این است که آنان را «محقق» می‌خوانند. در موارد متعدد از این دو طایفه چنین یاد می‌کند:

عوام از اهل اسلام اهل تقلید و اهل نظرند... خواص اهل‌الله که اهل طریق خداوندند متحققان و اهل



وی هم چنین معتقد است که «اصحاب افکار از اهل نظر و دلیل» به کنه معرفت وجود پی نمی‌برند^{۵۶} و «این سرّی است شریف که شاید در آخرت اگر خدا بخواد با شهود بدان واقف شوی، در حالی که محققان در این دنیا بدان نایل آمده‌اند.»^{۵۷}

در جایی دیگر از فتوحات بحث از کثرت و به خصوص کثرت علل را مربوط می‌داند به: «اصطلاحی که عقلای اهل نظر وضع کرده‌اند... اما نزد محققان ثابت است که در هستی غیر از خدا وجودی نیست.»^{۵۸} در موضعی دیگر، مسافران طریق الهی را سه طایفه می‌داند: ۱- مسافر راه دریا، ۲- مسافر راه خشکی، ۳- مسافری که بین دریا و خشکی جمع کرده است. اما مسافر دریایی «اهل نظر در معقولات» و مسافر زمینی «اهل ظاهر» هستند، لیکن «مسافری که بین خشکی و دریا جمع کرده است محققان اهل الله از صوفیه‌اند که اصحاب جمع و وجود و شهود^{۵۹} هستند.»^{۶۰}

ملاحظه می‌شود که برای ابن عربی شهود و وجود یکی است. «یافتن وجود» همان «وجود یافتن» است. وی به دنبال ذوق و چشیدن خود وجود (خدا) است نه مفهوم آن، لذا وحدت وجود برای او قابل تبدیل به وحدت شهود است.^{۶۱} وی این ذوق و چشیدن را به «وجد» مرتبط می‌داند:

وجد نزد طایفه عرفا عبارت از آن احوالی است که در قلب پیدا می‌شود و عارف را از شهود خویش و شهود هر که در کنار او حاضر است فانی می‌گرداند^{۶۲} ... وجود نزد قوم صوفیه عبارت از وجدان حق در وجد است. می‌گویند اگر صاحب وجد باشی، ولی در این حال، حق مشهود تو نباشد، پس صاحب وجد نیستی، زیرا حق را در آن نیافته‌ای؛ حال آن که این شهود حق است که تو را از شهود خود و شهود دیگران فانی می‌گرداند.^{۶۳}

پس وجود و وجدان برای ابن عربی یک معنا دارد. وی اختلافات در وجود را به اختلافات در وجدان و آن را نیز به تفاوت استعدادها برمی‌گرداند.^{۶۴} بنابراین، ادراک عارف از هستی به یک معنا عبارت از فنا و نیستی اوست:

اگر امر ناگهانی وارد شود و عرفا را از شهود خویش و آگاهی به این که اهل وجدند و از آگاهی به هر محسوس دیگری فانی گرداند؛ این امر نزد قوم «وجد» نامیده می‌شود^{۶۵} ...
وجود حق عین تحقق یافتن وجد من است

پس من با وجود یافتن، از آن فانی می‌شوم



و حکم وجد هر چیزی را از من فانی می‌گرداند
اما به گُنه خود وجد پی برده نمی‌شود
وجدان وجود به هر وجه و صورتی که باشد
از جانب اوست خواه توأم با حال باشد و خواه بدون حال^{۶۶}

برای اکهارت نیز وجود دست یافتنی است نه صرفاً شناختنی، لذا «شهدا حیات را از دست می‌دهند تا وجود را به کف آورند.»^{۶۷} از دیدگاه وی نیز رؤیت و شهود خداوند همان تحقق یافتن به وجود خداست:

عده‌ای از عوام‌الناس خیال می‌کنند که خدا را چنان خواهند دید که گویی او در آن جا ایستاده باشد و آنان در این جا، ولی چنین نیست. خدا و من یکی هستیم^{۶۸} ... من برای این که او را بشناسم باید جز او چیزی نباشم و او نیز جز من چیزی نباشد؛ یعنی خدا باید همان من باشد و من همان خدا باشم و آن‌قدر وحدت در کار باشد که آن او و این من یک هستی باشیم.^{۶۹}

از نظر وی تحقق به هستی و دریافت هستی از سوی عارف مساوی با فنای اوست. به همین جهت، دیدن حقیقت (خدا) کمال نهایی نیست، چرا که هنوز دلالت بر وجود عارف می‌کند، زیرا:

تا وقتی که در حال نگاه کردن به آن هستیم در آن نیستیم. هنگامی که کسی شبی را تحت شهود و ملاحظه دارد با آن یکی نیست. جایی که هیچ کس جز «احد» در کار نباشد هیچ چیز غیر او دیده نمی‌شود. پس هیچ کس نمی‌تواند خدا را ببیند، مگر آن که کور باشد و نمی‌تواند او را درک کند، مگر آن که غافل باشد و نمی‌تواند او را بفهمد، مگر آن که جاهل باشد (یعنی عقل و ادراک و رؤیت باید از بین برود).^{۷۰}

وی همین تحقق به وجود را در نظر داشته است، آن‌جا که بین سعادت‌ی که از واجد بودنِ خودِ خدا به دست آید و سعادت‌ی که در آن خدا متعلق ادراک باشد، فرق می‌گذارد:

بعضی از اندیشمندان مدعی‌اند که سعادت نفس از عشق نشأت می‌گیرد و بعضی بر این باورند که سعادت در رؤیت خداست. اما من می‌گویم که انسان کامل^{۷۱} همه وجود و حیات و سعادت خود را صرفاً از خدا، با خدا و در خدا اخذ می‌کند نه از شناخت خدا، شهود خدا و یا عشق ورزیدن به خدا ... بنابراین، خود را از همه تعلقات بزای و خویشتن را از هر بندی آزاد کرده در وجود قسار^{۷۲} پده.

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



◁ ۴. جمع بندی و نتیجه گیری

از آن چه گفته شد به نتایج زیر می توان رسید:

۱. از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، چون شهود و وجود یکی است، پس «وحدت شهود» همان «وحدت وجود» است. در این میان، کلمه «وجود» که با وَجَد و وجدان هم‌ریشه است و به معنای «بودن» و «یافتن» استعمال شده، برای ابن عربی تعبیر مناسبی است که با به کار بردن آن، دوگانگی بین شهود و وجود، مدرک و مدرک و ذهن و عین را از میان بردارد.^{۷۳} بنابراین، تفاوت مهم او با فلاسفه این است که وجود نزد او صرفاً «بودن» نیست، بلکه یافتن خداست به وسیله خود خدا و یا خلق خدا و مرادف است با کشف و شهود.^{۷۴} به همین سبب، در موارد متعدد وجود و شهود را قرین و مترادف یکدیگر دانسته و استعمال می‌کند: «باید مطابق آن چه وجود و شهود اعطا می‌کند سخن گفت و وهمیات امکان عقلی را ترک نمود.»^{۷۵} چنان که دیدیم در مواضع متعددی عرفا را «اهل الکشف و الوجود» می‌خواند.^{۷۶} مشخص است که در این موارد، وجود به معنای بودن نیست، بلکه مرحله خاصی از تجربه عرفانی است که از وَجَد حاصل می‌آید؛^{۷۷} یعنی علمای بالله تجلی او را از طریق شهود و وجود دریافت می‌کنند.^{۷۸} در متن زیر وجود دقیقاً به معنای یافتن و موجود به معنای یافت‌شده، به کار رفته است:

عرفا ... اهل شهود در وجودند و وجود صرفاً به خاطر حدوث احکام به آنها اضافه می‌شود. ظهور نمی‌یابند، مگر در موجود (یافت شده).^{۷۹}

بی‌مناسبت نیست که تحلیل بعضی از محققان را در این مورد برای روشن‌تر شدن موضوع بیاوریم:

زبان عربی مثل سایر زبان‌های سامی برای تعبیر بودن،^{۸۰} فعلی ندارد.^{۸۱} اصطلاح عربی وجود که غالباً به صورت هستی^{۸۲} و یا هستی داشتن^{۸۳} ترجمه می‌شود به معنای یافتن و یا یافت شدن^{۸۴} است ... در انتهای طریق این تنها خداوند است که حاضر و یا این که پیدا و یافته شده است. بنابراین، وحدت وجود را نمی‌توان به سادگی «وحدت هستی»^{۸۵} تفسیر نمود، بلکه به معنای وحدت تحقق هستی و وجود یافتن^{۸۶} و ادراک این عمل است. بعضاً این واژه تقریباً با شهود نیمه مترادف می‌شود، به نحوی که اصطلاحات وحدت وجود و وحدت شهود ... قابل جایجایی است.^{۸۷}

۲. در بعضی موارد ابن عربی وجود را در مقابل شهود قرار می‌دهد. معمولاً در این موارد وجود متعلق به خدا و شهود متعلق به عبد است که دو روی یک سکه‌اند. خدا در همه چیز

حاضرست و خودش را در همه چیز می بیند و بشر به اندازه استعداد خود حضور او را در همه چیز شهود می کند. وجود متعلق به باطن (حق) و شهود مربوط به ظاهر (خلق) است.^{۸۸} این عربی خود می گوید:

هر چه در وجود است حق و هر چه در شهود است خلق است^{۸۹}... خدای تعالی در وجود سریان دارد، پس غیر از کسی که محدود است او را انکار نمی کند. اهل الله تابع کسی هستند که اهل او محسوب می شوند و حکم او بر آنها جاری می شود. حکم خدا عدم تقیید است، پس برای او عموم وجود و برای اهلش عموم شهود است. کسی که وجود او را مقید سازد شهود خویش را مقید ساخته و از اهل الله نیست.^{۹۰}

به همین سبب، اهل الله می خواهند که وجود را از خود نفی کرده تنها به خدا نسبت دهند و خود صرفاً شهود را که از آن خلق است دارا باشند: «پس اهل الله طالب شهود نیستند، مگر برای فنای از وجود.»^{۹۱} لیکن غایت قرب و بالاترین درجه در عرفان آن است که عبد بتواند بین شهود و وجود جمع کند:

عبد مقامی بالاتر از این ندارد، زیرا در این جا به واسطه ظهور مقامش، در وجود عینش «وجود» پیدا می کند، در حالی که مندمج در حق است و از هر جانب محاط اوست... و غایت قرب همین است. هنگامی که ابویزید - قبل از این که این مقام را شهود کند - حیران شد، به پروردگارش گفت: پروردگارا! با چه چیز به سوی تو تقرب جویم؟ خدا فرمود: با آن چه من ندارم. گفت: ای پروردگارا! چه چیز است که تو نداری؟ گفت: ذلت و افتقار. پس در این هنگام بایزید فهمید که چه چیز از آن ائیت حق است و چه چیز از آن ائیت عبد. و داخل در این مقام شد و قرب اتم یافت و بین شهود و وجود جمع کرد، زیرا «کل شیء هالک»، پس شهود نزد قوم فنای حکم است نه فنای عین. در این مقام، شهود است نه فنا.^{۹۲}

۳. مسئله مهمی که در این جا مطرح می شود رابطه «وجود» و «علم» است. خداوند عین وجود و عین علم است و هر جا «وجود» و یا «علم» باشد، همان جا «خدا» تجلی یافته است. عارف با از دست دادن خود، متحقق به «وجود»، یعنی خدا می شود و در نتیجه، با علم خدا به جهان می نگرد و چون خدا در «وجود» خویش همه جهان را می یابد، پس عارف نیز هنگامی که با این وجود وحدت یافت، همه چیز را در خود می بیند و وحدت آفاقی را از راه وحدت انفسی درک می کند و از راه وحدت شهود (یگانگی شاهد و مشهود) به وحدت وجود (یگانگی کل عالم) می رسد. به این ترتیب، دوگانگی بین ذهن و عین و نیز انفس و آفاق از بین می رود. یکی از محققان در این باره می گوید:



هنگامی که خود آگاهی محدود بشری در آگاهی نامحدود و گسترده حق حل و جذب می شود و وجودی که در صورت «من» تبلور یافته، به اصل مطلق و فراگیر خود بازمی گردد، همه صور متعین عالم عینی نیز به اصل وجود نامتعیین خود بازمی گردند، زیرا ارتباطی اساسی بین حالت انفسی نفس و حالت آفاقی جهان وجود دارد. جایی که نفس و جوهر خود آگاه در کار نیست تا اشیا را ببیند دیگر چیزی برای دیدن وجود ندارد. وقتی همه امواج دریا فرو نشینند تنها دریاست که مشاهده می شود.^{۹۳}

بنابراین، عارف با «فنا» خویش حکم آینه ای را پیدا می کند که خدا و در نتیجه، همه هستی را در خود می بیند. و در واقع، همه چیز را در خدا می بیند. مناسب است که در این جا به تجربه عرفانی که فلوطن نقل می کند، اشاره کنیم. وی در بیان تجربه «فنا» می گوید:

بلا تردید نباید از «مشاهده»، بلکه به جای آن باید از شاهد و مشهود و بلکه بی واهمه از وحدتی بسیط سخن گوئیم. چه در این مشاهده میان آن دو تمیزی نمی دهیم و دوگانگی در کار نیست ... در آن جا شاهد و مشهود یکی است ... و سالک به وحدت می رسد و هیچ تفرقه ای چه با خویش و چه با چیزهای دیگر ندارد.^{۹۴} ... حتی خود نفس، از خودگسته و به خدا پیوسته، در عین آرامش و قرار است ... (پس) عرفا همه چیز را نه در سیرورت، بلکه در کینونت می بینند و خودشان را در دیگری می یابند. هر وجود مطلق همه جهان معقول را در بر دارد.^{۹۵} بنابراین، همه هر جا هستند. در آن جا هر کدام همه و همه هر کدامند. انسان در وضعیت فعلی «کل» نیست، ولی وقتی که از فردیت دست کشید دو مرتبه بالا می رود و در کل جهان نفوذ می کند، پس با همه چیز یکی شده و همه چیز را خلق می کند.^{۹۶}

ملاحظه می شود که چگونه در این جا وحدت شهود انفسی و وحدت وجود آفاقی یکی می شوند و عارف نه تنها جهان را در خود می یابد، بلکه خود را خالق اشیا و بلکه عین اشیا می بیند. اکهارت نیز همین تحلیل را از «فنا» دارد و بین وحدت انفسی و آفاقی تمایزی نمی بیند. از نظر او:

مدیرک خدا بودن و مدزک خدا بودن، رانی خدا بودن و مرئی خدا بودن، اساساً یکی است...، مادامی که خدا را درک می کنیم و یا می بینیم، می دانیم که این اوست که باعث می شود بدانیم و ببینیم^{۹۷} ... خدا با همه چیز متحد است و تحت نام «احد» در هر چیزی هست و برعکس هر چیزی تحت نام «احد» خدا را کسب می کند. در آن «احد»، خدا و نفس و در واقع، خدا و همه چیز یکی می شوند. به جز فعل وجود چیزی نیست که در آن بودن^{۹۸} و وجود داشتن^{۹۹} علت و معلول، والد و مولود بتوانند کنار هم قرار گرفته، یکدیگر را ببینند و بر یکدیگر بوسه زنند^{۱۰۰} ... (در این جا) نفس خدا را بدون حجاب می بیند. در این حالت، نفس همه وجود و حیاتش را دریافت می کند و هر چه را خارج از ذات خداست می آفریند ... در آن جا چیزی غیر از وجود خدا نمی شناسد. اگر بداند یا بفهمد که در حال شهود یا معرفت یا عشق ورزیدن با خداست، ... بدان معنا است که از آن حالت خارج شده و دوباره به مرحله اول بازگشته است.^{۱۰۱}



اکهارت بیان نمی‌کند که آیا خود این حالت را یافته است یا خیر، ولی با توجه به مشرب عرفانی که دارد و نیز اصرار او بر کتمان شهودات عرفانش بعید نیست که خود این حالت را چشیده باشد، ولی ابن عربی از تجربه عرفانی خود گزارش کاملاً روشنی به دست می‌دهد که مبین این است که وی هم به «وحدت شهود» و هم به «وحدت وجود» یک‌جانایل آمده است:

وقتی که به این معرفت داخل شدم تجلی برایم واقع شد، در نوری بدون شمع؛ و آن نور را حقیقتاً دیدم و خود را با آن نور دیدم و همه اشیا را در خویش دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می‌کردند دیدم... و مشهدی عظیم یافتم که حتی بود نه عقلی و صورت بود نه معنا^{۱۰۲}... و من حالت احتراق را چشیده‌ام و سوختن را در حالی که خدا را با خدا ذکر می‌کردم حتی نمودم. پس او بود و من نبودم... و شش ساعت یا در همین حدود در این حالت ذاکر خدا به وسیله خدا بودم. سپس خدا زبانه را دوباره برگردانید و دوباره او را از طریق حضور، ذکر می‌گفتم نه با او.^{۱۰۳}

ابن عربی علاوه بر این که در سفرش از کثرت به وحدت، و من الخلق الی الحق، توفیق یافته، در آن جا نیز نیارمیده و بار دیگر با حق از حق به خلق بازگشته و حق را در همه چیز ساری دیده است، ضمن آن که در وحدت آفاقی با چشم حق به خلق نگاه کرده، ولی در عین حال، مانند بعضی از عرفا حق و خلق را در هم نیامیخته است. وی پس از آن که از نزول عارف از عالم علم به عالم خیال و از آن جا به عالم حس سخن می‌گوید، می‌افزاید:

و حق با نزول وی نزول می‌کند و از وی جدا نیست. پس (عارف) حق را صورت تمام آن چیزهایی می‌یابد که در عالم مشاهده می‌کند و او را به صورتی غیر صورت دیگر مختص و محدود نمی‌کند... و او را عین نفس خودش می‌یابد و (در عین حال) می‌داند که خدا عین نفس وی و عین عالم نیست و در این مطلب دچار حیرت نمی‌شود، زیرا در نزولش همراه با حق، از مقامی که شایسته اوست تحقق به صحبت حق برایش حاصل شده است... و این مشهدی عظیم است.^{۱۰۴}

۴. از بُعد دیگر نیز می‌توان مسئله را بررسی کرد و دوگانگی «ذهن» و «عین» را به وحدت برگردانید و آن این که ذهن و عین دو نحوه وجود و یا دو تجلی از وجودند و چون «وجود» خداست، پس در ذهن و عین، غیر خدا تجلی ندارد. توضیح آن که ابن عربی پس از تقسیم وجود به عینی و ذهنی و لفظی و کتبی، می‌گوید:

معلومی نیست، مگر آن که به وجهی متصف به وجود شود و سبب این امر قوت وجود است که اصل همه اصول است و آن خدای تعالی است که این مراتب به او ظاهر شده و این حقائق به او تعین یافته است...^{۱۰۵} هر معلومی نسبتی به حق دارد. حق نور است، پس هر معلومی نسبتی به نور دارد... معلومی غیر از خدای تعالی نیست.^{۱۰۶}



پس همان طور که تنها موجود خداست، تنها معلوم نیز خداست و وجود و وجدان یکی خواهند بود و وحدت وجود و وحدت شهود تفاوتی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، بازگشت حضور خدا در اعیان موجودات به تجلی حق است و متجلی و متجلی‌له و یا ظاهر و مظهر یکی هستند. ظهور را اگر به خدا و منبع اصلی نسبت دهیم تجلی نامیده می‌شود و اگر آن را به خلق و عبد اضافه کنیم کشف و شهود نامیده می‌شود.^{۱۰۷} به قول ابن عربی: «تجلی خدا نزد قوم عبارت است از آن چه از انوار غیوب بر قلب کشف می‌شود.»^{۱۰۸} خدا بر خلق تجلی می‌کند و در این تجلی خلق او را شهود می‌نمایند؛ یعنی او را می‌یابند و چون خدا همان وجود است، پس یافتن او همان یافتن وجود و یا «وجود یافتن» است، لیکن تجلی خدا دائم است. در نتیجه، شهود و وجود یافتن دائم است. به قول ابن عربی: «وجود و ایجاد منقطع نمی‌شود، پس در عالم چیزی جز وجود و شهود در دنیا و آخرت، بدون انتها و انقطاع نیست، بنابراین، اعیانی هستند که ظاهر شده، اما دیده می‌شوند.»^{۱۰۹}

خدا علاوه بر تجلی وجودی - که با آن در «عین» به اسم لطیف ظاهر می‌شود - دارای تجلی شهودی است که به اسم خبیر در «علم» ظهور می‌یابد.^{۱۱۰} حال وقتی که خدا خودش را از طریق تجلی به دیگران می‌شناساند، در حقیقت، خودش را محدود و مقید می‌سازد. در غیر این صورت، خلق نمی‌توانستند او را بشناسند؛ یعنی آنها مطابق استعدادشان طلب شهود دارند. پس شناساندن خود به آنها عبارت است از اعطای وجود به آنها. بنابراین، در واقع، تجلی شهودی نیز همان تجلی وجودی است،^{۱۱۱} درست همان طور که درباره خداوند، علم او عین وجود اوست. به تعبیر ابن عربی:

خداوند دو تجلی دارد: تجلی غیب و تجلی شهادت. از تجلی غیب اعطای استعدادی می‌کند که قلب محل آن است. این تجلی ذاتی است که حقیقت آن غیب است ... هنگامی که این استعداد برای قلب حاصل شد، خدا برای آن در شهادت تجلی شهودی می‌کند، پس او را دیده به صورت آن چیزی درمی‌آید که برایش تجلی شده است.^{۱۱۲}

یعنی قلب عارف، محل تجلی دائم خدا در عالم شهادت است. قلب وی دائماً پذیرای صورت جدیدی در این عالم است. بنابراین، این خداست که از یک سو، دائماً در عین ظهور دارد، هر چند که خود در پس پرده غیب است: «مظاهر الهی که تجلیات نامیده می‌شوند، نور اصلی در آنها برای ما پنهان است، در حالی که صورت‌هایی که تجلی در آنها واقع می‌شود، محل ظهور مظهرند. پس رؤیت ما بر مظاهر واقع می‌شود.»^{۱۱۳} تنها عارف است که می‌فهمد:



این خداست که در صور مختلف دیده می‌شود و عین هر صورتی است.^{۱۱۴} از سوی دیگر، خدا دائماً در ذهن و قلب و خاطر انسان، در حال تجلی است، ولی باز هم عارف است که به واقعیت امر آگاه است:

حق در دنیا دائماً برای قلوب در حال تجلی است. پس خواطر انسان از تجلی الهی متنوع می‌شود، لیکن کسی این را نمی‌فهمد، مگر اهل‌الله همچنان که همین طایفه می‌فهمند که اختلاف صوری که در دنیا و آخرت در جمیع موجودات ظهور می‌یابد همه، چیزی غیر از تنوع خداوند نیست. پس او ظاهر است، زیرا عین هر شیء است.^{۱۱۵}

بدین ترتیب، وجود و شهود هر دو به یک امر باز می‌گردند که تجلی است و هر دو هم معنای آفاقی دارند و هم معنای انفسی؛^{۱۱۶} یعنی باز به این نتیجه می‌رسیم که عین و ذهن، آفاق و انفس و «وحدت وجود» و «وحدت شهود» از یک منبع سرچشمه می‌گیرند که تجلی خداست. ابن عربی خود در این باره می‌گوید:

خدا برای هر چیز از جمله نفس انسان، ظاهری و باطنی قرار داده است، پس نفس انسانی با ظاهر، اموری را درک می‌کند که «عین» نامیده می‌شود و با باطن، اموری را ادراک می‌نماید که «علم» نام می‌گیرند. و خدای سبحان خود ظاهر و باطن است، پس متعلق ادراک اوست.^{۱۱۷}

از مجموع آن چه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که همچنان که در وحدت آفاقی انحصار وجود در خدا به معنای نفی وجود مخلوقات است و در وحدت انفسی نیز شهود خدا در وجد و وجود به معنای فنا و نیستی عارف و شاهد است. نکته دیگر آن که برای ابن عربی و اکهارت، وحدت انفسی اصل است و وحدت آفاقی فرع آن است؛ یعنی عارف وحدت آفاقی را با به فنا رسیدن خویش در درون خود - که با خدا وحدت یافته است - ادراک می‌کند.

□

منابع و پی‌نوشت‌ها

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...



۱۷۳

1. Objective.
2. Subjective.
3. Ontological.
4. Epistemological.
5. Psychological.

7. Sirhindī.

8. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, State University Of New York Press, 1989, P. 226.

۹. ر.ک: عبدالرحمن جامی: *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰. ص ۴۸۹.

10. William C. Chittick, "Rumi And Wahdat Al - Wujud", *In Poetry Mysticism in Islam*, Ed. Amin Banani, Cambridge University Press, 1994, P. 90.

۱۱. ابوالعلاء عقیلی: *تعلیقات علی فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵.

12. Matthew Fox, *Introduction and Commentaries, Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, New York, Image Books, 1991, P. 282.

عبارت یادشده از رنه شورمان (Reiner Schurman) است.

13. Richard of Saint Victor.

14. Ibid.

۱۵. عبدالوهاب شعرانی: *البواقیت و الجواهر*، مصر، ۱۳۷۸ ه. ق، ج ۱، ص ۱۳.

16. Tauler.

17. Bernard McGinn, *Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition*, *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, P. 78.

18. Suso.

19. Grace.

20. Nature.

21. Ibid, 29.

۲۲. ابن عربی: *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۹.

۲۳. همان، ج ۲، ص ۵۱۴.

۲۴. همان.

۲۵. همان، هم چنین ابن عربی در موضعی دیگر تمثیل مشابهی از حالت فنا می آورد که مؤید وحدت شهود است: «مانند متفکری که در فکر امری از امور دنیا و یا مسئله ای علمی مستغرق شده است. بنا او سخن می گوئی، نمی شنود. مقابلش هستی، تو را نمی بیند. در این حالت نوعی جمود در چشمش می بینی. چون به مطلوبش دست یافت و یا اتفاقی رخ داد، به احساس خود بازگشته تو را می بیند و کلامت را می شنود. این پایین ترین درجات فنا در عالم است.» (همان، ج ۲، ص ۵۱۵)

26. Meister Eckhart, *A Modern Translation*, Trans. by Reymond B. Blaknej, New York, 1941. P. 9.

۲۷. اشاره به حدیثی است از پیامبر (ص) که فرمود: «ان الله سبعین حجاً یا من نور و ظلمة لو كشفها لا حرقت سبحات وجهه ما ادرکه بصره من خلقه».

(صحیح مسلم، چاپ قاهره، ۱۳۴۴ قمری، باب ایمان، ص ۲۹۳).

۲۸. ابن عربی: همان، ج ۴، ص ۷۲.

۲۹. همان، ج ۳، ص ۳۹۶.

30. Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, Ed. Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1986, P. 322.



31. Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, Trans. Berthal. Brancy, New York, Macmillan Publishing Co. 1976, PP. 58-9.

۳۲. ابن عربی: همان، ج ۳، ص ۴۰۴.

33. Subjective.

34. Objective.

۳۵. استیس در مورد تجربه عرفانی عرفا می‌گوید: «همه ما، اعم از عارف و ناعارف، تفاوت بین ذهنی و عینی را چندان مطلق انگاشته‌ایم که امکان شق ثالث را نادیده گرفته‌ایم»، وی در قسمت دیگری می‌گوید: «مانند کیه اوپانیاشاد» پس از ذکر سه حالت عادی نفس، یعنی حالت بیداری، حالت رؤیا و حالت خواب بدون رؤیا، قائل به حالت چهارمی هم می‌شود؛ یعنی حالت عرفانی، از این قرار: «فرزانگان گفته‌اند که حالت چهارم نه عینی است و نه ذهنی، نه حتی بینابین آنهاست... بلکه آگاهی وحدانی محض است...» پس «حالت بیداری حالت شناسایی اعیان خارجی است... حالت خواب، حالت شناسایی احلام و احوال درونی است... حالت چهارم شناسایی چیزی است که نه بیرونی است و نه درونی.» (و.ت. استیس، همان، ص ۱۵، ۲۰۰ و ۲۰۱).

۳۶. ابن عربی: همان، ج ۳، ص ۳۷۰.

37. Daniel Merkur, "Unitive Experiences and the State of Trance", *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum, 1996, P. 139.

38. Ibid, 139.

39. Ibid.

40. Ontological.

41. Epistemological.

42. Subject.

43. Object.

44. Reflecting Upon.

45. Being With.

46. Louis Dupre, "Unio Mystica: the State and the Experience", *Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam*, Edited by Moshe Idel and Bernard McGinn, New York, Continuum. 1996. P. 10.

47. Rudolf Otto, op, cit, P. 62.

۴۸. خواجه عبدالله انصاری: طبقات الصوفیه، تصحیح دکتر مولائی، انتشارات توس، ۱۳۶۲، ص ۱۶.

۴۹. همان، ص ۵۳۰.

۵۰. وجود من این است که از وجود غایب شوم، به واسطه شهودی که بر من ظاهر می‌شود.

۵۱. ابوالقاسم قشیری: ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، ص ۹۸-۱۰۱.

۵۲. خواجه عبدالله انصاری: طبقات الصوفیه، ص ۲۱.

۵۳. همان، ص ۲۱.

۵۴. همان، ص ۱۶۲.

۵۵. ابن عربی: همان، ج ۱، ص ۳۸.

۵۶. همان، ج ۱، ص ۲۰.



۵۷. همان.

۵۸. همان، ج ۱، ص ۲۷۹.

۵۹. هم اهل الله المَحققون من الصوفية اصحاب الجمع والوجود والشهود.

۶۰. همان، ج ۴، ص ۱۶۴.

61. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 3.

۶۲. ابن عربی: همان، ج ۲، ص ۵۳۷.

۶۳. همان، ج ۲، ص ۵۳۸.

۶۴. همان.

۶۵. همان، ج ۲، ص ۵۳۷.

۶۶. همان.

وجود الحق عین وجود وجدی	فأنی بالوجود فنیت عنه
وحکم الوجد افنی الكل عتی	ولایدری لعین الوجد کنه
ووجدان الوجود بکل وجه	بسحال او بلا حال فمنه

67. Meister Eckhart *Breakthrough* New York, Image Books, 1991, P. 84.

68. *A New Translation*, P. 182.

69. F. C. Hoppold, *Mysticism, A Study and Anthology*, Penguin Books, 1963, P. 273.

70. *A New Translation*, P. 200.

71. royal Person.

72. *Breakthrough*, P. 517, and also *Teacher and preacher*, p. 298.

73. R. W. J. Austin, Trans. And Int. *Ibḥ al-ʿArabi The Bezels of Wisdom* Lahore, Suhail Academy" 1988, P. 26.

74. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 226.

۷۵. ابن عربی: همان، ج ۴، ص ۱۰۲.

۷۶. همان، ج ۳، ص ۴۸۹.

77. Toshihko Izutso, *Sufism and Taoism*, Berkley, university of California Press, 1983, P. 37.

78. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 226.

۷۹. ابن عربی: همان ج ۲، ص ۵۲۹.

80. to be.

۸۱ منظور نویسنده آن است که مصدر و یا اسم مصدری که معنای «بودن» را در عربی برساند یافت نمی‌شود، لذا فلاسفه ناچار شده‌اند که از اصطلاح «وجود» به جای «بودن» استفاده کنند، ولی اگر بتوانیم برای فعل «کان» تامه مصدری بیابیم دیدگاه این نویسنده رد خواهد شد. این مصدر می‌تواند مصدر جعلی «کینونت» باشد به معنای «بودن» در برابر «صیوروت» به معنای «شدن». این رشد در مواردی به جای کلمه «موجود» اصطلاح «کائن» را به کار می‌برد. ولی این سؤال به جناست که چرا و چگونه «وجود» که به معنای «یافتن» است به معنای «بودن» به کار رفته است.

82. being.

83. existence.

84. to be found.

85. unity of being.



86. existentialization.

۸۷ آن ماری شیمیل: *ابن رومی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۸، به نقل از: ماریان موله.

88. William C. Chittick, *The sufi Path of Knowledge*, P. 226.

۸۹ ابن عربی: همان، ج ۳، ص ۳۰۶.

۹۰. همان، ج ۳، ص ۱۶۱.

۹۱. همان، ج ۴، ص ۳۷۰.

۹۲. همان، ص ۱۴۱.

93. Toshihiko Izutso, "An Analysis of Wahdat al - Wujūd", In *The Concept and Reality of Existence*, Toshihiko Izutso, Tokyo, 1971, PP. 42-3.

۹۴. و.ت. استیس: همان، ص ۱۰۳.

۹۵. اشاره است به قاعده «بسيط الحقيقة كل الاشياء» که از ارکان فلسفه فلوطین شمرده می شود.

96. Rudolf Otto, *oP. cit.*, P. 60.

97. *Breakthrough*, P. 325.

98. being.

99. existense.

100. *Teacher and Preacher*, P. 160.

101. *Breakthrough*, P. 516.

۱۰۲. ابن عربی: همان، ج ۲، ص ۶۳۳.

۱۰۳. همان، ج ۳، ص ۳۹۸.

۱۰۴. همان، ص ۳۲۵.

۱۰۵. همان، ج ۲، ص ۳۰۹.

۱۰۶. همان، ص ۲۷۷.

107. William C. Chittick, "The sufi Path of Knowledge", P. 220.

۱۰۸. ابن عربی: همان، ج ۲، ص ۴۸۵.

۱۰۹. همان، ج ۴، ص ۳۲۴.

110. Toshiko Izutso, *Sufism and Taoism*, P. 143.

111. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, P. 340.

۱۱۲. ابن عربی: *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۱.

۱۱۳. همان، ج ۲، ص ۲۵۷.

۱۱۴. همان، ج ۳، ص ۳۱۲.

۱۱۵. همان، ص ۴۷۰.

116. William C. Chittick, "Rumi and Wahdat al - Wujūd", P. 75.

۱۱۷. ابن عربی: همان، ج ۱، ص ۱۶۶.

وحدت وجود
یا وحدت
شهود از...

